

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2015.12.03>

Michał PŁÓCIENNIK

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Państwo Boże w relacji do Kościoła i świata w *De civitate Dei* św. Augustyna (księgi 11–22). Teologiczno-filozoficzne refleksje na gruncie chrześcijańskiej historiozofii

Ja zaś chętnie będę zapytywać innych nie mając pewności. I nie wstyd mi przyjąć pouczenia, gdybym się pomylił. Niech czytelnik, dzieląc się z mną pewnością, podąża naprzód wraz ze mną. Jeśli podobnie jak ja nie ma pewności, niech szuka i bada ze mną. Poznając swój błąd, niech do mnie powróci. A jeśli spostrzeże, że to ja pobłądziłem, niech mi to powie. W ten sposób razem będziemy iść drogą miłości zdążając ku Temu, o którym powiedziano: „Szukajcie zawsze jego oblicza” (Ps. 104, 4).

św. Augustyn 1962, Ks. I 2,4–3,5

Streszczenie

Problematyka filozofii dziejów nie jest bynajmniej jasną i oczywistą perspektywą ujmowania rzeczywistości, ale podejściem opartym na pewnej określonej ontologii. Jedną z centralnych kategorii chrześcijańskiej ontologii jest historia zbawienia, która stanowi silny fundament pod ogląd bytowania świata i człowieka jako bytów stworzonych na sposób dziejowego dialogu ze Stwórcą. Jednym z pierwszych, który podjął próbę zaprezentowania chrześcijańskiej wizji historiozoficznej, był św. Augustyn, według którego zasadniczy punkt napięcia sensu dziejów stanowi relacja między światem a Kościołem w odniesieniu do Państwa Bożego, a jeszcze bardziej – eschatyczna relacja Państwa Bożego do świata i Kościoła w ich wzajemnej perychoretycznej antynomiczności.

Słowa kluczowe: św. Augustyn, historiozofia, filozofia społeczna, filozofia religii, soteriologia.

Wstęp

Podjęcie tytułowego zagadnienia na sposób podany w temacie wymaga kilku bardzo istotnych uściśleń metodologicznych, osadzających nasze rozważania w określonej przestrzeni myślenia, jednakże poniższych kilka stwierdzeń ma, mimo wszystko, tylko i wyłącznie charakter rozpoznawczo-orientujący (zresztą i całość tekstu ma raczej charakter otwierającego zarysu niż jakiejś domkniętej całości). Tekst należy zatem traktować jako zbiór punktów orientacyjnych, niekiedy bezładnie porozrzucanych, mających-mogących w przyszłości posłużyć do utworzenia mapy, a nie jako samą mapę, tym mniej w jej finalnym, wraz z legendą, kształcie!

a) chrześcijański paradygmat teologiczno-filozoficzny

Niniejsze refleksje osadzone są wewnątrz chrześcijańskiego paradygmatu historyzoficznego, stąd ich niejako nieunikniony teologiczny-filozoficzny charakter. Chrześcijaństwo nie jest filozofią¹, a jeśli już – to filozofią *sui generis*², gdyż ufundowane jest na idei-wydarzeniu Objawienia jako swojej źródłowej przesłance (zob. Rusecki 2007) – dostępnej w formie rozpoznania i przyjęcia w ramach daru rozumnego i wolnego aktu wiary, tak iż Objawienie mimo jego „zewnątrznych” przejawów wiarygodnościowych – nie dowodowych!³, dostępne jest jako Objawienie na sposób jego wierzącego rozumnie wolnego uznania i tym samym rozpoznania, które samo dokonuje się już „wewnątrz” Objawienia, w kontekście zawsze większej prymarności daru-łaski (zob. Woźniak 2012), przy zachowaniu jedności w różnorodności *analogia entis* i *analogia fidei* (zob. Ratzinger 2005, 16–32), wyznaczającej jej perspektywę hermeneutyczną – w kontekście której dokonuje ono interpretacji rzeczywistości, jak i w ramach której rozumie samo siebie i powinno być rozumiane. Nie wyklucza to oczywiście możliwości filozoficznego namysłu nad chrześcijaństwem, jak i w ramach jego samego – w pierwszym przypadku przesłanka Objawienia może zostać potraktowana jako hipoteza nieweryfikowalna ani nefalsyfikowalna metodami

¹ A jeśli już, to filozofią objawioną „niebiańską”, czy też nadprzyrodzoną (zob. Kita 2008).

² Wszak nie należy zapominać, że przez długi czas chrześcijaństwo samo siebie określało mianem filozofii, widząc w sobie urzeczywistnienie ideału, do którego poszczególne nurty filozoficzne zdążyły – stąd jawiło się ono nie jako kolejna partykularna propozycja filozoficzna, ale jako filozofia prawdziwa, filozofia *par excellence*, jako tożsame z ideą filozofii jako takiej. Z kolei przez inne propozycje filozoficzne chrześcijaństwo odbierane było jako alternatywna droga filozofowania. Sytuacja taka była możliwa dzięki specyficznemu rozumieniu filozofii, bliskiemu sztuce życia, łączącej w jedno refleksję i życie. W późniejszych okresach takie rozumienie było coraz bardziej utrudnione, choć nigdy całkowicie nie zanikło i nawet współcześnie pojawiają się próby jego zreinterpretowanej w dzisiejszym kontekście reaktywacji.

³ Zob. M. Rusecki, *Uzasadnianie wiarygodności chrześcijaństwa*. Wykład wygłoszony podczas wręczenia doktoratu *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, <http://www.pwt.wroc.pl/pliki/rusecki-wyklad.pdf> [stan z 25.06.2015].

„czysto” filozoficznymi (o ile takowe istnieją)⁴, w drugim zaś mamy do czynienia z filozofowaniem z wnętrza Objawienia (por. Augustyn 2003). Nasze rozważania sytuują się gdzieś na przecięciu tychże podejść, jednakowoż ich autor nie odżegnuje się od swojego statusu filozofującego chrześcijanina⁵, ze świadomością aporetyczności takiego podejścia⁶.

Należy ponadto zaznaczyć, że w przypadku Augustyna z Hippony, którego myśl będzie wyznaczała przebieg tegoż tekstu, próby ścisłego rozgraniczania tego, co filozoficzne, i tego, co teologiczne, są z góry skazane na niepowodzenie. Owszem, można wskazać jego dzieła *stricte* filozoficzne, czy *stricte* teologiczne, jednakże daleko Augustynowi do metodologicznego rozgraniczenia wspomnianych perspektyw, które to będzie dziełem Tomasza z Akwinu (zob. Ratzinger 2005, 15–16).

Uprzedzając zarzuty przywoływania niekiedy w niniejszym – roszcującym sobie pretensje do, owszem, chrześcijańskiej, ale jednak filozoficzności – tekście wypowiedzi doktrynalnych Kościoła, warto podkreślić, że stanowią one jednak jakąś formę odniesienia dla chrześcijańskiego filozofowania⁷, a ponadto, i co ważniejsze, współtworzą chrześcijańską perspektywę myślową, w ramach której niniejsze refleksje będą się poruszały. Odnoszenie się do nich ma charakter wyraźnie inspiracji hermeneutycznej, nie zaś argumentacji rozstrzygającej czy też autorytatywnej, jak ma to miejsce na gruncie teologii – teologii, nie wiary, gdyż ta nie zależy od jakichkolwiek argumentów, ale od autorytetu objawiającego się Boga, dostępnego w medium łaski wiary (Giertych 2012, 95–145, zwłaszcza 138–145).

b) aktualność zagadnienia

Zagadnienie relacji między Państwem Bożym, Kościołem i światem zdaje się być nie tyle jedną z wielu kwestii chrześcijańskiej filozofii dziejów, ile eksplikacją jej istoty, jaką, bądź co bądź, jest stwórczo-objawieniowe samokomunikowanie się Trójjedynego Boga człowiekowi, rozpatrywanemu w swoim odniesieniu kosmicznym, zmierzającego przez Boże powołaniowo-zbawcze działanie przez Chrystusa w Duchu Świętym (w wyniku grzechu nabiera ono także cha-

⁴ „Dane” objawione mogą także wówczas być obecne w dyskursie filozoficznym na sposób inspiracji (kontekst odkrycia), jednakowoż sama refleksja przebiega przy użyciu metod filozoficznych (kontekst uzasadnienia).

⁵ Por. Dembowski 1987a, 309–319. Należy uczciwie dodać, że owa chrześcijańska perspektywa, w której się na sposób teologiczno-filozoficzny poruszamy w ramach naszego namysłu, dodatkowo naznaczona jest proveniencją katolicką, stąd można by pokusić się o nazwanie jej formą filozofii katolickiej – zob. Dembowski 1987b, 771–789; MacIntyre 2013.

⁶ Nie zakładam przy tym jakiegoś konkretnego modelu chrześcijańskiego filozofowania ani do takiego się nie odwołuję – moje rozważania zamierzam usytuować niejako w samym centrum tegoż aporetycznego napięcia, poza skrajnościami dualizującymi i monizującymi.

⁷ Choćby w postaci normy negatywnej.

rakteru odkupieńczego) ku eschatycznej „na zawsze”, bosko-ludzko-kosmicznej wspólnoty (partycypacji), antycypowanej w *communio Ecclesiae*. Tym, o co chodzi w chrześcijaństwie, jest relacja między Stwórcą a stworzeniem⁸, urzeczywistniająca się w różnych formach i z uwzględnieniem zaistniałych w danym „momencie” warunków, jakkolwiek paradoksalnie to nie brzmi. Państwo Boże, Kościół i w pewnym sensie świat poniekąd stanowią jedynie formy dane warunkowo owej relacji, z drugiej zaś strony noszą znamiona konieczności w realizacji tejsze, choćby w wymiarze faktyczności ich zaistnienia, co czyni je przynajmniej „od teraz” ich dojścia do głosu finalnie niezbędnymi⁹. Jakkolwiek mogłoby być, relacja Stwórcy i stworzenia „zadziała się”, dzieje się i będzie się dziać aż do eschatycznej finalizacji w napięciu między Państwem Bożym, Kościołem i światem, więcej, to właśnie na linii tego napięcia zapadają i zapadną eschatyczne rozstrzygnięcia¹⁰. Świadectwem świadomości stawki, o jaką „gra” się toczy właśnie w tym napięciu, a zatem istotności tegoż napięcia, także współcześnie, a może zwłaszcza współcześnie w jego *Sitz im Leben*, jest swoista „filozofia Vaticanum Secundum”¹¹, czego znakomitym wyrazem jest zwłaszcza soborowa konstytucja o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, stanowiąca niejako *resume* optyki soborowej. Jeśli uwzględni się przy tym, że owa filozofia nie byłaby możliwa bez powrotu do źródeł, a w tym bez ożywienia teologii Ojców (Kościół), aktualność naszego tematu jawi się sama przez się. Jeśli do tego dołożymy neoaugustyński rodowód myśli Benedykta XVI wraz z jego wpływem na współczesną myśl chrześcijańską, w tym także eklezjologię (por. Chodkowski 2007)¹², sięgając do św. Augustyna, lądujemy w samym centrum dzisiejszej agory teologiczno-filozoficznej¹³.

⁸ *Katolischer Erwachsenen – Katechismus: Das Glaubensbekenntnis der Kirche – herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz*, cz. I, 6, 2 podpunkt 4, www.alt.dbk.de/katechismus/index.php [stan z 5.05.2013].

⁹ Idzie nam tutaj o to, na ile sposób realizacji relacji Stwórcy i stworzenia, który ma miejsce w dziejach ludzkości i świata, jest we wszystkich swych formach i przejawach takim, jakim go zamierzył „pierwotnie” Stwórca – wątpliwość ta nie dotyczy oczywiście celu owej relacji. Krótko: czy gdyby nie grzech, to formy i przejawy relacji Stwórcy i stworzenia (Wcielenie i „wydarzenie Chrystusa” w jego totalności, Kościół i inne) miałyby miejsce, więcej: czy w wyniku zaistnienia grzechu musiały być takie, jakie są? (zob. np. Strzelczyk 2007, 121–130).

¹⁰ O tyle też „Augustyńskie Państwo Boże jest modelem każdej koncepcji historii, którą można określić mianem chrześcijańskiej. Nie jest to filozofia dziejów, lecz dogmatyczny wykład chrześcijaństwa jako obecnego w «dzianiu się» świata. Augustyn wyklada prawdę nauki chrześcijańskiej na przykładzie historii świętej i świeckiej, ale sama historia powszechna nie ma w jego oczach szczególnego zainteresowania ani szczególnego sensu” (Löwith 2002, 160–161).

¹¹ Zob. „Ethos” 100 (2012) – cały numer poświęcony jest właśnie „filozofii Vaticanum Secundum”.

¹² Nad wyraz wymowny jest już tytuł doktorskiej dysertacji J. Ratzingera (1954) – *Volk und Haus Gottes in Augustine Lehre von der Kirche*; na ten temat więcej zob. Nichols 2006, 49–78.

¹³ Jacek Salij zwraca np. uwagę, iż „w perspektywie dzisiejszych prądów New Age’u nabierają aktualności spostrzeżenia Augustyna, że dla religijności pogańskiej prawda nie jest wartością liczącą się i każdy swoje wyobrażenia religijne może kształtować jak plastelinę (por. ks. IV,

c) autoapologia metodologiczna

Uczciwość naukowa wymaga, aby zdać sprawę z przyjętej metodologii, wraz z jej ograniczeniami. W naszej refleksji nie rościmy sobie pretensji ani do źródłowego, ani do „interpretacyjnie czystego” odczytania myśli św. Augustyna – wszak korzystamy z tekstu będącego tłumaczeniem dzieła *Państwo Boże* na język polski¹⁴; poza tym jesteśmy świadomi nieuniknionego nakładania własnej perspektywy interpretacyjnej na treść analizowanego przez nas tekstu, co oczywiście będziemy się starali za wszelką cenę minimalizować, a co jednak przyjmujemy jako nieusuwalny element procesu hermeneutycznego, owszem, obciążający nas, ale do pewnego stopnia, nie bardziej niż każdego interpretatora. Krótko: nie przystępujemy do analizy teologii biskupa Hippony jako teologiczno-filozoficzna i fundamentalnie ludzka *tabula rasa*, czego nie zmienia nawet próba najdalej posuniętego osadzenia myśli Augustyna w jego własnym kontekście, wszak kontekst ów przez nas widziany jest już jakoś w naszym kontekście i z naszego kontekstu, stąd procedura rozumienia dokonuje się nie przez „teleportację” z jednego kontekstu w drugi (gdyż kontekst jest w nas, a nie poza nami, więcej: sam akt „teleportacji” warunkowany jest kontekstualnie i w nim się dokonuje), ale przez stopienie kontekstów/horyzontów interpretacyjnych¹⁵. Tak więc Augustyn już zawsze dany jest jako interpretowany i zinterpretowany (co bynajmniej nie ma prowadzić do chaosu metodologicznego w postaci *anything goes*, gdyż każda kolejna interpretacja zaczyna z wnętrza dziejowego procesu interpretacyjnego, jakim jest tradycja, i do niego się odnosi, zakładając go i będąc w nim założona), a nasza refleksja jest jedynie skromną próbą włączenia się w ten ciąg hermeneutyczny¹⁶.

rozd. 11). Podobnie z większą uwagą niż dwadzieścia lat temu skłonni jesteśmy pochylić się nad wypowiedziami Augustyna na temat wróżb, astrologii, magii oraz innych przejawów zwątpienia w ludzką godność i wolność, charakterystycznych dla religijności pogańskiej” (Salij 1998, 6).

¹⁴ Święty Augustyn 1998 – dalej cytujemy, stosując skrót PB. Dla ułatwienia w odnajdywaniu fragmentów przywoływanych podajemy kolejno numer księgi (Ks.), numer rozdziału (r.) oraz stron(y)ę (s.).

¹⁵ „Raczej rozumienie jest zawsze procesem stapiania się takich rzekomo dla siebie istniejących horyzontów” (Gadamer 1993, 290).

¹⁶ Co ciekawe, sam Augustyn miał świadomość ograniczeń wszelkich zabiegów hermeneutycznych. W *De Trinitate* pisał: „Jeśli czytający powie: To nie jest dobrze wyłożone, bo nic z tego nie rozumiem – wtedy jego zarzut zwraca się przeciwko mojemu sposobowi przedstawienia rzeczy, a nie przeciwko wierze [prawdzie – przyp. M.P.]. Niewątpliwie można by jaśniej to podać, nie ma jednak człowieka, który by przez wszystkich i we wszystkim był rozumiany. Nie rozumiejąc mnie, niech zajrzy do innych autorów, znawców przedmiotu i obeznanych z jego zagadnieniami. A jeśli rzeczywiście okaże się, że ich rozumie, a mnie nie, to niech odłoży mą książkę, lub nawet, o ile zechce i uzna za słuszne, niech ją precz odrzuci, a cały trud i czas niech poświęci tym, których rozumie” (św. Augustyn 1962, Ks. I 3, 5, 83–84). Czyżby w stwierdzeniu Gadamera, mającym stanowić kwintesencję współczesnego myślenia hermeneutycznego, należałoby dopatrywać się echa słów Augustyna: „Zły to hermeneuta, który sobie wyobraża, że może lub że musi mieć ostatnie słowo” (Gadamer 1993, 507).

Przyjmujemy zatem, z uwzględnieniem powyższych ograniczeń, metodę analityczno-syntetyczną, z pomocą której będziemy starali się, podążając za tokiem refleksji św. Augustyna, wyłowić te jej elementy, które *implicite* bądź *explicite* dotyczą naszego tematu, jednocześnie dążąc do przedstawienia jego względnie syntetycznego poglądu w kwestii relacji między Państwem Bożym, Kościołem a światem, jaki nam się jawi w tekście *Państwa Bożego*.

d) przyczynek do sproblematyzowania tematu

Istnienie jest naznaczone we wszystkich swych wymiarach pierwszeństwem pytania, które swą ontyczną konstytucję znajduje w człowieku, co bynajmniej nie oznacza, że owo zapytywanie znosi wszelką możliwość odpowiedzi, choć jej warunki i możliwości należałoby wnikliwiej przeanalizować, wszak sensowność i celowość pytania ukazuje się jedynie na horyzoncie odpowiedzi, więcej: samo zapytywanie dokonuje się w perspektywie generującej je odpowiedzi, która tym samym jawi się jako wy-powiedź. Stąd próba usłyszenia odpowiedzi, której i z której do-pytuje się postawione przez nas w tytule pytanie-problem, domaga się nie tyle wstępnej analizy, gdyż temu będzie w znacznej mierze służyła główna część naszej dysertacji, ile sproblematyzowania części składowych tegoż pytania. Wyróżnić można zawarte w nim cztery pola problemowe.

Pierwsze, Państwo Boże to byt mający niejako dwie składowe, wskazujące na jego właściciela i adresata, jakim jest Bóg (zauważmy, że owo Państwo jest Boże, a nie boskie, gdyż boskość przysługuje jedynie Bogu w Jego nieudzielalnej ponadrodzajowości) (por. Tomasz z Akwinu 1999, 67), oraz na pewną formę strukturalną owej Bożej własności, a więc „państwowość”, tak iż owe składowe wykazują daleko idące ciężenie ku sobie, z zachowaniem jednak własnej tożsamości, co przyjdzie nam poniżej wnikliwiej prześledzić.

Drugie pole problemowe stanowi zagadnienie relacyjności, a raczej „bycia-w-relacji-z/do”, wyznaczające pewną biegunowość pomiędzy Państwem Bożym a Kościołem i światem, a zarazem zakładające już pewne odniesienie między światem a Kościołem. Znane są filozoficzno-semantyczne dzieje arystotelesowskiej kategorii „relacji”, także w jej chrześcijańskich – trynitarnych mutacjach, jednakowoż, aby uświadomić sobie trudności sygnowane tymże terminem, lepiej: nieuchwytność wydarzeniowości relacyjności w dążącej do jej obiektywizacji formie pojęciowej, wystarczy sięgnąć do Buberowskich zmagania z przestrzenią *Zwischen*. Z kolei złożoność i aporetyczność „świata” nie powinna już dzisiaj chyba nikogo dziwić i wcale nie trzeba od razu odwoływać się po temu do światoo obrazów kreowanych przez współczesne *sciences* (zob. Wojtysiak 2007, 81–86), ale wystarczy za M. Heideggerem zadać sobie proste pytanie, na czym właściwie polega „światowość świata”¹⁷,

¹⁷ U Heideggera znajdziemy analizy dotyczące trójwymiarowości świata: *Selbstwelt, Umwelt, Mitwelt*, kwestii światowania świata (*es weltet*) oraz uczestnictwa w byciu (*Mit-sein*) włącznie, w jego totalności. Na ten temat zob. Michalski 1978, 63–140.

a tym samym czym jest ludzkie „bycie-w-świecie”, co wynika z faktu, że: „Nie ma czegoś takiego jak «bycie-obok-siebie» pewnego bytu, zwanego «jeste-stwem», i innego, zwanego «światem»” (Heidegger 2010, 82), a zatem z tego, że „człowiek nie tylko **jest** w świecie, lecz też **ma** świat” (Szulakiewicz 2012, 92). Zauważmy, że intuicja o niejednoznaczności tego, co określamy mianem „świat”, ma swoje niezwykle silne zapodmiotowanie już w myśleniu biblijnym¹⁸, co poddawane było eksplikacji w toku dziejów refleksji teologicznej¹⁹.

I wreszcie Kościół – soborowy *leitmotiv* w formie autopytania: „Kościół, co mówisz sam o sobie?” jawi się jako nad wyraz wymowny, zwłaszcza że odpowiedź na powyższe pytanie udzielona została raczej przez zaproszenie do inicjacyjnego doświadczenia tajemnicy Kościoła niż przez definiowanie, wskazując jako warunek możliwości (z)rozumienia „wydarzenia Kościoła” interioryzujące uczestnictwo w nim, tak iż nawet „czysto zewnętrzna” jego hermeneutyka okazuje się być „już zawsze” jakoś wewnętrzną z racji „już zawsze” jakiegoś bycia w Kościele i bycia wobec Kościoła w ich nierozdzielności (na mocy dialektyki przynależności i przyporządkowania ufundowanych na uniwersalności eklezjalnego powołania), choćby w formie anonimowej eklezjalności (wszak anonimowość chrześcijańska implikuje anonimowość eklezjalną, jako że chrześcijańskość wydarza się eklezjalnie, mimo iż w różnej formie)²⁰.

Podkreślmy przy tym, że powyższe refleksje, problematyzujące nasze tytułowe zagadnienie, przesiąknięte są myślą św. Augustyna. Otóż zarówno M. Heidegger, jak i H.G. Gadamer w znacznej mierze swoje myślenie fundują od-augustyńsko, a zarazem w twórczym dialogu z Augustynem (zob. Heidegger 2002; Grondin 2007, 7–9)²¹, zwłaszcza że trudno przecenić Augustyńskie inspiracje współczesnego myślenia w kategoriach dziejowości (por. Szulakiewicz 1999, 90 i nn.) (na czym opiera się w znacznej mierze panobecność hermeneutyki w dyskursie naukowym i społecznym) płynące z historiozoficznej wizji *De civitate Dei*²². Kategoria relacji zajmuje niezwykle istotne miejsce w teologii,

¹⁸ Por. hasło: świat [w:] Leon-Dufour 1994, 953–958.

¹⁹ Por. hasło: świat [w:] Vorgrimler 2005, 366–367.

²⁰ Co znakomicie, choć niebezproblemowo, zostało uchwycone przez Karla Rahnera w jego idei „anonimowego chrześcijaństwa”, czy też lepiej „anonimowych chrześcijan”.

²¹ Na temat augustyńsko-neoaugustyńskich inspiracji we współczesnej filozofii religii i w kontekście obecnych w niej problemów zob. Tillich 1994, 54–73.

²² „Za tę koncepcję dziejów Augustyn został nazwany pierwszym historiozofem. Rzeczywiście, jak nikt przed nim, kładł nacisk w dziejach świata na treść powszechną i rozumną. Przez włączenie historii do rozważań filozoficznych dodał jeszcze jeden motyw do tych, które filozofię chrześcijan wyróżniały od filozofii Greków. Ci bowiem, obojętni dla przemijających zdarzeń, w spekulacjach swych zajmowali się wyłącznie beczasowym absolutem; mówili wprawdzie o rozwoju i emanacjach, ale i te pojmowali beczasowo. Dochodzenie antropologiczne i historiozoficzne wyróżniały Augustyna także od innych pisarzy chrześcijańskich, mianowicie od Ojców greckich; ci w spekulacjach swych zmiarali do poznania natury Boga, on zaś także ku poznaniu natury człowieka, jego cnoty, wolności, zbawienia [stwierdzenie to zdaje się nie pełni odpowiadać myśli Ojców greckich – przyp. M.P.]. Wedle znanej formuły: sprowadził do-

zwłaszcza trynitarnej Augustyna, i wydaje się, że mimo wszystko można w nim dopatrywać się dalekiego prekursora filozofii dialogu i całego nurtu myślenia dialogowo-relacyjnego. Augustyn był ponadto świadom wielopłaszczyznowości kwestii „światowości świata”, wszak problem zarówno moralności, jak i ontyczności świata znany był mu jeszcze z „czasów manichejskich”, zaś znakomitym *exemplum* refleksji nad wymiarami wewnętrznym („mam świat”) i zewnętrznym („jestem w świecie”) ludzkiego „bycia-w-świecie” stanowią jego *Wyznania*. Wreszcie Państwo Boże i Kościół w tym co/kogo wyrażają/uobecniają – a więc szczęście i prawdę, właśnie w ich problematyczności to filary poszukiwań Augustyna: p(P)rawdziwego s(S)zczęścia. (por. Gilson 1953, 1–29). A wszystko to ostatecznie skupia się wokół tego, co jest istotą chrześcijaństwa, a co wyraża podjęty przez nas temat: relację między Stwórcą a stworzeniem, na co wskazuje Augustynowe: „Chcę poznać Boga i duszę. Czy nic więcej? Nic zgoła!” (św. Augustyn 1953, 13)²³.

e) św. Augustyn o swoim dziele

Przytoczmy w tym miejscu dwie Augustynowe prezentacje analizowanego przez nas dzieła, aby osadzić je w jego *Sitz im Leben*, takim, jakim on sam je widział. Pozostawiamy je bez komentarza ze względu na klarowność wyводу biskupa Hippony.

W *Sprostowaniach* Augustyn następująco opisuje koleje i cel powstania *De civitate Dei*: „Tymczasem na skutek wtargnięcia Gotów, którzy pozostawali pod dowództwem króla Alaryka, i w wyniku wielkiej a gwałtownej klęski padł Rzym. Wtedy czciciele wielu fałszywych bogów, zazwyczaj określani przez nas mianem pogan, którzy upadek jego usiłowali przypisać religii chrześcijańskiej, zaczęli ciężiej niż zwykle i bardziej obraźliwie bluźnić prawdziwemu Bogu. Ot dłaczego ja, «pałając żarliwością o dom Boży», postanowiłem przeciw ich bluźnierstwom i błędowi napisać dzieło *O państwie Bożym*. Byłem nim zajęty przez wiele lat, ponieważ w tym czasie nastęrczały mi się rozliczne inne prace, których nie mogłem odkładać na później i których dokończeniu przede wszystkim poświęcałem swój czas. Co się zaś tyczy tego obszernego dzieła *O państwie Bożym*, to zdołałem wreszcie zamknąć je w dwudziestu dwu księgach. [...] Lecz aby ktoś nie postawił zarzutu, że zbijaliśmy jedynie cudze mniemania, a swego nie przedstawiliśmy, dlatego zredagowałem drugą część dzieła, zawartą w dwunastu księgach: aczkolwiek, o ile zachodzi potrzeba, o tyle i w pierwszych dziesięciu księgach wyrażamy własne poglądy, i w dwunastu następnych zwalczamy przeciwne zdania. Spośród owych następnych dwunastu ksiąg pierwsze cztery dotyczą powstania dwóch państw, z których jedno jest Państwem Bożym, a dru-

gmatykę chrześcijańską na ziemię. Połączył dwa krańce religijnie pojętej filozofii: naukę o Bogu i naukę o człowieku, o wszechmocnym Bogu i wolnym człowieku” (Tatarkiewicz 2004, 201).

²³ W kwestii istoty augustynizmu zob. Gilson 1953, 304–328.

gie należy do tego świata; kolejne cztery przedstawiają ich pochod czy też rozwój; wreszcie dalsze i zarazem ostatnie cztery ukazują należny im koniec. Choć wszystkie dwadzieścia dwie księgi traktują o obydwu państwach, to jednak tytuł otrzymały od lepszego państwa, dlatego dałem tytuł *O państwie Bożym*. [...] Dzieło to zaczyna się od słów: «Przechwałebnego państwa Bożego» (św. Augustyn 1979, 274–275).

Z kolei samo *De civitate Dei* zaczyna się następująco: „Przechwałebnego Państwa Bożego obrony podjąłem się w dziele, które napisać zamierzam, a które się tobie synu mój drogi, Marcelinie, należy stosownie do danej ci obietnicy. Podjąłem się obrony tego państwa, zarówno – jakim jest ono, gdy tu w doczesności, z wiary żyjąc, wśród niezbożnych pielgrzymuje, jako też – jakim ono będzie w trwałej siedzibie wiecznej, na którą teraz czeka w cierpliwości, «aż się sprawiedliwość w sąd obróci» – czeka, mając później osiągnąć ostateczne i najdoskonalsze zwycięstwo i pokój niewzruszony. A podjąłem się takiej obrony przeciwko tym, którzy ponad założyciela tego państwa wyżej stawiają bogi swoje. Zadanie moje wielkie i mozolne, ale Bóg jest wspomóżycielem naszym. Wiem przecież, jakich wysiłków potrzeba, aby ludzi pysznych przekonać o wysokiej wartości pokory, która to sprawia, że ponad wszystko, co na ziemi wyniosłe i, jako doczesne, chwiejne jest, wznosi się szlachetność myśli, nie zdobywana ludzką wyniosłością, lecz z daru łaski pochodząca. Król bowiem i założyciel państwa tego, które ma być przedmiotem rozprawy naszej, objawił w księgach ludu swego wyrok Boskiego prawa, gdzie powiedziane jest: «Bóg pysznym się sprzeciwia, a pokornym łaskę dawa». A do tego, co Bogu właściwe jest, rości sobie też prawo i duch pychę nadęty; i miło mu, gdy o nim pochlebnie mówią: «Że uległym przebacza, a zwalcza zuchwałych». Stąd też o ziemskim państwie, które wciąż pała żądzą panowania, nawet gdy ludy już są mu uległe, a w ten sposób samo jest pod panowaniem żądzy panowania, niejedno powiedzieć nam wypadnie w miarę tego, jak potrzeba rozpoczętego przez nas dzieła wymagać będzie i o ile się sposobność nadarzy»²⁴.

²⁴ PB, Ks. I, s. 20. Zdaniem Ratzingera, „*De civitate Dei* jest zasadniczo atakiem na religię polityczną. Augustyn dostrzega dwie główne wady takiej religii. Po pierwsze, stawia ono dobro państwa ponad prawdą, przede wszystkim ze względu na jego zwyczajową – w kontekście starożytnym – kanonizację. Po drugie, za nierzeczywistymi bogami religii państwowej stoi aż nadto wyraźnie realna władza demonów. Trwała wartość *Państwa Bożego* leży głównie w przedstawionym w nim ataku na ubóstwienie polis” (Nichols 2006, 202–203). Nie deprecjonując owego spostrzeżenia, wydaje się jednakowoż, że główny nerw dzieła Augustyna, który wyznacza jego ponadczasowy charakter, lokuje się nie tyle gdzie indziej, ile głębiej, bo na płaszczyźnie duchowej, a mianowicie fundamentalnej konieczności dokonania przez człowieka, więcej: wszelkie stworzenie rozumne i wolne, w jego wymiarze indywidualnym i społecznym, wyboru opcji życiowej na śmierć i życie, rozstrzygającej o jego *be or not to be*, w którym to wyborze metodą jest miłość – wszak „każdy jest taki, jaka jest jego miłość” (św. Augustyn 1977, 2, 14; cyt za: Garcia 1998, 15); „[...] gdyby powiedzieć, że naród jest to zebranie tłumu rozumnego, złączone zgodną wspólnotą rzeczy, które miłuje, to zapewne, aby się dowiedzieć, jaki jest każ-

Ku tytułowemu problemowi

XI księgę swojego dzieła rozpoczyna Augustyn od wyjaśnienia tytułowej terminologii²⁵ oraz *implicite* domyslniej jej antytezy: „Używamy nazwy Państwo Boże, idąc w ślady onego pisma, co nie jako plód przypadkowego poruszenia umysłów ludzkich, lecz jedynie ze zrządzeniem Opatrzności Bożej, przewyższając Boską swą powagą wszelakie jakiegokolwiek księgi ludzkie, podbiło sobie wszystkie różnorakie umysły ludzi”. Przywołując kilka fragmentów biblijnych zawierających wyrażenie „państwo Boże”²⁶, pisze, iż „z tych i innych jeszcze świadectw Pisma Świętego – przytaczanie wszystkich za długie by było dowiedzieliśmy się, że istnieje jakieś «Państwo Boże» i zapragnęliśmy należeć do liczby jego obywateli, umiłowawszy je tą miłością, którą nas natchnął założyciel tegoż państwa. Obywatele państwa ziemskiego wyżej stawiają swoje bóstwa nad założyciela państwa świętego, albowiem nie wiedzą, iż on jest Bogiem nad bogi; nie nad bogi fałszywe, owe złe i nadęte bogi, co pozbawione światła prawdziwie Bożego, wszem istotom wspólnego, a przeto ograniczone do posiadania niejakiej skąpej tylko władzy, zazdrośnie strzegą tych niby strzepów władzy i od oszukanych poddanych swoich czci Bożej wymagają; lecz jest Bogiem tych bogów dobrych i świętych, którzy raczej z tego się cieszą, iżby oni sami byli poddani Bogu jednemu, niż żeby swoich poddanych mieli; iżby oni Boga chwalili, niż boską cześć odbierali”²⁷. Wstępne wskazanie przestrzeni znaczeniowych tego, co

dy naród, trzeba by patrzeć na to, co miłuje”, PB, ks. XIX, r. 24, s. 795 – a *krisis* stanowi przedmiot owej miłości, który wyznaczają dwie przestrzenie: jedyny i prawdziwy Bóg, a cała reszta w Nim, ku Niemu i ze względu na Niego, oraz to, co Bogiem nie jest, a od Niego pochodzi, włącznie z samym kochającym – por. PB, Ks. XIV, r. 28! Warto podkreślić, że właśnie owa kwestia stała się jednym z głównych elementów, jeśli nie najistotniejszym, przesłania pontyfikatu Benedykta XVI, wiernego ucznia św. Augustyna – (zob. Szymik 2010, 157–185; 2013, 22–26; Michalik 2011). Genialnie wyraził to jeden ze współczesnych myślicieli prawosławnych Paweł Fłoriński: „Nie ma trzeciej drogi między Trójcą a piekłem” (Łoski 2007, 67).

²⁵ „Wedle Augustyna życie szczęśliwe jest możliwe tylko w zbiorowości. Na przykładzie teatru rozważa on elementy tworzące społeczność. Tak jak gra znakomitego aktora wywołuje wspólny zachwyty (miłość) i łączy wzajemnie widzów (pobudzanie do zachwyty), tak wspólna miłość do Boga konsoliduje ludzi, pozwala nawet kochać wrogów. Sprężyną życia społecznego jest miłość i to właśnie ona buduje społeczność. Każde więc życie moralne tworzy pewną społeczność. Augustyn widzi różne typy społeczności: np. rodzinę jako podstawę, «starożytnę» miasto-państwo. Jak zauważa Thonnard «za czasów Augustyna stoicyzm w filozofii, a imperializm rzymski w polityce rozszerzył to pojęcie miasta i ojczyzny. Cały ucywilizowany przez Rzym świat czuje się wówczas wobec najazdu barbarzyńców jak jedna ojczyzna»” (Swieżawski 2000, 359; zob. także Gilson 1953, 227–244). W kwestii przekładu tytułu dzieła Augustyna zob. W. Kubicki, *Słowo od tłumacza*, [w:] Święty Augustyn 1998, 12–13.

²⁶ Są to: Ps 86,3; Ps 47,2,3,9; Ps 45,5 i nn.

²⁷ PB, Ks. XI, r. 1, s. 403–404. „Państwo Boże oraz państwo ziemskie są to, w ujęciu Augustyna, rzeczywistości ostateczne, zatem w swej istocie niewidzialne, mogące jedynie częściowo przejawiać się widzialnie w naszym ludzkim świecie. Państwo Boże – założone przez samego Boga już w akcie stwórczym i potwierdzone oraz przywrócone dziełem zbawczym Jezusa Chrystusa

określane jest mianem „państwa Bożego”, i tego, co zwie się „państwem ziemskim”, jest niezbędne dla realizacji celu, jaki stawia sobie Augustyn w drugiej części swej rozprawy, a którym jest refleksja „o początku, o pochodzie i o należnych kresach dwóch państw; a mianowicie ziemskiego i niebieskiego, o których już powiedzieliśmy, że w tym tu świecie są one tymczasowo poplątane niejako ze sobą i pomieszane”²⁸. My zatem, idąc metodą biskupa Hippony, rozważymy analizowaną przez nas tytułową relację między Państwem Bożym, Kościołem i światem niejako w trzech wzajemnie ze sobą powiązanych odsłonach: w jej początku, pochodzie i kresie.

1) O początku relacji między Państwem Bożym, Kościołem i światem

„Początkiem”²⁹ wszelkiej interakcji Boga i stworzenia, a dla tego drugiego i warunkiem możliwości, jest całkowicie wolny i darmowy³⁰ Boży akt stwórczy (*creatio ex nihilo*)³¹, mający na celu nic innego, jak trwałą relację między nimi poprzez partycypację wszelkiego stworzenia³² „w” i „za” pośrednictwem stworzenia wolnego i rozumnego w szczęśliwości Stwórcy³³: „[...] bo stworzyłeś nas dla siebie i niespokojne jest serce nasze: aż nie spocznie w Tobie” (św. Augustyn 2008, I, 1, 9)³⁴. Wszystko, co istnieje jako źródłowo stworzone przez absolutnie dobrego Stwórcę, w którym „nie ma idei zła”, (zob. Garrigues 1996), jest dobre

– jest to społeczność Bożych przyjaciół, idąca przez świat zgodnie z Bożą wolą i w Jego miłości, zmierzając do eschatologicznej dojrzałości. Natomiast państwo ziemskie jest to płynąca przez dzieje ku ostatecznemu bezsensowi i nieszczęściu rzeka buntu przeciwko Bogu. Tylko w przenośni można powiedzieć, że jest to społeczność zbuntowanych przeciwko Niemu, bo przecież warunkiem istnienia prawdziwej społeczności jest miłość, a tę niezgoda z Bogiem wyklucza. Augustyn ponadto z wielką starannością podkreśla, że bunt przeciwko Bogu nie wyjmuje buntowników spod Jego władzy, ucieczka spod Bożej władzy jest bowiem metafizyczną niemożliwością” (Salij 1998, 7–8). A zatem państwo ziemskie to nic innego jak świat, o tyle, o ile jako stworzony jest miejscem doczesnej pielgrzymki, a zarazem rzeczywistość wroga Bogu i antytetyczna wobec Państwa Bożego.

²⁸ PB, Ks. XI, r.1, s. 404. „O początku tych dwóch państw, o ich pochodzie i celu, do którego oba zdążają, zamierzam, o ile Bóg pozwoli, powiedzieć to, co za potrzebne uznam, a to ku chwale Państwa Bożego, które w zestawieniu z owym, co mu jest przeciwne, tym wspanialej jaśnieć będzie”, PB, Ks. I, r. 35, s. 59.

²⁹ Augustyn omawia kwestie problematyczne związane z „początkami” stworzenia, jednocześnie wskazując na jego czasowo-historyczny sposób istnienia – zob. PB, Ks. XI, r. 4; 6, s. 406–407; 409–410; Ks. XII, r. 10–21, s. 453–468.

³⁰ Por. PB Ks. XI, r. 4; 21, s. 406–407; 423–425.

³¹ Por. PB, Ks. XII, r. 26, s. 471–472. (Zob. w tej kwestii Kijewska 2007, 194–208).

³² W którym są *vestigia trinitatis* por. PB, Ks. XI, r. 24, s. 428–429.

³³ Czego zapowiedzią jest według Augustyna odpoczynek Boga siódmego dnia po skończeniu dzieła stworzenia, por. PB, Ks. XI, r. 8, s. 411.

³⁴ „Tam to odpoczywać będziemy i widzieć; widzieć i kochać; kochać i chwalić. Oto, co będzie na końcu bez końca. Jakież to inny jest nasz cel, jak nie ten jedyny, aby dojść do królestwa, które żadnego końca nie ma?”, PB, Ks. XXII, r. 30, s. 965; zob. także, Ks. XII, r. 17, s. 461.

z natury³⁵ i ma wspólne Boże/wieczne przeznaczenie. W pierwszym rzędzie Augustyn omawia kwestię stworzenia świata anielskiego i wydarzeń, które zaistniały w tymże świecie³⁶, a które dotyczą „zaistnienia” zła. „Początkiem” zła jest bunt części stworzonych aniołów³⁷, które mimo swojego dobrego z natury (jako stworzonego) bytu³⁸, w wyniku opartego na pysze buntu wobec Stwórcy, w swej woli dopuściły się grzechu, co doprowadziło do rozłamu wewnątrz świata anielskiego³⁹, a tym samym do pierwocin rozłamu w relacji między Stwórcą a stworzeniem i między stworzeniami. Niezwykle istotne jest podkreślenie ontycznego charakteru dobra, w przeciwieństwie do moralnego charakteru zła (zarówno dobrego, jak i złego aniołowie są jako stworzenia fundamentalnie dobrzy!⁴⁰), „albowiem uchyla się wola nie od czegoś złego, lecz złe, to znaczy – nie do natur złych [gdyż tych nie ma, jako że jako „jedyne” przeciwny Bogu jest niebyt, a nie zło, będące w gruncie rzeczy nie „czymś”, ale brakiem „czegoś”⁴¹ – przyp. M.P.], lecz złe dlatego, że wbrew porządkowi natur uchyla się od tego, który najdoskonalej jest, do czegoś takiego, co w mniejszym stopniu jest”⁴², choćby to w ostateczności była własna stworzona „sobość”. A zatem mamy tu do czynienia z wolitywnym *mysterium iniquitatis* w ramach pierwotnie dobrej w swej naturze stworzonej wolnej woli!⁴³ Jako że reszta aniołów wytrzymała przy Stwórcy, Augustyn wskazuje na odmienne stany owych anielskich społeczności, o których można mówić po dokonaniu przez nie zbawczokonsekwentnego wyboru: „[...] powód najprawdziwszy szczęśliwości aniołów dobrych na tym polega, że trwają oni przy tym, który doskonale jest. Jeśli znowu chodzi o powód nieszczęścia aniołów złych, to ten już oczywisty się staje – że ci odpadłszy od tego, który doskonale jest, ku sobie samym się zwrócili, a sami oni doskonale nie są”⁴⁴.

³⁵ Zob. PB, Ks. XI, r. 20, s. 432; r. 22–23, s. 425–428.

³⁶ Wydaje się do pewnego stopnia poprawne mówienie o zaistnieniu wydarzeń w świecie anielskim, z zachowaniem jednakowoż świadomości analogiczności języka, ze względu na jedność początku i stworzenia świata, i czasów, por. PB, Ks. XI, r. 6, s. 409–410.

³⁷ Zob. PB, Ks. XI, r. 13–15, s. 417–420.

³⁸ Zob. PB, Ks. XI, r. 17, s. 421.

³⁹ Zob. PB, Ks. XI, r. 33, s. 439–440.

⁴⁰ Por. PB, Ks. XII, r. 1., s. 442–444. Sobór laterański IV stwierdził w formie wyznania wiary w 1215 r., iż Bóg „to wszechmocną swoją potęgą, od początku czasu, utworzył jednakowo z nicości i jeden, i drugi rodzaj stworzeń, tj. istoty duchowe i materialne: aniołów i świat, a na koniec naturę ludzką, jakby łączącą te dwa światy, złożoną z duszy i ciała. Diabeł bowiem i inne zło duchy zostały przez Boga stworzone jako dobre z natury, ale sami uczynili się złymi. Człowiek zaś zgrzeszył za podszeptem diabła”, *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 2001, V, 10 – dalej używam skrótu BF.

⁴¹ Zob. PB, Ks. XII, r. 2, s. 444.

⁴² PB, Ks. XII, r. 8, s. 450.

⁴³ Zob. PB, Ks. XII, r. 3, s. 444–445; 6–9, s. 447–452.

⁴⁴ PB, Ks. XII, r. 6, s. 447.

Następnie nasz autor przechodzi do omówienia początków człowieka w jedności natury rodzaju ludzkiego⁴⁵ uczynionego na obraz Boży⁴⁶. Analizuje stan pierwotny, w jakim znajdował się człowiek stworzony przez Boga⁴⁷, a także popelnienie przez pierwszych ludzi grzechu za namową diabła⁴⁸ oraz skutki, jakie to za sobą pociągnęło dla całego rodzaju ludzkiego w postaci kary, którą jest śmierć⁴⁹, dotykająca odtąd zarówno sprawiedliwych, jak i niesprawiedliwych⁵⁰. Wedle Augustyna, gdyby pierwsi ludzie nie zgrzeszyli, byłiby nieśmiertelni, obdarowani nieśmiertelnością przez Stwórcę⁵¹, więcej: „lecz gdyby żadna z istot rozumnych nie była zgrzeszyła, to by [Bóg – przyp. M.P.] łaskawym i sprawiedliwym wyrokiem sądu swego utrzymał w szczęśliwości wiekuistej wszelkie stworzenie rozumne, najwytrwalej lgnące doń, jako do pana swego”⁵². A zatem raz jeszcze należy podkreślić, iż grzech w żadnym wypadku nie był koniecznością, zarówno w wydaniu anielskim, jak i ludzkim, bynajmniej nie był też przez Boga chciany, a co najwyżej przewidziany i dopuszczony: „Ponieważ Bóg wszystko przewidział, więc też nie mógł nie wiedzieć tego, że człowiek zgrzeszy: państwo święte winniśmy uznawać podług tego, co przewidział Bóg i rozrządził, a nie podług tego, co do naszej wiadomości dojść nie mogło, bo nie było w rozrządzeniu Bożym. Bo i nie mógł człowiek przez grzech swój zamieszania

⁴⁵ Por. PB, Ks. XII, r. 23, s. 469.

⁴⁶ Zob. PB, Ks. XI, r. 26–28, s. 431–434; Ks. XII, r. 24, s. 470.

⁴⁷ Zob. PB, Ks. XII, r. 14, s. 487.

⁴⁸ Por. PB, Ks. XX, r. 1, s. 801.

⁴⁹ Zob. PB, Ks. XIII, r. 1–13, s. 475–486; r. 15, s. 487–488. Augustyn, mówiąc o śmierci jako karze za grzech, ma na myśli nie tylko potępienie jako „śmierć drugą”, ale także śmierć cielesną jako bezpośrednią konsekwencję grzechu – „Na pytanie, jaką to śmiercią Bóg zagroził pierwszym ludziom, gdyby przekroczyli przykazanie od niego otrzymane i nie zachowali posłuszeństwa: czy mianowicie śmiercią duszy czy ciała, czy całego człowieka, czy też tą, która się nazywa drugą śmiercią – odpowiedzieć na to trzeba, że każdą z tych śmierci”, Ks. XIII, r. 12, s. 486. Ten pogląd Augustyna można odnaleźć w orzeczeniach dotyczących relacji między grzechem pierwotnym a śmiercią kolejno synodu w Kartaginie (418) – por. BF V, 40, synodu w Orange (529) – por. BF V, 45, i soboru trydenckiego w *Dekrecie o grzechu pierwotnym* (1546) – por. BF V, 46a.47. Na temat powyższej kwestii we współczesnej teologii i filozofii (zob. Naumowicz 2011; Pieper 1970, 71–77; Nocke 2003, 94–95; Łukaszuk 2006, 73–74. *Katechizm Kościoła Katolickiego* w punkcie 1008 stwierdza: „Śmierć jest konsekwencją grzechu. Urząd Nauczycielski Kościoła, który autentycznie interpretuje wypowiedzi Pisma Świętego i Tradycji, naucza, że śmierć weszła na świat z powodu grzechu człowieka. Chociaż człowiek posiada śmiertelną naturę, z woli Bożej miał nie umierać. Śmierć była więc przeciwna zamysłom Boga Stwórcy, a weszła na świat jako konsekwencja grzechu. Śmierć cielesna, od której człowiek byłby wolny, gdyby nie zgrzeszył, jest zatem «ostatnim wrogiem» człowieka, który musi zostać pokonany”, wydanie II poprawione, Poznań 2009. Należy także podkreślić, że „śmierci pierwszej” i „śmierci drugiej” odpowiadają kolejno „pierwsze zmartwychwstanie” i „drugie zmartwychwstanie – por. PB, Ks. XX, r. 6–7, s. 807–812.

⁵⁰ Na temat kary za grzech oraz jego konsekwencji zob. PB, Ks. XIV, r. 15–24, s. 531–543.

⁵¹ Por. PB, Ks. XIII, r. XIX, s. 493–494.

⁵² PB, Ks. XX, r. 1, s. 801.

sprawić w zrzędzeniach Bożych i jakoby zmusić Boga do zmiany tego, co był postanowił; ponieważ Bóg przewidując uprzedził jedno i drugie, to znaczy i to, jak człowiek, którego dobrym stworzył, złym się stanie, i to, co dobrego Bóg jeszcze i wtedy z człowieka zrobi”⁵³. Na czym zatem ów grzech człowieka polegał? Augustyn istoty grzechu pierwszych ludzi dopatruje się w pysze. „Nie doszłoby do złego czynu, gdyby go nie wyprzedziła zła wola. A cóż by mogło być początkiem woli złej, jeśli nie pycha? Wszakże *«Początek wszelkiego grzechu jest pycha»*. A znów pycha czym jest, jeśli nie pożądaniem przewrotnej wyniosłości? Bo przewrotna jest wyniosłość, gdy duch się oddala od tego pierwiastka, przy którym trwać musi, i gdy się staje, jest niejako pierwiastkiem dla siebie samego. To się dzieje wtedy, gdy duch ma zbytne upodobanie w sobie. To zaś upodobanie wtedy jest, gdy odpada od owego niezmiennego dobra, które więcej był powinien upodobać sobie, niż siebie samego. To odpadnięcie jest dobrowolne, ponieważ gdyby wola wytrwale pozostawała w miłości wyższego dobra niezmiennego, od którego brała światło ku widzeniu i zapal ku miłowaniu, nie odpadłby odeń, by się sobie samej podobać i pogrążyć się w mrok i chłód”⁵⁴. Owa to pycha stała się przyczyną nieposłuszeństwa pierwszych ludzi wobec Boga, pociągając za sobą powszechne zepsucie i w konsekwencji śmierć: „Niejednego to uderza, dlaczego inne grzechy nie sprawiają takiej zmiany w naturze ludzkiej, jaką uczyniło przestępstwo owo dwojga pierwszych ludzi. Ono to spowodowało tak wielkie zepsucie, jakie widzimy i odczuwamy, a przez nie i śmierć; przez nie też stał się człowiek uległy tyłu i tak wielkim, a wręcz przeciwnym sobie żądzom. [...] Jeśli to kogo, jak powiedziałem, uderza, to niechże się takiemu nie zdaje, że było to dlatego lekkie i małe przewinienie, ponieważ popełniono jest przez pokarm ani zły przecież, ani szkodliwy, tyle że zabroniony. Nie stworzyłby wszak Bóg i nie posadziłby czegoś złego w owym miejscu tak wielkiej szczęśliwości. Ale posłuszeństwo polecane było przykazaniem Boga – cnota, która w stworzeniu rozumnym jest niby macierzą i stróżem wszelkich cnót; albowiem tak stworzenie uczynione jest, że gdy Stwórca jest uległe, ma z tego pożytek; lecz zgubne jest dla stworzenia czynić własną wolę, nie zaś tego, przez kogo jest uczynione”⁵⁵. Grzech zatem w istocie jest wyborem ze strony stworzenia – zarówno części aniołów, jak i pierwszych ludzi⁵⁶ – za namową diabła, aby żyć nie według Boga, co jest prawdą i do czego wszelkie stworzenie zostało po-

⁵³ PB, Ks. XIV, r. 11, s. 525.

⁵⁴ PB, Ks. XIV, r. 13, s. 528. Co ciekawe, Augustyn zwraca uwagę, iż dużo gorsza w przypadku grzechu pierwszych rodziców niż pycha, która doprowadziła do grzechu, była pycha, która spowodowała ich trwanie w owym grzechu, a „która nawet choć grzech jest najwyraźniejszy, ucieka się do wykrętów i tłumaczeń”, zamiast przyznania się do winy, żalu i prośby o przebaczenie, PB, Ks. XIV, r. 14, s. 530.

⁵⁵ PB, Ks. XIV, r. 12, s. 528.

⁵⁶ Augustyn mówi o „dwóch tych różnych i wręcz sobie przeciwnych społecznościach anielskich, w których są niejaki związki dwóch między ludźmi państw”, PB, Ks. XI, r. 34, s. 441.

wołane, ale wedle samego siebie, co jest kłamstwem⁵⁷. Oto istota zła, a raczej jego bezistocie, gdyż „dobro wszelkie tak dalece bierze górę nad złem, że chociaż zło istnieje z dopuszczenia Bożego, ażeby się okazało, jak to opatrzna sprawiedliwość Boża potrafi nawet złych rzeczy na dobre użyć, jednakże dobro bez zła samo istnieć może, jak np. istnieje choćby sam Bóg prawdziwy i najwyższy, albo jak istnieją wszelkie ponad tym ciemnym światem twory niebieskie niewidzialne i widzialne. Natomiast zło bez dobra nie mogłoby istnieć, ponieważ każda natura, w której zło istnieje, o ile jest naturą, jest zawsze dobrą. Usuwa się zaś zło nie przez jakąś nową przydatną naturę, ani przez odjęcie od natury jakiejś jej części, lecz poprzez uzdrowienie i poprawienie tego, co zostało skażone i zepsute. Wolna więc wola wtedy jest prawdziwie wolną, gdy nie służy skazom i grzechom. Taka dana była od Boga; a gdy utracona została przez własny błąd, nie może być znowu oddana przez nikogo, jeno przez tego samego, kto ją był dał”⁵⁸. Tak więc grzech okazuje się stanem przeciwnym naturze stworzonej, którego przewyciężenie możliwe jest jedynie na skutek „nowego stworzenia” uczynionego z darmowej i niezasłużonej łaski Stwórcy, który „dlatego bowiem jest Oswobodzicielem, że jest Zbawicielem”⁵⁹.

A zatem reasumując, „Bóg z jednego tylko człowieka chciał ludzkość całą wywieść dlatego, iżby nie tylko podobieństwo natury jednoczyło rodzaj, ludzki, lecz też żeby owe pewne węzły pokrewieństwa wiązały ludzi w jedność, zgodzie i pokoju. Żadna też jednostka z rodzaju tego śmierci zaznać nie miała, gdyby dwie pierwsze jednostki ludzkie, z których jedna przez żadną inną zrodzoną nie została, a druga z tej najpierwszej powstała, nie zasłużyły sobie na śmierć przez nieposłuszeństwo. One to popełniły grzech tak wielce szkodliwy, iż przezeń skażona została natura ludzka i na potomstwo pierwszych ludzi przeniosła się skaza grzechu i niechybna śmierć. Władza śmierci tak swe panowanie rozciągnęła nad ludźmi, iż wszystkich strącała niby w przepaść na śmierć również wtórą, końca nie mającą, gdyby nienależna nikomu łaska Boża nie wyzwoliła z niej pewnej części ludzkości. I tu jest właśnie przyczyna, że chociaż na świecie całym takie mnóstwo znajduje się przeróżnych narodów rozsianych po wszech krainach, narodów różniących się od siebie różnymi obrzędami, zwyczajami, używających różnych języków, różnego uzbrojenia, różnej odzieży – to wszakże cały rodzaj ludzki z dwóch tylko społeczeństw się składa, które my zupełnie właściwie, idąc za naszymi księgami świętymi – dwoma państwami nazywamy. Jedno jest państwo ludzi pragnących żyć wedle ciała, drugie – pragnących żyć wedle ducha; każde w swojego rodzaju pokoju; a ponieważ osiągają to, czego pragną, więc też każde żyje w pokoju swojego rodzaju”⁶⁰. Wszakże „dwojaka tedy miłość dwojakie państwo uczyniła: ziemskie państwo uczyniła miłość wła-

⁵⁷ Por. PB, Ks. XIV, r. 3–4; 9, s. 510–513.524.

⁵⁸ PB, Ks. XIV, r. 11, s. 526.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ PB, Ks. XIV, r. 1, s. 507–508.

sna aż do pogardy Boga posunięta; niebieskie państwo uczyniła miłość Boża aż do pogardy siebie samego posunięta. Ziemskie – w sobie chwały szuka, niebieskie w Panu. Bo ziemskie szuka jej u ludzi; dla niebieskiego Bóg, sumienia świadek, jest chwałą najwyższą⁶¹. O ile do państwa ziemskiego należą wszyscy upadli aniołowie i w wyniku solidarnościowego, na mocy jednej ludzkiej natury, udziału w grzechu wszyscy ludzie, o tyle do państwa niebieskiego należą dobrzy aniołowie, i ci spośród ludzi, którzy na mocy darmo udzielonej i niezasłużonej łaski Bożej od stanu potępienia zostali/zostaną wyzwoleni⁶², jednakowoż wedle Augustyna jest ich zdecydowanie mniej niż potępionych (*massa damnata*)⁶³, w przeciwieństwie do świata anielskiego, „ponieważ daleko większa liczba dobrych duchów niebieskich zachowuje porządek swej natury”⁶⁴. „Bóg jednakże wszechmogący i najwyższy, wszech natur Stwórcą najlepszy, wspierający i wynagradzający wszelką wolę dobrą, a opuszczający i potępiający wszelką złą wolę, porządkujący zaś i dobrą, i złą wolę – Bóg ten miał to w wyrokach swoich, iżby dopełniona była pewna, w jego mądrości oznaczona liczba obywateli Państwa Jego, nawet spośród potępienego rodzaju ludzkiego. Wyróżnił ich już nie dla ich zasług – ponieważ wszyscy, niby jedna bryła cała z jednego skażonego korzenia pochodząc, potępieni byli – lecz przez łaskę, i okazał tym wyzwolonym nie tylko za pomocą ich samych, lecz i za pomocą niewyzwolonych, jak wielki otrzymali dar. Każdy przecież wie, że mu się to należało i że tylko łaskawa dobroć (Boża) wyrwała go spośród złych, kiedy stał się wolny od współuczestnictwa tych ludzi, z którymi mu się wspólna a sprawiedliwa kara należała”⁶⁵.

⁶¹ PB, Ks. XIV, r. 28, s. 546.

⁶² Możliwość darmowego łaskawego wyzwolenia ze stanu potępienia zaistniałego w wyniku grzechu dotyczy jedynie ludzi, nie zaś upadłych aniołów: „Wobec tego nie można innej znaleźć przyczyny, a tym bardziej przyczyny słuszniejszej i wyraźniejszej, dla której prosta sprawiedliwość uznaje to za rzecz pewną a niewzruszoną, że diabeł i aniołowie jego nie wrócą nigdy do sprawiedliwości i życia świętych, jak tylko tę jedną przyczynę, że Pismo Święte, które niko go nie zwodzi, powiada, że Bóg im nie przebaczył i że już teraz skazał ich na ciemne piekielne więzienie i tam ich wtrącił, a na sądzie ostatecznym skazani być mają na to, że ich już ogień wieczny ogarnie, gdzie na wieki wieków męki ponosić będą”, PB, Ks. XXI, r. 23, s. 888.

⁶³ Por. PB, Ks. XXI, r. 12, s. 877. A zatem „właśnie łaska Boża jest także źródłem podziału wszystkich ludzi na dwie grupy, zbawionych i potępionych” (Palacz, 1987, 62; zob. także Patout Burns 2010).

⁶⁴ PB, Ks. XI, r. 13, s. 427.

⁶⁵ PB, Ks. XIV, r. 26, s. 545. Należy zwrócić uwagę u Augustyna na pewną dialektykę między stanem potępionych ze sprawiedliwości a zbawionych z łaski i miłosierdzia, por. PB, Ks. XXI, r. 12, s. 877. Warto także podkreślić dostrzeżenie (bardziej niż samo jej rozwiązanie) przez Augustyna następującej aporii: dlaczego Bóg stwarza tych, o których wie, że zgrzeszą, więcej: o których wie, że będą potępieni? – por. PB, Ks. XI, r. 18, s. 421–422; Ks. XIV, r. 26, s. 545. (Zob. w tej kwestii Jan Damasczeński 1969, 250).

2) O dziejowym pochodzie relacji między Państwem Bożym, Kościołem i światem

„Przypuszczam wszakże, pisze Augustyn na początku księgi XV, żeśmy już dostateczną dali odpowiedź na pytania wielkie i trudne: o początku świata, duszy i całego rodzaju ludzkiego, któryśmy na dwie gromady podzielili: tych co żyją wedle człowieka, i tych co wedle Boga; te dwie gromady nazwaliśmy przez tajemnicę dwoma państwami, czyli dwoma społeczeństwami ludzi, z których jedno przeznaczone jest na wieki z Bogiem królowanie, drugie ma ponieść wieczną wraz z diabłem karę. Lecz to jest ich koniec, o którym później mówić mamy. Teraz zaś, o jego powstaniu już to w aniołach, których liczby my nie znamy, już to w dwojgu pierwszych ludzi, dosyć dużo powiedziane było, zdaje mi się przeto, iż czas jest przystąpić do opowiedzenia o pochodzie tych dwóch miast od chwili, gdy pierwszych dwoje ludzi potomstwo rodzić zaczęło, aż do chwili, gdy już ludzie przestaną rodzić. Cały bowiem ten czas, czyli doczesność, w której ustępują umierający, a następują rodzący się, jest pochodem tych dwóch miast, o których właśnie rozprawiamy”⁶⁶. Księgi XV–XVII opisują ów pochod widziany z perspektywy państwa Bożego, z kolei księga XVIII prezentuje perspektywę ogładową dziejów z punktu widzenia państwa ziemskiego⁶⁷.

Według Augustyna „na ziemi *civitas terrena* zaczyna się wraz z bratobójcą Kainem, *civitas Dei* zaś wraz z Ablem. Kain jest «obywatelem tego *saeculum*», i wskutek swej zbrodni założycielem państw ziemskich. Abel jest w tym *saeculum* «*peregrinans*» w pielgrzymce ku ponadziemskiemu celowi. Duchowe potomstwo Abela żyje *in hoc saeculo* wprawdzie także z państwem Kaina, nie jest jednak jego założycielem ani osadnikiem. Stąd też dzieje państwa Bożego nie są zestrojone z dziejami państwa ludzkiego; jedynie prawdziwe dzieje zbawienia i proces historyczny (*procurus*) państwa Bożego polegają na *peregrinatio*”⁶⁸. I dalej Löwith stwierdza, iż „dzieje zbawienia nie są uchwytnym faktem empirycznym, lecz serią aktów wiary, natomiast historia państw, tj. historia grzechu i śmierci, dochodzi do ostatecznego kresu, który jest zarazem wypełnieniem historii oraz wyzwoleniem z niej. Proces historyczny jako taki, *saeculum*, ukazuje tylko beznadziejne następstwo i umieranie żyjących w danym czasie generacji. Oglądany oczyma wiary, cały dziejowy proces świętej, jak i świeckiej historii jawi się jako wyznaczone z góry *ordinatio Dei*. O tyle też cały plan dzieła Augustyna służy pewnemu celowi, mianowicie usprawiedliwieniu Boga w historii. Dzieje są wszakże całkowicie podporządkowane Bogu, który nie jest heglowskim Bogiem w historii, lecz Panem historii. Jego działanie w historii leży poza naszym rozporządzeniem, a Jego Opatrzność przewiduje ludzkie zamiary i je przekracza. To nade wszystko przeznaczenie Żydów odsłania – zdaniem Augu-

⁶⁶ PB, Ks. XV, r. 1, s. 548–549.

⁶⁷ Por. PB, Ks. XVIII, r. 1, s. 686–687.

⁶⁸ (Löwith 2002, 163–164). Por. PB, Ks. XV, r. 1; 4–8, s. 549, 552–560.

styna – całą historię świata jako sensownie zorientowaną i podległą Bożemu sądowi. „Historia jest urządzonym przez Niego [Boga – przyp. M.P.] *pedagogium*, które wychowuje głównie przez cierpienie. Na tej teologicznej podstawie Augustyn wyróżnia sześć epok, odpowiadających sześciu dniom stworzenia. Pierwsza sięga od Adama do potopu, druga od Noego do Abrahama, trzecia od Abrahama do Dawida, z Nimrodem i Nimusem jako ich przeciwnikami. Czwarta trwa od Dawida do niewoli babilońskiej Żydów, piąta od tego wydarzenia do narodzenia Chrystusa. Wreszcie zaś szоста i ostatnia epoka rozciąga się od pierwszego przyjścia Chrystusa aż do jego powtórnego przyjścia przy końcu świata” (Löwith 2002, 164–165). Z kolei A. Trape ujmuje rzecz następująco: „wraz z jego [człowieka – przyp. M.P.] grzechem zło wtargnęło do świata, a wraz ze złem wtargnął rozdźwięk. Dwa państwa stanęły naprzeciwko siebie na proscenium historii wraz Kainem i Ablem, którzy stali się prototypami, albo, jeśli można tak powiedzieć, założycielami: jeden bezbożny, bratobójca, drugi niewinny [Augustyn odżegnuje się od nazywania Abła założycielem, gdyż założycielem państwa Bożego jest sam Bóg – przyp. M.P.]. Od tej pory przebywają drogi dziejowe, złączone w scenariuszu świata, ale z odmiennymi ideałami, postępkami i oczekiwaniami. Augustyn śledzi ten przebieg poprzez Pismo Święte i historię świecką aż do przyjścia Chrystusa i aż po swoje dni. Widzi, że kroczą wspólnie, ale zawsze sobie przeciwstawnie. Przeciwnieństwo to często przybiera postać otwartego prześladowania i znoszonej niesprawiedliwości” (Trape 1987, 236–237).

Nie będziemy w tym miejscu szczegółowo analizowali przebiegu owych wskazanych powyżej sześciu epok wyróżnionych przez Augustyna, w jakich toczą się dzieje w owym napięciu między państwem Bożym a państwem ziemskim. Podkreślimy jedynie, także już sygnalizowaną, wyróżnioną rolę Żydów, otwartą jednakowoż uniwersalistycznie, w tychże dziejach⁶⁹, ukierunkowaną ostatecznie na przyjście Chrystusa, w którym ta rola uzyskuje swój kres i wypełnienie. „Jak tamte wieszczby Boże, dane Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi, jak wszystkie inne znaki i słowa prorocze zawarte w księgach świętych aż do czasu królów żydowskich, tak samo i te od czasu królów żydowskich prococtwa dotyczą się już to narodu tego, co ze krwi Abrahamowej powstał, już to owego nasienia Abrahamowego, w którym błogosławione są wszystkie narody, współdziedzice Chrystusowi przez Nowy testament, przeznaczone do osiągnięcia życia wiekuistego i królestwa niebieskiego. A więc częściowo odnoszą się te pro-

⁶⁹ Począwszy od Abrahama i czasów patriarchów – por. PB, Ks. XVI, s. 593–644, przez okres królestwa/królestw, proroków – por. PB, Ks. XVII, s. 645–685. „Potem pochód państw od czasów pierwszego człowieka aż do potopu w jednej zawarłem księdze, która jest księgą piętnastą tego dzieła. Tak samo od potopu do Abrahama znowu obydwie państwa kroczą naprzód, zarówno w dziejach, jak i w opisie moim. Natomiast od patriarchy Abrahama aż do czasu królów izraelskich, na czymśmy zakończyli księgę szesnastą, i znowu do tego miejsca aż do przyjścia w ciele samego Zbawiciela, dokąd sięgała siedemnasta księga, pióro moje pokazuje nam tylko pochód Państwa Bożego” PB, Ks. XVIII, r. 1, s. 686.

roctwa do niewolnicy, która w niewoli jest wraz ze synami swoimi, częściowo zaś do wolnej małżonki, do Miasta Bożego, czyli do prawdziwej, wiecznej Jeruzolimy w niebie, której synowie, ludzie Boży, żyjąc na tej ziemi, podróżują ku owej. Ale też są między tymi prorocत्वami i takie, które się odnoszą i do niewolnicy, i do wolnej: do niewolnicy – wprost właściwie, do wolnej – przez prorocze obrazy. Trojakię więc są wieszczby proroków: jedne dotyczą ziemskiej Jeruzolimy, inne niebieskiej, a niektóre jednej i drugiej⁷⁰. Musimy się natomiast zająć próbą ustalenia relacji pomiędzy Państwem Bożym, Kościołem a światem w tymże dziejowym pochodzie obydwu państw. Augustyn stwierdza, iż „tak więc w tym świecie doczesnym, w te dni złe, nie dopiero od czasu cielesnej obecności Chrystusa i Apostołów Jego, ale już od Abla samego, co pierwszy spośród sprawiedliwych zabity został przez brata bezbożnego i nadal aż do końca świata tego kroczy w podróży swej Kościół prześladowań ze strony świata i wśród pociech Bożych⁷¹. A zatem w doczesności, „w ziemskim państwie dwie postacie spostrzegamy: jedną: okazującą obecność własną, drugą – służącą przez swą obecność do oznaczenia państwa niebieskiego. Rodzi zaś grzechem skażona natura obywateli państwa ziemskiego; obywateli zaś państwa niebieskiego rodzi łaska, zwalniając naturę od grzechu: tamci się zowią naczyniami gniewu, ci – naczyniami miłosierdzia⁷². Owa postać oznaczająca przez swą obecność Państwo Boże w ramach doczesności⁷³ to wspomniany już Kościół, będący wprawdzie uobecnieniem Państwa Bożego, jednakowoż nietożsamy z nim i ku niemu pielgrzymujący: „Bo świętym miastem jest miasto górne, choć tutaj swych obywateli rodzi i w nich pielgrzymuje, dopóki nie nadejdzie czas jego królowania, kiedy zgromadzi wszystkich zmartwychwstałych w ich ciałach i wtedy dane im będzie królestwo obiecane, gdzie razem ze swym panującym, z królem wieków, bez żadnego końca czasu królować będą⁷⁴. Augustyn wielokrotnie podkreśla, że prawdziwe szczęście jest niemożliwe do osiągnięcia w doczesności, ale jedynie w życiu wiecznym, w urzeczywistnionym ostatecznie i w pełni Państwie Bożym⁷⁵, a zatem jasne jest, że Państwo Boże z Kościołem utożsamiać się nie może, jako że ów pielgrzymuje właśnie w doczesności ku Państwu Bożemu. Jednocześnie, Kościół już do pewnego stopnia jest zaczątkiem Państwa Bożego i w nim uczestniczy ze względu na Jego nierozdzielną jedność, z zachowaniem własnych tożsamości, Chrystusem, założycielem Państwa Bożego⁷⁶. „W tym

⁷⁰ PB, Ks. XVII, r. 3, s. 647–648. Zob. także PB, Ks. XVIII, r. 27–39; 44–46, s. 716–732; 739–743.

⁷¹ PB, Ks. XVIII, r. 51, s. 749.

⁷² PB, Ks. XV, r. 2, s. 550–551.

⁷³ „Zapowiedziałem, iż pisać będę o powstaniu, o pochodzie i o właściwych granicach dwojga państw, z których jedno jest Państwo Boże, drugie doczesne, choć i w tym drugim jest i tamto, przelotnie bawiące, o ile do rodzaju ludzkiego należy”, PB, Ks. XVIII, r. 1, s. 686.

⁷⁴ PB, Ks. XV, r. 1, s. 549.

⁷⁵ Por. PB, Ks. XIV, r. 25, s. 543; Ks. XIX, r. 4, s. 764.

⁷⁶ Por. PB, Ks. XVII, r. 15–16, s. 672–675. (Zob. w tej kwestii Kelly 1988, 307; Garcia, 1998, 139–148; McGinn, McGinn 2008, rozdz. *Ciało Chrystusa. Święty Augustyn z Hippo*, 117–130).

świecie marnym, w te dni złe doczesności, kiedy Kościół przez poníženie doczesne zdobywa przyszłe wywyższenie i hartuje się biczem ustawicznego lęku i męką utrapień, i utrudzeniem w pracach, i niebezpieczeństwem pokus, jedyną się ciesząc nadzieją, która wtedy płonną nie jest, w tym tedy życiu źli są pomieszani z dobrymi. Jedni i drudzy zgromadzeni są, niby w owej sieci ewangelicznej, i tak w tym świecie, jakoby w morzu, i źli, i dobrzy siecią objęci pospołu pływają, dopóki się do brzegu nie przybędzie, gdzie źli od dobrych odłączeni będą⁷⁷. Okazuje się zatem, że ze względu na wymieszanie w doczesnym pochodzie między sobą Państwa Bożego i państwa ziemskiego najbardziej tajemniczą i niejednoznaczną przestrzenią jawi się Kościół. Jako państwo założone przez Chrystusa – króla⁷⁸, będące Jego majątnością⁷⁹, Kościół jest „związany z najświętszym małżonkiem swoim węzłem duchowym i miłością Boską”, jest królową, uczestniczką króla, „z których przez jedność i zgodę ze we wszech narodach powstaje [...], którą inny znów psalm nazywa: «Miasto Króla wielkiego». Ona jest Syjonem duchowym wyraz ten znaczy po łacinie *speculatio* – oglądanie. Iż spogląda ku wielkiemu szczęściu życia przyszłego, bo ku tamtej stronie skierowane są jej dążności. Ona jest tak samo Jerozolimą w duchowym znaczeniu, o czymśmy już wiele mówili. Jej nieprzyjaciółką – to miasto diabelskie, Babilon, który znaczy pomieszanie. Ale oswabadza się królowa z tego Babilonu przez odrodzenie we wszech narodach i od złego odchodzi króla do Króla Najlepszego, od diabła do Chrystusa. [...] Częścią tego miasta nieprawości są też Izraelici, ci wedle ciała tylko, nie Izraelici wedle wiary. Oni są i nieprzyjaciółmi króla tego wielkiego i królowej jego. [...] Lud ten, lud pogan, którego Chrystus nie poznał cielesną obecnością swą, który jednak w zwiastowanego sobie Chrystusa uwierzył, [...] ten to powtarzam – lud łącznie z prawdziwymi i co do ciała, i co do wiary Izraelitami – stanowi Państwo Boże, które też samego

⁷⁷ PB, Ks. XVIII, r. 49, s. 746. „W ten lub podobny sposób, a gdyby się dało, to i obszerniej i zwięźniej jeszcze odpowiadać powinna nieprzyjaciółom swym odkupiona rodzina Pana Chrystusowa i podróżujące państwo Chrystusa Króla. Musi też oczywiście i to mieć w pamięci, że wpośród tych nieprzyjaciół ukryci są przyszli jego obywatele, iżby snadź nie uważało Państwo Boże za rzecz beużyteczną nawet dla samych owych przyszłych obywateli, że musi cierpieć od nich nieprzychylność, dopóki nie będzie ich miało wyznawcami swymi. Tak samo jak znów Państwo Boże, dopóki w tym świecie podróżuje, już ma spośród nich wielu złączonych ze sobą wspólnością uczestnictwa sakramentów, ale ci nie mają wraz z Państwem Bożym uczestniczyć w wiekuistej chwale świętych. Tacy to po części ukryci są, po części jawni, i ci nie wahają się na równi z nieprzyjaciółmi pomrukiwać przeciw Bogu, którego znamię na sobie noszą, i już to pełno ich w teatrach z poganami, już to w świątyniach razem z nami. O poprawie zaś wielu nawet spośród takich nie można przecież rozpaczać, skoro się zważy, że nawet pomiędzy najjawniejszymi nieprzyjaciółmi naszymi są ukryci przyszli przyjaciele nasi, choć sami dotąd nie domyślają się tego. Albowiem poplątane i pomieszane są ze sobą te dwa państwa na tym świecie, dopóki ich sąd ostateczny nie rozdzieli”, PB, Ks. I, r. 35, s. 59. Zob. także, PB, Ks. XVIII, r. 54, s. 755.

⁷⁸ Por. PB, Ks. XVIII, r. 29, s. 718.

⁷⁹ Por. PB, Ks. XVII, r. 20, s. 680.

Chrystusa wedle ciała zrodziło, kiedy zawarte było jeszcze tylko w samych Izraelitach”⁸⁰. Kościół jawi się jako nowa, odbudowana świątynia⁸¹.

Skoro Państwo Boże nie utożsamia się z Kościołem, ale go przerasta jako jego cel i spełnienie, a do Kościoła przynależą zarówno chrześcijanie, jak i część Izraela, o czym wyżej wspomnieliśmy, to należy, zdaniem Augustyna, spytać o to, czy przed czasami chrześcijańskimi byli jacyś uczestnicy Państwa Bożego poza narodem żydowskim, na co zresztą daje on pozytywną odpowiedź, wskazując, iż zupełnie trafne jest przypuszczenie, „iż byli też wśród innych narodów ludzie, którym ta tajemnica objawiona została i którzy byli pobudzeni do zgłoszenia jej, bądź to jako mający jej łaskę, bądź łaski pozbawieni, lecz pouczeni przez złych aniołów; bo ci, jak wiemy, nawet wobec samego Chrystusa, nieznanego przez Żydów, wyznawali go. Przypuszczam, że sami też Żydzi nie ośmielą się twierdzić, jakoby nikt do Boga nie należał, oprócz Izraelitów, odkąd zaczęło istnieć potomstwo Izraela po odrzuceniu jego starszego brata. Narodu, wprawdzie, który by właściwie zwał się narodem Bożym, innego, prócz Żydów, nie było. Ale nie mogą Żydzi zaprzeczyć, żeby nie było wśród innych narodów poszczególnych ludzi, którzy nie w społeczności ziemskiej, lecz niebieskiej, należeli do prawdziwych Izraelitów, obywateli ojczyzny wiekuistej”⁸². Augustyn wskazuje w związku z tym na Hioba⁸³, a także mówi o Sybilli Erytejskiej⁸⁴. „Nie wątpię – argumentuje Augustyn – że jest tu zrządzenie Boże, byśmy przez tego jednego (świętego męża) [Hioba – przyp. M.P.] dowiedzieli się, że mogli być po

⁸⁰ PB, Ks. XVII, r. 17, s. 674–675. Na temat Izraela cielesnego i Izraela duchowego zob. PB, Ks. XVII, r. 7, s. 661–663. Zdaniem Löwitha, dla biskupa Hippony „Państwo Boże nie jest żadnym ideałem, który się w dziejach urzeczywistnia, a Kościół w swej ziemskiej egzystencji jest także tylko reprezentantem ponadhistorycznej *civitas Dei*. Zadanie Kościoła nie polega dla Augustyna na rozwijaniu chrześcijańskiej prawdy w kolejnych epokach historii powszechnej, ale na głoszeniu i szerzeniu prawdy, która jest raz na zawsze objawiona i ustalona. O ile Kościół łączy się z historią, o tyle Augustynowi wystarczają owe fakty historyczne, przedstawione już przez Euzebiusza. Długa droga prowadzi od koncepcji Kościoła jako mistycznego ciała Chrystusa do praktyki kościelnej, w ramach której Kościół jako instytucja zawiaduje środkami zbawienia, i dalej aż do nowożytnego poglądu, zgodnie z którym jest on częścią historii kultury i wskutek tego ulega historycznym zmianom” (Löwith 2002, 161).

⁸¹ Por. PB, Ks. XIII, r. 45,48, s. 740–742; 745–746. Augustyn mówi o przebywaniu „Zbawiciela, które się teraz ustawicznie w Kościele Jego, to jest w członkach Jego, odbywa, częściowo i powoli, bo cały Kościół ciałem jest Jego”, PB, Ks. XX, r. 5, s. 806. Spełnienie Kościoła jako ciała Chrystusa nastąpi w wieczności, a więc w urzeczywistnionym w pełni Państwie Bożym – zob. PB, Ks. XXII, r. 18, s. 938–939, „[...] i tak będzie jeden Chrystus, miłujący siebie samego. Albowiem nikt nie może miłować Ojca, jeśli nie miłuje Syna; kto miłuje Syna, miłuje i [...] członki Syna Bożego. A ponieważ je kocha, sam jest przez miłość członkiem spójni ciała Chrystusowego, i tak będzie jeden Chrystus, miłujący samego siebie. Bo jeśli członki nawzajem się miłują, miłuje się ciało” (Św. Augustyn 1997; zob. w tej kwestii Boylan 2011 – cała książka oparta jest na powyższej myśli św. Augustyna i stanowi jej eksplikację).

⁸² PB, Ks. XVIII, r. 47, s. 744. (Zob. w tej kwestii Danielou 2013).

⁸³ Por. tamże.

⁸⁴ Por. PB, Ks. XVIII, r. 23, s. 710–713.

innych też narodach ludzie, żyjący wedle Boga i podobający się Bogu, należący do duchowej Jerozolimy. Godzi się wierzyć, że to dane było takiemu tylko, co od Boga otrzymał objawienie o jedynym pośredniku między Bogiem a ludźmi, człowieku, Jezusie Chrystusie, o którego przyjściu w ciele tak samo dawnym ludziom było przepowiadane, jako nam już jest opowiadane po dokonaniu się tego. A to w tym celu, aby jedna przez Niego dana wiara wszystkich wybranych doprowadziła do Państwa Bożego, do domu Bożego, do świątyni Bożej, do Boga samego⁸⁵. Można mówić o Kościele w jego funkcji Państwa Bożego, począwszy od Abela (*Ecclesia a iusto Abel*), co mocno rzutuje z jednej strony na kwestię genezy i powszechnego powołania do Kościoła w jego odniesieniu do Państwa Bożego⁸⁶, a z drugiej na kwestię (nie)możliwości zbawienia poza Kościołem⁸⁷ (zob. Pietras 2015).

Augustyn, reasumując „księgę, w którejśmy dotąd rozprawiali i w miarę potrzeb wykazywali, jaki to jest doczesny pochod dwóch państw, niebieskiego i ziemskiego, od początku aż do końca pomieszanych ze sobą”, stwierdza, iż „ziemskie państwo naczyniło sobie bogów fałszywych z czego mu się tylko widziało, nawet i z ludzi, których czciło przez swe ofiary. Tamto zaś niebieskie, podróżując po ziemi, bogów fałszywych nie czyniło, bo samo od Boga prawdziwego się staje, bo było Jego prawdziwą ofiarą. Oba jednakże państwa i dóbr doczesnych zażywają i utrapięń przez nędze doczesne, choć odmienna w tym ich wiara, nie jednaka nadzieja i miłość insza, dopóki nie będą rozłączone przez sąd ostateczny i każde z nich otrzyma swój koniec, taki koniec, który końca nie ma”⁸⁸. F. Drączkowski konstatuje w związku z tym, iż „Kościoła nie należy utożsamiać z państwem Bożym, do którego należą wszyscy sprawiedliwi od początku istnienia ludzkości. W ziemskiej historii ludzkości obydwie te państwa [Boże i ziemskie – przyp. M.P.] wzajemnie się przenikają; na Sądzie Ostatecznym nastąpi ich definitywne rozdzielenie” (Drączkowski 1999, 364)⁸⁹.

⁸⁵ PB, Ks. XVIII, r. 47, s. 744.

⁸⁶ „Państwo owo niebieskie, pielgrzymując na ziemi, zwołuje obywateli ze wszech narodów i zbiera pielgrzymujące społeczeństwo ze wszech języków, nie troszcząc się o to, jakie są różnice między narodami w zwyczajach, prawach i urządzeniach, dążących do osiągnięcia lub utrzymania pokoju ziemskiego, bynajmniej tych praw i urządzeń nie niszcząc i nie znosząc ich, przeciwnie: zachowując je i stosując się do nich; bo to wszystko, choć różne jest u różnych narodów, skierowane jest do tego samego celu, do osiągnięcia pokoju ziemskiego, jeśli tylko nie przeszkadza religii, która uczy czcić jedynego, najwyższego i prawdziwego Boga”, PB, Ks. XIX, r. 17, s. 785.

⁸⁷ Por. PB, Ks. XVIII, r. 51, s. 749. (Zob. Ledwoń 2006, 46; Czaja 2006, 352–365 i nn.).

⁸⁸ PB, Ks. XVIII, r. 54, s. 755.

⁸⁹ Aby uniknąć wrażenia łatwego rozwiązania fundamentalnej tytułowej aporii, warto przytoczyć może nieco przydługą uwagę-refleksję Kelly’ego: „[...] Augustyn, opierając się na Piśmie Świętym, podkreślał, że Kościół jako historyczna instytucja musi obejmować zarówno grzeszników, jak ludzi sprawiedliwych i że te dwie grupy zostaną rozdzielone dopiero przy końcu świata, doszedł do ważnego ustępstwa na rzecz punktu widzenia donatystów argumentujących, iż obłubienica Chrystusa musi być «bez skazy i zmarszczki» tutaj i teraz. Polegało to na sfor-

3) O kresie relacji między Państwem Bożym, Kościołem i światem

„Mając przed oczyma zadanie swoje, iż odtąd mam rozprawiać o celach, do których zmierzają obydwie państwa, mianowicie ziemskie i niebieskie, wyłożyć mi naprzód wypada, w miarę, jak pozwoli mi na to względ na doprowadzenie wreszcie dzieła niniejszego do końca, sposób i treść dowodzenia śmiertelników, którzy przebojem zapewnić chcieli sobie szczęście w nieszczęsnym życiu doczesnym, aby się w ten sposób wyjaśniła różnica między ich dobrami marnymi a naszą już nam od Boga daną nadzieją i tymi naszymi dobrami, czyli szczę-

mułowaniu starannego rozróżnienia między istotą Kościoła złożonego z tych, którzy prawdziwie należą do Chrystusa, a zewnętrznym lub empirycznym Kościołem. Z jego platońskim zapleczem myślowym dokonanie takiego rozróżnienia przyszło mu łatwo, bo kontrast między doskonałą istotą, wieczną i transcendentną w stosunku do poznawania zmysłowego, a jego niedoskonałym, zjawiskowym wcieleniem zawsze był obecny w jego myśli. Z tego punktu widzenia jedynie ci, którzy płoną miłością i są szczerze oddani sprawie Chrystusa, należą do podstawowego Kościoła; tylko dobrzy «są we właściwym znaczeniu ciałem Chrystusa» (por. *boni, qui proprie sunt corpus Christi*). Co do reszty, to znaczy grzeszników, może się wydawać, iż jest ona w obrębie Kościoła, ale grzesznicy nie uczestniczą w «niewidzialnej jedności miłości» (*invisibilis caritatis compages*). Oni są wewnątrz domu, ale pozostają obcy w stosunku do jego wewnętrznej struktury. Oni należą do *catholicae ecclesiae communio* (wspólnoty Kościoła katolickiego) i cieszą się *communio sacramentorum* (wspólnotą sakramentów), ale to sprawiedliwi tworzą zgromadzenie i społeczność świętych, «święty Kościół» w ścisłym znaczeniu słowa. Tak więc Augustynowe rozwiązanie trwającego od wieków problemu polegało na dowiedzeniu, że prawdziwą oblubienicę Chrystusa stanowią rzeczywiście, tak jak utrzymywali donatyści, wyłącznie dobrzy i pobożni ludzie, ale że tę «niewidzialną wspólnotę miłości» można znaleźć jedynie w historycznym katolickim Kościele, w granicach którego przebywają razem ze sobą tymczasowo dobrzy ludzie i grzesznicy w «zmieszanej wspólnotcie». Błędem donatystów według takich założeń było tworzenie między nimi surowego, instytucjonalnego podziału, podczas gdy precedens Izraela pokazywał, że podział był duchowy i że było intencją Boga, by istniały obok siebie na tym świecie dwa typy ludzi. Kiedy jednak Augustyn opracowywał swoją naukę o przeznaczeniu, zmuszony był wprowadzić pewne udoskonalenia w rozróżnianiu między widzialnym a niewidzialnym Kościołem. Ostatecznie doszedł do stwierdzenia, że jedynie prawdziwymi członkami Kościoła (zamkniętego ogrodu [...] wiosną zamkniętej fontanny uszczelnionej, rajem z owocami jabłek, przedstawionym tak wymownie w *Księdze pieśni nad pieśniami*, 4,12 i nn.) może być «ustalona liczba wybranych». Ale «w niewypowiedzianej, uprzedzającej wiedzy Boga wielu, którzy zdają się być w jego obrębie, jest poza nim i wielu, którzy zdają się być poza nim, jest w jego obrębie». Innymi słowy nawet wielu z tych, którzy, sądząc z pozorów, należą do «niewidzialnej wspólnoty miłości», może nie posiadać daru wytrwałości i są oni dlatego przeznaczeni do odpadnięcia; podczas gdy liczni inni, którzy w obecnej chwili są może heretykami lub schizmatykami, prowadzą pełne nieporządku życie, albo nawet są nienawróconymi poganami, mogą być przeznaczeni do pełności łaski. Jest rzeczą oczywistą, że taka zasada myślenia przenosiła cały problem natury Kościoła na całkiem inną płaszczyznę. Augustyn nigdy nie starał się zharmonizować swych dwu koncepcji, tej odróżniającej Kościół jako historyczną instytucję, od prawdziwego Kościoła tych, którzy się rzeczywiście oddali Chrystusowi i którzy objawiają tego ducha, oraz tej utożsamiającej ciało Chrystusa z określoną liczbą wybranych, znanych jedynie Bogu. Można faktycznie wątpić, czy jakaś synteza była w końcu możliwa, ponieważ jeżeli bierze się na serio doktrynę ostatnią, to pojęcie instytucjonalnego Kościoła przestaje mieć jakiegokolwiek znaczenie” (Kelly 1988, 308–309).

ściem prawdziwym, które nam Bóg da w przyszłości. [...] Kresem bowiem dobra naszego jest ta rzecz, dla której osiągnięcia pożądamy i wszelkich innych rzeczy, samej zaś tej rzeczy pożądamy dla niej samej. Tak samo, to jest kresem zła, dla którego uniknięcia innych unikamy rzeczy, a jego samego dla niego. Kresem więc dobra nazywamy teraz nie to, na czym się kończy dobro i znika, by już nie istnieć dalej, lecz to, przez co się dobro utrwała, by pełne było. I kresem zła nie jest to, przez co by zło przestało istnieć, lecz to, do czego szkodliwością swoją doprowadza. Czyli, że kresy owe dobrego i złego są to: ostateczne dobro i ostateczne zło⁹⁰. A zatem przyjdzie nam się teraz przyjrzeć relacjom między Państwem Bożym, Kościołem a światem w kontekście ostatecznych stanów, do których zmierzają Państwo Boże i państwo ziemskie, a więc stanu ostatecznego dobra i ostatecznego zła, ostatecznej szczęśliwości i ostatecznej nieszczęśliwości.

Augustyn, chcąc ukazać istotę ostatecznej szczęśliwości Państwa Bożego, poddaje najpierw analizie koncepcje szczęścia wypracowane w ramach filozoficznych szkół starożytności, wskazując nie tyle ich błędność, choć także, ile niewystarczalność, głównie ze względu na fakt, że są one ludzkimi sposobami zapewnienia sobie szczęścia, co prowadzić może jedynie do pozornej szczęśliwości⁹¹. Zaś „jeśli wiedzieć chcemy, co też odpowie Państwo Boże, zapytane o każdą z tych spraw (poniżej omawianych), a naprzód co sądzi o kresach dobra i zła, to odpowiedź będzie ta, że życie wieczne jest dobrem najwyższym, a śmierć wieczna najwyższym złem. Dlatego napisane jest: «Sprawiedliwy z wiary żyje». Ponieważ tu jeszcze nawet nie widzimy dobra naszego, przeto je przez wiarę poszukiwać należy; a i samo nasze życie ucziwe nie jest owocem własnych sił naszych, jeśli nas wierzących i modlących się o to nie wesprze ten, co też wiarę samą dał nam, przez którą ufamy, że otrzymamy pomoc od Niego. Ci zaś, co sobie umyślili, że kres dobra i zła w tym życiu istnieje, upatrując najwyższe dobro w ciele lub w duszy, lub w obojgu, albo by jaśniej to powiedzieć, bądź w rozkoszy, bądź w cnocie, bądź w obojgu; czy też bądź w pokoju, bądź w cnocie, bądź w jednym i drugim; albo bądź w pierwszych darach natury, bądź w cnocie, bądź w jednym i drugim: wszyscy oni chcieli się stać szczęśliwymi już tutaj i w dziwnym nierozumie chcieli się uszczęśliwić przez siebie samych⁹². Tak więc, kres obydwu państw jawi się jako swoiste przedłużenie ich genezy: o tyle, o ile Państwo Boże genezę swoją ma w Bogu, o tyle też w Nim znajdzie swe spełnienie⁹³, przeciwnie zaś państwo

⁹⁰ PB, Ks. XIX, r. 1, s. 756–757.

⁹¹ Por. PB, Ks. XIX, r. 1–9.12, s. 756–774.776–779.

⁹² PB, Ks. XIX, r. 4, s. 764. N. White zauważa, że „poglądy na temat szczęścia – w rodzaju tych, które wyznawali św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, Leibniz czy Spinoza oraz wielu innych myślicieli – odzwierciedlają pozycję moralną religii oraz metafizycznej teorii świata. Teorie te zawierają procedury wybierania spośród właściwych ludziom bądź akceptowanych przez nich celów, radości i wartości takich, które są z owymi teoriami zgodne bądź są przez nie zalecane” (White 2008, 93).

⁹³ „On [Bóg – przyp. M.P.] będzie kresem wszystkich pragnień naszych; On, którego bez końca oglądać będziemy, bez przesytu miłować, bez utrudzenia wychwalać”, PB, Ks. XXII, r. 30, s. 964.

ziemskie, które genezę ma w sobie samym – w grzechu wypływającym ze złej woli! – o tyle też w samym sobie znajdzie finał, a raczej nie w sobie samym, ile w stanie pozbawionym tożsamości⁹⁴, wszak niestworzonym przez Boga, dawcę wszelkiego bytu w jego tożsamości, ile powstałym na skutek buntu/odwrócenia się od Niego: „W onym zaś ostatecznym pokoju, do którego sprawiedliwość doczesna zmierzać powinna i dla którego osiągnięcia tę sprawiedliwość zachowywać się powinno, ponieważ po uleczeniu nieśmiertelności i nieskazitelności już natura ułomności mieć nie będzie i nic nam już sprzeciwiać się nie będzie, czy to z zewnątrz od kogoś, czy z nas samych, więc nie będzie potrzeby, aby rozum panował nad ułomnościami, bo tych już wcale nie będzie. Natomiast Bóg panować będzie nad człowiekiem, a duch nad ciałem. A taką będzie słodycz i łatwość posłuszeństwa, jaką będzie szczęśliwość życia i królowania. I to będzie tam dla wszystkich wieczne i dla każdego z osobna, i będzie ta pewność dla wszystkich, iż to trwa na wieki. Przetoż więc pokój szczęścia tego i szczęście pokoju tego będzie dobrem najwyższym. Dla tych zaś, co do tego Państwa Bożego nie należą, będzie przeciwnie: nieszczęście wiekuiste, które się też drugą śmiercią nazywa; bo ani nie można powiedzieć, że dusza tam żyje, skoro od życia Bożego oddalona jest, ani że żyje ciało, gdy mękom wiecznym podlegać będzie. A ta śmierć druga okrutniejsza będzie, dlatego że nie będzie mogła zakończyć się śmiercią”⁹⁵. Augustyn podkreśla po raz kolejny, że mimo odmienności celów obydwu państw, i całkowitej, i w tym względzie, zachodzi pomiędzy nimi zgoda na poziomie życia doczesnego⁹⁶.

⁹⁴ Augustyn następująco określa szatana: „książę, własnego szczęścia niszczyciel”, PB, Ks. XX, r. 1, s. 801.

⁹⁵ PB, Ks. XIX, r. 27–28, s. 798–799.

⁹⁶ „Dom ludzi nie żyjących z wiary, ubiega się o pokój ziemski, pochodzący z rzeczy i wygod życia doczesnego. Dom zaś ludzi z wiary żyjących ma na pamięci wieczne obietnice przyszłości, a ziemskich i doczesnych rzeczy używa jako przejściowych, by te nie uplątały człowieka i nie odwozły go od drogi Bożej, po której kroczy, lecz by go pokrzepiały do łatwiejszego dźwignia, a nie powiększania ciężarów ciała skazitelnego, obciążającego duszę. Dlatego i nie żyjący z wiary, i ci, co z wiary żyją, jako też i domy jednych i drugich używają tych samych rzeczy potrzebnych do życia tego doczesnego, ale cel używania tych rzeczy jedni i drudzy mają za swój własny i to bardzo odmienny. Tak, nawet miasto ziemskie nie żyjące z wiary dąży do pokoju ziemskiego i na tym zasadza zgodę obywateli w rozkazywaniu i słuchaniu, by w nich było pewne połączenie woli wszystkich w rzeczach należących do życia doczesnego. Miasto zaś Niebieskie, albo raczej ta część jego, która podróżuje w tej krainie śmiertelności i żyje z wiary, musi również używać tego pokoju, dopóki nie skończy się ta doczesność, dla której pokój taki jest konieczny. Wiodąc tak obok miasta ziemskiego jakoby niewolniczy żywot pielgrzymowania swego, Miasto Niebieskie, otrzymawszy już jakoby zadatek w obietnicy zbawienia i w darze duchowym, nie waha się podlegać prawom ziemskiego miasta, rządzącym tymi rzeczami, które są zastosowane do utrzymania życia doczesnego; a że jest wspólna dla wszystkich ta śmiertelna doczesność, musi być zachowana zgoda obojga miast w rzeczach, należących do doczesności”, PB, Ks. XIX, r. 17, s. 784–785. Zob. także PB, Ks. XIX, r. 26, s. 796–797; Ks. XX, r. 3, s. 803–804.

Jednakowoż, mimo nacisku na nieosiągalność pełni szczęśliwości w doczesności, Augustyn zdecydowanie podkreśla możliwość jej speicznej antycypacji, co sprawia, że mimo zanurzenia w doczesności pielgrzymującej części Państwa Bożego, zarazem przekracza ona ową doczesność właśnie w nadziei: „Albowiem nadzieją jesteśmy zbawieni. A nadzieja, którą widzą, nie jest nadzieją, bo, co kto widzi, przez się nadziewa? Ale jeśli się nadziewamy, czego nie widzimy, przez cierpliwość oczekujemy». Jak więc nadzieją zbawieni, tak też nadzieją szczęśliwi jesteśmy. Zarówno zbawienia, jak i szczęścia nie mamy tu jeszcze w rękach gotowego, lecz oczekujemy w przyszłości. A to «przez cierpliwość», bośmy złem wszelakim otoczeni, które musimy znosić cierpliwie, dopóki nie dojdziemy do tych dóbr, gdzie posiadać będziemy wszystko, cokolwiek nam radość sprawia niewymowną, a niczego tam już nie będzie, co by nas o cierpienie przyprowadzić miało. Ono zbawienie w życiu przyszłym będzie też ostatecznym szczęściem⁹⁷. Owo bycie zbawionym w nadziei urzeczywistnia się w postaci tysiącletniego królestwa Chrystusa⁹⁸: „Podczas owego tysiąc lat trwającego związania szatana święci królują z Chrystusem także przez tysiąc lat, co się z pewnością i nie inaczej ma rozumieć, jeno, że to królowanie świętych trwa już w tym czasie, w okresie pierwszego przyjścia Chrystusowego. Oprócz bowiem owego królestwa, o którym rzecze w końcu: «Pójdzie błogosławieni ojca mego, otrzymajcie królestwo wam zgotowane», gdyby święci w inny sposób, bardzo wprawdzie nierówny tamtemu, już teraz nie królowali z Chrystusem, mówiącym do nich: «Oto ja z wami jestem aż do skończenia świata», zaiste nie nazywałby się już teraz Kościół królestwem jego i królestwem niebieskim⁹⁹. Owszem, jest Kościół już teraz królestwem niebieskim, a zatem Państwem Bożym, ale nie w jego ostatecznym, ale w doczesnym stanie, w którym wymieszany jest kąkol i pszenica, a zatem dwa rodzaje ludzi: nie czyniący przykazań, ale ich nauczający oraz ci, co zarówno czynią, jak i nauczają. „A przeto królestwo, w którym są obydwaj rodzaje ludzi, jest to Kościół taki, jaki jest teraz; a gdzie tylko ów jeden rodzaj, jest to Kościół, jaki wówczas będzie, gdy złego człowieka w nim się nie znajdzie. I teraz więc Kościół jest królestwem Chrystusa i królestwem niebieskim. I królują z nim już i teraz święci jego, chociaż inaczej, niż królować wówczas będą; kąkol wszakże nie króluje z nim, chociaż w Kościele wraz z pszenicą wzrasta¹⁰⁰. Królowanie to dotyczy zarówno pobożnych zmarłych, szczególnie męczenników, którzy wprawdzie jeszcze nie w ciele, ale już w duszy królują, jak i żyjących pobożnych wiernych, nie dotyczy zaś tych, „co to niby wiarę wyznają, a żyją wbrew tej wierze. Udają bowiem, że są tym, czym nie są, i nazywają

⁹⁷ PB, KS. XIX, r. 4, s. 768. Zob. także PB, KS. XIX, r. 10–11; 20, s. 774–775; 787–789.

⁹⁸ „Obcy tedy tym rzeczom złym, bądź to jeszcze w śmiertelnym ciele żyjący, bądź zmarli, już teraz królują z Chrystusem na sposób temu czasowi odpowiedni, przez cały ten przeciąg czasu oznaczony liczbą tysiąca lat”, PB, Ks. XX, r. 9, s. 818.

⁹⁹ PB, Ks. XX, r. 9, s. 815–816.

¹⁰⁰ PB, Ks. XX, r. 9, s. 816–817.

się chrześcijanami, nie będąc wiernym ich obrazem, lecz fałszywym wizerunkiem. Albowiem do tej samej bestii należą nie tylko jawni nieprzyjaciele imienia Chrystusowego i jego przechwalebnego państwa, lecz też i kąkol, który z królestwa jego – a tym królestwem jest Kościół – ma być przy końcu świata zebrany¹⁰¹. Nim jednak nastąpi owo rozdzielenie kąkolu od pszenicy, będzie miało miejsce „ostatnie prześladowanie, tuż przed sądem ostatecznym; prześladowanie, które dotknie Kościół po całym świata okręgu; całe Państwo Chrystusowe cierpieć je będzie od całego państwa diabelskiego, dokąd tylko sięgać będą granice obojga tych państw na ziemi”¹⁰². Po owym ostatnim prześladowaniu nastąpi sąd, podczas którego nastąpi definitywne odłączenie złych od dobrych¹⁰³. Wówczas to Kościół, ciało Chrystusa osiągnie pełnię w Państwie Bożym, w wiecznej szczęśliwości¹⁰⁴, zostanie uwielbiony i objawi swych prawdziwych¹⁰⁵ i fałszywych¹⁰⁶ członków¹⁰⁷. Wówczas to stanie się jawna pełna prawda o relacji między Państwem Bożym, Kościołem i światem, przebiegająca ostatecznie w sercu każdego stworzenia, anioła i człowieka, a ze względu na nich, i całego stworzenia/kosmosu.

Konkluzje

Skoro przyjdziemy do Ciebie, ustanie ta wielość słów (1 Kor 13, 8), które wypowiadamy nie dosiegając Ciebie, Ty jeden będziesz wszystko we wszystkim (1 Kor, 15, 28) i bez końca będziemy wypowiadali jedno, chwając Cię w jedności i w Tobie stawszy się jednością (J 17,21), Panie Boże jedyny, Boże Trójco; cokolwiek powiedziałem w tych księgach z Twego, niech uznają to i Twoi, jeżeli coś z mego, przebacz Ty i Twoi niech przebaczą. Amen¹⁰⁸.

Jesteśmy świadomi, że wszystko, co dotąd powiedziano, może co najwyżej uchodzić za wstęp do rzetelnego i wnikliwego studium poświęconego tytułowemu zagadnieniu, podzieliśmy jednocześnie wyrażane przez św. Augustyna obawy przed nadmiernym roz- (prze-)ciąganiem dzieła, zwłaszcza że w tak istotnej kwestii nie o ilość słów idzie, ile bardziej o ich jakość, osadzoną w kontemplacyjnej (i modlitewnej) zadumie niż akademickiej dyspucie¹⁰⁹: „Zdaje się, że oto przy pomocy Bożej spłaciłem dług temu olbrzymiemu dziełu. Komu się zdaje,

¹⁰¹ PB, Ks. XX, r. 9, s. 818.

¹⁰² PB, Ks. XX, r. 11, s. 820. Zob. także PB, Ks. XX, r. 13; 19; 23–25, s. 822–823; 830–833; 841–847.

¹⁰³ Por. PB, Ks. XX, r. 27, s. 850. Augustyn wskazuje także na przyszłe oczyszczenie niektórych w postaci czyścica – por. PB, Ks. XX, r. 25, s. 846–847.

¹⁰⁴ Por. PB, Ks. XXII, r. 29–30, s. 958–967.

¹⁰⁵ Por. PB, Ks. XX, r. 17, s. 828–829.

¹⁰⁶ Por. PB, Ks. XXI, r. 19–22; 27, s. 885–887, 899–905.

¹⁰⁷ Por. PB, Ks. XXI, r. 25–26, s. 893–899 (zob. Salij 1985, 62 i nn.).

¹⁰⁸ Św. Augustyn 1962, Ks. XV, 28,51, s. 459.

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 458–459.

że jest ono jeszcze za szczupłe, albo za obszerne, niech mi przebaczy; ci zaś, którzy uważają, że nie jest ani za duże, ani za małe, niechaj nie mnie, lecz Bogu wraz ze mną wspólnie zanoszą dzięki. Amen. Amen”¹¹⁰.

Jako *resume* niech nam posłuży zatem poniższych kilka zdań: „Podstawą poglądów historiozoficznych świętego Augustyna jest [...] działanie łaski Bożej. Jest to wizja historii, w której nie liczą się żadne inne kategorie czy idee. Kryterium łaski zamazuje różnice ras, kultur, państwowości, klimatu, bogactwa, ubóstwa, zasługi, winy, narodowości itd. Jedni, wybrani przez Boga, dążą do połączenia z nim, inni, potępieni, należą do państwa świeckiego. Ci pierwsi żyją *podług duszy i Boga*, ci drudzy – *podług ciała*. Dobrzy używają świata, by cieszyć się Bogiem, źli zaś odwrotnie: Boga chcą używać do napawania się światem (święty Augustyn jedynie wspomina o tych potępionych, którzy w Boga w ogóle nie wierzą). Podział na potępionych i zbawionych nie pokrywa się jednoznacznie z podziałem na wierzących chrześcijan (*Kościół widzialny*) i pogan czy ateistów. Wśród członków Kościoła – o czym święty Augustyn był przekonany – znajdują się *falszywi chrześcijanie*, a wśród pogan – *dzieci Kościoła*. Historiozoficzne kategorie *Państwa Bożego* mają w rozumieniu świętego Augustyna sens metafizyczny, a nawet mistyczny – nie dają się więc zweryfikować przez kryteria metodologiczne, polityczne, historyczne. Nie wiemy, jakie są racjonalne zasady podziału na zbawionych i potępionych, nie wiemy, wedle jakich praw obydwie *społeczności* toczą ze sobą walkę. Wiemy tylko tyle, że granice zakreślonych przez świętego Augustyna *społeczności* przebiegają poza czasem, poza rozumem, ponad śmiercią” (Środa 2010, 126)¹¹¹.

Niech nam będzie jednak na koniec wolno wyrazić cichą, ale pełną ufności nadzieję na eschatyczną pomyłkę św. Augustyna, nadzieję na ostateczne objawienie tożsamości Państwa Bożego, Kościoła i świata, na ostateczne uniwersalne zwycięstwo zbawczej łaski w jej odniesieniu do ludzi. A jako że chrześcijańska historiozofia „zabrania” nam myśleć w tychże kategoriach w odniesieniu do upadłych aniołów¹¹², pozostaje jedynie nadzieja wbrew nadziei w formie modlitwy za nich (por. Hryniewicz 2005, 269–271), stworzenia najbardziej nieszczerliwej (Hryniewicz 2005, 98–101). I nie idzie tu o żaden sentymentalizm czy relatywizm bądź libertarianizm, których tak wystrzegał się i obawiał Augustyn w przypadku nadziei na powszechne zbawienie, ale o egzystencjalną postawę

¹¹⁰ PB, Ks. XXII, r. 30, s. 967.

¹¹¹ Por. PB, Ks. XXII, r. 22, s. 944–947. (Zob. także Szczur 2012, 62–64).

¹¹² Por. BF VIII, 101. „*Nieodwołalny* charakter wyboru dokonanego przez aniołów, a nie brak nieskończonego miłosierdzia Bożego sprawia, że ich grzech nie może być przebaczony. «Nie ma dla nich skruchy po upadku, jak nie ma skruchy dla ludzi po śmierci»”, KKK 393. (Zob. także Bokwa 2000, 171–178). Co ciekawe, apokatastyczne poglądy m.in. św. Grzegorza z Nyssy, dotyczące także możliwości zbawienia upadłych aniołów, nigdy nie zostały w Kościele potępione (zob. Szczerba 2008; Hryniewicz, 2008, 180–197). W sprawie apokatastazy u Orygenesa i problematyki z tym związanej zob. H. Pietras 2000; Hryniewicz 2008, 158–180.

wiary opartą o radykalne potraktowanie wspólnotowego charakteru stworzenia będącego na wzór wspólnotowości Boga i do tejże wspólnotowości powołanego¹¹³, co tak bliskie było biskupowi Hippony. „Gdyby św. Monika zastanawiała się nad tym, czy mogłaby być szczęśliwa w niebie, podczas gdy jej syn Augustyn byłby w piekle – to zapewne ona nie byłaby święta, zaś Augustyn skończyłby jak najgorzej. Niewiele lepiej byłoby, gdyby pocieszała się w sposób pusty i jałowy, że przecież miłosierdzie Boże jest nieskończone i Bóg z pewnością zlituje się w końcu na jej synem. Na szczęście Monika liczyła się na serio z tym, że jej syn może się zmarnować na wieki, i podjęła żarliwą i długotrwałą modlitwę za niego” (Salij 1991, 116). Święty Augustyn sam ostatecznie wzywał do oparcia swej nadziei jedynie na Bogu¹¹⁴, na miłości do Niego posuniętej aż do nienawiści samego siebie, co było dla niego ideałem świętości, a „tylko święci właściwie rozumieją, co to znaczy, że nadzieja zbawienia dla wszystkich ludzi nie może być doktryną, którą się głosi, lecz tylko egzystencjalnym wyrazem wiary, która działa przez miłość” (Piotrowski 2000, 159). Czy w końcu jednak słowa Gadamera, iż: „Zły to hermeneuta, który sobie wyobraża, że może lub że musi mieć ostatnie słowo” (Gadamer 1993, 507), nie odnoszą się w równej mierze do myśli Augustyna, jak i naszej? Czy nie odnoszą się do wszelkiej myśli? Bycie dziejów bycia wciąż się toczy i pozostaje sprawą otwartą... a „toczącej się rozmowy [między Stwórcą a stworzeniem – przyp. M.P.] nie można podsumować” (Gadamer 1993, 507), zwłaszcza, że zarówno pierwsze, jak i ostatnie słowo nie należą do stworzenia, ale do Boga – Stwórcy i Zbawiciela. A pierwszym słowem Stwórcy jest nie co innego jak powszechna stwórczo-zbawcza wola, państwo – niebiańskie powołanie wszystkich stworzeń, co z naciskiem podkreśla Augustyn: „Lecz gdyby żadna z istot rozumnych nie była zgrzeszyła, to by łaskawym i sprawiedliwym wyrokiem sądu swego utrzymał w szczęśliwości wiekuiestej wszelkie stworzenie rozumne, najwytrwalej Ignące doń, jako do pana swego”¹¹⁵. Niechże i ona będzie ostatnim słowem, wszak wobec niej wtórne jest wszystko: grzech, łaska, a do pewnego stopnia i Kościół¹¹⁶.

„Któż z ludzi może udzielić drugiemu człowiekowi pojęcia tych rzeczy? Który z aniołów aniołowi? który anioł człowiekowi? U Ciebie prosić nam nale-

¹¹³ „Zbyt często myślimy o nadziei w sposób zbyt indywidualistyczny, jak gdyby odnosiła się tylko do naszego własnego zbawienia. Ale nadzieja odnosi się w istocie do wielkich dzieł Bożych dotyczących całego stworzenia. Ona odnosi się do losu całej ludzkości. To jest zbawienie świata, którego oczekujemy. W rzeczywistości nadzieja dotyczy zbawienia wszystkich ludzi – i tylko w takiej mierze odnosi się do mnie, w jakiej jestem z nimi złączony” (J. Cardinal Danielou; *Essai sur le mystere de l'histoire*, Paris 1953, 340, za: H.U. von Balthasar, 1998, 37). Zob. w tej kwestii Benedykt XVI 2007, nr 13–15 z odwołaniami do św. Augustyna.

¹¹⁴ „Nie w czym innym poza Panem Bogiem twoim pokładaj nadzieję, ale sam Pan niech będzie twoją nadzieją” (do Ps. 39,7), Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, tłum. J. Sulowski, za: J. Garcia 1998, 167.

¹¹⁵ PB, Ks. XX, r. 1, s. 801.

¹¹⁶ Łaska w myśli Augustyna jest korelatem grzechu, lepiej: Bożą reakcją na grzech, tak samo jak Kościół jako przestrzeń urzeczywistniania się łaski.

ży, u Ciebie szukać, do Ciebie kołatać. Takim tylko sposobem weźmiemy, takim sposobem znajdziemy, takim sposobem utworzono nam będzie. Amen”¹¹⁷.

Zakończenie

Niniejszy artykuł stanowi próbę pogłębionej analizy drugiej części *De civitatei Dei* Augustyna z Hippony opatrzonej filozoficznym komentarzem, mającą na celu ukazanie zarówno aktualności zagadnień historiozofii chrześcijańskiej weń ukazanej, jak i wieloaspektowego odniesienia ich do współczesnych kontekstów. Jest on swoistą filozoficzno-chrześcijańską refleksją metadziejową dokonywaną w kluczu intradziejowym, z uwzględnieniem i w napięciu z wymiarami interdziejowymi, w tym przypadku idzie o relacyjne napięcia między światem, Kościołem i Królestwem Bożym. Jeśli choć trochę powyższy tekst przyczyni się do zwiększenia świadomości potrzeby namysłu historiozoficznego, uwrażliwiając jednocześnie na nią, a zarazem pozwoli w zmieniających się kolejach dziejów dostrzec poniekąd uniwersalną obecność świata, Kościoła i Królestwa Bożego, choć za każdym razem w nieco zmienionych układach i zmienionej formie, a także nie zawsze ekspicytnym i oczywistym znaczeniu, jestem skłonny uznać, że spełnił swoje przeznaczenie.

Bibliografia

- Augustyn L. (2003), *Myślenie z wnętrza objawienia. Studium filozofii Siemiona L. Franka*, Kraków.
- Augustyn św. (1998), *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Kęty.
- Augustyn św. (1962), *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Poznań – Warszawa – Lublin.
- Augustyn św. (1953), *Soliloquia*, tłum. A. Świderkówna, [w:] tegoż, *Dialogi filozoficzne*, t. 2, Warszawa, 8–77.
- Augustyn św. (1979), *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, tłum. J. Sulowski, Warszawa.
- Augustyn św. (2008), *Wyznania*, tłum. M. Bohusz-Szysko, Warszawa.
- Augustyn św. (1977), *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, tłum. W. Szoldarski, W. Kania, Warszawa.
- Balthasar H.U. Von (1998), *Czy wolno mieć nadzieję, że wszyscy będą zbawieni*, tłum. S. Budzik, Tarnów.
- Benedykt XVI (2007), *Encyklika Spe salvi do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o nadziei chrześcijańskiej*, Tarnów.

¹¹⁷ Św. Augustyn 2008, Ks. XIII, r. 38.

- Bokwa I. (2000), *Magisterium Kościoła o powszechnej nadziei zbawienia*, [w:] J. Majewski (red.), *Puste piekło? Spór wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*, Warszawa, 171–178.
- Boylan E. (2011), *Jezus, w którego wierzę*, tłum. K. Bednarek, Warszawa.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 2001.
- Chodkowski F.K. (2007), „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego”. *Zarys chry-stologii Josepha Ratzingera*, Poznań.
- Czaja A. (2006), *Traktat o Kościele*, [w:] *Dogmatyka*, t. 2, Warszawa 2006, 289–574.
- Danielou J. (2013), *Święci «poganie» Starego Testamentu. Pisma wybrane*, tłum. Sz. Fedorowicz, Kraków.
- Dembowski B. (1987), *Chrześcijanin filozofujący*, „Roczniki Filozoficzne” KUL, 1, 309–319.
- Dembowski B. (1987), *Filozofia katolicka*, [w:] B. Suchodolski (red.), *Historia nauki polskiej*, Wrocław, t. 4, cz. 1–2, 771–789.
- Drączkowski F. (1999), *Patrologia*, Pelplin – Lublin.
- Gadamer H.G. (1993), *Prawda i metoda, Zarys hermeneutyki filozoficznej*, tłum. B. Baran, Kraków.
- Garcia J. (1998), *Święty Augustyn albo głos serca*, tłum. P. Rok, Kraków.
- Garrigues J.M. (1996), *Bóg, w którym nie ma idei zła. Wolność człowieka w sercu Boga*, tłum. M. Tanowska, Poznań.
- Giertych W. (2012), *Rozruch wiary*, Pelplin.
- Gilson E. (1953), *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłum. Z. Jaki-miak, Warszawa.
- Grondin J. (2007), *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, tłum. L. Łysień, Kraków.
- Heidegger M. (2002), *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kra-ków.
- Heidegger M. (2010), *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa.
- Hryniewicz W. (2008), *Nadzieja uczy inaczej. Medytacje eschatologiczne*, wyd. 2, Warszawa.
- Hryniewicz W. (2005), *Bóg wszystkim we wszystkich. Ku eschatologii bez dualizmu*, Warszawa.
- Jan Damasceński (1969), *Wykład wiary prawdziwej*, tłum. B. Wojkowski, War-szawa.
- Katechizm Kościoła Katolickiego* (2009), wydanie II poprawione, Poznań.
- Katolischer Erwachsenen-Katechismus: Das Glaubensbekenntnis der Kirche-herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz*, www.alt.dbk.de/katechismus/index.php [stan z 5.05.2013].
- Kelly J.N.D. (1988), *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa.

- Kijewska A. (2007), *Święty Augustyn*, Warszawa.
- Kita M. (2008), „*Niebiańska filozofia*” czyli chrześcijaństwo jako umiłowanie mądrości, „*Analecta Cracoviensia*”, XL, 179–189.
- Kubicki W. (1998), *Słowo od tłumacza*, [w:] Święty Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, wstęp J. Salij, Kęty, 11–13.
- Ledwoń I.S. (2006), „...i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin.
- Leon-Dufour X. (red.) (1994), *Słownik teologii biblijnej*, tłum. K. Romaniuk, Poznań.
- Löwith K. (2002), *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2002.
- Łukaszuk T.D. (2006), *Ostateczny los człowieka i świata w świetle wiary katolickiej*, Kraków.
- Łoski W.N. (2007), *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, tłum. I. Brzeska, Kraków.
- MacIntyre A. (2013), *Bóg – filozofia – uniwersytety. Wybrane zagadnienia z historii katolickiej tradycji filozoficznej*, tłum. A. Łagodzka, Warszawa.
- McGinn B, McGinn P.F. (2008), *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, tłum. E.E. Nowakowska, Kraków.
- Michalik A. (2011), *Prymat Boga. Zamyślenia na chrześcijańskiej drodze z Josephem Ratzingerem*, Tarnów.
- Michalski K. (1978), *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa.
- Naumowicz C. (2011), *Związek między grzechem i śmiercią w aktualnej refleksji teologicznej*, „*Roczniki Teologii Dogmatycznej*”, 3, 227–240.
- Nichols A. (2006), *Mysł Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajska, Kraków.
- Nocke F.J. (2003), *Eschatologia*, tłum. W. Borowski, Sandomierz.
- Palacz R. (1987), *Klasycy filozofii*, Warszawa.
- Patout Burns J. (2010), *Łaska – fundament myśli Augustyna*, tłum. P. Blumczyński, [w:] B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq (red.), *Duchowość chrześcijańska. Początki do XII wieku*, tłum. P. Blumczyński, S. Patlewicz, Kraków, 325–344.
- Pieper J. (1970), *Śmierć i nieśmiertelność*, tłum. A. Morawska, Paris.
- Pietras H. (2000), *Apokatastasis według Ojców Kościoła*, [w:] J. Majewski (red.), *Puste piekło? Spor wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*, Warszawa, 120–142.
- Pietras H. (2015), *Poza Kościołem nie ma zbawienia... na ziemi*, „*Tygodnik Powszechny*”: *Kanon*, wydanie specjalne, 22 kwietnia 2015, 1, 18–20.
- Piotrowski M. (2000), *Nadzieja zbawienia dla wszystkich w świetle posłuszeństwa wiary*, [w:] J. Majewski (red.), *Puste piekło? Spor wokół ks. Wacława Hryniewicza nadziei zbawienia dla wszystkich*, Warszawa, 143–170.

- Ratzinger J. (1954), *Volk und Haus Gottes in Augustine Lehre von der Kirche*, München.
- Ratzinger J. (2005), *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków.
- Rusecki M. (2007), *Traktat o Objawieniu*, Kraków.
- Rusecki M., *Uzasadnianie wiarygodności chrześcijaństwa*. Wykład wygłoszony podczas wręczenia doktoratu *honoris causa* Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, <http://www.pwt.wroc.pl/pliki/rusecki-wyklad.pdf>, [stan z 25.06.2015].
- Salij J. (1998), *Wstęp (Prezentacja dzieła)*, [w:] Święty Augustyn, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty, 5–8.
- Salij J. (1985), *Rozmowy ze św. Augustynem*, Poznań.
- Salij J. (1991), *Poszukiwania w wierze*, Poznań.
- Strzelczyk G. (2007), *Teraz Jezus. Na tropach żywej chrystologii*, Warszawa.
- Swieżawski S. (2000), *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław.
- Szczerba W. (2008), *A Bóg będzie wszystkim we wszystkim... Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Kraków.
- Szczur P. (2012), *Królestwo Boże i Kościół w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Zarys problematyki*, [w:] M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski (red.), *Królestwo Boże a Kościół*, Kraków, 33–65.
- Szulakiewicz M. (1998), *Od transcendentalizmu do hermeneutyki*, Rzeszów.
- Szulakiewicz M. (2012), *O człowieku w czasach trudnych. Urywki filozoficzne*, Toruń.
- Szymik J. (2010), *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice.
- Szymik J. (2013), *Jedynie konieczne. Benedykt XVI o prymacie Boga*, „Zeszyty Karmelitańskie”, 2, 22–26.
- Środa M. (2010), *Etyka dla myślących*, Warszawa.
- Tatarkiewicz W. (2004), *Historia filozofii*, t. 1: *Filozofia starożytna i średnio-wieczna*, Warszawa 2004.
- Tillich P. (1994), *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków.
- Tomasz z Akwinu (1999), *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków.
- Trape A. (1987), *Święty Augustyn. Człowiek – duszpasterz – mistyk*, tłum. J. Sulowski, Warszawa.
- White N. (2008), *Filozofia szczęścia. Od Platona do Skinnera*, tłum. M. Chojnacki, Kraków.
- Wojtysiak J. (2007), *Filozofia i życie*, Kraków.
- Woźniak R.J. (2012), *Różnica i tajemnica. Objawienie jako teologiczne źródło ludzkiej sobości*, Kraków.
- Vorgrimler H. (2005), *Nowy leksykon teologiczny*, przekład i opracowanie T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa.

**God Society in Relation to the Church and the World in Saint
Augustine's *De civitate Dei* (books 11–22). A Study into
Philosophy, Religion and Philosophy of History**

Summary

The problem of philosophy of the history of mankind is in no way a clear and obvious perspective of reality interpretation, but rather an approach based on a certain definite ontology. One of the main categories of Christian ontology is the history of salvation, which constitutes strong foundation for the existence of the world and man as beings created through historical dialogue with the Creator. One of the first who made an attempt to express the Christian version of historic philosophy was St Augustine, according to whom the fundamental point of tension in the sense of history is the relation between the world and Church with respect to God State; it could be even more clearly seen in the eschatic reference of God State to the world and Church in their mutual perichoretic antinomy.

Keywords: St Augustine, historiosophy, social philosophy, religion philosophy, soteriology.