

**Ks. Stanisław Budzik**

## **KOŚCIÓŁ WOBEC PAŃSTWA W NAUCE ŚW. AUGUSTYNA**

### **WPROWADZENIE**

Wskutek gwałtownych przeobrażeń ostatnich lat Kościół w Polsce stanął niespodziewanie wobec zupełnie nowych wyzwań, szans i zagrożeń. W ciągu zaledwie kilku lat zmieniły się diametralnie warunki zewnętrzne jego misji apostołskiej. Ciągłe jeszcze nie potrafimy odczytać kierunku, jaki przybierze obrót wydarzeń. Co więcej, brak jest pogłębionych analiz, które adekwatnie opisywałyby stan obecny. Czy jest to w ogóle możliwe przy stale wzrastającym tempie przemian? Czy Kościół odnajdzie się w tej skomplikowanej sytuacji i rozpozna znaki czasu, tak trudne dziś do odszyfrowania? Nowe czasy domagają się nowych strategii działania. Sprawą niezwyklej wagi jest określenie stosunku Kościoła do rodzącej się demokracji, do państwa prawa i społeczeństwa pluralistycznego.

Wydaje się, że sytuacja nasza w pewnej mierze podobna jest do sytuacji Kościoła w czasach św. Augustyna. Oczywiście, nie wchodzi się dwa razy do tej samej rzeki, zwłaszcza po upływie kilkunastu wieków. Ale czy pewne analogie nie narzucają się same? Popatrzmy na Kościół w czasach, gdy na stolicy biskupiej w północnoafrykańskim mieście portowym Hippo Regius zasiadał Aurelius Augustinus, gorliwy duszpasterz, nieustrudzony głosiciel Słowa Bożego, autor setek listów, pisarz, którego sława rozchodziła się po całym basenie Morza Śródziemnego, człowiek wykształcony na kulturze antycznej a równocześnie zafascynowany Dobrą Nowiną o zbawieniu w Chrystusie zawartą w księgach Starego i Nowego Przymierza.

Jego życie przypada na czas gwałtownych i burzliwych przemian. Kościół po długim okresie prześladowań i ograniczeń odzyskał wolność i pełną swobodę działania. Stanął w obliczu nowych możliwości, również możliwości wpływania na bieg wydarzeń politycznych. Wciąż jednak odzywają się demony przeszłości. Pogaństwo tkwi mocno w ludzkiej świadomości i przyzwyczajeniach, zachowało swój wpływ w wielu dziedzinach filozofii i kultury. Nie brak ludzi przyznających się do wiary chrześcijańskiej z racji czysto zewnętrznych i powierzchownych. Masy przyjmują chrzest bez głębszej przemiany życia. W samym Kościele trwają podziały

i schizmy, wielu ulega wpływom ezoterycznych nauk ze Wschodu, czego najlepszym przykładem jest powodzenie manicheizmu. Kościół szuka swego miejsca w państwie, którego władcy stali się wprawdzie chrześcijanami, ale które ma jednak swoje własne cele, nie zawsze zgodne z wymaganiami nauki chrześcijańskiej.

W największym i najważniejszym dziele swojego życia *De civitate Dei*, pisany w wielkim trudzie przez dziesiątki lat, rozwija Augustyn monumentalną wizję historii świata. W ludzkich dziejach odnajduje stale jeden i ten sam motyw: podział na „państwo Boże” - *civitas Dei*, zdążające ku wieczności i „państwo ziemskie” *civitas terrena*, uwięzione w tym, co doczesne. Tym samym próbuje określić miejsce społeczności wierzących w świecie preferującym wartości diametralnie różne od chrześcijańskich.

## I. RODOWÓD KONCEPCJI DWÓCH PAŃSTW

Problem pochodzenia wypracowanej przez Augustyna koncepcji dwóch państw: Bożego i ziemskiego, jest przedmiotem licznych kontrowersji w literaturze augustyńskiej. Jedna z teorii pochodzenia koncepcji wydaje się być jednak ostatecznie odłożona do lamusa historii badań nad dziełem wielkiego historiozofa, mianowicie teza o manichejskim rodowodzie nauki o dwóch państwach, głoszona przez niektórych znanych badaczy.<sup>1</sup> Według tej teorii, dualizm, jaki się zaznacza w nauce o państwie Bożym i państwie ziemskim, jest nieuświadomionym nawrotem wielkiego myśliciela do manichejskich wyobrażeń o nieprzewycięzonym przeciwieństwie pomiędzy dobrym królestwem światła i złym królestwem ciemności. Idee te kształtowały przecież umysł młodego Augustyna przez długie dziewięć lat.<sup>2</sup>

Przeciwko tej teorii przemawia jednak fakt, że między dualizmem manichejczyków a dualizmem Augustyna zachodzi istotna różnica. Podczas gdy fundament światopoglądu manichejskiego jest dostrzeganie przeciwieństwa między dobrem a złem już na płaszczyźnie Absolutu,<sup>3</sup> Augustyn rozważa walkę dwóch społeczności jedynie na płaszczyźnie historycznej. Cechą specyficzną spekulacji manichejskich był dualizm natur, zupełnie nie do pogodzenia z wypracowaną przez Augustyna w oparciu o pisma neoplatońskie koncepcją zła jako braku dobra. Dodatkowym argumentem jest fakt, że pierwsze elementy wielkiej teorii Augustyna

<sup>1</sup> Przede wszystkim A. A d a m, *Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin*, *Theologische Literaturzeitung* 77 (1952) s. 385-390 oraz W.H.C. F r e n d, *The Gnostic-Manichean Tradition in Roman North Africa*, *The Journal of Ecclesiastical History* 4 (1953) s. 13-26.

<sup>2</sup> Por. J. R a t z i n g e r, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, s. 15, przyp. 8.

<sup>3</sup> F. H o f m a n, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und seiner Entwicklung*, München 1933, s. 489.

odnaleźć można właśnie w pismach antymanichejskich.<sup>4</sup> Idea Augustyna nie jest więc zapożyczeniem manichejskim, co więcej można ją traktować jako przewyciężenie koncepcji manichejskich na rzecz nauki opracowanej w oparciu o źródła biblijne i w nawiązaniu do głównych idei neoplatonizmu.<sup>5</sup>

Nieco bardziej skomplikowany jest problem zależności wizji Augustyna od greckich koncepcji filozoficznych. Według U. Duchrowa pytanie o greckie pokrewieństwa nauki o państwie Bożym i ziemskim zdyskredytowane zostało przez fałszywą tezę H. Leiseganga o rzekomo platońskiej strukturze nauki Augustyna o państwie.<sup>6</sup> Ponadto zagadnienie to jest „obciążone neokantowską teorią o zasadniczej alternatywie pomiędzy etyczno-chrześcijańskim a metafizyczno-greckim sposobem myślenia”.<sup>7</sup> Niemniej jednak U. Duchrow odnajduje wpływy myślenia greckiego w koncepcji Augustyna. Proponuje, aby głównego motywu dwóch przeciwstawnych społeczności szukać już w pierwszych pismach filozoficznych wielkiego Ojca Kościoła i śledzić rozwój tej myśli poprzez kolejne fazy jej dojrzewania. Ta metoda pozwala mu analizować wpływy filozofii greckiej we wczesnej antropologii Augustyna, w której odnaleźć można fundamentalne struktury późniejszej nauki o dwóch państwach. Jest rzeczą charakterystyczną, że dominujące początkowo elementy stoickie, zaczerpnięte od Cycerona, doznają z biegiem czasu transformacji w duchu neoplatonizmu.<sup>8</sup> Pewną rolę odgrywa w tym kontekście również klasyczna nauka rzymska o państwie *civitas*, nawiązująca do greckiej idei *polis* z charakterystycznym nakładaniem się zawartości treściowej „miasta” i „państwa”.<sup>9</sup>

Nie ulega natomiast wątpliwości i nie jest przez nikogo kwestionowany wpływ ekskomunikowanego przez swoich współwyznawców donatysty Tychoniusza na kształt Augustyńskiej nauki o dwóch państwach. Świadczy o tym szczególnie *Komentarz do Apokalipsy św. Jana*, w którym donatystyczny reformator formułuje naukę o dwóch przeciwstawnych społecznościach i o nieprzejednanym sporze między nimi zupełnie „w stylu Augustyna”.<sup>10</sup> Nie ulega wątpliwości, że właśnie dzieła Tychoniusza, które Augustyn znał i cenił, dostarczyły Biskupowi Hippony podstawowego schematu

<sup>4</sup> U. D u c h r o w, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre* (Forschungen und Berichte der evangelischen Studiengemeinschaft 25), Stuttgart 1970, s. 229-230.

<sup>5</sup> Por. J. R a t z i n g e r, jw. s. 15. 20.

<sup>6</sup> H. L e i s e g a n g, *Der Ursprung der Lehre Augustins von der civitas Dei*, Archiv für Kulturgeschichte 16 (1926) s. 127-158.

<sup>7</sup> U. D u c h r o w, jw. s. 230; por. J. R a t z i n g e r, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins, w: Augustinus Magister. Congrès International Augustinien. Paris 21-24 Septembre 1954*, Paris 1954/1955, Bd. 2, s. 970.

<sup>8</sup> U. D u c h r o w, *Christenheit und Weltverantwortung...*, s. 231.

<sup>9</sup> „Stärker als im griechischen Osten war in Rom das alte Polis-Denken lebendig geblieben. Die 'Stadt' Rom versteht sich noch immer zugleich als den 'Staat' Rom mit seiner weltumgreifenden Größe” J. R a t z i n g e r, *Volk und Haus Gottes...*, s. 263.

<sup>10</sup> G. P a p i n i, *Der heilige Augustinus*, Hamburg - Wien 1960, s. 271.

o dwóch sposobach ludzkiego postępowania i związanych z tym dwóch ludzkich społecznościach. Również instrumentarium pojęciowe używane przez Augustyna, zwłaszcza zaś przeciwstawienie *civitas Dei* - *civitas diaboli*, zaczerpnięte jest z pism Tychoniusza.<sup>11</sup>

Na biblijne pochodzenie koncepcji państwa Bożego wskazuje sam Biskup Hippony. Na początku 11 księgi *Państwa Bożego*, która rozpoczyna drugą część wielkiego dzieła, zestawia Autor cytaty biblijne, w których występuje pojęcie *civitas Dei*: Ps 86(87),2; Ps 47(48),2.9; Ps 45(46),5. „Z tych i innych tegoż rodzaju świadectw, których przytaczanie trwałoby nazbyt długo, dowiedzieliśmy się o istnieniu jakiegoś «państwa Bożego» i zapragnęliśmy zostać jego obywatelami, pobudzeni przez tę miłość, jaką natchnął nas jego Założyciel”.<sup>12</sup> W artykule opublikowanym w księdze kongresu z okazji 1600 rocznicy urodzin Augustyna J. Ratzinger sugeruje, że „państwo Boże” jest pojęciem, które Augustyn mógł wypracować sam w nawiązaniu do Starego Testamentu, bez sięgania do jakichkolwiek ujęć wcześniejszych.<sup>13</sup> Teza ta jednak poddawana jest krytyce, głównie z tego powodu, że Augustyn rozwinął swoją naukę o państwie Bożym stosunkowo wcześniej, jeszcze przed zastosowaniem do niej terminologii biblijnej.<sup>14</sup> Nie ulega jednak wątpliwości, że schemat, przy którego opracowaniu również odegrała rolę myśl św. Pawła, został ubogacony ideami zaczerpniętymi z *Psalmów* oraz innych ksiąg biblijnych, zwłaszcza jeśli chodzi o eschatologiczne dopełnienie historii obu państw.<sup>15</sup>

## II. OKOLICZNOŚCI POWSTANIA *DE CIVITATE DEI*

Bezpośrednią przyczyną, która skłoniła Biskupa Hippony do napisania największego i najważniejszego dzieła pisarskiego jego życia<sup>16</sup> i zajęcia się w sposób pośredni problematyką stosunku Kościoła do władzy świeckiej, był upadek Rzymu w roku 410. 24 sierpnia tegoż roku hordy Gotów pod wodzą Alaryka wtargnęły do Rzymu. Uważana dotąd za niezwyciężoną stolica imperium, obejmującego niemal cały znany wówczas świat, wpadła w ręce barbarzyńców, którzy, przynajmniej z imienia, byli chrześcijanami (arianami). Choć następstwa trwających przez sześć dni rabunków i zniszczeń zostały stosunkowo szybko usunięte, to jednak polityczny

<sup>11</sup> Por. U. Duchrow, jw. s. 232 n.

<sup>12</sup> „His atque huius modi testimoniis, quae omnia commemorare nimis longum est, didicimus esse quandam civitatem Dei” - *De civitate Dei* 11,1; CCL 48,321; por. tamże 5,19; CCL 47,156. Wszystkie tłumaczenia polskie z *De civitate Dei* wzięte są z przekładu: Święty Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*. Przełożył i opracował W. Kornatowski, Warszawa 1977.

<sup>13</sup> J. Ratzinger, *Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins*, s. 971.

<sup>14</sup> Por. U. Duchrow, jw. s. 235 n.

<sup>15</sup> Tamże s. 235 n. 241 n.

<sup>16</sup> „Magnum opus et arduum” - *De civitate Dei*, Praefatio; CCL 47,1.

i historyczny rezonans wydarzeń był daleko szerszy niż znaczenie ludzkich ofiar i materialnych zniszczeń w mieście.

Fala uchodźców rozlała się na wszystkie prowincje cesarstwa i osiągnęła bezpieczną dotąd Afrykę Północną, gdzie od kilkunastu lat sprawował urząd biskupi Aureliusz Augustyn. Uchodźcy przynosili wieść<sup>17</sup> zdawałoby się nieprawdopodobną: stary Rzym stał się łupem barbarzyńców. Odgłos tych doniesień odnajdujemy w kazaniu Augustyna *De excidio urbis Romae* - „Doniesiono nam o okropnych rzeczach: miały miejsce spustoszenia, napady rabunkowe, podpalenia, mordy i torturowanie ludzi. To prawda, wiele o tym słyszeliśmy, nad wszystkim ubolewaliśmy, często oplakiwali, ledwo można nas pocieszyć”.<sup>18</sup>

Jednak o wiele bardziej niebezpieczna od straszliwych wieści rozpowszechnianych przez uciekających Rzymian była pogańska interpretacja upadku miasta. Według niej przyczyny katastrofy należy szukać w odejściu od tysiącletniej religii rzymskiej. A więc nakazem chwili jest powrót do starych zwyczajów religijnych. Wszystkie niewypowiedziane napięcia, jakie wciąż istniały pomiędzy pogańską przeszłością Rzymu i jego chrześcijańską teraźniejszością, zogniskowały teraz się w zarzucie, że religia chrześcijańska, w przeciwieństwie do bogów pogańskich, nie jest w stanie zapewnić bezpieczeństwa miastu i państwu.<sup>19</sup>

W obliczu tych argumentów wielu chrześcijan przeżywało zasadniczą próbę wiary. Głoszono im przecież, przynajmniej od czasów Euzebiusza z Cezarei, że pozbycie się starych przesądów i przyjęcie nowej wiary przyczyni się również do wzmocnienia imperium. Cesarz Teodozjusz uczynił przecież religię chrześcijańską niemalże fundamentem porządku państwowego w cesarstwie.<sup>20</sup> Nie można się więc dziwić, że zawód i rozgoryczenie opanowały szerokie kręgi chrześcijan bezradnych wobec katastrofy i jej pogańskiej interpretacji.

Biskup Hippony, którego autorytet sięgał już wówczas daleko poza granice jego kościelnej prowincji, musiał więc - nagabywany ze wszystkich stron - zabrać głos. Uczynił to w dwudziestu dwóch księgach ostatniej apologii patrystycznej, a pierwszej wielkiej historiozofii wyrosłej na gruncie chrześcijańskiej wiary.

<sup>17</sup> Pamiętajmy, że wieści rozchodziły się wówczas bardzo wolno. Cesarski wysłaniec z zaproszeniem na sobór w Efezie dla Augustyna zawitał do Hippony dopiero po śmierci wielkiego Ojca Kościoła w roku 430.

<sup>18</sup> „Horrenda nobis nuntiata sunt: strages factae, incendia, rapinae, interfectiones, excruciationes hominum. Verum est, multa audivimus, omnia gemuimus saepe flevimus, vix consolati sumus” - *De excidio urbis Romae* 2,3; CCL 46,252.

<sup>19</sup> J. R a t z i n g e r, *Volk und Haus Gottes...*, s. 188.

<sup>20</sup> H.v. C a m p e n h a u s e n, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart 1983, s. 195.

## III. KONCEPCJA HISTORII U AGUSTYNA

Autor monumentalnego dzieła *O państwie Bożym* nie zadowala się samym tylko opowiadaniem wydarzeń z przeszłości. Być tylko historykiem, to za mało jak na jego wiele dalej sięgające ambicje i zamierzenia. W trzeciej księdze, przy opisie zniszczeń, jakie przyniosły ze sobą wojny punickie, mówi o tym wprost: „Gdybym usiłował to opowiedzieć lub choćby nawet wyszczególnić, stałbym się niczym innym, jak tylko jeszcze jednym dziejopisem”.<sup>21</sup> Celem autora było natomiast znacznie głębsze spojrzenie na historię. Przedmiotem dociekań Augustyna staje się początek historii świata, ukryty sens jej biegu i koniec, jaki został jej zgotowany.

Autor poszukuje rozwiązania tych problemów, posługując się światłem objawienia biblijnego. Ufa, że pomoże mu ono przewyciężyć ułamkowość ludzkich doświadczeń oraz pozwoli ujrzeć i opisać historię świata w jej uniwersalności. W przeciwieństwie do wyobrażeń pogańskich o wiecznych cyklicznych powrotach dziejów, Augustyn wychodzi z założenia, że historia świata jest procesem jednolitym, czasowo ograniczonym i skierowanym ku nadprzyrodzonemu celowi.<sup>22</sup> Zarówno w teraźniejszości, jak i w każdej epoce historii odnaleźć można to samo fundamentalne napięcie, które charakteryzować będzie ludzkie dzieje aż do końca czasów: napięcie pomiędzy radykalną przygodnością i przemijalnością ludzkich kultur a nadprzyrodzonym powołaniem człowieka. Niezależnie od tego, że „żyje na świecie tyle tak wielkich narodów, mających różne zwyczaje i obyczaje tudzież odznaczających się ogromną różnaitością języków, broni i odzieży”,<sup>23</sup> w każdej epoce ludzkich dziejów stoją naprzeciw siebie dwie diametralnie różne koncepcje życiowe, a co za tym idzie dwie odmienne grupy ludzi: *civitas Dei* i *civitas terrena*. Ich początki, przebieg ich historii i ostatnie konsekwencje ich życiowych wyborów opisują obszernie księgi *Państwa Bożego*.<sup>24</sup>

Czy pod pojęciem *civitas terrena* kryje się państwo Rzymian, a pod pojęciem *civitas Dei* Kościół? Teza o początkowej identyfikacji państwa Bożego z Kościołem, a państwa ziemskiego z imperium rzymskim u Augustyna oraz o postępującej w miarę kontynuowania wielkiego dzieła i upływu lat spirytualizacji, jest od dawna poddawana krytyce.<sup>25</sup> Nie można identyfikować rzeczywistości określanej mianem *civitas terrena*

<sup>21</sup> „Si enarrare vel commemorare conemur, nihil aliud quam scriptores etiam nos erimus historiae” - *De civitate Dei* 3,18; CCL 47,85.

<sup>22</sup> K. F l a s c h, *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980, s. 373.

<sup>23</sup> „cum tot tantaeque gentes per terrarum orbem diversis ritibus moribusque viventes multiplici linguarum armorum vestium sint varietate distinctae” - *De civitate Dei* 14,1; CCL 48,414.

<sup>24</sup> P. G e r o s a, *S. Agostino e l'imperialismo romano*, w: *Miscellanea Agostiniana. Testi e studi pubblicati a cura dell'Ordine Eremitano di S. Agostino nel XV centenario della morte del Santo Dottore*, Vol. 2: *Studi Agostiniani*, Roma 1931, s. 1006.

<sup>25</sup> F. Hofman, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus*, München 1933, s. 490 n.

z jakimkolwiek realnym państwem istniejącym na ziemi, również z rzymskim, chociaż pogański Rzym stanowi dla Augustyna „obraz i głowę” państwa ziemskiego.<sup>26</sup>

Również Kościół to nie to samo co *civitas Dei*. Tak jak istnieją obywatele państwa Bożego poza Kościołem, tak nie wszyscy członkowie Kościoła zaliczają się do społeczności *cives civitatis Dei*. Obie grupy ludzi są na tym świecie wymieszane, zanim zostaną kiedyś definitywnie i nieodwołalnie rozdzielone przez sąd ostateczny.<sup>27</sup>

*Civitas Dei* składa się według Augustyna zarówno z mieszkańców ziemi, jak i z uczestników chwały niebieskiej. Ta część państwa Bożego, która pielgrzymuje na ziemi, to wspólnota odkupionych przez Chrystusa oraz powołanych i przeznaczonych do życia wiecznego. Jest więc ona według eklezjologii Augustyna identyczna ze świętym „rdzeniem” Kościoła. W tym sensie należy rozumieć często cytowane zdanie z ósmej księgi *Państwa Bożego*, jak również inne miejsca, gdzie *civitas Dei* utożsamiana jest z Kościołem: „I rzeczywiście, buduje się dla Pana w całym świecie ten dom, państwo Boże, które jest Kościołem świętym”.<sup>28</sup> Stąd niektórzy znawcy nauki Augustyna wysuwają tezę o identyfikacji Kościoła z *civitas Dei*.<sup>29</sup> Mówiąc o częściowej identyfikacji państwa Bożego z Kościołem, nie należy jednak zapominać o pewnej dwuznaczności pojęcia Kościoła u Augustyna.<sup>30</sup>

#### IV. POCZĄTEK DWÓCH PAŃSTW

Zgodnie ze sławną definicją Augustyna z 14 księgi *Państwa Bożego*, fundamentem obu wielkich społeczności są dwie przeciwstawne formy miłości: „Dwie miłości powołały więc dwa państwa: miłość własna, posunięta aż do pogardy Boga, powołała państwo ziemskie; miłość Boga zaś, posunięta aż do pogardzania sobą, powołała

<sup>26</sup> Por. P. G e r o s a, jw. s. 1023-1031: Roma pagana immagine e capo della Città terrena.

<sup>27</sup> „Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo invicemque permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur” - *De civitate Dei* 1,35; CCL 47,34.

<sup>28</sup> „Aedificatur enim domus Domino civitas Dei, quae est sancta ecclesia” - tamże 8,24; CCL 47,243; por. tamże 13,16 (48,396), 15,26 (493), 16,2 (500); por. *Enarrationes in Psalmos* 98,4 - „quae est civitas Dei nisi sancta ecclesia? ...et multi pleni caritate, civitatem faciunt Deo. Ista civitas Dei vocatur Sion; ergo ecclesia est Sion.”

<sup>29</sup> C. C a r y - E l w e s, *Peace in the City of God*, La Ciudad de Dios 167 (1964) s. 417 pisze: „Almost all moderns would deny that, when he speaks of the «City of God», he means the Church, and yet it would appear to the present writer that he does. The reason why moderns have refused to admit it is perhaps that they have narrowed their meaning of the Church.”

<sup>30</sup> „Die katholische Kirche ist also wirklich in einem gewissen Sinn die civitas Dei, die in der Geschichte des israelitischen Volkes vorgebildet und von den Propheten vorhervorkündet wurde. Aber sie ist nur die äußere, sichtbare, vergängliche Daseinsform dieses Gottesstaates, dessen Wesen seine unsichtbare Heiligkeit und Gottverbundenheit, dessen Ziel und vollendete Form das transzendente himmlische Reich in unvergänglicher Freude und ewigem Frieden ist” - F. H o f m a n, jw. s. 504.

państwo niebieskie”.<sup>31</sup> To etyczne rozróżnienie nie powinno jednak stwarzać wrażenia, że Biskup Hippony uzależnia przynależność do pierwszego lub drugiego państwa od wolnej decyzji człowieka. Istnieją wyraźne argumenty za tym, że Autor *Państwa Bożego* zakotwiczył początek obu społeczności w Bożym przeznaczeniu i w ten sposób w pełni zintegrował swoją koncepcję historiozoficzną z rozwiniętą mniej więcej w tym samym czasie nauką o predestynacji.<sup>32</sup> Zgodnie z tą nauką (o pojedynczej a nie podwójnej predestynacji) kładzie Augustyn odmienny akcent na początek obu państw: *civitas Dei* jako wspólnota predestynowanych została założona niejako „odgórnie”, natomiast *civitas terrena* zakłada się sama i sama stwarza sobie cel życiowych dążeń.

Obie wspólnoty składają się z dwóch grup, z których pierwsza przebywa na ziemi, drugą zaś tworzą dobrzy względnie upadli aniołowie. W koncepcji Augustyna akcent położony jest w wypadku *civitas Dei* na wspólnocie aniołów w niebie, w wypadku państwa ziemskiego zaś podkreśla Autor społeczność ziemską.<sup>33</sup> Od dwóch wspólnot anielskich biorą swoje istnienie dwa państwa i ku owym grupom aniołów zmierza dramat historycznej rywalizacji dwóch ludzkich społeczności.

Ziemska historia obu państw rozpoczyna się wraz ze stworzeniem Adama. Już w pierwszym człowieku złożone zostały według Augustyna, wprawdzie w sposób niewidoczny, ale na mocy uprzedzającej wiedzy Bożej, oba państwa. Adam miał zostać ojcem obu rodów: „tego, którego ciąg należy do państwa ziemskiego, i tego, którego takież ciąg przynależy do państwa niebieskiego”.<sup>34</sup> Istniejący w Adamie podział między obu państwami, przypieczętowany upadkiem, ujawnił się w pełni w osobach obu braci Kaina i Abla. O pierwszym, którego zaliczyć należy do *civitas terrena*, relacjonuje *Księga Rodzaju* (4,17), że założył *civitas*. Abel zaś, członek państwa Bożego, jako pielgrzym z dala od ojczyzny, nie założył na ziemi miasta, gdyż „państwo świętych jest w niebie, jakkolwiek i tutaj na ziemi rodzi ono obywateli, w których przebywa na obczyźnie, aż nadejdzie czas jego panowania”.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> „Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui” - *De civitate Dei* 14,28; CCL 48,451; por. *De Genesi ad litteram* 11,15 (CSEL 28/1,347 n) - „Hi duo amores... alter pacificus, alter seditiosus... distinxerunt conditas in genere humano civitates duas.”

<sup>32</sup> „quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum, quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo” - *De civitate Dei* 15,1; CCL 48,453; por. tamże 12,28 (385), 14,1 (414), 14,26 (450).

<sup>33</sup> Zadaniem państwa Bożego na ziemi jest dopełnienie liczby aniołów, którzy odpadli od Boga. Por. *Enchiridion de fide, spe et caritate* 9,29; CCL 46,65.

<sup>34</sup> „Cum ergo esset Adam utriusque generis pater, id est et cuius series ad terrenam, et cuius series ad caelestem pertinet civitatem” - *De civitate Dei* 15,17; CCL 48,479; por. *De catechizandis rudibus* 19,31; CCL 46,156.

<sup>35</sup> „Abel autem tamquam peregrinus non condidit. Superna est enim sanctorum civitas, quamvis hic pariat cives, in quibus peregrinatur, donec regni eius tempus adveniat” - *De civitate Dei* 15,1; CCL 48,454.



## V. DZIEJE LUDZKICH SPOŁECZNOŚCI

Omawiając historyczny rozwój obu społeczności, Augustyn dzieli historię świata na sześć epok, w nawiązaniu do sześciu dni stworzenia. Są to równocześnie kamienie milowe historiozbowczego działania Boga, którego doświadczyli ludzie w czasach Starego i Nowego Testamentu oraz w biegu dziejów Kościoła. Pierwsza epoka to niejako niemowlęstwo (*infantia*) rodzaju ludzkiego, które rozciąga się od Adama aż do potopu. Po niej następuje wiek dziecięcy (*pueritia*) trwający od Noego do Abrahama, trzeci to wiek młodzieńczy (*adolescentia*), od Abrahama do Dawida. Czwarty odcinek dziejów ludzkości, młodość (*iuventus*), sięga od Dawida aż do niewoli babilońskiej. Po niej następuje piąty okres, zwany wiekiem dojrzałym (*gravitas*), trwającym aż do przyjścia Chrystusa. Wszystkie te pięć epok mają znaczenie przygotowawcze i są pełne oczekiwania. Szósta „kategoria wiekowa” to starczy wiek świata (*senectus mundi*), czas Kościoła, który zostanie zastąpiony kiedyś epoką siódmą, w której Bóg, jak kiedyś w siódmym dniu stworzenia - odpocznie w swoich świętych.<sup>36</sup>

Periodyzacja dziejów nie ma jednak, wyjąwszy centralną rolę przyjścia Chrystusa, decydującego znaczenia dla historiozofii Augustyna. Ani śladu w wielkim dziele Biskupa Hippony elementów chiliazmu, choć można je spotkać w pierwszych jego dziełach. Nie odnajdziemy również na kartach *Państwa Bożego* charakterystycznej np. dla Euzebiusza z Cezarei wiary w „postęp ludzkości”. Wielki Apologeta z Hippony, opisując dzieje ludzkości, postawił sobie za cel ukazanie, jak stopniowe urzeczywistnianie zaplanowanej w umyśle Bożym *civitas Dei* nadaje sens całej historii świata.

Państwo Boże i jego przeciwnik, państwo ziemskie, znajdują się - zgodnie z wywodami wielkiego Ojca Kościoła - w permanentnym konflikcie, ponieważ kierują się całkowicie przeciwstawnymi zasadami. Opisując bliżej przeciwieństwo pomiędzy obu grupami ludzi, Augustyn sięga do pojęć wypracowanych przez św. Pawła i charakteryzuje postępowanie obywateli państwa ziemskiego jako życie „według ciała”, nastawienie zaś obywateli państwa Bożego jako życie „według ducha”.<sup>37</sup> Aby zapobiec ewentualnym nieporozumieniom filozoficznym, odgranicza się Augustyn

<sup>36</sup> Za pomocą tego schematu opisuje Augustyn historię obu państw w księgach od 15 do 18. Sześć epok wymienia również w *De diversis quaestionibus* 58,2; CCL 44/A,106 - „Sunt enim aetates sex etiam in uno homine: infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, gravitas et senectus”; por. *De civitate Dei* 21,16; CCL 48,782, 22,30 (865); *De Genesi adversus Manichaeos* 1,23,35-41; PL 34,190-193; *Contra Faustum* 12,8; CSEL 25/1,336. W odróżnieniu od tych „historycznych” epok zna też Augustyn cztery „teologiczne” stany człowieka i ludzkości: ante legem, sub lege, sub gratia, in pace - *De diversis quaestionibus* 66,3; CCL 44/A,154.

<sup>37</sup> „Una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum vivere” - *De civitate Dei* 14,1; CCL 48,414.

wyraźnie od epikurejczyków i stoików, podkreślając, że pod pojęciem „ciało” rozumie całego człowieka, o ile zwraca się on tylko ku sobie bez skierowania swego życia na Boga. Augustyn podkreśla, że Pismo święte używa słowa *caro* na różne sposoby. Czasami ma na myśli po prostu naturę człowieka, czasami zaś - jak to ma np. miejsce u św. Pawła, który mówi o „czynach ciała” - chodzi ogólnie o wady i grzechy człowieka odnoszące się niejednokrotnie również i do ducha. Przypisywać wszystkie występki ciału oznaczałoby oczyszczenie z nich diabła, który przecież ciała nie posiada.<sup>38</sup> To, co złe u szatana, ojca wszelkiego kłamstwa, polega na życiu według samego siebie. W wypadku człowieka, który naśladuje diabła, oznacza to życie *secundum hominem*.<sup>39</sup> Antagonizm pomiędzy obu grupami ludzi można więc opisać jako życie *secundum hominem* i życie *secundum Deum*: „Cośmy więc powiedzieli, że dwa różniące się pomiędzy sobą i przeciwstawne sobie państwa powstały stąd, iż jedni żyją podług ciała, a drudzy podług ducha, może być też powiedziane inaczej: iż jedni żyją według człowieka, a drudzy według Boga”.<sup>40</sup>

Radykalne przeciwstawienie między państwem Bożym a państwem ziemskim jest w konstrukcji Augustyna złagodzone w sferze praktycznej przez dwa fakty. Po pierwsze, niewidzialna linia podziału pomiędzy oboma państwami przebiega poprzez wszystkie ludzkie społeczności, tak że trudno odróżnić, kto należy do państwa ziemskiego, a kto jest obywatelem pielgrzymującego na ziemi państwa Bożego.<sup>41</sup> Po drugie ten teoretycznie nieprzewycięzalny antagonizm jest praktycznie złagodzony przez fakt, że na przemijającym etapie ziemskiej historii *cives civitatis Dei* dążą do tych samych dóbr ziemskich, co *cives civitatis terrena*, chociaż ci ostatni czynią to w zupełnie innym celu. Wzajemne zazębianie się ziemskich interesów prowadzi do zrozumienia i współpracy, chociaż państwo Boże, wędrujące przez ziemię, musi troszczyć się o zachowanie swojej tożsamości, pamiętając, że cały sens ziemskiej egzystencji państwa Bożego mieści się w często używanym przez Augustyna słowie *peregrinatio*.

<sup>38</sup> „non tamen omnia vitae iniquae vitia tribuenda sunt carni, ne ab his omnibus purgemus diabolum, qui non habet carnem” - tamże 14,3; CCL 48,417.

<sup>39</sup> „sed vivendo secundum se ipsum, hoc est secundum hominem, factus est homo similis diabolo... qui non solum mendax, verum etiam mendacii pater est” - tamże 14,3; CCL 48,418.

<sup>40</sup> „Quod itaque diximus, hinc extitisse duas civitates diversas inter se atque contrarias, quod alii secundum carnem, alii secundum spiritum viverent: potest etiam isto modo dici quod alii secundum hominem, alii secundum Deum vivant” - tamże 14,4; CCL 48,418.

<sup>41</sup> „...deux cités antagonistes et cependant intimement mêlées ici-bas, si mêlées que souvent on ne peut distinguer qui appartient à l'une et qui est citoyen de l'autre” - H. R o n d e t, *Pax, tranquillitas ordinis*, La Ciudad de Dios 167/2 (1955) s. 343.

## VI. WYMIAR ESCHATOLOGICZNY

Termin *peregrinatio* jako najtrafniejszy wyraz ziemskiego położenia obywateli państwa Bożego wskazuje na charakter eschatologiczny Augustyńskiej koncepcji. Postępująca w miarę upływu czasu konstrukcja państwa Bożego ma na celu zamierzone od wieków w umyśle Bożym dopełnienie i ostateczne oddzielenie obu partnerów konfliktu. Ludzkim społecznościom zgotowany zostanie odpowiedni koniec wspólnota z tą grupą aniołów, z której każde z państw wzięło swój początek. Ostatecznym losem *civitas Dei* i *civitas terrena* zajmuje się Biskup Hippony w czterech ostatnich księgach swego monumentalnego dzieła. Na początku 19 księgi poddaje Autor surowej krytyce te koncepcje filozoficzne, według których człowiek ma możliwość osiągnięcia najwyższego dobra „sam z siebie” i w „tym życiu”: „Wszyscy oni w zadziwiającej swojej czczości chcieli się stać szczęśliwi już tutaj i osiągnąć szczęście wieczne przez siebie samych. Ale Prawda wyszydziła ich przez usta Proroka: «Zna Pan myśli ludzkie»”<sup>42</sup> Wszystkim tym, którzy dają się obalamucić tego rodzaju naukami, Augustyn przeciwstawia swoją chrześcijańską zasadę: „Najwyższym dobrem jest życie wieczne, a największym złem śmierć wieczna”.<sup>43</sup> Następne księgi *Państwa Bożego* opisują szeroko zarówno sąd ostateczny nad złymi, jak również najwyższe dobro wierzących, którzy dołączą do społeczności wiernych aniołów i w Bożej wspólnocie będą zażywać wiecznego pokoju razem ze wszystkimi świętymi. Opisem wiecznego szabatę kończy Augustyn swoją wizję: „ten siódmy dzień stanie się naszym szabatem, nie skończy się on wieczorem, ale będzie dniem Pańskim i jakby ósmym, wiecznym już dniem; jako że uświęcona zmartwychwstaniem Chrystusa niedziela jest proroczym obrazem wiecznego odpoczynku nie tylko ducha, lecz i ciała. Wtedy będziemy odpoczywali i oglądali, będziemy oglądali i kochali, będziemy kochali i pochwalali. Oto co będzie na końcu, ale bez końca”.<sup>44</sup>

W opisie ostatecznego przeznaczenia państwa Bożego i państwa ziemskiego znajduje swój wyraz dojrzała eschatologia Augustyna. Antagonizm etyczny pomiędzy dwoma grupami ludzi staje się przeciwieństwem eschatologicznym pomiędzy doczesną i wieczną orientacją człowieka.

<sup>42</sup> „...hic beati esse et a seipsis beatificari mira vanitate voluerunt. Inrisit hos Veritas per prophetam dicentem: «Dominus novit cogitationes hominum»” - *De civitate Dei* 19,4; CCL 48,664.

<sup>43</sup> „aeternam vitam esse summum bonum, aeternam vero mortem summum malum” - tamże 19,4; CCL 48,664.

<sup>44</sup> „...cuius finis non erit vespera, sed dominicus dies velut octavus aeternus, qui Christi resurrectione sacratus est, aeternam non solum spiritus, verum etiam corporis requiem praefigurans. Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine” - tamże 22,30; CCL 48,866.

## VII. LOJALNOŚĆ POLITYCZNA WIERZĄCYCH

Po ogólnym naszkicowaniu koncepcji dwóch państw w historiozofii Augustyna zwróćmy się ku jej praktycznym implikacjom, aby wyjaśnić postawiony w tytule artykułu problem. Jakie jest zdanie Augustyna na temat stosunku wierzących do władzy politycznej? Na ten temat istnieją w literaturze augustyńskiej sprzeczne opinie. U. Duchrow dostrzega przede wszystkim dwie tendencje. Jedna opinia, do której zwolenników zalicza przede wszystkim badacze protestanckich, jak Reuter, Troeltsch, Kamlah i Maier, wyraża przekonanie o eschatologicznej antytezie pomiędzy nauką Augustyna a ideologią państwa reprezentowaną zarówno przez pogańskich myślicieli, jak i zwolenników Euzebiusza z Cezarei. Według nich Augustyn godził się jedynie na cierpliwe znoszenie władzy państwowej i nie pozwalał na aktywną współpracę w dziedzinie tworzenia ziemskich dóbr i wartości. Przeciw takiemu ujęciu występują inni znawcy tematu, przeważnie z kręgów katolickich, tacy jak Schilling, Seeberg, Del Estal, Rosado i Ratzinger, którzy - jak podkreśla Duchrow - nie tylko uwypuklają pozytywne nastawienie Augustyna do polityki, ale czynią go „propagatorem państwa chrześcijańskiego”.<sup>45</sup>

Prawda zdaje się leżeć - jak to zwykle bywa - pośrodku. Jak już wspomnieliśmy, na płaszczyźnie teoretycznej obydwie społeczności znajdują się w ostrym konflikcie. Kiedy jednak Augustyn rozważa oba państwa nie tyle w aspekcie ich transcendentalnej treści i eschatologicznego kontrastu, ile w aspekcie ich doświadczalnego fenomenu, to ich antagonizm relatywizuje się do tego stopnia, że *civitas Dei* i *civitas terrena* nie tylko istnieją obok siebie i tolerują się wzajemnie, lecz także jeden i ten sam człowiek, wewnętrznym należący do *civitas Dei*, należeć może również do społeczności politycznej i mieć wobec niej obowiązki. Z tego wynika, że Augustyn, mimo iż nie dopuszcza możliwości rozplynięcia się państwa ziemskiego w państwie Bożym, to jednak wyraźnie zobowiązuje *cives civitatis Dei* do pozytywnego współdziałania z państwem politycznym dla podniesienia materialnego i duchowego dobrobytu konkretnej społeczności ludzkiej.<sup>46</sup>

Do obowiązków dobrego chrześcijanina w państwie należy modlitwa za władze świeckie i pomyślność ziemskiej ojczyzny. Egzegetycznym uzasadnieniem jest tekst 1Tm 2,1-2, który Biskup Hippony łączy niejednokrotnie z Jr 29,7 w tych kontekstach, w których mówi o wspólnym korzystaniu z dóbr ziemskich, jak np. w 19 księdze *De civitate Dei* „Dlatego też i Apostoł zalecił Kościołowi, by modlił się za królów i dostojników Babilonu, dając słowa następujące: «Abyśmy ciche i spokojne życie

<sup>45</sup> Por. U. D u c h r o w, jw. s. 272 n.

<sup>46</sup> „...travailler au progrès matériel et spirituel de la communauté humaine” - H. R o n d e t, jw. s. 363.

wiedli w zupełnej pobożności i czystości». A prorok Jeremiasz... upomina zarazem, by modlono się za to państwo, mówiąc: «Bo w jego pokoju jest i wasz pokój»<sup>47</sup>.

Oprócz tego wierni są zobowiązani do posłuszeństwa wobec przepisów prawa państwowego, regulujących porządek społeczny, z którego i oni czerpią korzyści. Augustyn powtarza również często tezę - sformułowaną w połowie lat dziewięćdziesiątych w oparciu o Rz 13,1 - o konieczności posłuszeństwa w stosunku do zwierzchności świeckiej i to nie tyle z lęku, ile z płynącego z wiary przekonania, że w ten sposób jest się posłusznym przewidzianemu przez Boga porządkowi ludzkich rzeczy.<sup>48</sup> W 17 rozdziale księgi 19 wskazuje jednak na granice postulowanej lojalności politycznej. Obowiązek posłuszeństwa ustaje wtedy, kiedy człowiek przez wypełnianie praw państwa ziemskiego popadałby w konflikt z religijnymi obowiązkami, do których go wzywa obywatelstwo *civitas Dei*. Augustynowi zależy na podkreśleniu, że prawa religijne obu państw stoją ze sobą w sprzeczności i dlatego *cives civitatis Dei* muszą w dziedzinie wiary zdecydowanie odróżniać się od *cives civitatis terrenae*.<sup>49</sup> Wiara w jednego Boga w państwie Bożym stoi w całkowitej sprzeczności z wielobóstwem państwa ziemskiego. Dlatego też zgodne współzycie z państwem ziemskim kończy się wtedy, gdy zagrożona jest wiara i pobożność chrześcijańska.<sup>50</sup>

Bardzo ważnym tekstem ilustrującym postulowaną przez Augustyna ideę współpracy chrześcijan z władzą polityczną jest *List do Marcellina*, w którym Biskup Hippony zwraca się do swego przyjaciela, urzędnika rzymskiego Marcellina, podejmując polemikę z zarzutem, iż nakazy moralności chrześcijańskiej, zwłaszcza zaś wezwania zawarte w Kazaniu na Górze, nie dają się pogodzić z obowiązkami wobec państwa.<sup>51</sup> Chodzi o zachęty do odpłacania dobrem za zło, nadstawiania drugiego policzka, dawania tuniki temu, kto zabiera płaszcz itp.<sup>52</sup> Tych wskazań i zachęt

<sup>47</sup> „Propterea quod et apostolus admonuit ecclesiam, ut oraret pro regibus eius atque sublimibus, addens et dicens: «Ut quietam et tranquillam vitam agamus cum omni pietate et caritate», et propheta Hieremias... monuit et ipse ut oraretur pro illa dicens: «Quia in eius est pace pax vestra»” - *De civitate Dei* 19,26; CCL 48,697; „ut pregant et orent pro eis ipsis, in quorum regno peregrinantur, quod in illorum pax etiam pax esset istorum” - *Contra Faustum Manichaeum* 12,36; CSEL 25/1,362; „Iussi sunt autem et orare pro eis, a quibus captivi tenebantur, et in eorum pace pacem sperare” - *De catechizandis rudibus* 21,37; CCL 46,161.

<sup>48</sup> *Expositio quarundam propositionum ex epistula apostoli ad Romanos* 64-66; CSEL 84,44-47.

<sup>49</sup> „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.

<sup>50</sup> „Quantum salva pietate ac religione conceditur” - tamże 19,17; CCL 48,685.

<sup>51</sup> „...quod Christi praedicatio atque doctrina rei publicae moribus nulla ex parte conveniat” - *Epistula* 138,2,9; CSEL 44,133.

<sup>52</sup> „...cuius hoc constet esse praeceptum, ut nulli malum pro malo reddere debeamus et percipienti aliam praebere maxillam et pallium dare ei, qui tunicam auferre perstiterit, et cum eo, qui nos angariare voluerit, ire debere spatio itineris duplicato, quae omnia rei publicae moribus adseruntur esse contraria” - tamże.

nie można pogodzić tak brzmiał zarzut z realiami życia politycznego, które domagają się twardych i zdecydowanych działań, nawet militarnych.

Argumentacja Augustyna zmierza w tym kierunku, aby zinterpretować „Kazanie na Górze jako ucieleśnienie rzymskiej moralności społecznej” i w ten sposób wykazać, że chrześcijanie, którzy się tą nauką w życiu kierują, są idealnymi wprost obywatelami państwa rzymskiego. Wezwanie Kazania na Górze do rezygnacji z wszelkiej przemocy relatywizuje i interioryzuje, wprowadzając pojęcie *praeparatio cordis*. Odnoszą się one, zdaniem Augustyna, nie do zewnętrznego działania, ale do wewnętrznego nastawienia serca.<sup>53</sup> Mocnym argumentem biblijnym, wspierającym taką interpretację, jest wg Augustyna fakt, że Jezus sam nie trzymał się tej zasady, ale skarcił człowieka, który uderzył go podczas przesłuchania w twarz.<sup>54</sup> Również św. Paweł protestuje przeciw niesprawiedliwemu policzkowi, zamiast nadstawić drugi policzek i w ten sposób wypełnić dosłownie przykazanie Pańskie.<sup>55</sup> Z tego wynika, że działanie zewnętrznie nie zawsze musi odpowiadać wewnętrznemu nastawieniu serca, jak to ilustruje przykład ojca, który z miłości karci swojego syna.<sup>56</sup> Argumentacja Augustyna zmierza do udowodnienia, że zachowywanie przykazań moralności chrześcijańskiej wspiera doczesną pomyślność społeczności ziemskiej i nie pozwala jej wydać na łup wroga w wypadku wojny.

Chrześcijanie będący dobrymi żołnierzami, urzędnikami, mężami i ojcami rodzin, małżonkami, rodzicami, dziećmi, sługami i panami, królami, sędziami, podatnikami i poborcami podatków sprowadzają do absurdu zarzut, jakoby nauka Chrystusa sprzeciwiała się dobru społecznemu państwa.<sup>57</sup> Wręcz przeciwnie, przez zachowanie przykazań moralności chrześcijańskiej łatwiej może być osiągnięty cel, jaki stawia sobie państwo ziemskie. Ludzie wierzący są więc według Augustyna najbardziej odpowiedzialnymi wykonawcami prawa państwowego, gdyż zachowują je dla celów

<sup>53</sup> „Sunt ergo ista praecepta patientiae semper in cordis praeparatione retinenda ipsaque benivolentia, ne reddatur malum pro malo, semper in voluntate complenda est” - tamże 138,2,14; CSEL 44,139 n; por. *Contra Faustum Manichaeum* 22,76 (25/2,674) - „...intellegant hanc praeparationem non esse in corpore, sed in corde”.

<sup>54</sup> „...quod ipse dominus Christus, exemplum singulare patientiae, cum percuteretur in faciem, respondit: «Si male dixi, exprobra de malo; si autem bene, quid me caedis?» nequaquam igitur praeceptum suum, si verba intuemur, implevit” - *Epistula* 138,2,13; CSEL 44,138.

<sup>55</sup> „nec Paulus apostolus praeceptum domini et magistri sui videtur implesse, ubi etiam ipse percussus in faciem dixit principi sacerdotum: «Percutiet te deus, paries dealbate. sedes iudicare me secundum legem, et contra legem iubes me percuti»” - tamże 139.

<sup>56</sup> „nam in corripiendo filio quamlibet aspere numquam profecto amor paternus amittitur” - tamże 138,2,14 (140).

<sup>57</sup> „proinde, qui doctrinam Christi adversam dicunt esse rei publicae, dent exercitum talem, qualem doctrina Christi esse milites iussit; dent tales provinciales, tales maritos, tales coniuges, tales parentes, tales filios, tales dominos, tales servos, tales reges, tales iudices, tales denique debitorum ipsius fisci redditores et exactores, quales esse praecepit doctrina Christiana, et audeant eam dicere adversam esse rei publicae, immo vero dubitent confiteri magnam, si ei obtemperaretur, salutem esse rei publicae” - tamże 138,2,15; CSEL 44,141 n.

znacznie szlachetniejszych niż czynią to związani jedynie z doczesnością *cives civitatis terrena*.

## VIII. KOŚCIÓŁ A WŁADZA POLITYCZNA

Dotychczasowe rozważania pozwalają stwierdzić, że państwo nie jest dla Augustyna w żadnym wypadku „wynałazkiem szatańskim”, mimo że w wielu miejscach używa on terminów *civitas terrena* i *civitas diaboli* zamiennie. Państwo ziemskie jest dla Biskupa Hippony związkiem o pewnym celu i jego osąd zależy w wielkiej mierze od oceny tego właśnie celu. W 21 rozdziale 19 księgi *De civitate Dei* rozprawia się Autor z Cyceroniańską definicją państwa. Nawiązuje do zawartej w drugiej księdze swego dzieła obietnicy<sup>58</sup> udowodnienia, że rzymska *res publica*, jeśli zastosować do niej definicję państwa Cycerona, wcale nie była państwem, gdyż brak jej było sprawiedliwości. Nie można bowiem mówić o prawdziwej sprawiedliwości, która według definicji przyznaje każdemu, kto do niego należy, jeżeli odbiera się Bogu należną Mu cześć i oddaje ją bożkom pogańskim, czyli demonom, jak to miało miejsce w wypadku pogańskiego Rzymu.<sup>59</sup>

Augustyn nie zamierza jednak bynajmniej stawiać pod znakiem zapytania egzystencję państwa rzymskiego. Jego zamierzeniem jest opracowanie własnej, bardziej adekwatnej definicji państwa, co czyni w 24 rozdziale 19 księgi *De civitate Dei*. Państwo, twierdzi Augustyn, jest sprawą ludu. Jeśli zdefiniuje się lud „jako wielką rozumną gromadę zespoloną przez zgodną jedność w umiłowanych przez się sprawach”, to wtedy decydującym momentem przy osądzie danego ludu jest odpowiedź na pytanie, co jest przedmiotem jego miłości.<sup>60</sup> W wypadku *civitas terrena* są to dobra doczesne, których pragnienie zespala ludzi na podstawie naturalnych, danych przez Boga skłonności. Wielki Ojciec Kościoła nie omieszka jednak dodać, że nastawienie do dóbr ziemskich jest u obywateli państwa ziemskiego fałszywe, bo skierowane ku ziemskim jedynie celom. Ponieważ jednak są to, obiektywnie rzecz biorąc, dobra, wynika stąd szereg praktycznych wniosków dla współpracy Kościoła i państwa.

Stosunek wczesnego Kościoła do państwa naznaczony był od samego początku pewnym napięciem. Było to napięcie pomiędzy Pawłową „perspektywą porządku” postulującą posłuszeństwo wobec danej przez Boga władzy a apokaliptyczną „perspektywą mocy”, która pod wpływem przesładowań Domicjana dostrzegała

<sup>58</sup> *De civitate Dei* 2,21; CCL 47,55.

<sup>59</sup> Por. tamże 19,21 (48,688 n).

<sup>60</sup> „*Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordii communionem sociatus*», profecto, ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda, quae diligit” - tamże 19,24; CCL 48,695.

w państwie szatańską przemoc i kwintesencję wszelkiego zła.<sup>61</sup> Kościół pierwszych wieków raz po raz boleśnie odczuwał prześladowczą przemoc pogańskiego państwa. Stąd jest rzeczą zrozumiałą, że początkowo w polityczno-teologicznych opisach rzeczywistości zdecydowanie przeważała druga perspektywa. Sytuacja zmieniła się radykalnie z nadejściem epoki Konstantyna, która zainicjowała stopniowe zlewianie się kościelnego i politycznego aparatu władzy. W państwowej teologii Euzebiusza z Cezarei czy Optatusa z Milewy ochrzczone państwo rzymskie jawiło się jako „narzędzie Bożych zamiarów” a wyposażony w nadnaturalne posłannictwo cesarz przybierał cechy nieomal mesjańskie. Kościół i państwo ujmowane były jako tylko czasowo rozdzielone dwa aspekty jednej i tej samej chrześcijańskiej wspólnoty.<sup>62</sup>

Augustyn zajmuje o wiele bardziej zróżnicowane, choć nie zawsze konsekwentne stanowisko. Podkreśla wprawdzie ontologiczną różnicę pomiędzy obu rzeczywistościami, wskazuje jednak na możliwość współpracy ich przedstawicieli. Nie istnieje dla Augustyna państwo chrześcijańskie w sensie zrównania porządku państwowo-społecznego z porządkiem państwa Bożego.<sup>63</sup> Biskup Hippony nie mówi nigdy o państwie chrześcijańskim, tylko o chrześcijańskich władcach. Nie jest jego zamiarem dążenie do schrystianizowania całej dziedziny życia politycznego czy urzeczywistnienie królestwa Bożego poprzez polityczne działania chrześcijan.<sup>64</sup>

Mimo to Biskup Hippony dostrzega szerokie pole współpracy i wzajemnej pomocy pomiędzy państwem a Kościołem. Wyżej zostało wspomniane, że Augustyn zachęca wierzących do aktywnego współdziałania z państwem w dziedzinie wytwarzania dóbr i promowania wartości ziemskich. Szczególnie ważną rolę odgrywają chrześcijanie zajmujący ważne urzędy w administracji państwowej. Zaliczają się do nich szczególnie cesarze rzymscy, wśród których wiele uwagi poświęca Augustyn Konstantynowi i Teodozjuszowi.<sup>65</sup> Biskup Hippony wskazuje na fakt, że właśnie pod władzą chrześcijańskich cesarzy państwo doszło do wielkiego rozkwitu.

Reasumując trzeba podkreślić, że mimo teoretycznego przeciwieństwa pomiędzy *civitas Dei* i *civitas terrena*, praktyczny sąd Augustyna o relacji Kościoła do państwa może być streszczony w zdaniu F. Hofmana, które nic nie straciło na swojej

<sup>61</sup> J. S t r a u b, *Augustins Sorge um die regeneratio imperii. Das Imperium Romanum als civitas terrena*, w: *Das frühe Christentum im römischen Staat*, red. R. Klein, (Wege der Forschung 267), Darmstadt 1971, s. 245 n.

<sup>62</sup> R.A. M a r k u s, *Cogit intrare: Die Kirche und die politische Macht*, w: *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende*, red. G. Ruhbach, (Wege der Forschung 306), Darmstadt 1976, s. 354.

<sup>63</sup> Inaczej twierdzi K. J a s p e r s, *Plato Augustin Kant. Drei Gründer des Philosophierens*, München 1957, s. 162.

<sup>64</sup> „Seine Stellungnahmen und Aktionen in politischen und gesellschaftlichen Spannungsfeldern (Kriegsdienst, Eigentum) sind jedenfalls vom Bestreben getragen, die Ordnungsmacht des Reiches zu sichern bei gleichzeitig deutlicher Unterscheidung der Existenz und Ordnung der Kirche von der Existenz und der Ordnung des Reiches” - A. S c h i n d l e r, *Augustin*, TRE IV, s. 682.

<sup>65</sup> Por. *De civitate Dei* 5,25-26; CCL 47,160 n.



aktualności: „największy rozkwit Kościoła i najwyższe dobro państwa są najefektywniej zabezpieczone wtedy, gdy obie instytucje, uznawszy nawzajem właściwy porządek realizowanych celów, zgodnie ze sobą współpracują i wspierają się wzajemnie”.<sup>66</sup>

## IX. INGERENCJA PAŃSTWA W SPRAWY KOŚCIOŁA

Władcy i urzędnicy państwowi przyznający się do wiary w Chrystusa mają według Augustyna konkretne zadania do spełnienia. Winni stworzyć Kościołowi zewnętrzne warunki dla realizacji jego nadprzyrodzonej misji. Biskup Hippony w wielu swoich dziełach wyraża uznanie wobec władców, którzy dali chrześcijanom swobodę wyznawania wiary. Nawrócenie rzymskich cesarzy i związany z tym koniec prześladowań rozważa w szerszym kontekście historycznym, znajdując dla tych niezwykłych wydarzeń prorocze wzmianki w Starym Testamencie<sup>67</sup> i rozpoznając w prawodawstwie cesarskim działanie Bożego miłosierdzia.<sup>68</sup> Kościół potrzebuje, według Augustyna, zewnętrznej ochrony państwa, „aby móc w sposób duchowy budować domy i zakładać winnice i przez to wydawać wśród narodów owoce wiary, nadziei i miłości”.<sup>69</sup>

Te wypowiedzi Augustyna mieszczą się w jego rozumieniu relacji pomiędzy państwem Bożym a państwem ziemskim. Nie można tego natomiast tak jasno powiedzieć o podjętej w kontekście sporu z donatystami legitymizacji użycia siły państwowej dla rozwiązania sporów wewnątrzkościelnych. Jak wiadomo, Augustyn zgodził się, choć po długich wahaniach, na użycie zbrojnego ramienia władzy państwowej w sporze z donatyzmem. Uzasadnienie, jakie w związku z tą akcją rozwinął w postaci tzw. nauki „coge intrare”,<sup>70</sup> skłania dziś niektórych badaczy do ogłoszenia go „ojcem inkwizycji”.

W ferworze sporu z donatystami Augustyn zdaje się ani przez chwilę nie wątpić o kompetencji cesarza w sprawach wewnętrznych Kościoła.<sup>71</sup> W pierwszej fazie swej

<sup>66</sup> F. H o f m a n, jw. s. 515.

<sup>67</sup> „Exauditae sunt voces Ecclesiae, facti sunt christiani: et videtis impleri quod figuraliter dictum est, «In eorum pace, erit pax vestra»” - *Sermo* 51,9,14; PL 38,341.

<sup>68</sup> „Post tantam stragem persecutionis misericordia dei a principibus saeculi pacem esse concessam” - *Epistula* 43,3,8; CSEL 34/2,91; „quia cor regum in manu Dei; deflexit quo voluit, iussit per eos pacem dari christianis” - *Enarrationes in Psalmos* 103,2,8; CCL 40,1495.

<sup>69</sup> „...ut jam in securitate pacis aedificarentur ecclesiae, et plantarentur populi in agricultura Dei, et fructificarent omnes gentes fide, spe et charitate quae est in Christo” - *Sermo* 51,14; PL 38,341.

<sup>70</sup> Obraz wzięty z ewangelicznej przypowieści o zaproszonych na ucztę, gdzie gospodarz poleca zmuszać do wejścia (Łk 14,15-24).

<sup>71</sup> „An forte de religione fas non est ut iudicet imperator vel quos miserit imperator?” - *Contra epistolam Parmeniani* 1,9,15; CSEL 51,35; „an quia de religione vitiosa vel falsa nihil curandum est talibus potestatibus?” - tamże 1,10,16 (37).

ofensywy przeciw donatystom Augustyn był zwolennikiem tezy o „czasach chrześcijańskich” i w pełni popierał politykę kościelno-państwową Teodozjusza, zwłaszcza zaś twardy kurs Rzymu wobec pozostałości pogaństwa. Uważał wówczas imperium rzymskie za narzędzie Opatrzności Bożej w dziejach a zniszczenie kultu pogańskiego za przepowiedziane przez Pismo święte.<sup>72</sup> Zawarte w napisanej na przełomie wieków rozprawie *De consensu Evangelistarum* uzasadnienie dla wykorzenia kultów pogańskich pozwala odczuć pewien wpływ teologii państwowej Euzebiusza.<sup>73</sup>

Z biegiem lat słabło jednak przekonanie Augustyna o cesarstwie rzymskim jako instrumencie rozkrzewiania Ewangelii Chrystusowej, a po 410 r. zostało zarzucone zupełnie.<sup>74</sup> Ciężkim osobistym ciosem o daleko sięgających konsekwencjach była dla Biskupa Hippony śmierć Marcellina, który przewodniczył słynnej konferencji w Kartaginie w roku 411 z udziałem kilkuset biskupów obu zwaśnionych stron. Dwa lata później Marcellin został stracony z powodów politycznych, mimo że Biskup Hippony i jego współbracia zaangażowali cały swój autorytet, aby ocalić życie niewinnie oskarżonego. Te wydarzenia były przyczyną zniknięcia ostatnich śladów entuzjazmu Augustyna dla doskonałego aliansu między Kościołem a państwem.<sup>75</sup>

Jak więc można wytłumaczyć fakt, że Augustyn nie wątpi w kompetencję władzy państwowej w sprawy sporów wewnątrzkościelnych w czasach, kiedy przestał już wierzyć w religijne zamiary czy funkcje państwa? Biskup Hippony uważał chrześcijańskich władców i urzędników nie tyle za część państwowego aparatu władzy ile za synów Kościoła. Nie myślał w kategoriach stosunków Kościół-państwo, kiedy zgadzał się na cesarskie represje względem donatystów i usprawiedliwiał je teoretycznie. Augustyn mówił w tych okolicznościach „raczej o cesarzu niż o imperium, raczej o królach i urzędnikach niż o państwie czy rządzie”.<sup>76</sup> Chrześcijańscy władcy są według Augustyna zobowiązani do specjalnej służby wobec Kościoła. Nie istnieje więc specjalna granica kompetencji pomiędzy Kościołem i państwem, gdy *cives civitas Dei* działają w administracji politycznej dla dobra Kościoła. W tym duchu pisze Biskup Hippony do rzymskiego urzędnika Apringiusza: „cum enim tu facis, ecclesia facit, propter quam facis et cuius filius facis”.<sup>77</sup> U. Duchrow sądzi, że dokonana w tym kontekście przez Augustyna legitymizacja interwencji władzy świeckiej w wewnętrzne sprawy Kościoła sprzeciwia się wprawdzie głównym

<sup>72</sup> „Templorum et simulacrorum eversione, quam prophetae dei summi tanto ante praedixerant” - *De divinatione daemonum* 6,11; CSEL 41,610; por. tamże 9,13 (614).

<sup>73</sup> *De consensu evangelistarum* 1,25,38-30,46; CSEL 43,36-47.

<sup>74</sup> R.A. M a r k u s, jw. s. 351.

<sup>75</sup> P. B r o w n, *Augustinus von Hippo*, Frankfurt 1973, s. 295.

<sup>76</sup> R.A. M a r k u s, jw. s. 356.

<sup>77</sup> *Epistula* 134,4; CSEL 44,87.

zasadom jego teologii, niemniej jednak miała ona ważny wpływ na późniejszy rozwój teologiczny chrześcijaństwa zachodniego.<sup>78</sup>

## WNIOSKI

Monumentalna koncepcja historiozoficzna św. Augustyna powstała na konkretne zamówienie społeczne. Dzieło życia Biskupa Hippony jest wielką apologią chrześcijańskiego stylu życia w konfrontacji z wciąż jeszcze prężnym intelektualnie pogaństwem, które militarne niepowodzenia państwa rzymskiego pragnie wykorzystać jako argument w sporze o rząd dusz.

Dlaczego Augustyn zwraca się tak intensywnie przeciw pogaństwu w czasach, kiedy zwycięstwo religii chrześcijańskiej wydaje się być sprawą jednoznacznie przesądzoną? Wielki Apologeta dostrzegał niebezpieczeństwo, które uświadamiali sobie tylko nieliczni jego współcześni. Liczni poganie przyjęli wprawdzie zewnętrznie wiarę chrześcijańską, w głębi jednak duszy nadal pozostali poganami. Kościół wzrastał w liczbę, ale wiara jego wyznawców stawała się coraz płytsza.

Dlatego Augustyn zdobywa się na kolosalny wysiłek umysłowy i opisując dzieje państwa Bożego na ziemi, nakreśla wyraźną granicę pomiędzy dwoma sprzecznymi orientacjami. Istnieli, istnieją, i zawsze istnieć będą ludzie, mówi autor *De civitate Dei*, dla których jedynym i ostatecznym celem życia są dobra tej ziemi. Zabiegając o pomyślność doczesną, tracą oni z oczu wartości nadprzyrodzone i gubią wieczny cel, do którego zostali wezwani przez Boga. Istotną cechą postawy prawdziwie chrześcijańskiej jest natomiast ukierunkowanie na wieczność. Dlatego człowiek wierzący na ziemi czuje się jak pielgrzym. Ceni wprawdzie dobra doczesne i współpracuje z innymi dla zapewnienia dobrobytu społecznego, ale pamięta ustawicznie o swoim nadprzyrodzonym powołaniu. Dobra tej ziemi nie są dla niego celem samym w sobie, on ich tylko używa (*utitur*) i nigdy nie stawia ich na pierwszym miejscu.

Ta postawa wyznacza relację społeczności wierzących, czyli Kościoła, do instytucji państwa, której celem jest zapewnienie dobrobytu społecznego i zapewnienie politycznego bezpieczeństwa. Państwo troszczy się o sprawy doczesne obywateli, Kościół prowadzi ludzi, często tych samych, do pomyślności wiecznej. Siły polityczne zmieniają swoje oblicze i swój stosunek do Kościoła. To, co Augustyn mówi na temat ich relacji w swej wielkiej wizji, ma znaczenie daleko wybiegające poza sytuację schyłkowej epoki zachodniego Cesarstwa Rzymskiego.

Wielki Ojciec Kościoła nie ulega pokusie zupełnej izolacji ani nie skłania się do potępienia wszystkich dążeń społeczności świeckiej. Jest gotów do konstruktywnej współpracy w dziele budowania pomyślności doczesnej. Nie łudzi się jednak ani

<sup>78</sup> U. Duchrow, jw. s. 298.

przez chwilę, że uda się doprowadzić do pełnej symbiozy Kościoła i państwa, czy stworzyć społeczeństwo kierujące się w sposób doskonały zasadami Ewangelii.

## KIRCHE UND STAAT IN DER LEHRE DES HL. AUGUSTINUS

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

Die Kirche in Polen steht vor einer großen Herausforderung. Die äußeren Bedingungen ihrer Wirkung haben sich innerhalb von wenigen Jahren schlagartig verändert. Sie muß ihre Identität und ihr Verhältnis zu einer pluralistischen und demokratischen Gesellschaft neu bestimmen. Es gibt gewisse Parallelen zwischen der Situation der polnischen Kirche der neunziger Jahre des XX. Jahrhunderts und der Kirche im Römischen Reich in der Zeit des Bischofs von Hippo. Auch damals genoßen die Gläubigen nach Jahren der Verfolgung die volle Freiheit und erwarben darüber hinaus die Möglichkeit, die politischen Entwicklungen zu beeinflussen.

Angesichts der Eroberung Roms durch die Barbaren entschloß sich der große Kirchenvater, das monumentale Werk über die *civitas Dei* und die *civitas terrena* zu schreiben und darin den Ort der Gläubigen in einer Welt zu bestimmen, die ganz andere Werte als die christlichen in den Vordergrund stellte. Die Relationen zwischen Kirche und Staat in der Lehre des hl. Augustinus müssen im Rahmen seiner großartigen Konzeption der Zweistaatenlehre gesehen und betrachtet werden. Zwar wird der Gottesstaat nicht mit der Kirche identisch und der irdische Staat kann auch nicht mit einem konkreten politischen Gebilde gleichgesetzt werden, doch können wir in den 22 Büchern *De civitate Dei* grundlegende Prinzipien und konkrete Weisungen für das Verhältnis zwischen Kirche und Staat entdecken.

Weil die Konzeption von Augustinus nicht an die konkreten geschichtlichen Begebenheiten gebunden ist, kann sie ihre Geltung und Bedeutung auch unter ganz anderen Vorzeichen behalten. Der Bischof von Hippo beschreibt in seinem Werk zwei entgegengesetzte menschliche Lebensweisen, die in jeder Epoche der menschlichen Geschichte zu finden sind. Die Bürger des irdischen Staates sehen das Ziel ihres Lebens und Strebens in den vergänglichen Gütern dieser Welt. Die Bürger des Gottesstaates hingegen gebrauchen die irdischen Dinge mit der Hinordnung auf die ewige Berufung und Bestimmung des Menschen.

Der Staat sorgt sich um das irdische Wohl und die politische Sicherheit seiner Bürger, die Kirche will die gleichen Menschen auf dem Pilgerweg in die ewige Heimat begleiten. Daraus ergibt sich ein breites Spektrum der Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat. Die Gläubigen werden aufgerufen, ihre Pflichten gegenüber dem politischen Gemeindewesen treu zu erfüllen, soweit sie nicht mit ihren religiösen Pflichten in Konflikt geraten. Trotz des großen theoretischen Gegensatzes zwischen der *civitas Dei* und der *civitas terrena* bleibt Augustinus nicht dem Isolationismus verhaftet, sondern postuliert eine echte Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat. Er täuscht sich aber nicht darüber hinweg, daß die volle Angleichung der kirchlichen und statlichen Ordnung nicht möglich und nicht sinnvoll ist.