

Bartosz HORDECKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

Augustianizm Benedykta XVI a oddolna nauka społeczna Kościoła

Joseph Ratzinger od kilkudziesięciu lat pozostaje wpływowym współarchitektem oddolnego nauczania społecznego Kościoła¹. Od chwili mianowania go prefektem Kongregacji Nauki Wiary, odgrywa też rolę jednego z najważniejszych twórców odgórnych źródeł tej „nauki”². Doceniając wagę ratzingerowskich poglądów społeczno-politycznych, Wydawnictwo Pallotinum w 1990 r. opublikowało zbiór jego artykułów, zatytułowany *Kościół – Ekumenizm – Polityka*³. Wśród wydanych tekstów znalazł się przyczynek, w którym dostojnik, poprzez nawiązania do pracy W. Kamlaha, klarował, jak rozumie pojęcia „utopia” i „eschatologia”⁴. Pierwszą postrzegał jako istniejący poza miejscem – a więc wyłącznie w myślach – model idealnego społeczeństwa, państwa i prawa.

¹ Obecny papież przez wiele lat pracował jako akademik. Od lat jest jednym z najbardziej rozpoznawanych współczesnych teologów katolickich. Często podkreśla się znaczący wpływ, jaki młody J. Ratzinger wywarł na postanowienia *Vaticanum Secundum*. Zob. J. L. Allen, *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, Poznań 2005, passim.

² Zdaniem Joachima J. Kondzieli, „odgórna” nauka społeczna Kościoła katolickiego obejmuje wypowiedzi na temat życia wspólnotowego, lansowane przez Stolicę Apostolską, sobory, synody rzymskie i episkopaty lokalne. W skład nauczania „oddolnego” autor ten wlicza twórczość katolickich „uczonych, myślicieli i działaczy”. J. J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie*, Katowice 1987, s. 18–19.

³ J. Ratzinger, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, Poznań–Warszawa 1990.

⁴ Na „rynku idei” pojęcia „utopia” i „eschatologia” pozostają względem siebie bądź to w relacji zawierania się, bądź to rozłączności. W pierwszym przypadku „eschatologię” uznaje się za szczególną, odsyłającą poza doczesność, odmianę „utopii”. W drugim, wieczność „eschatologii” traktuje się jako cechę, która odróżnia projekty „eschatologiczne” od „utopijnych”. Zwolennikiem pierwszego rozwiązania jest chociażby Jerzy Szacki, za drugim opowiadał się np. Mikołaj Bierdiajew. Zob. M. Bierdiajew, *Królestwo Ducha i królestwo cezara*, Kęty 2003; J. Ratzinger, *Eschatologia a utopia*, w: tegoż, *Kościół*, s. 271–286; J. Szacki, *Spotkania z utopią*, Warszawa 2000.

Druga funkcjonowała dlań jako możliwa poza czasem – czyli po końcu świata – wizja zmartwychwstania umarłych i życia wiecznego w królestwie Bożym. „Utopia” – mniemał – to statyczny miernik sprawiedliwości, a „eschatologia” – dynamiczna jej przepowiednia. Pierwszą konstruuje się, aby orzekać o brakach doczesności, przy pomocy drugiej wskazuje się na doskonałości ładu wiecznego. Koncepcje utopijne stanowią twór rozumu – pomyślane jako wzorce, inspirują do ich urzeczywistnienia poprzez działalność polityczną. Refleksje eschatologiczne są rezultatem wiary – przedłożone jako obietnice, zachęcają do przybliżania się ku nim na drodze praktyki duchowej⁵.

Katolicka nauka społeczna, jako dziedzina normatywna, nie poprzestaje na określeniu istoty zjawisk, lecz szacuje ich wartość⁶. Dlatego też porównawszy „utopizm” z „eschatologizmem”, J. Ratzinger rozważa, czy uprawa któregoś z tych typów refleksji wiedzie ku dobru. Zdaniem kardynała, należy unikać tak czystej „utopii”, jak i czystej „eschatologii”. Walory i jednej, i drugiej ujawniają się wyłącznie na skutek ich splotu. Kombinacje „utopizmu” z „eschatologizmem” pouczają, że sprawiedliwy ustrój opiera się nie tylko na słusznych instytucjach (projektowanych w ramach „utopii”), lecz także na właściwych obyczajach (definiowanych na gruncie „eschatologii”). W opinii J. Ratzingera, „utopia” pragmatyczna, lecz nieobyczajna, pozbawiona momentu eschatologicznego, a więc aksjologicznie pusta, „staje się wizją więzienia zamiast być poszukiwaniem prawdziwej wolności”⁷. „Eschatologia” pryncypialna, ale amorficzna, bez elementów utopijnych, czyli proceduralnie nieprzemysłana, to „manicheistyczne manowce”, a nie wyraźne upomnienie o sprawiedliwość⁸. Po-

⁵ J. Ratzinger, *Eschatologia*, s. 271–273.

⁶ W kwestii istoty katolickiej nauki społecznej zob. J. J. Kondziela, op. cit., s. 11–34; S. Pyszka, *Katolicka nauka społeczna*, w: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 514–544.

⁷ Za współczesną odmianę „utopizmu nieeschatologicznego”, skupionego niemal wyłącznie na doczesnej *praxis*, J. Ratzinger uznał „teologię wyzwolenia”. W opinii kardynała, reprezentanci tego nurtu, zniechęceni „obojętnością” Kościoła wobec krzywdy ludzkiej, biedy, wyzysku podejmują próbę siłowej rozprawy z niesprawiedliwością społeczną. W rezultacie, w opinii J. Ratzingera, formuje się współczesny chiliizm, którego zwolennicy uznają, że siłowa akcja przeciwko niegodziwym to *conditio sine qua non* ustanowienia królestwa Boga na ziemi. J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2001, s. 62; tenże, *Eschatologia*, s. 273–277.

⁸ Jako przykład „manicheistycznych manowców”, a więc ucieczki w marzycielski „eschatologizm” J. Ratzinger wskazuje koncepcję „światowego świata”. Zgodnie z tym pomysłem, chrześcijanin winien odwrócić się od doczesności, w tym polityki.

przez syntezę „utopizmu” z „eschatologizmem”, mniema J. Ratzinger, dochodzi do ustanowienia harmonijnej i słusznej relacji pomiędzy tym, co wskazuje rozum, a tym, co dyktuje wiara⁹. Dzięki tej syntezie pojmuje się, że „Nadzieja wiary [wyrażająca się w *eschatologii*? – B. H.] zawsze nie-skończenie przewyższa wszelkie nasze urzeczywistnienia, sięga wieczności”¹⁰. Rozumie się także, iż fakt obdarowania ludzi tą nadzieją „daje nam odwagę podejmowania wciąż na nowo, mimo wszelkich braków, walki o [utopijny? – B. H.] porządek prawa będący kształtem wolności i stawiający tamę tyranii bezprawia”¹¹.

19 IV 2005 r. J. Ratzinger został 265. (według innej rachuby 266.) papieżem i przybrał imię Benedykta XVI. Od tego momentu jest on nie tylko jednym z, ale pierwszym wśród najważniejszych twórców „odgórnego” nurtu katolickiej doktryny społecznej. Sytuacja ta obliuguje go do wytyczania kierunków, w jakich powinno rozwijać się naukę Kościoła o społeczeństwie. Aby w swym nauczaniu nie sprzeniewierzyć się myśli

Teolodzy lansujący ideę „światowego świata” dowodzili, że w pozareligijnych sferach życia człowiek nie może nie grzeszyć. W związku z tym, wyrażali mniemanie, iż lepiej zrezygnować z wysiłków na rzecz poprawy doczesności i oczekiwać na paruzję. Tenże, *Czas*, s. 62.

⁹ Zdaje się, że za ewangeliczne patronki ludzi przyjmujących postawy „utopistyczne” i „eschatologiczne” w sensie ratzingerowskim można uznać siostry Łazarza, Martę i Marię. Maria, która swego czasu według relacji Łukasza siadła u „nóg Pana” i przysłuchiwała się jego mowie, w średniowieczu zwykle uznawana była za tę, która wybrała lepiej, aniżeli jej siostra. Osąd postępowania Marty i Marii zmienił się radykalnie w nauczaniu Mistrza Eckharta i później w etyce protestanckiej. Eckhart i protestanci cenili Martę za to, iż ta nie słuchała jedynie Chrystusa, lecz „uwijała się koło rozmaitych posług”. Z czasem katolicyzm uznał, że na pochwałę zasługują przede wszystkim ci, którzy usiłują godzić postawy obu sióstr. Stanowisko to dobitnie wyraził Ignacy Loyola, który zalecał wiernym, aby „modlili się tak, jakby wszystko zależało od Boga, lecz pracowali tak, jakby wszystko zależało od nich”. Admirację dla osób łączących postępkę w stylu Marii z postępkami w stylu Marty krzewi się w Kościele katolickim do dziś. Wyraźnie widać to w omawianym artykule J. Ratzingera. Łk 10, 38-42.

¹⁰ Ratzinger, *Czas*, s. 70.

¹¹ W artykule *Eschatologia a utopia* J. Ratzinger kilkakrotnie podkreśla, że „utopia” – aksjologicznie zakotwiczona w „eschatologii” – musi mieć charakter dynamiczny i uwzględniać ciągłą zmianę historycznych, społecznych i kulturowych realiów. Należy być świadomym, że „poznanie realizuje się obecnie w stałej wymianie pomiędzy praktyką a teorią: zastosowanie *utopii* ukazuje równocześnie braki jej poznania i popycha do nowych ujęć, które umożliwiają nową praktykę, i tak dalej”. Ibidem, s. 70; tenże, *Eschatologia*, s. 285.

J. Ratzingera, Benedykt XVI musi harmonizować elementy „utopijne” z momentami „eschatologicznymi”. Na początku pontyfikatu trudno przewidzieć, czy harmonizacja taka nastąpi, jaki przyjmie kształt, a także jak zinterpretują ją wierni, w tym twórcy „oddolnego” nurtu katolickiej myśli społecznej. Zdaje się jednak, że pewne rozjaśnienie tych kwestii można uzyskać poprzez ogląd augustianizmu – pojmowanego przez obecnego następcę Piotra jako szczególnie udana spośród chrześcijańskich syntez tego, co „utopijne” z tym, co „eschatologiczne”¹².

24 sierpnia 410 r. armia gocka pod wodzą Alaryka zdobyła i złupiła Rzym. Zaskoczeni, upokorzeni, doświadczający końca swego świata Rzymianie gorączkowo poszukiwali przyczyn i winnych katastrofy. Wielu z nich uważało, że klęska była karą starych bogów, którą na imperium sprowadzili chrześcijanie. Namówiony przez Marcelina, wysokiego urzędnika cesarskiego, Aureliusz Augustyn postanowił zbić ten pogląd. W rezultacie powstał traktat *De civitate Dei* – nie tylko walna rozprawa z mniemaniem pogan, lecz również najpełniejsze wczesnochrześcijańskie nauczanie o państwowości, oglądanej i ocenianej z perspektyw i doczesnych, i wiecznych¹³.

Moment „utopijny” doktryny augustiańskiej należy dostrzec przede wszystkim w tych fragmentach *De civitate Dei*, które traktują o genezie instytucji państwowych. Zdaniem Hipponity, aparat władzy, pojmowany jako mechanizm, nie jest niczym więcej, jak tylko dobrze zorganizowaną, potężną bandą rozbójniczą. W państwie, jak w grupie przestępczej, „szajka ludzi także podlega rządowi dowódcy, jest skrupowana umową społeczną i podług pewnych praw umówionych dzieli się zdobyczą”¹⁴. Od rozstajów

¹² J. Ratzinger pasjonował się myślą Augustyna niemal od początku jego kariery teologicznej. O twórczości Hipponity pisał w dysertacji doktorskiej. Pytany o wzorce osobowe, stwierdził niegdyś, że ceni autora *De civitate Dei*, gdyż choć Augustyn „bardzo tęsknił za medytacją, za pracą duchową, to jednak cały się poświęcił codziennym drobiazgom i chciał żyć dla ludzi”. Jak wielkim poważaniem J. Ratzinger darzy augustianizm, wyraźnie widać w deklaracji, zgodnie z którą na bezludną wyspę zabrałby *Biblię i Wyznania*. Wdzięczność Augustynowi Benedykt XVI wyraził także ikonograficznie – w herbie papieskim znalazła się muszla, będąca nawiązaniem do widzenia Hipponity. W widzeniu tym Augustyn ujrzał jakoby dziecko przelewające muszlą wodę z morza do dziury w piasku. Stąd wzięła się augustiańska teza, że ludzki umysł nie jest zdolny w pełni pojąć tajemnicy Boga. Zob. *Ojciec Święty Benedykt XVI. U progu pontyfikatu*, Kraków 2005.

¹³ W kwestii okoliczności powstania *De civitate Dei* zob. J. Salij, *Wstęp*, w: Augustyn, *Państwo Boże*, Kęty 2002, s. 5.

¹⁴ *Ibidem*, s. 148.

do siedliska, od siedliska do miasta, od miasta do krainy – tak w mniemaniu Augustyna, drogą poszerzania mocy, formują się „trony i panowania, zwierzchności i władze”¹⁵. Pomiedzy hersztem a monarchą z reguły taka tylko jest różnica, że o ile pierwszy uprawia swój proceder wyłącznie z chciwości, o tyle drugi uznaje, że do folgowania żądzom upowaznia go szeroko zakrojona bezkarność. Aby istotnie odróżnić się od zbiorowiska zbirów, państwa doczesne winny funkcjonować nie według zasady maksymalizacji mocy, lecz zgodnie z pryncypium zaprowadzania sprawiedliwości. Sprawiedliwość zaś, zdaniem wczesnochrześcijańskiego „utopisty”, panuje tam, gdzie „prawdziwy Bóg cześć odbiera i jemu przez ofiarę prawdziwą i cnotliwe życie ludzie swe służby oddają [...]”. Królowanie tedy dobrych władców nie jest dla ich dobra własnego, lecz dla dobra ludzkości”¹⁶. Rządzący, który dba o to, aby jego władztwo pozostawało domeną Boga, okazuje się dla swych poddanych dawcą szczęścia. Szczęśliwość doczesna bowiem, mniemał Augustyn, polega na praktykowaniu świętobliwości, co jest słuszną przesłanką nadziei na życie wieczne.

Moment „eschatologiczny” tkwi w augustiańskiej wizji dziejów. Autor w *De civitate Dei* wykazuje, że losy świata stanowią wypadkową zmagają pomiędzy państwem niebieskim i państwem ziemskim. Obydwa twory przynależą nie do sfery cielesnej, choć w tym obszarze stale odczu-

¹⁵ Na myśl przychodzi narracja, przy pomocy której Ludwik Bazylow opisał tzw. drugą rosyjską dymitriadę. Zgodnie z relacją historyka „Łżedymitr II” wystąpił z pre-
tensjami do korony carskiej w 1607 r. „Usłyszano o nim po raz pierwszy gdzieś na po-
graniczu litewskim i po litewskiej stronie, gdzie miał przebywać w więzieniu”. Wokół
tej postaci szybko zaczęli gromadzić się dezertery z wojska polskiego walczącego
w Inflantach, rokoszanie Zebrzydowskiego rozbici pod Guzowem, niektórzy panowie
kresowi, Kozacy, a ponadto „wielu było ludzi najróżnorodniejszego autoramentu, za-
bijaków, wykolejeńców, awanturników i nawet przestępców”. W 1608 r. wojska Dy-
mitra zwyciężyły armię cara Szujskiego w bitwie pod Blochowem, podeszły pod
Moskwę i rozłożyły obóz we wsi Tuszyno. Nastął czas równowagi, wojska carskie nie
mogły rozbić sił Samozwańca, rebelianci krążyli po okolicy, grabiąc, napadając, do-
bywając miast, nakładając na nie kontrybucje. Ludność przypisała Dymitrowi miano
„wora”, czyli „łotra”. Czy o ugruntowaniu tego przydomka zdecydowała ostateczna
klęska „II Łżedymitra” w 1610 r., czy może raczej reputacja „wora” przylgnęła doń
jako ilustracja całego jego awanturniczego życiorysu? Czy zaproponowany przez
L. Bazylowa opis „drugiej dymitriady” należy uznać za potwierdzenie obserwacji Au-
gustyna? Czy może raczej L. Bazylow, opisując „wielką smutę”, zasugerował się pla-
stycznym opisem genezy państwa przedstawionym przez Hipponitę w *De civitate
Dei*? L. Bazylow, *Historia Rosji*, t. 1, Warszawa 1985, s. 222–229.

¹⁶ Ibidem, s. 148.

wa się skutki ich konfliktu, ale do sfery ducha. Państwo ziemskie funduje się na samolubstwie „aż do pogardy Boga posunięty”, państwo niebieskie – na miłości Bożej „aż do pogardy siebie samego posunięte”, „Ziemskie – w sobie chwały szuka, niebieskie – w Panu. [...] Nad ziemskim – władzę ma żądza panowania w jego książećtach i w tych narodach, które sobie zhołdowało; w niebieskim służą sobie wszyscy wzajemnie: przełożeni pieczę mając, poddani słuchając z uległością”¹⁷. Liczni reprezentanci pierwszego, spętani mocą szatana, pełni przywar, na ziemi jak u siebie, pogrążają się w grzechu i kierują ku potępieniu. Garstka obywateli drugiego, powolna woli Boga, bogata w cnoty, w doczesności jakby na obczyźnie, dzięki Jego łasce dźwiga się ze słabości i zmierza ku niebu. Koniec obydwu marszrut niknie poza historią, w dniu paruzji. Dzień ten nastąpi nie na skutek działań politycznych, nie w efekcie postępu ludzkości, ale wyłącznie na mocy suwerennej decyzji Boga, który w historię wstępuje, ale się w nią nie wikła¹⁸.

Historia pokazała, że augustiański splot „utopii” z „eschatologią” niejednokrotnie inspirował negatywne konsekwencje. Zjawisko to każe bądź odrzucić ratzingerowską tezę o dobroczynnej mocy „utopijno-eschatologicznych” syntez, bądź to uznać, że degeneracja myśli politycznej Hipponity następowała na skutek późniejszego poluzowania więzów, które spajały jej u-topijne i u-chroniczne elementy. Treść augustianizmu wskazuje, iż mechanizmy, uniemożliwiające uznanie go za symbiozę „utopii” z „eschatologią” w sensie ratzingerowskim, nie wzięły się z niezbyt uważnej, a zarazem nazbyt gorliwej pracy interpretatorów. One tkwią bezpośrednio w światopoglądzie biskupa z Hippony. Formuła *cogite intrare*; koncepcja państwa – „bicz Bożego”; nawiązanie do pawłowej formuły *non est potestas nisi a Deo*; wynikający stąd zakaz sprzeciwu wobec jakiegokolwiek, choćby najgorszej, władzy – wszystkie te elementy czynią z nauki Hipponity koncepcję „teopolityczną”¹⁹. Późnoaugustiań-

¹⁷ Ibidem, s. 546.

¹⁸ W kwestii interpretacji augustiańskiej nauki o państwie bożym i państwie ziemskim zob. J. Baszkiewicz, *Myśl polityczna wieków średnich*, Poznań 1998, s. 47–54; tenże, F. Ryszka, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1970, s. 104–106; K. Chojnicka, H. Olszewski, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 2004, s. 40–41; A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Warszawa 1999, s. 109–111.

¹⁹ „Teopolityka”, zdaniem J. Ratzingera, jest konsekwencją przeświadczenia, że Bóg uczestniczy w toku dziejów bezpośrednio i „własnoręcznie ów tok koryguje”. Na temat różnicy pomiędzy polityką racjonalną (omawianą przez kardynała na przy-

ską frazę *cogite intrare* należy rozumieć jako apel o siłowe nawracanie heretyków. Metafora państwa – „bicza Bożego” funkcjonuje jako quasi-jurydyczna forma teodycei. Zgodnie z tym konceptem, Bóg zezwala na złe rządy, gdyż te stanowią oczyszczającą karę za grzechy. Myśl o boskim pochodzeniu władzy każe politykę pojmować jako sferę *sacrum*. Zakaz usuwania rządzących wiąże się z przeświadczeniem, iż są oni namiestnikami Boga, władnymi ograniczać możliwość czynienia zła. Bóg ustanowił panujących po to, by nakazami, zakazami, groźbami i karami wzbudzali w krnąbrnych społeczeństwach strach, pokorę i posłuszeństwo. Tym samym władza jawi się jako instrument, którym Bóg utrzymuje minimum ładu w chaotycznej doczesności²⁰.

Współcześni Europejczycy, zdaniem J. Ratzingera, doświadczają zjawisk w znacznym stopniu analogicznych względem tego, co spotykało świadków zmierzchu Cesarstwa Rzymskiego. W wywiadzie udzielonym Katolickiej Agencji Informacyjnej w lipcu 2004 r. ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary stwierdzał, że na Starym Kontynencie, jak nasilały się u schyłku antyku, tak i dziś tężeją rozległe, złożone i wartkie procesy migracyjne. Przenosiny wielkich rzesz spoza Europy w obręb jej granic, a także nieustanny ruch ludności wewnątrz kontynentu wiedzie ku głębokim przemianom nie tylko społecznym, ale również duchowym. Społeczeństwa europejskie, jako społeczeństwa formujące się w dobie nowej wędrówki ludów, stają się skomplikowanymi mozaikami. Konstytuują je pospołu przedstawiciele licznych narodów, kultur, ras, języków, religii, światopoglądów. Wielu Europejczyków boryka się z dokuczliwą niemocą wiary w sensowność świata w konsekwencji, często z niezrozumieniem, obawą czy wręcz z zawiścią spoglądają oni na pewnych swych racji przybyszów²¹. W zmęczonych wątpieniem społeczeństwach, sądził J. Ratzinger, tak jak i w czasach Hipponity, szerzy się lęk przed obcymi, relatywizm,

kładzie Jeremiasza) a postawą teopolityczną (przypisaną jeremiaszowym adwersarzem) zob. J. Ratzinger, *Eschatologia*, s. 274–275.

²⁰ J. Baszkiewicz, F. Ryszka, op. cit., s. 104–106.

²¹ Ten stan rzeczy sprawia, że ludność pozaeuropejska, „napływowa” spogląda na kulturę Europejczyków z pogardą. Aksjologia europejska jawi się imigrantom jako wytwór kultury popadłej w zwątpienie, niewiarę, transcendentalną impotencję. Dlatego też, w opinii J. Ratzingera, „Gdy Europa kwestionuje swoje własne duchowe podstawy, albo je zgoła usuwa, zrywa z historią i uznaje siebie za kloakę, wówczas jedyną odpowiedzią nieeuropejskiej kultury może być tylko radykalna reakcja i wycofanie się ze spotkania z wartościami chrześcijańskimi”. J. Ratzinger, *Europa – dziedzictwo zobowiązujące chrześcijan*, w: tegoż, *Kościół*, s. 259–261.

ucieczka we wszelakiego typu irracjonalizmy i absurdy. Europejczycy, zatapiają się w chwili obecnej, folgują własnym pragnieniom i zapominają o prawach innych²². Opisany stan wskazuje, że Europa, pojmowana jako fenomen kulturowy, „nie wierzy już w wartości, które stworzyły ten kontynent”²³. Kulturze europejskiej, alarmował prefekt, ponownie „grozi utrata samej siebie, zaprzeczenie samej sobie”²⁴.

Groźba ta, zdaniem J. Ratzingera, nie musi się ziścić. Gdy w 410 r. Goci plądrowali Rzym, wielu spodziewało się, że upadek *Imperium Romanum* wiedzie ku anihilacji antycznego dziedzictwa. Te kasandryczne wróżby nie potwierdziły się, gdyż barbarzyńsko-rzymskie społeczeństwa zwróciły się ku chrześcijaństwu. Dzięki wierze w Chrystusa życie w „europejskim” stylu, w zgodzie z bogatym katalogiem grecko-rzymskich wartości miało zyskać nowy, nie tylko doczesny, ale przede wszystkim wieczny sens. Stąd też, jak od lat naucza obecny papież, w sytuacji głębokiego kryzysu tożsamości europejskiej, rozsądek nakazuje rozpatrzyć rozwiązania, które w dobie upadku Rzymu zaproponowali ówcześni twórcy chrześcijańscy. Zalecenie to, a także rozmiłowanie w piśmiennictwie Hipponity zawiody J. Ratzingera do wykreowania koncepcji, którą można uznać za współczesną odnowę augustianizmu.

²² Europejczycy – w opinii J. Ratzingera – koncentrują się na własnych żądach, ulegają im i w konsekwencji „ich bogiem jest brzuch”. W jego mniemaniu, „społeczność, w której tak właśnie się dzieje, nie może [...] pozostać na dłuższą metę społecznością prawną. Otworzy się wcześniej czy później na tyranie z chwilą, gdy wyczerpuje ją anarchia”. Pogląd ten należy uznać za niemal tak stary, jak pierwociny kultury europejskiej. Wyrażną, szeroko nakreśloną konstatację ruchu od „demokratycznego” chaosu ku rządowi despoty można odnaleźć chociażby w platońskiej *Politei* czy u Polibiusza. Niemniej, powodowani optymizmem, Europejczycy raz po raz zapominają o pesymistycznych przestrożach swoich klasyków. Skutkuje to złudną wiarą w postęp, fałszywym poglądem, że „Moralne jest to, co tworzy przyszłość”. W podobnym tonie utrzymuje się refleksja Leszka Kołakowskiego nt. współczesnej doktryny praw człowieka. Autor *Świadomości religijnej i więzi kościelnej* twierdzi, że doktrynę tę należy uznać za przejaw i stymulator myślenia roszczeniowego. „Doktryna praw człowieka upowszechniła w naszej cywilizacji atmosferę nieskończonych roszczeń ubranych w język tych praw. Czegokolwiek sobie życzę, czegokolwiek bym chciał, mniemam, że mi się to należy na mocy praw człowieka”. Zob. L. Kołakowski, *Po co nam prawa człowieka*, „Gazeta Wyborcza” 2003, nr 250, s. 18; J. Ratzinger, *Czas*, s. 18; tenże, *Europa*, s. 261–263.

²³ Tenże, *Odzyskać Europę*, „Gazeta Wyborcza” 2005, nr 91, s. 8.

²⁴ *Ibidem*, s. 8.

Niekiedy w ratzingerowskich pracach odnajduje się niemal dosłowne powtórzenie augustiańskich wywodów na temat niesprawiedliwych państw doczesnych²⁵. Niesprawiedliwość jest tutaj rozumiana jako brak sprawiedliwości, a więc stan, który kształtuje się wtedy, gdy rządzący nie uznają prymatu etyki nad polityką. Ignorowanie zasad etycznych, zdaniem J. Ratzingera, wiedzie do tyranii bezprawia. Bezprawie równa się nieprawość. Stąd też instytucje lekceważące sprawiedliwość to instytucje bez praw, a państwa bez praw to państwa nieprawe, czyli – w zgodzie z terminologią Hipponity – „dobrze urządzone szajki zbójcekie”²⁶. Chrześcijaństwo, jak również „wszyscy ludzie dobrej woli” nie mogą obawiać się i unikać duchowej konfrontacji z nieprawą władzą. W stosunkach z nią nie wolno iść na kompromisy, trzeba wytrwale wyluszczać i wytykać jej niesprawiedliwość. W opinii J. Ratzingera, za wzór właściwej postawy w kontaktach z niesprawiedliwymi władcami może posłużyć postawa, którą Tacyt przyjął w rozmowie z Commodusem, synem Marka Aureliusza. Zgodnie z ratzingerowską relacją, historyk rzymski miał swego czasu zakomunikować następcy „filozofa na tronie”: „Należało się to [cześć boska – B.H.] twojemu ojcu, który był mędrcem i doskonałym człowiekiem, ale nie tobie, tyranowi i hersztowi zbójców”²⁷.

W eklezjologicznych poglądach J. Ratzingera pobrzmiewa echo augustiańskiego przeświadczenia o duchowej naturze konfliktu między państwem niebieskim a państwem ziemskim. Kościół, zdaniem dostojnika, nie stanowi potęgi w sensie doczesnym, lecz duchowym. Ma to być wspólnota może niewielu, ale autentycznie wierzących i faktycznie wierzących. Nie należy oczekiwać, że w krótkim czasie chrześcijaństwo na nowo stanie się ruchem masowym. Najprawdopodobniej Kościół, pojmowany jako „pielgrzymująca wspólnota”, w bliskiej przyszłości stanie się mniejszością, może marginalizowaną, może prześladowaną. Niemniej, nawet wówczas będzie on dysponował ogromną siłą, zdolną zainicjować „nową wiosnę Kościoła, która odrodzi Europę i świat”²⁸. W „wywiadzie rzece”, udzielonym Peterowi Seewaldowi, J. Ratzinger stwierdził: „Będziemy musieli zaakceptować straty, ale zawsze pozostaniemy otwartym Kościołem. Kościół nie może być zamkniętą grupą, która wystarcza sobie samej. Musimy być misyjni przede wszystkim w tym sensie, że będziemy

²⁵ Tenże, *Czas*, s. 117–118.

²⁶ Ibidem, s. 117.

²⁷ Ibidem, s. 118.

²⁸ Tenże, *Odzyskać*, s. 8.

ukazywać społeczeństwu wartości, które powinny konstituować jego sumienie – wartości, które stanowią fundament egzystencji państwowej i rzeczywiście ludzkiej wspólnoty społecznej²⁹. Jako kustosze „Chrystusowego depozytu”, katolicy zachowują szansę bycia „zaczynem” i „solą ziemi”³⁰. Te ewangeliczne metafory, w opinii J. Ratzingera, wskazują, że Kościół, właściwie wypełnia swą misję tylko o tyle, o ile zachowuje wiarę, a więc dyspozycję do przybliżania ostatecznego przyjścia Boga³¹. Bez wiary, tak Kościół, jak i wszystkie inspirowane przez niego organizacje funkcjonują jako mechanizmy „struktury grzechu”, przekształcające ziemię w piekło³².

Jak pokazano, w pismach J. Ratzingera z łatwością odnajduje się afirmację i rozwinięcie augustiańskich rozważań na temat sprawiedliwości. Sprawiedliwość prezentuje się tam tak w wymiarze „utopijnym” (państwo niesprawiedliwe jako „szajka zbójcka”), jak w perspektywie „eschatologicznej” (Kościół, „pielgrzymująca wspólnota wiernych” jako państwo niebieskie; instytucje aksjologicznie skrzywione lub indyferentne jako „struktury grzechu”, czyli państwo ziemskie). Dużo trudniej wskazać ratzingerowską refleksję traktującą o koncepcji „bicza bożego”, o poglądach Hipponity na temat herezji, a także pochodzenia i „katowskiej” funkcji władzy. Przyczyny tego faktu należy chyba upatrywać w tym, że, jak twierdził Lucjan Balzer, „dostrzegane z perspektywy piastowanego urzędu w Kościele problemy kard. J. Ratzinger traktuje i omawia zawsze jako teolog³³. Niemniej, taka postawa nie redukuje teopolitycznego niebezpieczeństwa, jakie wiąże się z lansowaniem augustianizmu. Mimo że wczorajszy kardynał, a dzisiejszy papież spogląda na świat na sposób teo-

²⁹ Tenże, *Bóg i świat. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter See-wald*, Kraków 2001, s. 408.

³⁰ Ibidem, s. 409.

³¹ W wywiadzie dla KAI J. Ratzinger wyraźnie podkreślał, że największym, podstawowym skarbem Kościoła pozostaje wiara. Zdaniem kardynała, „Czymże bowiem jesteśmy bez wiary? Wielką firmą? Agencją społeczną? Kościół zyskuje tożsamość niezbędną do życia tylko wtedy, gdy wiara jest natchnieniem, gdy mamy wizję przekazaną nam z Nieba, wizję otwierającą nas na prawdę o ostatecznych sprawach życia”. J. Ratzinger, *Odzyskać*, s. 8.

³² Jak stanowi *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, zatwierdzone przez Benedykta XVI w dn. 26 czerwca 2005 r., „struktury grzechu” to „sytuacje społeczne lub instytucje przeciwne prawu Bożemu; są one wyrazem i skutkiem grzechów osobistych, które skłaniają z kolei ich ofiary do popełniania zła”. *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kielce 2005, s. 132.

³³ J. Ratzinger, *Kościół*, s. 7.

logiczny, „nie zawsze jednak odbierają to w ten sposób jego słuchacze i czytelnicy: mąż stanu dominuje w ich odbiorze nad teologiem”³⁴.

Teopolityczne pojmowanie ratzingerowskiej odmiany augustianizmu może prowadzić do co najmniej dwóch chybionych osądów tej koncepcji. Z jednej strony, nawiązania do myśli Hipponity sprzyjają (nad)interpretacjom, zgodnie z którymi papież opowiada się za zagwarantowaniem chrześcijanom uprzywilejowanej pozycji politycznej. Po drugie, formuje się przekonanie, że papieska admiraacja dla twórczości autora *De civitate Dei* oznacza przyzwolenie na zdecydowaną konfrontację polityczną z przeciwnikami katolickiej wizji społeczeństwa. Pierwszy sąd może stać się argumentem popularyzowanym przez zwolenników rugowania wpływów Kościoła katolickiego. Współgra on z wypowiedziami chociażby Jolanty Brach-Czajny, która uważa, że „Księża wykorzystują prawo do narzucania wszystkim swoich poglądów”³⁵. Drugi sąd może posłużyć jako usprawiedliwienie działań podejmowanych przez tych, którzy uważają, że sploty hierarchii kościelnej i struktur państwowych winny być intensywne, wielopłaszczyznowe i niekoniecznie czytelne. Koresponduje on z poglądami politycznymi Rocco Buttiglione, który uznaje, iż w Unii Europejskiej panoszy się „nowa ateistyczna religia”³⁶.

J. Ratzinger, dziś Benedykt XVI, w swej autobiografii przyrównał się do „jucznego osiołka”, wiernie i wytrwale podążającego za Chrystusem³⁷. Wydaje się, że biskup Rzymu, nawiązując do biskupa Hippony, nazbyt bagatelizuje przewrotność słuchających go „owiec Pańskich”. Jak pokazano, teopolityczna interpretacja augustianizmu nie kłóci się z wypowiedziami wyraźnie konfrontacyjnymi. A więc, co paradoksalne, polityczny element doktryny Hipponity może wspierać koncepcje quasi-manichejskie. Należy zauważyć, że augustiańska zawartość tobołków, które Benedykt XVI dźwiga jak ów „juczny osiołek”, najprawdopodobniej przez cały jego pontyfikat będzie silnie oddziaływała na przemiany społecznego nauczania Kościoła. W twórczości J. Ratzingera brakuje nośnych przestróg przed teopolityczną recepcją myśli Augustyna. Takie artykuły jak *Utopia a eschatologia* wydają się przeintelektualizowane, pisane hermetycznym, niezbyt obrazowym językiem. W tej sytuacji wzrasta prawdopodobień-

³⁴ Ibidem, s. 7.

³⁵ J. Brach-Czajna, *Polska w cieniu Kościoła*, „Rzeczpospolita” 2003, nr 105, s. A8.

³⁶ R. Buttiglione, *Upokorzyć chrześcijanina*, „Rzeczpospolita” 2005, nr 10, s. W3.

³⁷ J. Ratzinger, *Moje życie*, Częstochowa 2005, s. 141.

stwo „oddolnych” nawiązań do konfliktowych wątków w twórczości autora *De civitate Dei*. Upowszechnienie tych nawiązań może sprawić, że zamiast mądrego, odważnego, roztropnego i sprawiedliwego dialogu pomiędzy chrześcijanami i niechrześcijanami usłyszymy ostrą i bezładną kłótnię³⁸.

Summary

For several decades Joseph Ratzinger has been an influential co-architect of the grass-roots social teaching of the Church. Since his nomination as the Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith he has also become one of the most important demiurges of the top-down sources of this teaching. J. Ratzinger, or Pope Benedict XVI, compared himself to a ‘pack donkey’, who faithfully and persistently follows Christ. It seems that making reference to Bishop Hippona, the Bishop of Rome excessively underestimates the perversity of ‘God’s sheep’ listening to him. The works of J. Ratzinger lack appealing warnings against the theopolitical reception of Augustinian thought.

³⁸ Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2001, s. 407.