

KS. STANISŁAW BUDZIK

## WIZJA POKOJU U ŚW. AUGUSTYNA

### ŚWIĘTY O NIESPOKOJNYM SERCU

„Późno Cię umiłowałem, Piękności tak dawna i tak nowa zarazem, późno Cię umiłowałem! [...] W głębi duszy byłaś, a ja się błąkałem po bezdrożach i tam Ciebie szukałem [...] Ze mną byłaś, a ja nie byłem z Tobą. [...] Zawołałaś, rzuciłaś wezwanie i przełamiałaś moją głuchotę. Zabłyśnęłaś, zajaśniałaś i rozświetliłaś ślepotę moich oczu. Rozlałaś woń przedziwną – odetchnąłem nią i oto dyszę pragnieniem Ciebie. Skosztowałem – i oto łaknę i pragnę Ciebie. Dotknęłaś mnie – i zapłonąłem tęsknotą za pokojem z Tobą.”<sup>1</sup>

Kiedy Augustyn kreślił w swoich *Wyznaniach* ten pełen niezwyklej ekspresji obraz tęsknoty za pokojem w Bogu, miał za sobą już długą i ciernistą drogę poszukiwania prawdy. Wychowany po chrześcijańsku przez matkę, ale nie ochrzczony, otrzymał w latach młodości gruntowne wykształcenie w dziedzinie retoryki i literatury klasycznej. Jako dziewiętnastolatek zetknął się z zaginionym dzisiaj dialogiem Cicerona *Hortensjusz*<sup>2</sup>. Obowiązkowa w ówczesnym systemie wykształcenia lektura tego dzieła wzbudziła w sercu i umyśle młodego retora głębokie pragnienie poszukiwania i znalezienia prawdy. To pragnienie doprowadziło go po latach ulegania wpływom manicheizmu na łono Kościoła katolickiego.

Walka o znalezienie i właściwe sformułowanie prawdy nie była jednak przez fakt przyjęcia chrztu z rąk św. Ambrożego w Mediolanie zakończona. Przeciwnie – poszukiwanie intelektualnej prawdy i pokoju serca stało się trwałym elementem w tak bogatym w przemiany życiu Świętego o niespokojnym sercu. „On, który przez całe swoje życie był niespokojnym wędrowcem, napisze Ratzinger, był niespokojny z powodu tego ostatecznego spokoju, który pozostał dla niego w tym życiu źródłem tajemnego niepokoju”<sup>3</sup>.

Na krótko przed definitywnym zwróceniem się do Kościoła pozostawał Augustyn przez pewien czas pod wpływem sceptycyzmu. Ten drobny, zdawałoby się, epizod

<sup>1</sup> „Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! – Ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam – Mecum eras, et tecum non eram. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduidisti et fugasti caecitatem meam, fragrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam” – *Confessiones* 10,27,38 (CCL 27,175).

<sup>2</sup> Por. E. FELDMANN, *Konvergenz von Strukturen? Ciceros Hortensius u. Plotins Enneaden im Denken Augustins*, w: *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione. Roma, 15-20 settembre 1986*, Roma 1987, t. 1, 315-330.

<sup>3</sup> J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, s. 328.

na drodze intelektualnego rozwoju pozostawił w jego myśleniu trwałe ślady w formie przekonania, że motorem każdego poszukiwania musi być nadzieja na odnalezienie, każde zaś odnalezienie jest punktem wyjścia do następnego etapu poszukiwania<sup>4</sup>. Tę prawdę, która wielokrotnie sprawdziła się w jego życiu, formułuje Augustyn z typowym mistrzostwem języka w swoim głównym dziele dogmatycznym *De trinitate* w następujący sposób: „Sic ergo quaeramus tanquam inventuri, et sic inveniamus tanquam quaesituri”<sup>5</sup>.

„Największy z szukających – i znajdujących”, jak Hans Urs von Balthasar nazwał Augustyna<sup>6</sup>, nosił w swoim sercu gorące pragnienie pokoju, które tym bardziej się potęgowało, im niespokojniej toczyły się koleje jego życia. Wkrótce po nawróceniu przeniósł się z garstką przyjaciół do posiadłości wiejskiej pod Mediolanem, *Cassiciacum*, gdzie pragnął – z dala od zgiełku wielkiego miasta – oddać się medytacji i studiom filozoficznym. Wnet jednak wypadło mu pożegnać na zawsze Europę i udać się do Afryki, skąd wyruszył przed laty do Italii po największą przygodę swojego życia.

Po powrocie do rodzinnej Tagasty, gdzie założył wraz z kilku towarzyszami pewien rodzaj wspólnoty klasztornej, unikał – jak pisze jego uczeń i pierwszy biograf Possydiusz<sup>7</sup> – odwiedzania miast, które nie posiadały chwilowo biskupa, z obawy, aby przypadkiem nie zostać powołanym na to stanowisko, przy którym, jak sam pisze w jednym ze swoich wczesnych dzieł, tak trudno jest zachować „umysł i serce w spokoju”<sup>8</sup>. Kiedy jednak Augustyn przybył do Hippony, aby namówić jednego ze swoich znajomych do życia klasztornego, sędziwy biskup Waleriusz i wierny lud skłonili go do przyjęcia święceń kapłańskich, a w parę lat później biskupich. W ten sposób został wciągnięty w wir skomplikowanych wydarzeń i konfliktów, jakie targały w owym czasie chrześcijaństwem północnoafrykańskim.

## CENTRALNE ZNACZENIE POJĘCIA POKOJU

Pośród rozlicznych zajęć duszpasterskich, sądowniczych i pisarskich troska o pokój wewnętrzny i zewnętrzny była zawsze dla Augustyna zadaniem najważniejszym. „Dobro pokoju – napisze pod koniec swego życia – jest tak wielkie, że nawet pośród spraw ziemskich i przemijających nie możemy o niczym innym słuchać z większą przyjemnością, niczego innego pożądać z gorętszym upragnieniem, nic wreszcie znaleźć lepszego, (niż pokój)”<sup>9</sup>. O ileż trafniej wypowiedzieć można tę prawdę o pokoju, który przyniósł na świat Chrystus. Dla św. Augustyna pełnia pokoju zapowiedziana i przyobiecana przez Chrystusa jest „zasadniczym celem życia chrześcijańskiego: Ten

<sup>4</sup> Znaczenie fazy sceptycznej dla duchowego rozwoju Augustyna podkreśla P. BROWN, *Augustinus von Hippo*, Frankfurt/M 1973, s. 65: „Doch ist diese verhältnismäßig kurze Periode der Unsicherheit einer der entscheidendsten und nur wenig bekannten Wendepunkte seines Lebens, da sie für Augustinus das Ideal der 'Weisheit' als einer dauernden Suche mit sich brachte.”

<sup>5</sup> *De trinitate* 9,1,1 (CCL 50,293).

<sup>6</sup> H.U. v. BALTHASAR, *In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar – Lesebuch*, red. M. Kehl-W. Löser, Basel 1980, s. 365. Por. G. LAWLESS, *Interior Peace in the „Confessions” of St. Augustine*, ReAug 26 (1980) s. 60: „...a man, who is one of the world's most indefatigable searchers for God”.

<sup>7</sup> „...solebat autem laicus, ut nobis dicebat, ab eis tantum ecclesiis quae non haberent episcopos, suam abstinere praesentiam” – *Vita sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi auctore Possidio Calamensi episcopo* 4 (PL 32,37).

<sup>8</sup> „animum pacatum atque tranquillum” – *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* 1,32,69 (PL 32,1339).

<sup>9</sup> „Tantum est enim pacis bonum, ut etiam in rebus terrenis atque mortalibus nihil gratius soleat audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo possit melius inveniri” – *De civitate Dei* 19,11 (CCL 48,675).

pokój nie będzie miał bowiem końca, lecz będzie celem całego naszego myślenia i działania. Ze względu na ten pokój jesteśmy włączeni w sakramenty Chrystusa, dla niego zostaliśmy pouczeni o cudownych dziełach i słowach Chrystusa, dla niego otrzymaliśmy zadatek Ducha Świętego, z powodu tego pokoju wierzymy w Chrystusa i ufamy Mu i płoniemy jego miłością; mocą tego pokoju jesteśmy pocieszani w naszej niedoli, ten pokój ratuje nas od nieszczęść, przez niego znosimy wytrwale wszelkie utrapienia, aby w nim szczęśliwie bez utrapień (w wieczności) panować<sup>10</sup>.

Trudno przecenić znaczenie, jakie pojęcie pokoju posiada w teologii Augustyna. Jest ono zwornikiem całego jego systemu myślowego. To słowo łączy ze sobą rozmaite dziedziny filozofii i teologii Ojca Kościoła, odzwierciedla bogate doświadczenie życiowe wielkiego Egzystencjalisty, liczne troski kościelne Duszpasterza i Biskupa, płomienną tęsknotę Świętego za szczęściem i pełnią życia w Bogu.

Prawie każdy z licznych sporów, które zmuszały Augustyna do sięgnięcia po pióro i wprzęgnięcia swego genialnego intelektu w służbę prawdy, wnosił nowy element do jego doktryny pokoju. I tak stał się obrońcą Boskiego porządku i pokoju ontologicznego w sporze z manichejczykami, teoretykiem pokoju Kościoła w walce przeciw donatystom. W dyskusji z dogasającym, ale wciąż jeszcze mocnym intelektualnie pogaństwem powstaje ważne rozróżnienie pomiędzy pokojem państwa Bożego i pokojem państwa ziemskiego oraz teoria pokoju politycznego. Także kontrowersja pelagiańska znalazła swe odbicie w Augustyńskiej nauce o pokoju. Jej wynikiem są wypowiedzi, w których Biskup Hippony łączy problematykę pokoju, względnie jego braku, ze sprawą pożądlivosti i grzechu. I wreszcie teoria wojny sprawiedliwej, której Augustyn nie poświęciłby tyle miejsca, gdyby nie musiał odierać ataków manicheizmu skierowanych przeciwko pismom Starego Testamentu.

Św. Augustyn jako pisarz nie był systematykiem. Myśli o pokoju rozproszone są we wszystkich niemal jego licznych dziełach i rozprawach: od pierwszych dialogów filozoficznych, pisanych tuż po nawróceniu – aż po ostatnią, niedokończoną polemikę z Julianem z Eclanum, którą sędziwy Biskup pisał w obleganej już przez Wandali Hipponie. Od największego dzieła jego życia *De civitate Dei* aż po komentarze do poszczególnych psalmów i liczną korespondencję<sup>11</sup>.

## UWARUNKOWANIA

Augustyn żyje i działa na przelomie dwóch epok. Duchowe moce świata, który odchodzi, są już zbyt słabe, aby móc skutecznie odeprzeć dynamiczny napór nowych prądów; kontury zaś nowej epoki ukazują się w chaosie wydarzeń tak niewyraźnie,

<sup>10</sup> „Hanc enim commendavit causam sermonis sui, ut in illo pacem haberent, propter quod totum agitur quod christiani sumus. Haec enim pax finem temporis non habebit, sed omnis piae nostrae intentionis actionisque finis ipsa erit. Propter hanc sacramentis eius imbuimur, propter hanc mirabilibus eius operibus et sermonibus erudimur, propter hanc Spiritus eius pignus accepimus, propter hanc in eum credimus et speramus, et eius amore quantum donat accendimur; hac pace in pressuris omnibus consolamur, hac a pressuris omnibus liberamur; propter hanc omnem tribulationem fortiter sustinemus, ut in hac feliciter sine ulla tribulatione regnemus” – *In Iohannis evangelium tractatus* 104,1 (CCL 36,601).

<sup>11</sup> W literaturze panuje zgodne przekonanie co do znaczenia idei pokoju w dorobku myślowym św. Augustyna: „Es ist vor allem der Begriff 'P a x', welcher eine zentrale Bedeutung in Augustins System hat und zugleich von der weitesttragenden Bedeutung für die praktisch-politischen Anschauungen der Folgezeit geworden ist” – E. BERNHEIM, *Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauung Augustins*, Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft NS 1 (1896) s. 3. „...kristallisiert der alternde Bischof... Altes und Neues zu einem Hymnus auf den Frieden” – F. REITER, *Gottestaat und Friedenswerk. Zur Frage eines dynamischen Friedens bei Augustinus*, Wien 1974, s. 12. „Bello concepto el de la paz agustiniana, uno de los mas profundos y admirables esquemas ideológicos del santo obispo” – J. F. ORTEGA, *La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano*, Revista española de Derecho canonico 20 (1965) s. 14.

że jedynie ludzie proroczego ducha są w stanie rozpoznać ich właściwy kształt. Najdonioślejszym głosem starożytności chrześcijańskiej dają wielki Ojciec Kościoła wymowne świadectwo o spotkaniu się dwóch kultur i dwóch sposobów myślenia. Z jednej strony jest to obraz świata i człowieka wielkich filozofów greckich, z drugiej zaś żydowsko-chrześcijańskie doświadczenie z Bogiem Objawienia i Przymierza.

Jednym z większych paradoksów historii jest fakt, że właśnie Augustyn, który zadał umierającemu pogaństwu ostatni cios na arenie duchowych zmagania<sup>12</sup>, był równocześnie tym, który przekazał nadchodzącej epoce najcenniejsze impulsy kultury antycznej. Wielki Ojciec Kościoła stworzył, posługując się dorobkiem wielu epok i kierunków myślowych, unikalną syntezę. Fakt, że spotkanie różnych kultur w jego dziele było tak owocne, należy przypisać genialnym zdolnościom jego ducha. Z drugiej strony trzeba przyznać, że niezwykle, sięgający aż po współczesność rezonans stawianych przez niego problemów i podsuwanych rozwiązań nie byłby bez spotkania tychże kultur możliwy.

Pojęcie pokoju odzwierciedla zarówno osiągnięcia jak i słabości tej epokowej syntezy. W umyśle Biskupa Hippony, który w młodości otrzymał wykształcenie klasyczne i który odnalazł drogę do chrześcijaństwa również poprzez lekturę neoplatońskiej filozofii, spotykały się dosyć różnorodne wyobrażenia i pojęcia, gdy w starołacińskim przekładzie Biblii natrafiał na słowo *pax* i usiłował je wyjaśnić swoim wiernym. Dźwięczała w nim grecka *eirene*, a w niej niezwykle ważna dla świata schyłku antyku *eudaimonia* – problem prawdziwej formy życia, gwarantującej człowiekowi szczęście; rzymska *pax* z pytaniem o *securitas*, czyli prawnie zabezpieczony zespół stosunków społeczno-familijnych; jak również, i to przede wszystkim, biblijne rozumienie pokoju, bardzo bliskie pojęciu zbawienia. Dla odkrywcy św. Pawła w centrum tego zbawienia musiał stanąć Chrystus, sprawca pokoju. Wielkie znaczenie miał również sposób rozumienia i przepowiadania pokoju przez wczesne chrześcijaństwo, zwłaszcza tradycję świadomego swej siły i znaczenia Kościoła afrykańskiego, który w pojęciu pokoju odnajdywał samego siebie. Nie można zapomnieć również o jeszcze jednym, istotnym uwarunkowaniu. Jest nim człowiek Augustyn, który przez pryzmat historii własnego życia odkrywa fundamentalne prawa ludzkiej kondycji<sup>13</sup>.

W filozoficznym pojęciu porządku (*ordo*) znalazł wielki Ojciec Kościoła medium, za pomocą którego usiłował myślowo objąć i językowo wyrazić rozliczne odcienie znaczeniowe, wymiary i obszary działania pokoju<sup>14</sup>. Na samym szczycie uniwersalnej piramidy porządku stoi u Augustyna Bóg filozofów, *summum esse* i *summum bonum*, zarówno *creator*, jak i *ordinator*. Wszystkie byty stworzone, harmonijnie podzielone i wzajemnie hierarchicznie podporządkowane, mają w Bogu swój początek, od niego biorą swoje istnienie, swój porządek, swój pokój. W centrum hierarchii stworzenia

„Al tema de la paz consagró paginas penetrantes de singular hondura filosófica. Paginas dificilmente superables, universalmente repetidas y perennemente nuevas” – J. L. CAMBLOR, *Pax Christiana*, Augustinus 6 (1961) s. 265. „Y si escuchamos las Homilias del Santo Obispo de Hipona nos sorprendera encontrar el tema de la paz tan repetidamente mencionado que parece constituia una especie de obsesión del Santo Pastor” – F. DE P. SOLA, *San Agustín y la Basílica de la Paz*, w: *XXX Congreso Eucarístico Internacional*. 1952. La Eucaristía y la paz. Sesiones de estudio. Barcelona 1953, t. 1, s. 624. „...centralistyczne znaczenie” St. BROSS, *Idea pokoju u św. Augustyna i jej wpływ na średniowiecze*, w: *Święty Augustyn*, red. St. Bross, Poznań 1930, s. 9. „S. Agostino, che ci lasciato sulla pace delle pagine immortali, particolarmente nella 'Città di Dio'...” – A. BRUCULERI, *Il pensiero sociale di S. Agostino. Lo spirito di Pace del Cristianesimo*, La Civiltà Cattolica 83 (1932) s. 536. „Idea dominante...de todo el pensamiento social agustiniano” D. X. BURT, *Teoria agustiniana sobre la tolerancia en materia de religion*, Augustinus 19 (1960) s. 391.

<sup>12</sup> Biskup Hippony jest ostatnim z wielkich apologetów. Dzieło jego życia, monumentalne *De civitate Dei* w 22 księgach, jest polemiką skierowaną przeciw poganom.

<sup>13</sup> Por. E. DINKLER, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934.

<sup>14</sup> Por. J. RIEF, *Der Ordobegriff des jungen Augustinus*, Paderborn 1962; H. KRINGS, *Ordo: Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischer Idee*, Halle-Saale 1941.

znajduje się człowiek, wokół którego obraca się cały porządek pokoju. W człowieku i przez człowieka zostaje on jednak również złamany, przez co otwiera się nowa, historiozbawcza perspektywa pokoju.

Ta perspektywa to obszar działania Boga, który na kartach Pisma św. ukazał się jako Bóg łaski i miłosierdzia. Ten Bóg objawił się w pełni w Chrystusie, przyjmując postać sługi, aby przywrócić pokój między tym, co ziemskie a tym, co niebieskie. Przepowiadany jako *princeps pacis*, zrodzony na ziemi pod znakiem pokoju, utwierdził Chrystus pokój przez swoją krew przelaną na krzyżu.

W ten sposób nakreślone zostały dwa bieguny, pomiędzy którymi rozciąga się teologia pokoju u św. Augustyna: metafizyczny porządek i chrześcijańskie odkupienie, ontologia i historia zbawienia, Bóg greckich filozofów i Bóg Jezusa Chrystusa. Napięciu pomiędzy tymi dwoma tendencjami należy przypisać wielkie bogactwo Augustyńskiej nauki o pokoju. Jest ono jednak również odpowiedzialne za ustawicznie wychodzącą na jaw ambiwalencję tej doktryny, jak i liczne jej wahania i niekonsekwencje.

## ONTOLOGIA POKOJU

Jednoznaczna przewaga idei porządku cechuje ontologiczny wymiar nauki o pokoju u św. Augustyna. Charakteryzuje go też najbardziej widoczna zależność od greckorzemskiego sposobu myślenia.

W 19 księdze swojego największego dzieła *De civitate Dei* rozwija św. Augustyn koncepcję, która zasługuje na miano *małej metafizyki pokoju*<sup>15</sup>. Wszystko, co istnieje i żyje, dąży, według Augustyna, do pokoju. Nie ma takiego bytu, od nieożywionego kamienia poczynając, a na człowieku kończąc, który nie podlegałby temu prawu. Ale nie tylko dążenie do pokoju jest cechą charakterystyczną każdego stworzenia. Również urzeczywistnienie jakiejś formy pokoju, odpowiedniej do stopnia zajmowanego w hierarchii bytów, jest cechą konstytutywną istnienia. Wszystkie formy bytu, wszystkie obszary rzeczywistości, każda społeczność w świecie zwierząt czy w świecie ludzi musi opierać swoje istnienie na pokoju. Wszystko, co istnieje, istnieje na podłożu jakiejś formy pokoju, inaczej nie mogłoby wcale istnieć<sup>16</sup>.

Czym jest więc pokój? Jak brzmi jego definicja? W 13 rozdziale 19 księgi *Państwa Bożego* formułuje Augustyn, w oparciu o nieznane antyczne źródło, dziesięć definicji pokoju:

- „Pokój ciała jest uporządkowanym układem jego części;
- pokój duszy nierozumnej – uporządkowaną spokojnością jej pożądań;
- pokój duszy rozumnej – uporządkowaną zgodnością poznawania i działania;
- pokój między ciałem a duszą – uporządkowanym życiem i zdrowiem żyjącej istoty;
- pokój między śmiertelnym człowiekiem a Bogiem – uporządkowanym posłuchem w wierze, rządzonym przez prawo wieczne;
- pokój pomiędzy ludźmi – uporządkowaną ich zgodą;
- pokój domu – uporządkowaną zgodą jego mieszkańców co do rozkazywania i posłuchu;
- pokój państwa – uporządkowaną zgodą obywateli co do rozkazywania i posłuchu;
- pokój państwa niebieskiego – społecznością doskonale uporządkowaną i doskonale zgodną co do radowania się Bogiem oraz wzajemnego radowania się sobą w Bogu;
- pokój wszech rzeczy – spokojnością porządku.

<sup>15</sup> Por. E. JÜNGEL, *Zum Wesen des Friedens. Frieden als Kategorie theologischer Anthropologie*, München 1983, 25.

<sup>16</sup> „alioquin nihil esset omnino” – *De civitate Dei* 19,12 (CCL 48,678).

Porządek zaś jest rozmieszczeniem równych i nierównych rzeczy z wyznaczeniem odpowiedniego dla każdej z nich miejsca<sup>17</sup>.

W schemat filozoficzny, całkowicie bazujący na porządku i zdradzający cechy pogańskiego myślenia, wprowadza Augustyn elementy chrześcijańskie, ustawiając element antropologiczny w ścisłej relacji do Boga (definicja piąta) jak również podporządkowując całą problematykę eschatologicznej tendencji swojego myślenia (definicja dziewiąta). W całym wywodzie brak jest charakterystycznej dla innych obszarów Augustyńskiej doktryny o pokoju chrystologicznych i eklezjologicznych odniesień.<sup>18</sup>

Pokój w sensie ontologicznym to dla Augustyna *tranquillitas ordinis*, spokój porządku. Inaczej mówiąc stan pełnej harmonii, sytuacja, w której każdy byt zajmuje swoje miejsce w hierarchii stworzenia, przewidziane dla niego przez Stwórcę. Stworzenia nierozumne wypełniają ten postulat z bezwzględną koniecznością. Inaczej przedstawia się sprawa z człowiekiem. Wyposażony przez Boga w niezwykle dary wolności i rozumu oraz zaproszony do partnerstwa, powinien poznać i z wolnego wyboru zaakceptować w sposób twórczy pokój, którym został obdarowany.

### POKÓJ W CZŁOWIEKU

Interesującą próbę połączenia obu wspomnianych powyżej tendencji Augustyńskiej teologii pokoju stanowi antropologiczno-soteriologiczny wymiar tej nauki. W antropologii Biskupa Hippony zauważyć można pewną ambiwalencję, pewną dwutorowość myślenia. Kiedy rozważa on świat z metafizycznego punktu widzenia, wtedy człowiek jawi mu się takim, jakim *powinien być* ze względu na swoje szczególne miejsce w kosmicznej hierarchii istnienia. Kiedy jednak Augustyn wychodzi od konkretnego doświadczenia psychologicznego, wtedy opisuje człowieka takim, jakim *jest on w rzeczywistości*. Z neoplatońskiej płaszczyzny wiecznych idei, których odbiciem ma być wszelka rzeczywistość, zstępuje Augustyn ku płaszczyźnie historycznej. A historia ludzkości jest dla niego wielkim dramatem, który rozgrywa się między Bogiem a człowiekiem, między łaską a grzechem, między wolnością a przeznaczeniem. Ten dramat odkrywa człowiek Augustyna i Augustyn jako człowiek we własnym wnętrzu, odczuwając głęboką przepaść między tęsknotą za pokojem a faktycznym rozdarciem swego serca<sup>19</sup>.

Cała ludzka egzystencja naznaczona jest piętnem niepokoju i wojny. Nawet gdyby człowiek zaspokoił wszystkie swoje potrzeby materialne i zawarł pokój ze wszystkimi

<sup>17</sup> Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium,  
pax animae irrationalis ordinata requies appetitionum,  
pax animae rationalis ordinata cognitionis actionisque consensus,  
pax corporis et animae ordinata vita et salus animantis,  
pax hominis mortalis et Dei ordinata in fide sub aeterna lege oboedientia,  
pax hominum ordinata concordia,  
pax domus ordinata imperandi atque oboediendi concordia cohabitantium,  
pax civitatis ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium,  
pax caelestis civitatis ordinatissima et concordissima societas fruenti Deo et invicem in Deo,  
pax omnium rerum tranquillitas ordinis.  
ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio”  
– *De civitate Dei* 19,13 (678f).

<sup>18</sup> Spór o pochodzenie tych definicji pozostanie tak długo nie rozstrzygnięty, jak długo nie będzie odnaleziono źródło, którym Augustyn prawdopodobnie się posługiwał. Por. H. FUCHS, *Augustin und der antike Friedensgedanke Untersuchungen zum neunzehnten Buch „De civitate Dei“* Berlin-Zürich 1965. J. LAUFES, *Der Friedensgedanke bei Augustinus. Untersuchungen zum XIX Buch des Werkes „De civitate Dei“* (Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie, Einzelschriften, Heft 27), Wiesbaden 1973.

<sup>19</sup> Por. E. GILSON, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, Warszawa 1953.

zewnątrznymi nieprzyjaciółmi, pozostałoby w jego wnętrzu owo dziwne rozdwojenie, które Augustyn za św. Pawłem określa jako walkę ciała i ducha. „Quis in me seminavit hoc bellum?”<sup>20</sup> – pyta słowami Apostoła Narodów. Odpowiedź na to pytanie można według Augustyna znaleźć jedynie w tajemniczej katastrofie na początku dziejów, w upadku pierwszego człowieka<sup>21</sup>. Bóg bowiem stworzył człowieka dla pokoju i obdarzył go jego pełnią.

Stan pierwotnej doskonałości człowieka opisuje Augustyn konsekwentnie za pomocą pojęcia pokoju rozumianego jako urzeczywistnienie potrójnej struktury podporządkowania: Bóg-dusza-ciało. Będący pod wpływem neoplatonizmu wielki Doktor Kościoła nie żywi wątpliwości, że cielesna sfera człowieka jest ontologicznie podporządkowana jego stronie duchowej, co musi w konsekwencji oznaczać prymat ludzkiego ducha także w dziedzinie działania etycznego. Dlatego interpretuje upadek pierwszego człowieka jako odrzucenie trójstopniowej zależności i w konsekwencji utratę pokoju z Bogiem. Karą za nieposłuszeństwo w układzie Bóg-dusza jest nieposłuszeństwo na linii dusza-ciało. Bunt ciała przeciw duchowi stanowi istotę *concupiscentia carnis*, która – wyzwolona spod panowania woli i przekazywana przez zrodzenie – czyni wszystkich synów Adama uczestnikami pierwszej winy.

Przez pierwsze nieposłuszeństwo zerwał człowiek pokój z Bogiem, a w konsekwencji pozbawił się pokoju wewnętrznego i wprowadził niepokój w stosunki międzyludzkie. Dlatego cechuje je nienawiść i wojna.

Swojej „fenomenologii niepokoju” przeciwstawia Augustyn naukę o Chrystusie, dawcy pokoju, za którą to nauką widać wyraźnie kontury jego idei porządku. Kontury te nabierają wyraźnych kształtów, kiedy Biskup Hippony stara się o konkretyzację swojej opartej na listach św. Pawła<sup>22</sup> soteriologii. Dokonane w Chrystusie dzieło odkupienia rozumiane jest jako przywrócenie naruszonego przez grzech *ordo pacis*. Przywrócenie to umożliwiło pokorne posłuszeństwo Chrystusa, przez które zmieniła się historiozobawcza sytuacja człowieka. Nie jest on już całkowicie wydany na pastwę pożądlivosti, ale otrzymuje wsparcie, aby mógł stawiać jej skuteczny opór. Całkowite przewyciężenie Pawłowego napięcia pomiędzy tym, co cielesne, a tym, co duchowe, nastąpi jednak w eschatologicznej fazie odkupienia, gdy poprzez zmartwychwstanie ciał uleczone zostanie w pełni bolesne rozdarcie między ciałem a duchem.

## POKÓJ KOŚCIOŁA

Szczególne znaczenie w ramach Augustyńskiej teologii pokoju posiada pojęcie pokoju kościelnego, w którym uwidacznia się najbardziej związek tej doktryny z tradycją patrystyczną. Nicmniej jednak również w tej dziedzinie wyczuwalne jest zasadnicze napięcie wspomnianej doktryny, pokrywające się w tym wypadku z dwutorowością eklezjologii Biskupa Hippony. Jeżeli pojęcie *pax ecclesiae* posiada

<sup>20</sup> „In tota anima et toto corpore conditorem habeo pacis Deum: quis in me seminavit hoc bellum?” – *Contra Iulianum* 5,7,26 (PL 44,800).

<sup>21</sup> Por. J. GROSS, *Das Wesen der Erbsünde nach Augustin*, w: *Augustinus Magister. Congres International Augustinien. Paris 21-24 Septembre 1954*, Paris 1954/1955, t. 2, s. 773-787.

<sup>22</sup> Jedno z najważniejszych w tym kontekście miejsc biblijnych to Ef 2,14-18. W starołacińskim tekście Pisma św., którym posługiwał się Augustyn, brzmi ten tekst następująco: „Ipse est enim pax nostra, qui fecit utraque unum et medium parietem maceriae solvens, inimicitiam in carne sua, legem mandatorum in decretis evacuans, ut duos conderet in se in unum novum hominem faciens pacem, ut commutaret utrosque in uno corpore deo, per crucem interficiens inimicitias in semetipso: et veniens evangelizavit pacem vobis qui eratis longe, et pacem his, qui prope: quia per ipsum habemus accessum ambo in uno spiritu ad patrem” – *Contra adversarium legis et prophetarum* 2,2,5 (CCL 49,93).

w jego nauce znaczenie konstytutywne dla Kościoła, to dotyczy to najpierw Kościoła jako wspólnoty Ciała Chrystusowego. Zgodnie ze słynną formułą chrystologiczną Augustyna: *Totus Christus – caput et corpus*<sup>23</sup>, Kościół jest jedynym miejscem zbawiennego działania przywróconego przez Chrystusa pokoju i do tego stopnia się z nim identyfikuje, że pojęcia *pax Christi* i *ecclesia* mogą być używane zamiennie. W żywym języku teologii Augustyna słowo *pax* używane jest zamiennie również ze słowem *caritas*, która oznacza mistyczną więź łączącą wszystkie członki Kościoła wraz z ich Głową w nierozdzielalną jedność. Z wypracowanego w walce z donatyzmem<sup>24</sup> przekonania, że do zewnętrznego obrazu Kościoła z konieczności należą także grzesznicy, wyrasta zrozumienie pokoju kościelnego jako zasady tolerancji<sup>25</sup>, której zadaniem jest zachowanie zewnętrznej jedności Kościoła, okrywającej na kształt płaszcza jego niewidzialną istotę.

Paralelnie do drugiej tendencji w eklezjologii Augustyna, którą obrazuje często przez niego używane określenie *ecclesia toto orbe diffusa*<sup>26</sup>, pojęcie pokoju kościelnego, kształtujące się w sporze z donatyzmem, doznaje przedziwnej transformacji. Staje się ono synonimem zewnętrznej jedności i widzialnego porządku *Ecclesia Catholica*, która – z dala od jakiegokolwiek nacjonalizmu czy partykularyzmu – mówi wszystkimi językami i zbiera swoich wyznawców spośród wszystkich ludów. Konsekwencją identyfikacji *pax Christi* z *pax catholica* jest fakt, że zbawienne działanie sakramentów, które zdaniem Augustyna w równym stopniu należą do Chrystusa i do Kościoła, związane jest ściśle z przynależnością do Kościoła instytucjonalnego. Relacja do *pax ecclesiae* rozstrzyga, czy działanie obiektywnego znaku sakramentalnego kieruje się ku zbawieniu czy też ku zatraceniu przyjmującego podmiotu<sup>27</sup>.

Tak więc pojęcie pokoju kościelnego staje się w teologii Augustyna porządkującą zasadą jedności i centralnym motywem argumentacji w dyskusji z donatystami. W ferworze teologicznych sporów zdaje się Biskup Hippony zapominać o wcześniejszych, wynikających z jego eschatologii i nauki o łasce, zastrzeżeniach dotyczących możliwości urzeczywistnienia pokoju w warunkach życia doczesnego. Teraz mówi o dotykalnej niemal bliskości pokoju, uzależniając jego urzeczywistnienie od związku z instytucją Kościoła. Zawikłane okoliczności walki z donatyzmem doprowadziły

<sup>23</sup> Kościół jest w teologii Augustyna Ciałem Chrystusa. Dopiero w łączności ze swoim Ciałem, Kościołem, którego jest Głową, osiąga Chrystus niejako pełnię swojej paschalnej egzystencji. Por. np. *Ad catholicos fratres* 4,7 (CSEL 52,239); *Enarrationes in Psalmos* 56,1 (CCL 39,694).

<sup>24</sup> Schizma ta, której początek sięga prześladowania za cesarza Dioklecjana w pierwszych latach czwartego wieku, podzieliła Kościół północnoafrykański na dwa zwalczające się obozy. W czasach Augustyna w każdym znaczącym mieście Afryki chrześcijańskiej znajdowały się dwie katedry, dwóch biskupów, dwie grupy wiernych. Ze świątyni Augustyna, która nosiła znamienne imię Bazyliki Pokoju, a której wyraźne fragmenty odkryto przed kilkudziesięciu laty, słychać było głośnie śpiewy dochodzące z leżącego nieopodal znacznie większego kościoła donatystów.

<sup>25</sup> Zachowanie pokoju stanowi granicę stosowania dyscypliny kościelnej wobec grzeszników. Można ich karać tylko wtedy, gdy nie istnieje niebezpieczeństwo naruszenia pokoju. W przeciwnym razie należy grzeszników tolerować dla dobra pokoju kościelnego – *pro pace ecclesiae tolerare*. Por. *Contra epistolam Parmeniani* 2,2,4 (CSEL 51,47), 2,4,8 (54), 2,5,10 (56), 2,6,11 (56), 3,3,17 (121); *Contra litteras Petiliani libri tres* 1,13,14 (52,13), 1,18,20 (16), 1,24,26 (20); *Contra Cresconium* 3,25,28 (434), 3,41,45 (452), 3,50,55 (462), 4,39,46 (545); *Contra Donatistas* 4,6 (53,104), 22,37 (139); *Sermo* 88,20,23 (PL 38,551); *Sermo* 88,22,25 (553); *Sermo* 312,6,6 (PL 38,1422).

<sup>26</sup> Por. *Contra litteras Petiliani* 3,4,5 (CSEL 52,167); *Contra epistolam Parmeniani* 2,5,10 (51,55); *De baptismo* 5,1,1 (298); *Breviculum conlationis cum Donatistis* 3,3,3 (CCL 149/A,273); *Sermo* 268,1 (PL 38,1232); *Sermo Guelf.* 33,2 (*Miscellanea Agostiniana* 1,578); *De Genesi ad litteram liber unus imperfectus 1* (CSEL 28/1,461).

<sup>27</sup> Ochrzczonych bez więzów pokoju kościelnego wyzwa Augustyn: „ab haeresi ad ecclesiae pacem transeunt, quam non habebant, sine qua illis pemiciosum fuerat, quod habebant” – *Epistula* 89,7 (CSEL 34/2,424).



Augustyna, po wielu wahaniach, do zgody na wprowadzenie pokoju kościelnego przemocą i w konsekwencji zmusiły go do szukania argumentów teologicznych dla usprawiedliwienia działań zbrojnego ramienia władzy świeckiej celem wsparcia rozstrzygnięć wewnątrzkościelnych<sup>28</sup>.

## POKÓJ POLITYCZNY

To stanowisko Augustyna w sporze z donatystami musi dziwić tym bardziej, gdy weźmiemy pod uwagę, jak wyraźnie stara się on w swoich rozważaniach rozgraniczyć sferę porządku kościelnego i państwowego. Dla niektórych pisarzy kościelnych, jak np. Euzebiusza z Cezarei, ochrzczone państwo rzymskie stawało się niemal synonimem królestwa Bożego, a jego władca, *imperator*, posiadał cechy nieomal mesjańskie<sup>29</sup>. W swoim monumentalnym dziele *De civitate Dei* św. Augustyn przedstawia o wiele bardziej zróżnicowaną wizję dziejów świata i o wiele bardziej wyważony pogląd na relację między postannictwem nadprzyrodzonym Kościoła i doczesnymi zadaniami władzy politycznej.

W historiozoficznej koncepcji dwóch ludzkich zbiorowisk, państwa Bożego i państwa ziemskiego, pojęcie pokoju odgrywa podwójną rolę. Służy ono Autorowi po pierwsze do podkreślenia radykalnego przeciwieństwa między tymi dwoma grupami ludzi. *Civitas terrena*, państwo ziemskie, jedyny cel swoich dążeń widzi w pokoju ziemskim, który dla Augustyna jest synonimem wszystkich dóbr potrzebnych człowiekowi do życia. Nieuporządkowane przywiązanie do wartości doczesnych przesłania obywatelom państwa ziemskiego zasadniczy cel człowieka, pokój wieczny z Bogiem. Do tego pokoju dąży całym wysiłkiem życia swych obywateli *civitas terrena*, państwo Boże. Zasadnicze rozróżnienie pomiędzy *pax caelestis* oraz *pax terrena* to postulat krytycznego dystansu, z jakim ludzie wierzący winni traktować sprawy polityczne. Eschatologiczny wymiar chrześcijańskiej nadziei pokoju winien ich ustrzec od totalnego przywiązania do wartości czysto ziemskich i materialnych i zachować od demoniczej pokusy władzy.

Ale pojęcie pokoju jest dla Augustyna również platformą, na której spotykają się obie te społeczności – pokój ziemski jest bowiem wielkim dobrem, z którego należy umiejętnie korzystać, nie tracąc jednakże z pola widzenia ostatecznego celu człowieka. Dlatego obywatele państwa Bożego, żyjący według wiary i dążący do wiecznego pokoju, troszczą się o pomyślność doczesnej ojczyzny i są posłuszni jej prawom, o ile nie sprzeciwiają się one wymogom wiary<sup>30</sup>. Ponieważ według ontologii Augustyna żadna z form urzeczywistnienia pokoju nie może się wymknąć spod porządkującej wszechmocy Stwórcy, dlatego *pax terrena* jest dla niego wielkim dobrem pochodzącym

<sup>28</sup> Slynne „*compelle (coge) intrare*”, nawiązujące do ewangelicznej przypowieści o zaproszonych na gody. Por. R. A. MARKUS, *Coge intrare: Kie Kirche und die politische Macht*, w: *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende (Wege der Forschung 306)*, red. G. Ruhbach, Darmstadt 1976, s. 337-361.

<sup>29</sup> Por. J. STRAUB, *Augustins Sorge um die regeneratio imperii. Das Imperium Romanum als civitas terrena*, w: *Das frühe Christentum im römischen Staat, (Wege der Forschung 267)*, red. R. Klein, Darmstadt 1971, s. 248.

<sup>30</sup> „Haec ergo caelestis civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curans quidquid in moribus legibus institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiritur vel tenetur ... nihil eorum rescindens vel destruens, immo etiam servans ac sequens, quod licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terrenae pacis intenditur ...et de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus humanarum voluntatum com-positionem...tuetur atque appetit factum est, ut religionis leges cum terrena civitate non potest habere communes proque his ab ea dissentire haberet necesse” – *De civitate Dei* 19,17 (CCL 48,685).

od Boga a równocześnie przedmiotem troski i zabiegów obu społeczności. Wielki Ojciec Kościoła apeluje do wierzących, aby przez właściwe wypełnianie swoich rodzinnych i obywatelskich obowiązków – z motywacji chrześcijańskiej – wnosili swój wkład w pomyślność ziemskiej społeczności.

Augustyn jest myślicielem, który odkrył i docenił wartość pokoju w kulturze, która traktowała wojnę jako normalny stan stosunków między narodami. Biskup Hippony jest zdecydowanym przeciwnikiem wojny i wielokrotnie opisuje jej okrucieństwa, krytykując militarystyczną politykę państwa rzymskiego. W miejsce starożytnej zasady *si vis pacem para bellum* – jeśli chcesz pokoju, gotuj się do wojny, postuluje nową, chrześcijańską formułę: *pacem pace, non bello*<sup>31</sup> – domagając się, aby pokój był osiąganym drogą petraktacji a nie przez działania militarne.

Z drugiej strony jest Augustyn również autorem koncepcji wojny sprawiedliwej. Broniąc przed zarzutami manichejczyków integralności moralnej Starego Testamentu, musiał przyznać, że nie każda wojna jest zła, skoro lud wybrany Starego Przymierza toczył wojny na rozkaz samego Boga. Wojna sprawiedliwa u Augustyna jest obwarowana jednak wieloma ograniczeniami. Najważniejsze z nich głosi, że jedyną słuszną racją jej prowadzenia jest obrona lub chęć przywrócenia sprawiedliwego porządku pokojowego<sup>32</sup>.

## PEŁNIA POKOJU

W pojęciu pokoju eschatologicznego: *pax aeterna* albo *pax caelestis*, mieszczą się wszystkie wyobrażenia Augustyna o szczęśliwości wiecznej jako ostatecznym celu człowieka, dla którego stworzone jest ludzkie serce – niespokojne, dopóki w nim nie spocznie<sup>33</sup>. Wszystkie wymiary i aspekty nauki o pokoju znajdują w pojęciu pokoju niebieskiego swoje dopełnienie i rozwiązanie pozornych sprzeczności. *Tranquillitas ordinis* – spokój porządku – osiąga swój najwyższy stopień w pokoju państwa niebieskiego, w którym dopełnia się również dramat historii zbawienia. Pełna realizacja Boskiej *idei* człowieka zbiega się z wypełnieniem dzieła zbawienia dokonanego przez Chrystusa i polegającego na przywróceniu pokoju z Bogiem. Walka ducha i ciała ustępuje najwyższej harmonii między zmartwychwstałym ciałem i odkupioną duszą. Zasadnicza sprzeczność między państwem Bożym i państwem ziemskim zostaje przypieczętowana ostatecznym rozdziałem obu społeczności. Kościół może nareszcie zdjąć zewnętrzną szatę grzechu i nie potrzebuje się lękać żadnego podziału czy schizmy.

Pokój niebieski jest dla Augustyna wartością społeczną. Jest dobrem przeżywanym we wspólnocie świętych i polega na pełnym uczestnictwie w pokoju, jakim cieszy się Bóg. Święty Augustyn opisuje istotę tego pokoju najpierw w sposób negatywny – eliminując wszystkie złe doświadczenia, które są udziałem człowieka na tej ziemi, jak głód czy pragnienie, cierpienie czy śmierć. Z drugiej strony nawiązuje do ludzkich tęsknot za spokojem i szczęściem, za miłością i wspólnotą. Rzeczywistość wiecznego pokoju przewyższy wszystkie te pragnienia i wyobrażenia, ponieważ pokój ów będzie

<sup>31</sup> „sed maioris est gloriae, ipsa bella verbo occidere quam homines ferro et acquirere vel obtinere pacem pace non bello. nam et hi, qui pugnant, si boni sunt, procul dubio pacem sed tamen per sanguinem quaerunt; tu autem, ne cuiusquam sanguis quaereretur, es missus” – *Epistula* 229.2 (CSEL 57,498).

<sup>32</sup> Por. J.F. ORTEGA, *La paz y la guerra en el pensamiento agustiniano*, *Revista española de Derecho canonico* 20 (1965) s. 5-35; L. WINOWSKI, *Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny*, Lublin 1947.

<sup>33</sup> Por. *Confessiones* 1,1,1 (CCL 27,1).

udziałem w pokoju Bożym, który jest ponad wszelkie pojęcie – „*pax Dei, quae superat omnem intellectum*”<sup>34</sup>.

W obliczu barwnej wizji pokoju eschatologicznego rodzi się pytanie, czy Augustyn nie kieruje zanadto chrześcijańskiej nadziei pokoju w zaświaty, odbierając ziemskiej trosce o pokój wszelkie perspektywy realizacji. Istnieją wypowiedzi, które zdają się wskazywać, że Augustyn był zdecydowanym pesymistą, jeśli chodzi o możliwość realizacji pokoju w życiu doczesnym. Z innych wypowiedzi wynika jednak, że Biskup Hippony starał się podkreślić nierozzerwalny związek między pokojem, o który zabiega człowiek tu na ziemi, a jego pełnią, której spodziewać się może w życiu wiecznym: „*Ad illam pacem perveniunt, qui et hic pacifici fuerint*” – wieczny pokój osiągną ci, którzy i tutaj będą czyniącymi pokój<sup>35</sup>. Pokój ziemski i pokój niebieski to dwa etapy tej samej rzeczywistości.

Augustyn wskazuje również drogi do osiągnięcia pokoju. Pierwsza z nich to droga wewnętrzna, *sabbatum cordis*<sup>36</sup>, pokój serca, do którego dążyć należy przez wiarę, nadzieję i miłość. Inna droga, zewnętrzna, to działalność na rzecz pokoju: *actio bona*<sup>37</sup> polegająca na budowaniu zgody, szukaniu sprawiedliwości, która jest dla Augustyna „najbliższą przyjaciółką pokoju”<sup>38</sup> oraz praktykowaniu miłości Boga i bliźniego.

## TRWAŁE ZNACZENIE

Świętego Augustyna nazwano kiedyś „człowiekiem współczesnym każdej ludzkiej generacji”. Sformułował on bowiem pytania, których doniosłość znacznie wybiega poza granice czasu i przestrzeni, w których przypadło mu żyć i działać. Wiele jego odpowiedzi nie straciło po dziś dzień nic ze swojej aktualności. Dotyczy to również niezwykłego bogactwa Augustyńskiej nauki o pokoju.

Kończąc ten, z konieczności bardzo krótki, zarys teologii pokoju u św. Augustyna<sup>39</sup>, wypada więc postawić pytanie: Cóż może powiedzieć św. Augustyn, biskup Hippony, miasta leżącego w gruzach od 15 wieków – nam, ludziom kończącego się drugiego tysiąclecia, którzy jesteśmy przekonani, że żyjemy w podobnie przełomowych czasach, i którzy z nie mniejszą troską spoglądamy na największe dobro ludzkości – pokój?

Augustyn uczy nas przede wszystkim szerokiego i kompleksowego spojrzenia na sprawę pokoju. Pokój jest czymś więcej niż tylko brakiem wojny. Jeżeli pojęcie pokoju będzie definiowane jedynie za pomocą pojęcia wojny, to łatwo to słowo nadużyć do jej usprawiedliwienia. Pokój jest wartością samą w sobie, wartością łączącą człowieka z innymi formami życia i istnienia. U schyłku epoki starożytnej Augustyn formuluje myśl, która dziś toruje sobie na nowo drogę do świadomości wielu ludzi

<sup>34</sup> *De civitate Dei* 22,29 (CCL 48,856); *Enchiridion* 16,63 (46,83); *Epistula* 130,14,27 (CSEL 44,72); 238,16 (57,545f); *De videndo Deo* 14,34 (44,308), 18,45 (319f); *Enarrationes in Psalmos* 131,10 (CCL 40,1916); *Sermo Guelf.* 33,2 (*Miscellanea Agostiniana* 1,578).

<sup>35</sup> *Ad illam pacem perveniunt qui et hic pacifici fuerint. Illi sunt et hic pacifici, qui et ibi* – *Enarrationes in Psalmos* 127,16 (CCL 40,1880); por. *In Iohannis Evangelium tractatus* 34,10 (CCL 36,316).

<sup>36</sup> „Multi enim vacant membris, et tumultuantur conscientia. Omnis homo malus, sabbatum habere non potest; nusquam enim illi conquiescit conscientia; necesse est in perturbationibus vivat. Cui autem bona est conscientia, tranquillus est; et ipsa tranquillitas sabbatum est cordis” – *Enarrationes in Psalmos* 91,2 (CCL 39,1280).

<sup>37</sup> „Neque enim sicut in ista vita somni requies nos reparat ad actionem; sed actio bona perducit ad semper vigilantem quietem” – *Enarrationes in Psalmos* 114,6 (CSEL 40,1650).

<sup>38</sup> „quia duae amicae sunt iustitia et pax, ipsae se osculantur; si amicam pacis non amaveris, non te amabit ipsa pax” – *Enarrationes in Psalmos* 84,12 (CCL 39,1172f).

<sup>39</sup> Szczegółowe opracowanie zasygnalizowanych tu problemów omówione jest w mojej pracy *Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus* (Innsbrucker theologische Studien 24), Innsbruck-Wien: Tyrolia 1988.

współczesnych: człowiek jest nie tyle panem stworzenia, ile jego częścią. Jeśli odnajdzie swoje właściwe miejsce w świecie przyrody, wypełni zamysł Stwórcy i w harmonii z naturą przyczyni się do zachowania dóbr ziemskiego pokoju dla przyszłych pokoleń.

Wielki psycholog Augustyn przypomina nam, że człowiek sam jest największym problemem pokoju. W jego wnętrzu dostrzega nie tylko głębokie pragnienie pokoju i wspólnoty – świadectwo społecznej natury człowieka, lecz również zarodki nienawiści i agresji. Fakt, że historia ludzkości jest w zasadzie historią wojen, jest wymownym tego świadectwem. Dlatego nie da się rozwiązać problemu pokoju, jeżeli unika się konfrontacji z problemami zła i grzechu.

Egzystencjalny niepokój człowieka, tak mistrzowsko opisany przez Augustyna, jest dzisiaj – podobnie jak w tamtych czasach – doskonałym punktem wyjścia do pytań o ostateczny cel i sens ludzkich zmaganiań. Pragnienie ludzkiego serca jest nieskończone i nie da się zaspokoić czy oszukać tym, co tylko częściowe. Świadomość tej prawdy ustrzeże człowieka przed szukaniem absolutnych gwarancji pokoju w tymczasowych zabezpieczeniach i stawianiem ich w miejsce celu ostatecznego.

Troska Biskupa Hippony o pokój kościelny tak bardzo koresponduje z rosnącą dziś w Kościele świadomością, że tylko wtedy może on stać się dla świata przekonywającym znakiem jedności i pokoju, jeżeli jedność i pokój zapanują w jego szeregach.

Jest rzeczą zastanawiającą, że epokowa wizja św. Augustyna dotycząca stosunku wspólnoty wierzących do rzeczywistości politycznej nie została właściwie zrozumiana przez wieki, co skłaniało nierzadko ludzi Kościoła do identyfikacji celów porządku politycznego z celami porządku zbawienia. Dylemat Augustyna polegający na trudności znalezienia pośredniej drogi pomiędzy krytycznym dystansem w stosunku do politycznych rozwiązań z jednej strony a popieraniem pokojowych aktywności społecznych z drugiej strony pozostanie dylematem Kościoła, jeśli chce on zachować własną tożsamość nie tracąc znaczenia dla świata, w którym żyje.

Wymiar eschatologiczny rozważań Augustyna o pokoju jest wreszcie okazją do krytycznej autorefleksji, prowadzącej do pytania, czy z transcendencji naszej chrześcijańskiej nadziei na pełnię pokoju, wypływa codzienna troska o pokój, wewnętrzny i zewnętrzny, o pokój z Bogiem, ze światem i z samym sobą – troska o pokój i praca nad nim.

## DIE FRIEDENSIDEE BEI AUGUSTINUS

### Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Begriff des Friedens spielt im theologischen Denken von Augustinus eine ganz entscheidende Rolle. „Der Größte aller Suchenden“ – wie H.U. von Balthasar den Bischof von Hippo nannte – suchte sein ganzes Leben lang den Frieden. Kaum ein anderer Begriff faßt so zentral verschiedene Bereiche seiner Philosophie und Theologie zusammen, kaum ein anderes Wort reflektiert so stark die Lebenserfahrung des Philosophen, die kirchlichen Sorgen des Bischofs und die brennende Sehnsucht des Heiligen nach Seligkeit und Vollendung.

Augustinus lebt und wirkt in einer Umbruchszeit, an der Schnittstelle zwischen der alten, untergehenden Welt und der neuen Epoche, deren Konturen noch nicht klar in Erscheinung treten. Mit der mächtigsten Stimme der Väterzeit gibt er ein beredtes Zeugnis von der Begegnung zweier Denkweisen und Kulturen: des griechisch-römischen Welt- und Menschenbildes der großen Philosophen und der jüdisch-christlichen Erfahrung mit dem Gott der Geschichte und des Bundes. Aus den Strömungen seiner Zeit schuf Augustinus eine einmalige Synthese. Im Friedensbegriff spiegeln sich sowohl die Errungenschaften als auch die Schwächen seiner epochalen Leistung.

In der philosophischen Idee der Ordnung fand Augustinus ein Vermittlungsprinzip, mit dessen Hilfe die mannigfaltigen Dimensionen und Wirkungsbereiche des Friedens gedanklich erfaßt und sprachlich vermittelt werden konnten. Das XIX. Buch *De civitate Dei* zeigt, wie sich der Friede, als *tranquillitas ordinis* definiert, auf jeder Stufe des Seins, in jeder Form des Lebens und in jeder Art der menschlichen Gemeinschaft auswirkt.

In das harmonische Gefüge der ontologischen Friedensordnung bricht mit dem Eintreten des Menschen eine ungeahnte Dynamik ein. Mit dem schlechten Gebrauch des ersten freien Willens beginnt die Dramatik des heilsgeschichtlichen Ringens um den Frieden. Die menschliche Friedlosigkeit wird durch Christus, den Friedensbringer überwunden. Der Ort der Wirkung des von Christus gebrachten Friedens ist die *ecclesia catholica*. Sie muß ihren Frieden und ihre Einheit im Kampf gegen alle Spaltungen und Trennungen aufrechterhalten.

Die wahren Gottesverehrer, welche die unsichtbare *civitas Dei* bilden, trachten nach dem himmlischen Frieden, der für Augustinus die volle Erfüllung der menschlichen Sehnsucht bedeutet. Sie werden aber auch dazu motiviert, den irdischen Frieden zu bejahen, zu schützen und zu verteidigen und durch die pflichtgemäße Erfüllung der familiären und sozialen Aufgaben aus dem christlichen Ethos heraus ihren Beitrag zum Gemeinwohl zu leisten.