

# Jan Grzeszczak

---

## Kościół wobec imperium : "Libertas Ecclesiae" i jej granice według Joachima z Fiore

---

Studia Warmińskie 4142, 51-62

---

2004/2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## KOŚCIÓŁ WOBEC IMPERIUM — *LIBERTAS ECCLESIAE* I JEJ GRANICE WEDŁUG JOACHIMA Z FIORE

Treść: — I. *Concordia* kluczem rozumienia dziejów. — II. *Horum concordia talis est* — wizja dziejów Kościoła. — III. *Et hec quidem moraliter* — moralne podłoże wydarzeń dziejowych. — IV. *Consulendum est magis cedere quam resistere Deo* — *Intelligentia super calathis* jako odwołanie się do świadomości Kościoła. — Riassunto

Dnia 18 listopada 1189 roku zmarł bezpotomnie w Palermo król Wilhelm II, zamykając w ten sposób dzieje dynastii normańskiej, która sprawowała władzę nad południową Italią i Sycylią po usunięciu stamtąd w XI wieku przybyłych z północnej Afryki muzułmanów. Zakończył się w ten sposób trwający kilkadziesiąt lat okres świetności królestwa, które połączyło w sobie Wschód i Zachód, kulturę bizantyjską, łacińską i arabską, i pozostawiło potomnym jaśniejsze mozaikami sycylijskie katedry w Monreale, nadmorskim Cefalù czy klejnot architektury, jakim jest Cappella Palatina w pałacu Normanów w Palermo. Zmarły w wieku 36 lat król jeszcze za życia najprawdopodobniej brał pod uwagę ten najczarniejszy z możliwych scenariusz i dlatego na kilka lat przed śmiercią zgodził się na małżeństwo swojej ciotki Konstancji, córki twórcy potęgi Normanów sycylijskich Rogera II, z Henrykiem VI, synem cesarza Fryderyka Barbarossy. Związek dziesięcioletniego Henryka ze starszą o kilkanaście lat księżniczką sycylijską był przypieczątowaniem układu, jaki Wilhelm II zawarł z Barbarossą, i w wyniku którego mógł spokojnie kontynuować ekspansję Normanów w rejonie Morza Śródziemnego, a cesarz zapewnił sobie możliwość korzystania z portów południowej Italii i Sycylii na wypadek kolejnej krucjaty<sup>1</sup>. Bezpotomna śmierć ostatniego z Normanów czyniła jednak dynastię Hohenstaufenów spadkobiercą tego południowego królestwa. Te polityczne i matrymonialne decyzje Barbarossy wystawiły jednak na ciężką próbę

---

<sup>1</sup> Zob. G. A n d e n n a, *Dai Normanni agli Svevi*, w: Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III. Atti del 5° Congresso internazionale di studi gioachimiti San Giovanni in Fiore, 16–21 settembre 1999, Roma 2001, s. 73; por. G. B a a k e n, *Unio regni ad imperium. Die Verhandlungen von Verona 1184 und die Eheabredung zwischen König Heinrich VI und Konstanze von Sizilien*, *QFIAB* 52(1972), s. 219–297; J. D e é r, *Papsttum und Normannen. Untersuchungen zu ihren lehnsrechtlichen und kirchenpolitischen Beziehungen*, Köln – Wien 1972, s. 107–163; P. Z e r b i, *Papato, impero e „respublica christiana” dal 1187 al 1198*, Milano 1980; t e n Ź e, *Papato e regno meridionale dal 1189 al 1198*, w: *Potere, società e popolo tra età normanna e età sveva (1189–1210)*. Atti delle V giornate normanno-sveve, Bari – Conversano, 26–28 ottobre 1981, Bari 1983, s. 13–48.

jego i tak napięte stosunki z papieżstwem. Już Lucjusz III (1181–1185) przeciwny był cesarskiej koronacji Henryka VI, na co nalegał jego ojciec, a jego następcą na Stolicy Piotrowej, mediolańczyk Umberto Crivelli, który przyjął imię Urbana III, zdecydowanie sprzeciwił się sojuszowi Normanów z cesarstwem i tylko śmierć w 1187 przeszkodziła mu w ekskomunikowaniu Fryderyka Barbarossy i jego syna. Klęski krzyżowców w Palestynie i zdobycie Jerozolimy przez Saladyna zbliżyły jednak do siebie zwaśnione dotąd obozy i na plan pierwszy wysunęła się konieczność zorganizowania kolejnej krucjaty dla odzyskania świętych miejsc chrześcijaństwa. Kiedy jednak w 1189 umiera Wilhelm II, przed młodym władcą niemieckim otwiera się perspektywa przejęcia Królestwa Normañskiego. Wobec zaistniałej sytuacji baronowie sycylijscy podzielili się na rywalizujące ze sobą frakcje: procesarską, która znalazła oparcie w arcybiskupie Palermo Walterze, oraz dwie inne, upatrujące spadkobierców normañskiego dziedzictwa w osobach lokalnych dostojników, Tankreda z Lecce i Rogera. Na początku 1190 roku na króla został wybrany nieślubny syn Rogera II, Tankred, który zyskał poparcie papieża Klemensa III. Jednocześnie od północy oddziały cesarskie wkroczyły na teren Królestwa Normañskiego. Niebezpieczeństwo inwazji niemieckiej stawało się coraz bardziej realne i zarówno Rzym, jak i południowa Italia stały wobec dylematu: poddać się czy stawiać opór. Świadectwem tych rozterek jest przypisywana Hugonowi Falcandusowi *Epistola ad Petrum Panormitane Ecclesie Thesaurarium*, w której jedynym faktem, co do którego autor nie ma wątpliwości, jest to, że ani rozum ani chrześcijańska wiara nie są w stanie powstrzymać okrucieństwa Niemców<sup>2</sup>.

Joachimowi z Fiore<sup>3</sup> (1135–1202) nie były obce ówczesne dylematy i różnice stanowisk wobec zagrożenia ze strony niezwykle groźnego przeciwnika, jakim było Imperium, które niejednokrotnie w przeszłości wybierało drogę jawnej konfrontacji z Kościołem. Biorąc pod uwagę szczególnie status Królestwa Normañskiego, będącego lennem Stolicy Apostolskiej, inwazja niemiecka oznaczała konflikt z Kościołem o rozmiarach wykraczających poza południową Italię i Sycylię. Joachimowa próba odpowiedzi na pytanie o reakcję Kościoła na zagrożenie z północy wykracza poza ten jednostkowy przejaw niełatwych stosunków papieżstwa z cesarstwem, jakim był problem sukcesji po Wilhelmie II.

<sup>2</sup> „nec enim aut rationis ordine regi, aut miseratione deflecti, aut religione terri teutonica novit insania quam innatus furor exagitat, et rapacitas stimulat, et libido precipitat” — U. Falcando, *Epistola ad Petrum Panormitane Ecclesie Thesaurarium*, Roma 1987, s. 170.

<sup>3</sup> O Joachimie z Fiore zob.: J. Zbiciak, Joachim z Fiore, w: EK, t. 8, k. 28–29; T. Manteuffel, W oczekiwaniu ery wolności i pokoju. Historiozofia Joachima z Fiore, PHis 60: 1969, z. 2, s. 233–256; Cz.S. Bartnik, Historia ludzka i Chrystus. Szkice z chrześcijańskiej wizji dziejów, Katowice 1987, s. 214–224; B. McGinn, Antychryst. Dwa tysiące lat fascynacji człowieka złem, Warszawa 1998; J. Kracik, Trwogi i nadzieje końca wieków, Kraków 1999, s. 91–100; M. Figura, Duchowe dziedzictwo Joachima z Fiore w interpretacji Henri de Lubaca, *ComP* 4(2000), s. 66–86; J. Grzeszczak, Współczesne badania nad Joachimem z Fiore, *Poznańskie Studia Teologiczne* 9(2000), s. 277–288; tenże, Od epoki Ducha Świętego do ery Wodnika. Oblicza duchowego dziedzictwa Joachima z Fiore, w: *Sapientis est ordinare*. Opuscula Ludovico Wciórka septuagenario dedicata, Poznań 2001, s. 59–71; tenże, Średniowieczne sybille i ich interpretacja na przykładzie „De prophetia ignota” Joachima z Fiore, *Kaliskie Studia Teologiczne* 2(2003), s. 181–190; H. Grundmann, Studien über Joachim von Fioris, Leipzig – Berlin 1927; B. McGinn, *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York 1985; H. De Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, t. 1: *De Joachim à Schelling*, Paris 1978; t. 2: *De Saint-Simon à nos jours*, Paris 1981.

I. *CONCORDIA* KLUCZEM ROZUMIENIA DZIEJÓW

Joachim z Fiore jest autorem 27 dzieł, z których najważniejsze to *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti, Expositio in Apocalypsim i Psalterium Decem Chordarum*<sup>4</sup>. Zawarł w nich nie tylko właściwą mu trynitarną wizję dziejów, ale również klucz do ich rozumienia, jakim jest *concordia* Starego i Nowego Testamentu. Czym jest Joachimowa *concordia*? Kalabryjski opat chce być precyzyjny: *Mówimy, że „concordia” to podobieństwo równych proporcji pomiędzy Starym i Nowym Testamentem, równych pod względem liczby, a nie godności: a mianowicie kiedy stają wobec siebie jedna i druga osoba, jedna i druga kategoria, jedna i druga wojna, ze względu na pewną odpowiedniość, jak w przypadku Abrama i Zachariasza, Sary i Elżbiety, Izaaka i Jana Chrzciciela, człowieka Jezusa i Jakuba, dwunastu patriarchów i odpowiadających im co do liczby dwunastu Apostołów*<sup>5</sup>.

Za pojęciem tym stoi niezwykle bogata tradycja patrystycznej i średniowiecznej egzegezy, ale w przypadku Joachima z Fiore *concordia* nabiera dodatkowych cech, które czynią z niej klucz do interpretacji historii i wyjaśniania sensu dziejów<sup>6</sup>. Wysiłek kalabryjskiego opata, zmierzający do odkrycia głębszego sensu Biblii, nie był czymś nowym i w przeszłości często sięgano do alegorycznych interpretacji, ale Joachim porównuje swoją zgodność Starego i Nowego Testamentu do drogi wiodącej z pustyni do miasta, na której można natknąć się na mniejsze osiedla mogące zmylić podróżnego oraz grzbiety górskie, z których wysokości można ocenić zarówno przebytą, jak i pozostałą jeszcze odległość, oraz zmierzyć dzielący go od miasta dystans na podstawie drogi już przebytej<sup>7</sup>. W praktyce Joachimowej egzegezy *concordia* przekłada się na system skomplikowanych obliczeń, obejmujących pokolenia Starego i Nowego Testamentu, wydarzenia, osoby i rzeczy. Droga chrześcijańskiej historii wiedzie z pustyni do świętego miasta, niebieskiego Jeruzalem, i dlatego oryginalność Joachima z Fiore polega na tym, że *concordia*

<sup>4</sup> Zob. K. V. Selge, *Elenco delle opere di Gioacchino da Fiore, Florensia* 3–4 (1989–1990), s. 25–35; por. M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: a Study in Joachimism*, Notre Dame – London, 1993, s. 512–564; F. Russo, *Bibliografia gioachimita*, Firenze 1954; tenże, *Rassegna bibliografica gioachimita (1958–1967)*, *Cîteaux. Commentarii Cistercienses* 19 (1968), s. 206–214; V. De Fraja, *Gioacchino da Fiore: bibliografia 1969–1988*, *Florensia* 2 (1988), s. 7–59; C. Caputano, *Gioacchino da Fiore: bibliografia 1988–1993*, *Florensia* 8–9 (1994–1995), s. 45–110.

<sup>5</sup> „Concordiam proprie dicimus similitudinem eque proportionis novi ac veteris Testamenti, eque dicimus quoad numerum, non quoad dignitatem: cum videlicet persona et persona, ordo et ordo, bellum et bellum, ex paritate quadam, mutuis se se vultibus intuentur: utpote Abram et Zacharias, Sarra et Elisabeth, Isaac et Joanes Baptista et homo Jesus et Jacob, duodecim Patriarche et numeri eiusdem Apostoli” — Joachim z Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Venetiis 1519, 7r<sub>1</sub>-v<sub>1</sub>.

<sup>6</sup> Na temat znaczeń słowa *concordia* w patrystycznej i średniowiecznej egzegezie zob. H. De Lubac, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, Roma 1962, s. 592–642.

<sup>7</sup> „Intelligentia vero illa, que concordia dicitur, similis est vie continue que a deserto porrigitur ad civitatem interpositis locis humilioribus, in quibus se viator ambigat iter rectum adire, et nihilominus interpositis iugis montium, a quibus possit posteriora et anteriora respicere et residui itineris rectitudinem ex retroacte vie contemplatione metiri” — Joachim z Fiore, jw., 8r<sub>1</sub>; zob. G. Di Napoli, *Teologia e storia in Gioacchino da Fiore*, w: *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti del I Congresso internazionale di studi gioachimiti* S. Giovannina in Fiore, 19–23 settembre 1979, S. Giovanni in Fiore 1980, s. 90.

może być zastosowana do całej historii zbawienia, a nie tylko do faktów opisanych na kartach Starego i Nowego Testamentu, jak tego chciała tradycja chrześcijańskiej egzegezy. W ten sposób tworzy się ścisła zależność pomiędzy dziejami kolejnych pokoleń Izraelitów i odpowiadającymi im pokoleniami w historii Kościoła po Chrystusie.

Joachim z Fiore odżegnywał się od przypisywania mu roli proroka wydarzeń przyszłych, choć jego *concordia* pozwala wybiec w przyszłość i poprzez analizę zapowiedzi z przeszłości, i figur starotestamentalnych, wnikać w ukryty sens dziejów. Bogatsi o te najbardziej podstawowe elementy egzegetycznego warsztatu kalabryjskiego opata spróbujmy teraz spojrzeć na jego interpretację zagrożenia *libertas Ecclesiae* ze strony Imperium u schyłku XII wieku.

## II. *HORUM CONCORDIA TALIS EST* — WIZJA DZIEJÓW KOŚCIOŁA

Jedno z mniejszych objętościowo dzieł Joachima z Fiore, *Intelligentia super calathis*, zawiera jego refleksję na temat sytuacji politycznej, w jakiej znalazł się Kościół po śmierci Wilhelma II<sup>8</sup>. Ten niewielki traktat przekazało nam średniowiecze w jedynym istniejącym manuskrypcie, pochodzącym z pierwszej połowy XIII wieku i przechowywanym w Biblioteca Antoniana w Padwie<sup>9</sup>.

Zaraz na wstępie autor zapowiada, że rozwiąże zasygnalizowany już w *Liber Concordiae Novi ac Veteris Testamenti* problem interpretacji wizji dwóch koszów pełnych fig z Jr 24<sup>10</sup>. Przypomnijmy, że wczesne i wyborne figi to Izraelici uprowadzeni w niewolę przez króla babilońskiego Nabuchodonozora. Wygnanie w obcym kraju ma w zamiarach Boga służyć oczyszczeniu serca i przyłgnięciu do Niego: *Oni będą moim narodem, Ja zaś będę ich Bogiem, ponieważ z całego serca powrócą do Mnie*<sup>11</sup>. Figi zepsute i bezwartościowe to Izraelici, którzy zdecydowali się na pozostanie w Jerozolimie lub ucieczkę do Egiptu<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Zob. Joachim z Fiore, *Intelligentia super calathis*, w: P. De Leo, Gioacchino da Fiore. Aspetti inediti della vita e delle opere, Soveria Mannelli 1988, s. 135–148.

<sup>9</sup> W XIII-wiecznym manuskrypcie padewskim (Kodeks 322, f. 136–139) traktat pozbawiony jest tytułu i w literaturze fachowej pojawia się jako *Intelligentia super calathis ad Abbatem Gaufridum*. Ten rozbudowany tytuł wskazuje na adresata, którym był cysterski mnich Godfryd z Auxerre, pozyskany dla zakonu przez samego Bernarda z Clairvaux, następnie jego sekretarz, dziejopis i kolejno opat klasztorów w Igny, Clairvaux, Fossanova i Hautecombe. Nie ulega wątpliwości, że dwaj zakonnicy poznali się w latach 1171–1176, kiedy Godfryd był opatem Fossanova, do którego afiliowany został kalabryjski klasztor w Corazzo, w którym Joachim sprawował funkcję przełożonego. Zwracając się do Godfryda, Joachim pragnął odpowiedzieć na zarzuty środowisk cysterskich, które traktowały go jako *fugitivus*, miały zastrzeżenia do jego metod egzegetycznych, a nawet nazywały nie do końca nawróconym żydem. Niektóre z nich można znaleźć we fragmencie kazania *Viri Galilei*, w którym Godfryd z Auxerre interpretuje widzenie dwóch koszów fig z Jr 24; zob.: H. Grundmann, Gioacchino da Fiore. Vita e opere, Roma 1997, s. 198–199; M. Reeves, jw., s. 517; P. De Leo, jw., s. 125–132.

<sup>10</sup> „De spiritualibus autem visum est mihi aliquid scribere paternitati vestre, ut sciatis intelligentiam meam super calathis plenis ficibus, de quibus ut audivi, tamquam si ego de eis aliquid scripserim, mentio ab aliquibus facta est. Quia vero intellectus eorum ex opere Concordie pendet, dignum duxi perstringere aliqua ab ipso concordiarum principio, ut ex eis, que precesserunt in mundo, possimus ad sequentiam notionem venire” — Joachim z Fiore, *Intelligentia*, jw., s. 135; zob. tenże, *Concordia*, jw., IV, 53v.

<sup>11</sup> Jr 24,7.

<sup>12</sup> Jr 24,8; por. 42,9–22.

Zasadniczym schematem interpretacyjnym zastosowanym przez Joachima w *Intelligentia super calathis* jest *concordia* 24 pokoleń Starego i Nowego Testamentu. Joachim zestawia 12 pokoleń ST od Jakuba do Salomona z dwunastoma pokoleniami „duchowymi” (*generationes spirituales*), od Chrystusa do cesarza Juliana Apostaty, a kolejne 12 od Salomona do Ezechiasza z dwunastoma od Juliana Apostaty do Karola Martela. Elementem nadającym wewnętrzną spójność temu rachunkowi jest Jeruzolima, siedziba króla w Starym Testamencie i obraz Kościoła oraz jego rzymskiej stolicy<sup>13</sup>. W jedenastym pokoleniu od patriarchy Jakuba Jeruzolima podniesiona została do rangi miasta królewskiego przez króla Dawida<sup>14</sup>. Wydarzeniu temu odpowiada przełom konstantyński w Kościele (*Similiter contigit et ecclesie, que nova Iherusalem dicta est*)<sup>15</sup>. Opisaną w 1 Krl 3,1 i 9,16–24 przyjaźń Salomona z faraonem Egiptu zestawia Joachim z przeniesieniem przez Konstantyna ośrodka władzy do Bizancjum, czyli „drugiego Egiptu” (*in urbem Bizanzeam que quasi Egyptus altera facta est*)<sup>16</sup>. Jeśli weźmiemy pod uwagę związane z tym faktem trudności, z jakimi musiał się borykać Kościół rzymski, oraz wspomniany w *Intelligentia super calathis* fragment 1 Sm 8,7: *Wysłuchaj głosu ludu we wszystkim, co mówi do ciebie, bo nie ciebie odrzucają, lecz mnie odrzucają jako króla nad sobą*, ocena przełomu konstantyńskiego wypada negatywnie<sup>17</sup>. Do czasu ustanowienia króla nad Izraelem Jeruzolima cieszyła się wolnością, a łaska Boga przysparzała jej nowych synów (*proficiebat in filiis de die in diem, secundum propositum gratie Dei*)<sup>18</sup>. Podobna sytuacja ma miejsce w pierwszych trzech wiekach Kościoła, określanych przez Joachima mianem *tempus libertatis ecclesie*<sup>19</sup>. Wydanie Kościoła w ręce władców tego świata przypomina spór

<sup>13</sup> Zob.: Joachim z Fiore, *Intelligentia*, jw., s. 135.

<sup>14</sup> Zob.: Tamże; 2 Sm 5.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże, s. 136.

<sup>17</sup> „Facta est ergo illo in tempore amicitia inter regem Egypti et regem Iherusalem: hoc est inter principem rei publice et Romanum pontificem, et civitas ipsa Constantinopolitana facta est inter ceteras quasi uxor Romani pontificis et dotata est privilegis et gloria. Veruntamen in diebus Salomonis rebellavit adversus eum Iheroboam et contulit se ad regem Egypti et in duodecima generatione ecclesie rebellavit contra Romanum pontificem pars quedam orientalium episcoporum, inter quos quasi primatum gerebat Eusebius Nicomedensis episcopus, defensor Arriane hereseos et auctor scismatis et contulit se ad Constantium augustum, qui et valde infestus fuit viris catholicis et his, qui cum latina ecclesia adversus hereticos sentiebant. Tertiadecima vero generatione hoc est sub Roboam ascendit Sesach rex Egypti contra Iherusalem et humiliavit eam, et tertiadecima generatione ecclesie Valens imperator hereticus, qui et quantum permissus est latinam impugnavit ecclesiam, principatum vero orientalis ecclesie firmavit et auxit” — Tamże. Joachim wypowiada się następnie na temat delikatnego problemu papieżstwa i jego stosunku do władzy świeckiej. Biskup Rzymu jako następca Chrystusa jest prawdziwym królem i kapłanem, o czym zaświadcza Ojcowie Kościoła. Godność kapłańska nie pozwala mu jednak na skazywanie na śmierć, chwytnie za broń i walkę („ecclesiasticus ordo cruenta iudicia vitat et ad tuendos a barbarorum rabie christianorum fines eidem arma sumere et pugnare non licet”), i dlatego zamiast niego osoba świecka jako król ma za zadanie obronę chrześcijan i wymierzanie sprawiedliwości. Niektórzy cesarze zachodni słusznie mogą być nazwani „królami Jeruzolimy w duchu” (*reges Iherusalem merito in spiritu dici possunt*), jeśli naśladują pokornego Chrystusa, we wszystkim oddają chwałę Bogu, szanują papieża i nie czynią nic, co szkodziłoby chrześcijańskiej doktrynie. „Królami Egiptu” są ci władcy, którzy wywodzą swoją cesarską godność nie od nie od Chrystusa i jego następcy na ziemi, lecz od Juliusza Cezara i Oktawiana Augusta („...magis a Iulio Cesare et Octaviano augusto vindicare sibi lege carnis et iure hereditario nitebantur”) i w ten sposób usiłują się postawić

Samuela ze starszyzną izraelską w Rama (1 Sm 8,1–21), poprzedzający namaszczenie Saula na króla. Odtąd sytuacja już tylko się pogarsza. Kolejne 12 pokoleń, od Juliana Apostaty do Karola Martela, to *tempus regis Egypti*<sup>20</sup>. Od Karola Martela do czasów współczesnych Joachimowi z Fiore Kościół znalazł się w trzeciej, najgorszej fazie, zwanej *tempus Babilonensium et Chaldeorum*<sup>21</sup>. Czas „aż do dzisiaj” (*usque ad presens*), od Karola Martela do Joachima z Fiore, trwa 450 lat, czyli 15 pokoleń. Początek tej trzeciej fazy dziejów był korzystny dla Kościoła, który doświadczał przychylności następców Karola Martela. Traktowali oni Kościół „dość łagodnie i po ludzku” (*satis benigne et humane Romanam tractaverunt ecclesiam*), tak jak król Babilonii Merodak-Baladan, który na wieść o chorobie Ezechiasza wysłał mu poselstwo z listami i darami<sup>22</sup>. W każdej z trzech kolejno następujących po sobie epok w dziejach Kościoła (czas Izraela, Egiptu i Babilonii) występuje inny model stosunków z Imperium i inny stopień wolności. Kościół cieszył się prawdziwą wolnością aż do momentu, w którym wyszedł z ukrycia, czyli do czasów Konstantyna (*Tempus libertatis ecclesie a tempore Christi usque ad Constantinum magis viguit*)<sup>23</sup>. Już jednak przyjaźń Konstantyna z papieżem Sylwestrem porównana jest do przyjaźni Salomona faraonem, która wprowadza Kościół w epokę egipską. Prawie całkowite pozbawienie Kościoła wolności ma miejsce, gdy władzę objęli następcy Karolingów, którzy, jak Babilończycy, uprowadzili go w niewolę. Pytanie o przyczynę tego stanu rzeczy i o reakcję Kościoła to główne motywy zajęcia się przez Joachima interpretacją wizji kosztów pełnych fig z Jr 24.

---

ponad papieżem i Kościołem Jezusa Chrystusa — tamże, s. 137; por. H. Grundmann, Gioacchino da Fiore, jw., s. 213.

<sup>18</sup> Tamże, s. 135.

<sup>19</sup> Tamże, s. 138.

<sup>20</sup> „Fuit itaque tempus Ierusalem a Christo usque ad Iulianum, tempus regis Egypti usque ad Carolum principem Gallie et patricium Romanorum” — Tamże. Karol Martel jest figurą przełomu i reprezentantem 24 pokolenia, które w roku 720 zamyka drugi etap dziejów Kościoła w triadycznej wizji Joachima z Fiore, zbliżonej do tej, którą znajdujemy w jego *Praephatio super Apocalypsim*: „Tempora igitur apostolorum et martyrum usque ad Constantinum Augustum; tempus doctorum et vitam ducentium solitariam usque ad Karolum famosissimum principem; tempus monachorum et clericorum ab eodem principe usque nunc” — Gioacchino da Fiore, *Introduzione all'Apocalisse*, Roma 1995, s. 49. Występujący tu *Karolus famosissimus princeps* to Karol Wielki, natomiast Karol Martel pojawia się w *Intelligentia super calathis* jako *Carolus princeps Gallie et patricius Romanorum, Carolus princeps regni Francorum*, bądź *Carolus*. Na temat figury Karola Martela u Joachima z Fiore zob. Gioacchino da Fiore, *Commento a una profezia ignota*, Roma 1999, s. 24–27.

<sup>21</sup> „Tempus itaque spiritalis Israel a Christo usque ad Iulianum; tempus Egyptiorum a Iuliano usque ad Carolum, cuius generatio vicesima quarta respicit Ezechiam; tempus Babilonensium et Chaldeorum ex eodem tempore usque ad presens [...] Fuit in primo cursu ecclesie christianus populus Israel, in secundo factus est Egyptus, in tertio quod deterius factus est Babilon” — Joachim z Fiore, *Intelligentia*, jw., s. 138.

<sup>22</sup> Tamże; zob. Iz 39, 1.

<sup>23</sup> Tamże.

### III. *ET HEC QUIDEM MORALITER* — MORALNE PODŁOŻE WYDARZEŃ DZIEJOWYCH

Okres „babiloński” w dziejach Kościoła jest z całą pewnością mało „dialogiczny” i Joachim z Fiore jest świadom, że w zaistniałej sytuacji jedyną alternatywą jest albo opór, albo poddanie się. Wizja kosztów pełnych fig staje się jednak okazją do ukazania Kościołowi w osobie adresata traktatu, Godfryda z Auxerre, głębszego sensu zaistniałej sytuacji. Wolą Boga jest deportacja ludu do Babilonii (Jr 24,5–7), natomiast jest przeciwna Jego zamiarom decyzja Sedecjasza, przywódców i mieszkańców Jerozolimy, pozostania na miejscu (Jr 24,8–10). Potwierdzeniem tego jest proroctwo Micheasza: *Wij się z bólu i jęcz jak rodząca, Córo Syjonu, bo teraz musisz wyjść z miasta i w polu zamieszkać. Pójdiesz do Babilonu, tam będziesz ocalona, tam cię odkupi Pan z ręki twych nieprzyjaciół*<sup>24</sup>. Joachim zauważa, że na pierwszy rzut oka słowa proroka Micheasza wydają się niezrozumiałe: czy należy być w żałobie, aby uprosić u Boga wyzwolenie dla uprowadzonych do Babilonu? Kto jednak z powodu własnej pychy utracił posiadaną chwałę, nie może być uwolniony od winy i spod władzy szatana inaczej, jak tylko poprzez okazane mu bogactwo łaski i miłosierdzia Zbawiciela<sup>25</sup>. Stąd też lepsza jest pokorna niewola od pysznej wolności (*superba libertas*), choć najlepsza ze wszystkich jest pokorna wolność (*humilis libertas*). Joachim z Fiore ilustruje te teoretyczne rozważania przykładami wziętymi z codziennego życia: z całą pewnością lepsza jest pokorna dziewica od pokutującej nierządnicy, choć ta ostatnia przewyższa dziewicę głupią i pyszną<sup>26</sup>. Dziewica pyszna, uprowadzona do Babilonu, staje się nierządnicą, ale poniżenie jest dla niej jedynym ratunkiem. Jako pyszna przypomina zepsute figi z wizji Jeremiasza, kiedy jednak zostaje uprowadzona i na wygnaniu nawraca się, jest jak wyborne figi. Uniżenie staje się w ten sposób środkiem prowadzącym do nawrócenia.

Figi zepsute to również ci, którzy, jak król Sedecjasz, wynoszą się (*superbiunt*) ponad innych z powodu swojej czystości i religijności, natomiast dobre to ci, którzy, jak Jechoniasz, w młodości nie umieli oprzeć się pokusom ciała i upadli, ale później zapłakali gorzko nad grzechami młodości i pogodzili się z karą wygnania, mając nadzieję na odkupienie w przyszłości<sup>27</sup>. Tak więc pycha tych, którzy wynoszą się nad innych swoim dobrym postępowaniem, jest gorsza od wszystkich upadków ludzi grzesznych i nie ma od niej wybawienia, jak tylko poprzez pokorę, od której najbardziej zależą zbawienie i sprawiedliwość (*ex qua maxime salus et iustitia pendet*)<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Mch 4, 10.

<sup>25</sup> „Quid sibi volunt verba tam dissona? Ergone propterea lugendum est quia liberatur quis in Babilone? Minime. Sed quia sic sua culpa lapsus est et precipitatus a gloria propter superbiam, ut non posset liberari a culpa et a potestate demonum, nisi per habundantem gratiam et misericordiam redemptoris” — Joachim z Fiore, jw., s. 139.

<sup>26</sup> „Quis enim tam insanus ut non preferat humilem virginem penitenti corrupte? Et quis tam alienus a salute ut non preferat penitentem corruptam virgini fatue et superbe?” — Tamże, s. 140.

<sup>27</sup> „Qua in re pensandum est quod in transmigracione lechonie illi designati sunt viri lubrici, qui in prime tempore iuventutis absque pugne obstaculo spiritui luxurie subiciuntur, tempore scilicet carnalitatis sue, quorum plerumque Deus omnipotens corda melius ad penitentie lamenta convertit, in trasmigracione vero Sedechie illi qui de vita casta et religiosa superbiunt et ob id ruinam perpeti conpelluntur, quorum transmigratio similis est ficibus malis, que manducari non possunt” — Tamże.

<sup>28</sup> Tamże, s. 142.



IV. *CONSULENDUM EST MAGIS CEDERE QUAM RESISTERE DEO*  
— *INTELLIGENTIA SUPER CALATHIS* JAKO ODWOŁANIE SIĘ  
DO ŚWIADOMOŚCI KOŚCIOŁA

Posłannictwo Kościoła Joachim rozumie na wzór posłannictwa Izraela w Ps 149: *Niech chwala Boża będzie w ich ustach, a miecze obosieczne w ich ręku: aby dokonać pomsty wśród pogan i karania pośród narodów; aby ich królów zakuć w kajdany, a dostojników w żelazne łańcuchy [...]*<sup>29</sup>. Te słowa psalmisty wydają się przyznawać mu szeroki zakres władzy i pełną swobodę karania ludów i rządzących środkami, jakie Kościół ma do dyspozycji<sup>30</sup>. Kiedy jednak jego potomstwo przestaje być święte, Bóg zsyła przeciwko Kościołowi nieprzyjaciela. Jeśli Kościół decyduje się na opór i konfrontację, musi pamiętać o tym, że nie wolno mu tego czynić bez jednoczesnej pokuty i nawrócenia, ponieważ w tym momencie Bóg dopuszcza prześladowanie i sam opór oznaczałby działanie wbrew Jego woli<sup>31</sup>. Nikt nie jest zobligowany do oddania się w ręce Babilonu, jest to jednak mniejszym złem. Większym złem byłaby sytuacja niestosownego oporu wobec nieprzyjaciela, który stanowi narzędzie kary za popełnione grzechy. Wracamy w tym momencie do wyroczni proroka Jeremiasza w wizji koszów pełnych fig, która stała się aktualna również w odniesieniu do Kościoła w czasach Joachima z Fiore: *[...] również my odnajdujemy coś podobnego w Kościele. Szukajcie uważnie w księdze Pana i dowiedzcie się od księży kardynałów, czy twierdzą, że Rzymska Stolica ustąpiła lub może w czymś ustąpić przeciwko wolności Kościoła; jeśli się okaże, że, wobec wielkiej konieczności, ustąpiono w wielu rzeczach — dałby Bóg, aby to nigdy nie miało miejsca — ubolewajmy z tego powodu, płaczmy i milczmy*<sup>32</sup>.

Joachim ostrzega przed złem, jakim jest działanie wbrew woli Boga, i podaje przykłady, kiedy miało ono rzeczywiście miejsce w historii Kościoła. W 1053 roku papież Leon IX nie zrozumiał tej dziejowej prawidłowości i wdał się w konflikt z Normanami, z którego wyszedł pokonany i upokorzony. Joachim porównuje go do króla Jozjasza, który wystąpił przeciwko faraonowi Neko i został śmiertelnie

<sup>29</sup> Ps 149,6–8.

<sup>30</sup> „Tipice autem sancta ecclesia in Ierosolima civitate consistit, cum ei licet uti pro iure suo et plena libertate regiminis ad faciendam vi(ndictam) in n(ationibus), inc(repationes) in populis; ad alligandos reges eorum in compedibus anathematis, et nobiles e(orum) in m(anicis) f(erreis)” — Joachim z Fiore, jw., s. 142.

<sup>31</sup> „Quando aute in maiori sui parte successio ipsius desinet esse sancta, quin potius cum sancta esse desinet in successione sua, suscitatur adversarius contra illam, cui plerumque velle resistere absque lamentis et sine digna penitentie satisfactione non licet, quia Dominus cum ipsa non est, non quia absolute licet, sed quia minus malum est quam si Domino prelianti contra se inportune resistat” — Tamże.

<sup>32</sup> „Requirite diligenter in libro Domini et perquirite a dominis cardinalibus, utrumne aliquid principibus mundi concessum aut concedendum putent a Romana sede contra libertatem ecclesie; et si, multa necessitate cogente, multa concessa esse, que utinam non fuisset videamus, doleamus ingemiscamus, taceamus” — Tamże, s. 143. Wzmianka o kardynałach odnosi się być może do śmierci Klemensa III w marcu 1191 roku i konklawe przedłużającego się z powodu różnic poglądów elektorów. W tym czasie Henryk VI stał u bram Rzymu, a kardynałowie wobec dylematu, jaką postawę zająć wobec Imperium: wybrać papieża nastawionego pokojowo, jak Grzegorz VIII czy też zwolennika twardej linii Urbana III — por. H. Grundmann, jw., s. 221–223.

ranny w bitwie na równinie Megiddo<sup>33</sup>. Papież zignorował w ten sposób głos Boga, który zakazywał mu walczyć przeciwko Normanom uznawanym przez niego za przeciwników Kościoła i jego wolności, podczas gdy byli oni posłani przez Boga, by walczyć przeciwko wrogom Kościoła, czyli Saracenom, jak w czasach Jozjasza Egipcjanin przeciwko Asyryjczykom. Kolejnym przykładem bezużytecznego zbrojnego oporu przeciwko rzekomym wrogom wolności Kościoła jest historia Innocentego II, który po śmierci antypapieża Anakleta latem 1139 skierował wojsko przeciwko królowi Rogerowi II i został przez niego pokonany. Przykłady te świadczą, że walka zbrojna nie zawsze jest zgodna z wolą Boga i dlatego kończy się porażką, co nie dziwi tych, którzy bardziej pokładają ufność w orężu duchowym niż materialnym i spodziewają się zwycięstwa bardziej z nieba, niż na ziemi<sup>34</sup>. Z pewnością opór byłby dobry i jednoznacznie (*absolue*) godny pochwały, gdyby Kościół żył w sposób, który nie wystawiałby go na tego typu zagrożenia, czyli w świętości. Jeśli jednak upada z powodu grzechów swoich synów, lepiej jest dla niego poddać się, niż stawiać opór. Nie czyni tego z radością, bo ucisk nie jest nigdy czymś dobrym, ale w ten sposób ma nadzieję na rychłe uwolnienie przez Pana z poniżenia Babilonu<sup>35</sup>. Dalszy ciąg rozważań Joachima przybiera charakter osobistego zwrócenia się opata Godfryda z Auxerre, a poprzez jego osobę do całego Kościoła. Jezus w godzinie próby nakazuje Apostołom kupić miecz (Łk 22,36), później jednak zwraca się do Piotra: *Schowaj miecz do pochwy* (Mt 26,52). Joachim opatruje ten ewangeliczny epizod następującym komentarzem: *Tak więc również dzisiaj w pismach Kościoła Piotrowego prawda musi przemówić tak samo, jak kiedyś przemówiła do samego Piotra: „Schowaj swój miecz do pochwy”. W obronie prawdy nie w taki sposób należy walczyć, lecz bardziej modlitwą i postem (magis oratione et ieiunio), w oczekiwaniu na pomoc z wysoka, skąd mogłyby przyjść więcej niż dwanaście legionów aniołów, i aby wypełniły się Pisma. Jeśli sama prawda nie chciała bronić się orężem, to ty mniemasz, że obronisz swoją prawdę, nawet jeśli jest wierna i sprawiedliwa, za pomocą legionu zbrojnych mężów? Rób, co możesz, i jak długo możesz, za pomocą oręża duchowego, a jeśli nie zdołasz, cierpliwie znoś (subsiste)*<sup>36</sup>. Bóg zgadza się na przewagę wroga po to, aby wypełniło się Jego Słowo. Wizja załamania się Babilonu z Jr 51,8–9 daje ufną pewność, że trzeba iść na wygnanie po to, aby powrócić do „nowego Jeruzalem”, nie do tej wolności, która cieszyłeś się przedtem i której król Babilonii mógł cię pozbawić, ale do tej, w której ani on ani nikt inny nie napelni cię strachem. Kto chce zachować swoją wolność, utraci ją niezbadanym wyrokiem, a kto ją traci lub

<sup>33</sup> Zob. 2 Krn 35,20–27.

<sup>34</sup> „Quis enim credere potuisset succumbere Romanum exercitum, quando pugnatum est contra hostem ecclesie sive in diebus Leonis pape, [sive] sub tempore Innocentii? Sed mirari non potest in eiusmodi casibus, qui armis magis spiritualibus quam materialibus fidem ponit et victorias de celo magis quam de terra presumit” — Joachim z Fiore, jw., s. 143.

<sup>35</sup> „Si autem pro peccatis filiorum suorum ad articulum istiusmodi venit, nec patet absque magno periculo aditus libertatis, consulendum est magis cedere quam resistere Deo; nec quidem ut epulari et gaudere libeat tanquam bene aliquid actum sit, sed magis lugere et affligi, ut saltem in Babilonis opprobrio visitetur a Domino, ut ab eius oppressoribus liberetur. Erit, erit istud et in proximo erit, quia tempus miserendi eius venit” — Tamże.

<sup>36</sup> Tamże, s. 144.

z niej rezygnuje z powodu Boga, znajdzie znacznie większą wolność (*multo amplius libertatem inveniet*)<sup>37</sup>.

Te słowa, przybierające formę czerpiącego z Biblii kazania, osadzone są w konkretnym kontekście historycznym. Joachim nie wymienia nikogo z imienia, ale jego upodobanie w typologii biblijnej i nawiązywanie do króla Babilonii, który występuje przeciwko Jerozolimie i stawia ją wobec alternatywy, jaką jest opór lub poddanie się, każą myśleć o Imperium i jego posunięciach wymierzonych przeciwko Kościołowi. We wszystkich pismach kalabryjskiego opata Niemcy nazywani są nowymi Chaldeczykami, a ich władcy królami Babilonu. Walka o inwestyturę sprawia, że są postrzegani jako wrogowie Kościoła i jego wolności. W roku 1184 Joachim z Fiore skomentował sybillińską przepowiednię znalezioną w bibliotece zmarłego w Rzymie kardynała Mateusza z Angers i bez większych trudności zinterpretował enigmatyczne słowa: „*Alleviabuntur virge pastorum*” jako aluzję do wydarzeń mających miejsce za czasów pontyfikatu papieża Aleksandra III (1159–1181), a więc jego konfliktu z Fryderykiem Barbarosą, opuszczenia Rzymu pod naciskiem wrogiej mu komuny, pojawienia się cesarskich antypapieży. Ich konsekwencją było osłabienie władzy Biskupa Rzymu za sprawą władcy Chaldeczyków (*princeps Chaldeorum*)<sup>38</sup>.

Zdaniem H. Grundmanna, właściwy kontekst powyższych rozważań Joachima z Fiore to najprawdopodobniej wydarzenia, które miały miejsce po śmierci Wilhelma II<sup>39</sup>. Źródła milczą na temat powodów opóźnienia w wyborze nowego papieża po śmierci Klemensa III w 1191 i dlatego został nim najstarszy z kolegium kardynalskiego, prawie dziewięćdziesięcioletni Giacinto Bobone, który przybrał imię Celestyna III. Grundmann przywołuje jednak w tym miejscu świadectwo „dobrze poinformowanego” angielskiego kronikarza Radulfusa de Diceto, który interpretuje wynik konklawe i zgodę kardynała Bobone na objęcie urzędu jako pragnienie uniknięcia schizmy<sup>40</sup>. Z tej wzmianki Grundmann wnioskuję, że wśród elektorów panowały bardzo głębokie różnice stanowisk wobec problemu relacji z Imperium i zanim Celestyn III wystąpił jako kandydat kompromisowy, kardynałowie spierali się o linię postępowania Kościoła na najbliższe lata<sup>41</sup>. Być może obecna w *Intelligentia super calathis* wzmianka o kardynałach nawiązuje bezpośrednio do tych toczących się w Rzymie dyskusji.

W tym kontekście Joachim z Fiore przypomina, że zadaniem *ordo ecclesiasticus* nie jest walka orężem i dlatego zdecydowanie odradza zbrojny opór przeciwko władcom tego świata. Lepiej jest dla Kościoła zaakceptować oczyszczające wygnanie do Babilonu, aby tam wydać godne owoce nawrócenia<sup>42</sup>. Tylko taka postawa sprawia, że ludzie Kościoła staną się, jak dobre figi z Jeremiaszowej

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> „*Alleviabuntur virge pastorum magis ac magis, quia omnem auctoritatem princeps Chaldeorum, ut prudentibus loquor, arripiet, ut eius prejudicio rectores ecclesiarum subdantur*” — Gioacchino da Fiore, *Commento*, jw., s. 162; zob. J. Grzeszczak, *Średniowieczne sybille*, jw., s. 185.

<sup>39</sup> Zob. H. Grundmann, jw., s. 221–223.

<sup>40</sup> Zob. tamże, s. 222.

<sup>41</sup> Zob. tamże.

<sup>42</sup> Łk 3,8–9.

wizji<sup>43</sup>. Są wtedy wolni świętą wolnością, z której robią dobry użytek. Jeśli jednak wolność, która dana jest po to, aby służyła sprawiedliwości, zamienia się w pychę, miecz Boży sprawia, że są jej pozbawieni i oddani w niewolę, a niesprawiedliwość, jakiej doświadczają, staje się karą za pychę<sup>44</sup>. Po co komu wolność, w której nie ma zbawienia? — pyta Joachim z Fiore — i wyróżnia dwa rodzaje wolności i tyleż samo rodzajów niewoli. Dobra była wolność, którą się cieszył pozostający w Jerozolimie Ezechiasz, natomiast zła ta, w której z uporem trwał Sedecjasz. Tak samo dobrą niewolą była ta, w której znalazł się Jechoniasz, a złą uprowadzenie do Babilonu Sedecjasza<sup>45</sup>. *Kiedy bowiem duchowni są wolni i w pokorze służą swojemu królowi, jest to dobra i przez wszystkich pożądana wolność. Jeśli jednak w swojej wolności wywyższają się ponad wszystkich, z powodu pychy wpadają w ręce nieprzyjaciela. Jeśli nie stawiają oporu, to dlatego, że doszli do wniosku, iż z własnej winy tracą przysługujące im prawa i dlatego nie mogą opierać się wrogom; w tym przypadku od pysznej wolności przechodzą do pokornej niewoli, aby, jako upokorzeni i poniżeni, otrzymali zbawienne lekarstwo jak ci, którzy z Jechoniaszem zostali uprowadzeni do krajów Babilonii<sup>46</sup>.*

Są jednak i tacy, którzy w swoim braku pokory stawiają opór najeźdźcom, walcząc w ten sposób z samym Bogiem. Ich wina nie tylko się nie umniejsza, ale wręcz przeciwnie — rośnie do rozmiarów grzechu przeciwko Duchowi Świętemu, który nie będzie odpuszczony ani w tym wieku, ani w przyszłym<sup>47</sup>. Nie ma dla nich innego wyjścia, jak tylko uciec się do serca pokutującego i skruszonego (*recurrere ad cor penitens et contritum*), które może ich uchronić przed nadciągającym gniewem Boga<sup>48</sup>.

Z pewnością *Intelligentia super calathis* stanowiła próbę odwołania się do świadomości Kościoła, który nie powinien opierać się przed karą za grzechy, ogłoszoną przez Boga, podobnie jak Starym Testamencie w odniesieniu do Jerozolimy. Od reformy gregoriańskiej *libertas Ecclesiae* stała się sztandarowym hasłem wszystkich reformatorów i była nim również dla Joachima. Kalabryjski opat zauważa jednak, że zbyt często ideał przeradza się w pychę, zarozumiałość i butę. Gdyby wszyscy, którzy nazywają siebie chrześcijanami, byli nimi rzeczywiście, papież nie musiałby oddawać „miasta wolności” na pastwę wrogów (*urbs libertatis*

<sup>43</sup> „Si enim feceris istud, eris similis ficibus bonis, maturis et utilibus ad vescendum, et iudicabilis illos iustos, qui gloriantur de iustitia sua” — Joachim z Fiore, *Intelligentia*, jw., s. 146.

<sup>44</sup> „Bona est ergo et sancta libertas his, qui ea legi[t]ime utuntur, quia dum virga in sublime erigitur, dorsa bestialium hominum ad eius imperium contremiscunt. Sed si libertas, que ad iustitiam data est, in superbiam vertitur, manet acutus Dei gladius ad resistendum superbis, cogens eos, qui libertate gaudent, ipsam libertatem amittere et incidere in necessitatem servitutis ad consentiendum iniustitie propter penam precedentis superbie, ut saltim vel hoc modo superbire dediscant, qui manentes in libertatis culmine consentire humilibus noluerunt” — Tamże.

<sup>45</sup> 2 Krl 20,5–6; 24,20; 8–17; 25,7.

<sup>46</sup> Joachim z Fiore, jw., s. 147.

<sup>47</sup> Mt 12,32. „Quando autem potestati diverse adverse insurgenti contra se non humiliata resistit, non solum culpa non minuitur, sed augetur, quia contra sententiam sevientis Domini obsistendo repugnat. Et quia nimis libertatem tenere cupit, quam habere diutius non meretur, dum frustrari vota sua, spem, preces et obsequia conspicit, dum labores quos quasi pro Deo sustinet, miserator Dominus non attendat, in illud plerumque crimen incidit, quod est peccare in Spiritum Sanctum, quod non remittitur delinquenti neque in hoc seculo neque in futuro” — Tamże.

<sup>48</sup> Tamże.

*inimicis tradenda*), lecz zaufać pomocy Boga i Jego miłosierdziu. Kiedy jednak pierwotna wolność Kościoła została zniweczona przez grzechy jego członków, a zwłaszcza przez pychę, nie należy jej bronić przed atakiem ze strony „władcy Babilonu”, lecz pozwolić na „pokorną niewolę” (*humilis servitus*), która stanie się okazją do pokuty, a w konsekwencji do uwolnienia z jarzma. Stąd też Joachim opowiada się przeciwko zbrojnemu oporowi wobec Henryka VI, który na początku ostatniej dekady XII wieku był przeciwnikiem groźniejszym niż jego ojciec Fryderyk Barbarossa.

H. Grundmann widzi w *Intelligentia super calathis* szczególnego rodzaju źródło dla historyka, różne od suchych dokumentów i kronik, ponieważ wprowadzające nas w świat pojęć i wartości, którymi kierowali się ludzie schyłku XII wieku<sup>49</sup>. Z pewnością dla Joachima głębszy wymiar decyzji, jaką Kościół miał podjąć w 1191 roku i na którą chciał wpłynąć swoim traktatem, bardziej niż dialog zakładał pokorną akceptację działań drugiej strony. Nie oznacza to jednak, że kalabryjski opat nie ma nam nic do powiedzenia w kwestii stylu działania Kościoła wobec świata również w naszych czasach.

#### **LA CHIESA DI FRONTE ALL'IMPERO – LIBERTAS ECCLESIAE E I SUOI CONFINI SECONDO GIOACCHINO DI FIORE**

##### RIASSUNTO

Nel suo breve trattato, *Intelligentia super calathis*, scritto dopo la morte dell'ultimo re normanno Guglielmo II e dedicato all'abate cistercense Goffredo, Gioacchino da Fiore commenta la visione profetica dei due cesti di fichi avuta da Geremia (Ger 24,1–10). Il passaggio del potere sul Regno Normanno nelle mani di Enrico VI è un punto di partenza per la riflessione teologica sull'atteggiamento della Chiesa di fronte all'Impero, considerato la nuova Babilonia. Secondo H. Grundmann, il conclave dopo la morte di Clemente III sarebbe diventato l'arena di controversie tra i cardinali, sostenitori della linea dura nei confronti dell'Impero e quelli più moderati. Per Gioacchino il ruolo della Chiesa in questo dramma apocalittico dovrebbe essere quello del servo sofferente. Dio permette la persecuzione della Chiesa per purificarla e il nemico diventa strumento di castigo dei peccati nel contesto di Ger 24,1–10 il male minore è la resa e l'accettazione della punizione divina. *Intelligentia super calathis* diventa così un trattato morale sull'importanza della virtù di umiltà nella vita e nell'agire della Chiesa.

---

<sup>49</sup> H. Grundmann, jw., s. 231–232.