

SPOŁECZNOŚĆ NATURALNA I NADNATURALNA W UJĘCIU ŚW. AUGUSTYNA

Wielki myśliciel afrykański, św. Augustyn /354-430/, był bezsprzecznie indywidualistą. Zogniskowanie uwagi na egzystencjalnych losach jednostki nie wykrzywiło jednak jego spojrzenia na człowieka, w którym widział zawsze istotę społeczną. Dlatego tak wiele miejsca poświęcił w swych pismach zagadnieniu życia społecznego osoby ludzkiej w ramach rodziny, państwa i Kościoła.

I. CZŁOWIEK - ISTOTĄ SPOŁECZNĄ

Już na terenie świata zwierzęcego występuje fakt łączenia się w zespoły, co wskazuje na obecność instynktu stadnego. Również człowiek odkrywa w sobie prawo życia społecznego: wewnętrzne impulsy kierują go do tworzenia społeczności i pokojowego współżycia ze wszystkimi - jeśli to możliwe - ludźmi¹. Osoba ludzka ma więc profil społeczny. Nie może istnieć i żyć w izolacji od innych ludzi: korzysta z ich fizycznej i duchowej pomocy, rozwija się dzięki nim, przezwycięża niebezpieczeństwa i trudności². Życie społeczne odpowiada rozumnej naturze ludzkiej, dlatego należy je aprobować³. Jednostka jest zawsze częścią społeczności: rodziny, narodu, ludzkości. Augustyn odwołał się do porównania: jak litery tworzą alfabet i język, tak jednostki tworzą państwo⁴.

1 De civitate Dei XIX 12, 2, PL 41, 639: "Quanto magis homo fertur quodammodo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam".

2 De civitate Dei XIX 2, PL 41, 624; XIX 13-14, PL 41, 640-642; De Genesi ad litteram IX 9, 14, PL 34, 398.

3 De civitate Dei XIX 5, PL 41, 631: "Quod autem socialem vitam volunt esse sapientis, nos multo amplius approbamus".

4 De civitate Dei IV 3, PL 41, 114.

Św. Augustyn, charakteryzując życie człowieka, zajmował pozycję umiarkowanego eudajmonizmu. W tym aspekcie patrzył także na życie społeczne, widząc w nim źródło szczęścia⁵. Szczęście łączy się z autentyczną przyjaźnią, życiem rodzinnym, wspólnotą ojczystego miasta itp. Każda forma życia społecznego dotyczy określonego dobra, które jest cenione oraz poszukiwane przez człowieka jako członka grupy społecznej. Często formą życia społecznego jest przyjaźń⁶. Choć nie zawsze możemy być pewni wierności przyjaciela, to jednak pragniemy posiadać przyjaciół. Potrzebujemy ich pomocy, a przede wszystkim wspólnego przeżywania naszych radości i smutków. Rani nas śmierć przyjaciół, lecz oczekujemy - zgodnie z obietnicami wiary - ich ponownego spotkania w przyszłym życiu. Autor "Wyznań" egzystencjalnie doświadczył roli przyjaźni, pisząc między innymi o utracie przyjaciela młodości w wyniku jego przedwczesnej śmierci⁷. Miał on zresztą wielu przyjaciół: w okresie młodości, w przełomowym etapie nawrócenia, wreszcie jako duszpasterz. Augustyn w pełni doceniał wagę przyjaźni w życiu ludzkim, upatrując jej podstawę w podobieństwie charakterów, stylu życia, poglądu na świat, ideałów itp.⁸

Najbardziej istotne formy życia społecznego, w interpretacji Myśliciela afrykańskiego, stanowią rodzina i państwo. Pod wpływem myśli starogreckiej uznawał organiczny związek pomiędzy nimi. Platon i Arystoteles posiadali koncepcję państwa - miasta /polis/, składającego się z wielu rodzin - rodów. Ten pogląd zdaje się podzielać św. Augustyn, widząc w rodzinie "zarodek" i "częstkę" społeczności państwowej⁹. Ta ostatnia

5 De civitate Dei XIX 3, 2, PL 41, 627.

6 De civitate Dei XIX 8, PL 41, 634-635.

7 Confessiones IV 4, 7 - 9, 14, PL 32, 696-699.

8 De musica VI 17, PL 32, 1192.

9 De civitate Dei XIX 16, PL 41, 744-745: "Quia igitur hominis domus initium sive particula debet esse civitatis, /.../ satis apparet esse consequens, ut ad pacem civicam pax domestica referatur".

powstaje dzięki pierwszej i z niej się wywodzi. Obie stanowią naturalne i uporządkowane formy życia społecznego¹⁰. Wpływ rodziny na państwo dotyczy nie tylko faktu jego powstania, ale również "jakości" życia publicznego. Dobre religijne rodziny wpływają pozytywnie na jedność wspólnoty narodu, złe rodziny - kierujące się egoizmem i mające na uwadze wyłącznie materialne korzyści - destrukcyjnie oddziałują na społeczność¹¹. Choć dobro państwa wymaga podporządkowania - niejednokrotnie - interesów rodziny, to z kolei życie publiczno-społeczne należy podporządkować nakazom Boga¹². Biskup Hippony w pełni doceniał rolę rodziny: tak pod wpływem osobistych doświadczeń /rola matki/, jak nauczania Kościoła. Był jednak świadomy ograniczeń tej formy życia społecznego, dlatego jednoznacznie potwierdzał potrzebę tworzenia naturalnych i nadprzyrodzonych wspólnot w większym wymiarze.

Augustyn, opisując różne formy makrosocjeczności, najczęściej używał terminu "civitas". Tej nazwy użył w tytule monumentalnego dzieła "De civitate Dei". Czasem korzystał z innych terminów: societas, populus, res publica, regnum¹³. Terminologia ta wywodzi się z myśli grecko-rzymskiej, lecz w pismach chrześcijańskiego myśliciela nabrała innego sensu. Istnieje wiele kontrowersji w sprawie właściwego rozumienia pojęcia "civitas", które można w języku polskim tłumaczyć jako: państwo, społeczność, miasto, związek itp. Niektórzy pojęcie "civitas" rozumieją w sensie społeczno-politycznym, inni etyczno-religijnym¹⁴. W pismach Augustyna można napotkać oba te znaczenia, dlatego jest błędne zawężanie się do jednego z nich i uniwersalizowanie go¹⁵.

Pojęcie civitas ma u biskupa Hippony między innymi sens społeczno-polityczny. Chodzi o państwo jako twór polityczny, co

10 De civitate Dei XIX 16, PL 41, 644-645.

11 De civitate Dei XV 1, 1, PL 41, 437.

12 Sermo 62, 8, PL 38, 420-421.

13 De civitate Dei XV 1, 1, PL 41, 437.

14 Por. R. T. Marshall, Studies in the Political and Socio-religious Terminology of the "De civitate Dei", Washington 1952, zwłaszcza s. 3-48, 79-90.

15 Por. A. Słomkowski, Pierwotny stan człowieka według nauki św. Augustyna, Lwów 1933, 74. Autor dostrzegł u Augustyna wyłącznie sens moralno-religijny pojęcia "civitas".

odpowiada greckiemu pojęciu "politeja" i rzymskiemu "res publica". Na tym terenie znaczeniowym występują jeszcze pewne rozróżnienia, mianowicie chodzi o państwo w następujących sensach: 1^o zespół obywateli jako członków politycznej organizacji¹⁶; 2^o sama wspólnota zorganizowana według określonych zasad¹⁷; 3^o partycypowanie we wspólnocie społeczno-państwowej, czyli posiadanie obywatelstwa określonego państwa¹⁸. W każdym z wymienionych znaczeń autor wprowadził pewne modyfikacje. Tak na przykład w ostatnim wypadku podkreślił, że przynależność do "państwa Bożego" nie jest efektem dziedziczenia, ale wynikiem świadomego wyboru. Sens społeczno-polityczny pojęcia civitas występuje między innymi wówczas, kiedy Augustyn opisuje historyczne formy państwowości; znaczenie to ma miejsce także wtedy, kiedy mówi o miłości ojczyzny.

U myśliciela z Tagasty występuje również sens etyczno-religijny pojęcia państwa: łączył on mianowicie pojęcie społeczności z kategorią miłości. Istnieją dwie formy miłości - dobra i zła, które inicjują powstanie "państwa Bożego" /civitas Dei/ albo "państwa szatana" /civitas diaboli, civitas terrena/¹⁹.

W tym znaczeniu można mówić o opozycji pomiędzy Babilonem a Jerozolimą, miłością świata a miłością Boga²⁰. Jest to religijno-mistyczne pojęcie "państwa"²¹. Jest jednak błędem utożsamiać "civitas Dei" wyłącznie z widzialnym Kościołem, a "civitas diaboli" z każdym państwem jako tworem społeczno-politycznym. Św. Augustyn nie idealizował Kościoła, ani też nie diabolizował państwa jako takiego²². Obie społeczności pojmował - także - w sensie moralno-religijnym, dlatego nie można ich ujmować

16 De civitate Dei XIX 21, PL 41, 648-649; Epistola 138, 2, 10, PL 33, 529.

17 De civitate Dei XIX 21, PL 41, 648-649.

18 De catechizandis rudibus 19, 31, PL 40, 333.

19 De civitate Dei XIV 28, PL 41, 436: "Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui".

20 Enarratio in psalmum 64, 2, PL 36, 773-774.

21 De civitate Dei XV 1, 1, PL 41, 437.

22 Por. E. Gilson, Wprowadzenie do nauki św. Augustyna, Warszawa 1953, 227-244.

tylko w kategoriach zewnętrznych: czasu, miejsca, przynależności organizacyjnej itp. Obie społeczności, dobra i zła, są na ziemi ze sobą splecione²³.

II. PAŃSTWO

Autor dzieła "De civitate Dei", choć zainteresowany był głównie dziejami "państwa Bożego", to wiele uwagi poświęcił także problematyce państwa w rozumieniu społeczno-politycznym: jego istocie, genezie, celach i obowiązkach obywateli. Mówiąc o istocie, podjął próbę poprawnej definicji państwa. Nawiązał do definicji Cyncerona, zdaniem którego państwo to zespolenie ludzi uznających te same prawa i korzystających ze wspólnego pożytku bytowania²⁴. Takie rozumienie istoty państwa jest dyskusyjne o tyle, że poganie - nie znając sprawiedliwych praw Bożych - nie byli zdolni do dojrzenia prawnych podstaw państwa. Konsekwencją zaś tego może być na przykład zakwestionowanie Rzymu jako prawidłowo funkcjonującego państwa. Biskup Hippony, uwzględniając powyższą trudność, w proponowanym przez siebie opisie państwa, pominął element prawny, a ograniczył się do elementu wspólnoty wartości. Państwo jest mianowicie zespoleniem istot rozumnych, różniących się od gromady nierozumnych zwierząt. Państwo jest ludem, to jest zorganizowanym zespołem rozumnych jednostek związanych miłością do wspólnego dobra²⁵. W przekonaniu Augustyna miłość jest tym, co tworzy istotę państwa. Jest ona siłą napędową procesu powstawania organizmów państwowych. Dlatego jaka jest miłość i upragnione dobro, taki jest naród i państwo. Czesław Strzeszewski, charakteryzując augustyńską koncepcję państwa, pisze: "Ideał wspólnoty stanowi nie tylko więź społeczną,

23 De civitate Dei I 35, PL 41, 46: "Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo, invicem permixtae, donec ultimo iudicio dirimantur".

24 De civitate Dei XIX 21, 1-2, PL 41, 648-649. Por. Cicero, De republica I 25, 39.

25 De civitate Dei XIX 24, PL 41, 655: "Populus est coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordii communione sociatus, profecto ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intuenda, quae diligit". Por. De civitate Dei XVIII 2, PL 41, 560; Epistola 138, 2, 10, PL 33, 529.

ale wprost treść wewnętrzną narodu, skoro poznanie go jest warunkiem poznania narodu"²⁶. Każdy naród ma dobro wspólne, dlatego szerokie rozumienie państwa jest aktualne w odniesieniu do Rzymu, Babilonii, Egiptu czy Grecji.

Starożytny Myśliciel chrześcijański, referując swą koncepcję państwa, zwrócił między innymi uwagę na ideę dobra wspólnego oraz obowiązek respektowania wymogów sprawiedliwości. Gwarantem właściwego funkcjonowania państwa jest przestrzeganie "dobra wspólnego", w wyniku czego każdy obywatel "bardziej ceni sobie interes publiczny niż osobistą korzyść"²⁷. Zanik poczucia dobra wspólnego prowadzi do degradacji państwa, a w ostateczności może spowodować jego całkowity rozpad. Drugim wymogiem życia państwowego jest przestrzeganie zasad sprawiedliwości społecznej. Fundamentem państwa może być jedynie sprawiedliwość, niesprawiedliwość i krzywda nie mogą być środkami tworzenia dobra wspólnego²⁸. Służba ojczyźnie nie może stanowić nigdy usprawiedliwienia zbrodni. W tym kontekście św. Augustyn stwierdził, że państwo wyzbyte sprawiedliwości staje się zbójecką bandą²⁹.

Charakterystyka państwa nie może pominąć milczeniem władzy sprawowanej przez ludzi nim kierujących. Św. Augustyn podjął to zagadnienie stwierdzając, że władza pochodzi od Boga³⁰. Dotyczy to zarówno dobrych jak złych władców. Myśliciel z Tagasty żył w okresie, kiedy prawodawstwo Cesarstwa Rzymskiego sprzyjało chrześcijaństwu. Był jednak realistą i wiedział, że istnieją władcy dobrzy i źli, sprawiedliwi i niesprawiedliwi³¹. Pierwsi działają dla dobra poddanych i opiekują się nimi, drudzy natomiast sprawują władzę tyrańską i są despotami. Poprzez dobrych władców działa Chrystus, rządy zaś złych władców są często karą za grzechy.

26 Cz. Strzeszewski, Aktualność myśli społecznej św. Augustyna, PP 66/1949/ t. 227, 108; Por. W. Kornatowski, Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna, Warszawa 1965, 168-176.

27 De libero arbitrio I 6, 14, PL 32, 1229.

28 De civitate Dei XIX 21, 2, PL 41, 649.

29 De civitate Dei IV 4, PL 41, 115: "Remota itaque iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia".

30 De civitate Dei V 19, PL 41, 165-166.

31 De civitate Dei V 21, PL 41, 168; XVI 17, PL 41, 497.

Augustyn nie preferował określonego systemu społeczno-politycznego i konkretnej formy sprawowania władzy. Za swą ojczyznę uznawał Rzym, będący wówczas cesarstwem. Znał jego historię i wiedział, że wybór określonej formy rządów zależy od wielu okoliczności³², a owocne funkcjonowanie państwa uwarunkowane jest przez liczne czynniki. Główną uwagę zwrócił na moralny aspekt zagadnienia, precyzując obowiązki rządzących i rządzonych. Pierwsi z nich winni kierować się sprawiedliwością i roztropnością. Autor "De Trinitate" ostro piętnował niesprawiedliwość połączoną z żądzą władzy, pisząc:

"Zły duch wskutek swej przewrotności rozmiłował się we władzy, odchodząc od sprawiedliwości i uciskając ją. Ludzie tym bardziej naśladują go, im bardziej, poniechawszy lub wręcz nienawidząc sprawiedliwości, pożądają władzy, ciesząc się jej posiadaniem, albo pałając żądzą jej zagarnięcia"³³.

Władcy posiadają prawo wydawania rozkazów poddanym, lecz mają także obowiązek otaczania ich opieką i zaspokajania ich potrzeb³⁴.

Biskup Hippony jako duszpasterz wskazywał także na obowiązki obywateli, a zwłaszcza na posłuszeństwo wobec dobrych, jak i złych władców³⁵, gdyż wymaga tego wspólne dobro państwa. Cesarzowi należy oddać to, co cesarskie. Może się jednak zdarzyć, że władca żąda tego, co jest sprzeczne z odwiecznym prawem Bożym. Wówczas chrześcijanin ma prawo i obowiązek posłuszeństwa Bogu. Odmowa wykonania niesprawiedliwego rozkazu nie może

32 De civitate Dei IV 6, PL 41, 116; Epistola 138, 3, 16, PL 33, 532.

33 De Trinitate XIII 13, 17, PL 42, 1026, POK 25, 366.

34 De civitate Dei XIX 14, PL 41, 642-643; De catechizandis rudibus 4, 8, PL 40, 314-315; Epistola 138, 16, PL 33, 532; G. Combes, La doctrine politique de saint Augustin, Paris 1927, 92-104.

35 Enarratio in psalmum 124, 7, PL 37, 1653-1654; De civitate Dei II 19, PL 41, 64.

jednak płynąc z nienawiści do władcy, lecz z miłości do Boga³⁶. Augustyn optował osobiście za postawą biernego oporu wobec niesprawiedliwych ustaw państwowych, żądając od chrześcijan rezygnacji z użycia siły i walki. Zachętę do wyboru takiej właśnie postawy znalazł w słowach św. Pawła: "Kiedy jestem słaby, wówczas jestem mocny"³⁷. Fizyczno-militarna słabość chrześcijan jest źródłem ich siły duchowej. Należy podkreślić, że prawo oporu wobec nadużyć władzy - w ujęciu św. Augustyna - jest konsekwencją wyższości prawa Bożego nad prawem ludzkim, prawa wiecznego nad zmiennym prawem cywilnym. Jest to więc argumentacja moralna, nie zaś społeczno-polityczna. Myśliciel chrześcijański, zalecając pasywny opór, dopuszczał jednak możliwość stosowania siły militarnej. Mianowicie kiedy zagrożone jest dobro całego narodu, wówczas można uciec się do przemocy³⁸.

Św. Augustyn omawiał również zagadnienie celów państwa. Do najbardziej istotnych zaliczył zapewnienie porządku i pokoju. Oba elementy łączą się organicznie ze sobą, gdyż pokój jest owocem porządku, a porządek efektem sprawiedliwości. W "De civitate Dei" zawarte jest obszernie omówienie problemu pokoju, między innymi z uwzględnieniem antropologicznego i teologicznego aspektu. Pokój nie jest mechanicznie wprowadzonym porządkiem, lecz porządkiem obejmującym i wynikającym z całości rozumnej natury człowieka³⁹. Augustyn wymienił dziesięć form pokoju, z których pierwsze pięć odnosi się do bytów jednostkowych, a pozostałe uwzględnia społeczny wymiar pokoju. Każdy pokój jest porządkiem. Pokój ciała jest równowagą jego części składowych, pokój życia wegetatywnego zwierząt-zgodnością ich naturalnych pożądań, pokój rozumnej duszy człowieka-zgodnością poznania i woli, pokój całej osoby człowieka-zgodnością z wiecznym prawem Bożym. Pokój w życiu społecznym inicjuje pokój domowy,

36 Epistola 185, 2, 8, PL 33, 795-796.

37 De civitate Dei VIII 19, PL 41, 244; Sermo 315, 1-2, PL 39, 2348; W. Kornatowski, dz.cyt., 217-229.

38 De libero arbitrio I 6, 14, PL 32, 1230.

39 Por. De civitate Dei XIX 13, 1, PL 41, 640-641; H. Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke, Berlin 1926; S. Bross, Idea pokoju u św. Augustyna i jej wpływ na średniowiecze, w: Święty Augustyn, praca zbiorowa pod red. S. Brossa, Poznań 1930, 7-26; W. Kornatowski, dz.cyt., 186-195.

który jest zgodą wszystkich mieszkańców. Pokój państwa jest zgodnością wszystkich obywateli tak w rozkazywaniu jak posłuszeństwie⁴⁰. Jest to "spokój porządku" /tranquillitas ordinis/. Szerszym jeszcze kręgiem jest pokój całej ludzkości, zachodzący w relacjach pomiędzy państwami. Wszelki prawdziwy pokój wywodzi się z domeny ducha. Tylko taki pokój jest prawdziwy, doskonały i trwały⁴¹. Pokój złych ludzi jest pokojem nietrwałym i pozorowanym. Pokój prawdziwy oparty jest na sprawiedliwości, a ta na prawie Bożym.

Choć autor "De civitate Dei" dostrzegał elementy walki i wojny w dziejach ludzkości, to najbardziej jednak cenił pokój. Analizował przyczyny wojen, wyróżniając trojaki: polityczne, ekonomiczne i moralne⁴². Do przyczyn politycznych należą: pragnienie podbojów, przesadny rozwój uczuć narodowych /mówiąc językiem współczesnym - nacjonalizm/, odwracanie uwagi od trudności wewnętrzno-krajowych, oraz przesadna ambicja niektórych władców. Istotną przyczyną ekonomiczną wojen jest nadmierne pragnienie dóbr materialnych, których sposób zdobywania koliduje często z normami etycznymi. Do moralnych wreszcie przyczyn wojen należy deprawacja moralna człowieka lub społeczności. Ostatnie przyczyny są najczęstsze i dlatego tak niebezpieczne.

Augustyn, jako chrześcijanin i biskup, generalnie ujmując potępiał wojnę. Pokój należy osiągać - stwierdzał - drogą perswazji, rozmów i pokoju, nie zaś przez wojnę⁴³. Wojna niesie ze sobą zawsze śmierć, zniszczenie, zdziczenie, nieszczęścia. Negatywny stosunek do wojny nie był równoznaczny z globalnym jej potępieniem. Augustyn uznawał możliwość wojny sprawiedliwej, do której zaliczał przede wszystkim wojnę obronną⁴⁴. Zawsze jednak żądał od żołnierzy - chrześcijan możliwie humanitarnego sposobu prowadzenia wojny, to jest respektowania podstawowych zasad moralnych⁴⁵.

40 De civitate Dei XIX 13, 1, PL 41, 640: "Pax civitatis, ordinata imperandi atque oboediendi concordia civium".

41 De civitate Dei XIX 12-13, PL 41, 637-641.

42 Por. G. Combès, dz.cyt., 278-283.

43 De civitate Dei III 18, PL 41, 98-99; XIX 7, PL 41, 634; Epistola 229, 2, PL 33, 1020; L. Winowski, Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny, Lublin 1947, 64-82.

44 De libero arbitrio I 5, 11-12, PL 32, 1231; De civitate Dei IV 15, PL 41, 124; Contra Faustum Manichaeum 22, 74, PL 42, 447.

45 De civitate Dei I 7, PL 41, 20; XIX 12, 1-2, PL 41, 637-639; Epistola 189, 6, PL 33, 856.

III. KOŚCIÓŁ

Dzieło "De civitate Dei" jest panoramą dziejów dwu "państw": ziemskiego i Bożego. Opozycja pomiędzy nimi, stanowiąca główną oś analiz św. Augustyna, jest inspirowana przez Biblię. Św. Jan Ewangelista przeciwstawiał ciemność i światło, świat i Chrystusa. Św. Paweł Apostoł mówił o starym i nowym Adamie. Psalmy nazywały Jerozolimę "miastem świętym" /Ps 87, 3/, Apokalipsa zaś "nową Jerozolimą" /Ap 3, 12/. Tego rodzaju wątki zainspirowały św. Augustyna do rozróżnienia civitas Dei i civitas terrena, królestwa dobra i królestwa zła. Wyżej stwierdzono, że civitas terrena nie może być utożsamiana z żadnym określonym państwem. Chodzi bowiem o państwo w sensie moralnym, a nie historyczno-politycznym.

Czym jest "państwo Boże?" Koncepcja tego państwa nie została jednoznacznie przedstawiona, dlatego częste są kontrowersje w tym przedmiocie. Kościół katolicki jest historycznie określony, civitas Dei przekracza ramy Kościoła⁴⁶. Augustyn nazywał Kościół "królestwem niebieskim", "królestwem Chrystusa"⁴⁷, włączając go w ramy "państwa Bożego". Równocześnie zaznaczył, że we wspólnocie Kościoła istnieją dobrzy i źli, "pszenica" jest przemieszana z "kąkolem". "Państwo Boże" natomiast to społeczność świętych /communio sanctorum/. Pojęcie "państwa Bożego" posiadało więc charakter religijno-mistyczny i historiozoficzny, nie zaś historyczno-instytucjonalny. Kościół jest najdoskonalszym ucieleśnieniem "społeczności Bożej", ale ta ostatnia obejmuje wszystkich ludzi prawych - żyjących dawniej, współcześnie i w przyszłości. Nie wszyscy formalni członkowie Kościoła

46 Ppr. A. Lauras - H. Rondet, Le thème des deux cités dans l'oeuvre de saint Augustin, w: Études Augustiniennes, Paris 1953, 99-160; W. Kamlah, "Ecclesia" und "Regnum Dei" bei Augustin, "Philologus" 93/1938/ 248-264; Th. Clarke, The Eschatological Transformation of the Material World according to St. Augustine, Woodstock 1956, 46 nn.; E. Gilson, Wprowadzenie do nauki św. Augustyna, dz.cyt., 235-236. Ostatni autor twierdzi, że Kościół nie jest civitas Dei. Uwaga idzie zbyt daleko, bo Kościół w ujęciu św. Augustyna jest "państwem Bożym", choć nie jest nim wyłącznie.

47 De civitate Dei XX 9, 1, PL 41, 685.

należą do państwa Bożego, ani też nie wyłącznie oni.

W dalszych rozważaniach chodzi o eklezjologię św. Augustyna. Kościół określał on jako królestwo Chrystusa, Jego oblubienicę, matkę chrześcijan⁴⁸. Jest on "domem Chrystusowym" budowanym z tych, którzy zwyciężyli niewolę grzechu szatana⁴⁹. Jest wreszcie "ciałem Chrystusa", w nim "Ducha Świętego otrzymuje się szczególnie podczas Chrztu"⁵⁰. Tylko w Kościele można osiągnąć zbawienie. Ludzie wierzący w Boga, lecz znajdujący się "poza obrębem Kościoła katolickiego, w schizmie jakiejś czy herezji, nie stoją blisko tuż przy Panu, by widzieć Jego ciało"⁵¹. Naruszenie jedności Kościoła jest grzechem przeciw Chrystusowi jako założycielowi wspólnoty kościelnej.

Chrystusowy Kościół jest Kościołem katolickim, to jest powszechnym: czasowo, terytorialnie i doktrynalnie. Jest głosi-cielem całej prawdy, której nie selekcjonuje w sposób arbitralny⁵². Zasięgiem swym obejmuje całą ziemię, nie zawężając się do określonego terytorium czy państwa⁵³. Jest Kościołem wszystkich czasów, nie zaś jednej epoki. Augustyn polemizując z donatystami stwierdził również, że Kościół jest wspólnotą świętych i grzeszników⁵⁴. Jego członkami są ludzie poszukujący dopiero pełni dobra, a ostatecznym zwieńczeniem ich wysiłków będzie przyszłe spotkanie z Chrystusem.

Św. Augustyn, idąc za teologią Pawłową, rozwinął teorię Kościoła jako mistycznego ciała. Wyróżnił on trojaki sposób istnienia Chrystusa: jako odwiecznego Słowa Bożego, jako człowieka - Boga czyli Odkupiciela, oraz jako Głowy Kościoła⁵⁵. Kościół to mistyczne ciało, wspólnota duchowa wszystkich wierzących. Jego głową jest sam Chrystus, członkami zaś zespoleni

48 Epistola 33, 3, PL 33, 132; Sermo 22, 9, PL 38, 153-154.

49 De Trinitate XV 19, 34, PL 42, 1085.

50 De Trinitate XV 26, 46, PL 42, 1094, POK 25, 453.

51 De Trinitate II 17, 30, PL 42, 865, POK 25, 145.

52 Epistola 93, 7, 23, PL 33, 333.

53 Epistola 49, 3, PL 33, 190; 185, 5, 19, PL 33, 801; Sermo 46, 8, 18, PL 38, 280.

54 De doctrina christiana III 32, 45, PL 34, 82-83.

55 Sermo 341, PL 39, 1493-1500.

z Nim przez łaskę chrześcijanie. Kościół jest wspólnotą, a więc wielością. Mimo to biskup Hippony nazwał ciało mistyczne "jedną osobą" /una quaedam persona/⁵⁶. Wielość wiernych jest jednością w Chrystusie, dlatego istnieje jedno ciało: złożone z głowy i członków. Stanowi ono organiczną jedność, której symbolem jest jedność Eucharystii⁵⁷. Czynnikiem jednoczącym Ciało Mistyczne, odpowiednikiem duszy w materialnym ciele człowieka, jest Duch Święty⁵⁸. Jest On wyrazem wzajemnej miłości Ojca i Syna, dlatego miłość jest czynnikiem jednoczącym i aktywizującym Kościół⁵⁹. Mistyczne Ciało jest wspólnotą miłości: Chrystusa i wszystkich w Niego wierzących. Kto nie kocha swych bliźnich, ten nie może kochać Chrystusa jako Głowy kościelnej wspólnoty⁶⁰. Cnota miłości jest naturalną podstawą nauki o równości wszystkich ludzi wobec Boga. Z miłością łączą się dwie inne cnoty teologiczne: wiara i nadzieja. One także stanowią wewnętrzną więź Ciała Mistycznego. Jego członkowie są zespoleni z Chrystusem przez wiarę oraz przez pokładaną w Nim nadzieję odkupienia⁶¹.

Mówiąc o naturze Kościoła, św. Augustyn ustawicznie akcentował potrzebę zachowania jedności. Przede wszystkim jest to jedność wiary, naruszanie której prowadzi do błędu herezji⁶². Innym elementem jedności Ciała Mistycznego jest jedność w miłości: miłości Boga oraz wzajemnej miłości wszystkich wierzących. Antytezą miłości jest schizma, będąca "zbrodniczym podzia-

56 Enarratio in psalmum 30, 2, 4, PL 36, 232; 127, 3, PL 37, 1679.

57 Epistola 187, 20, PL 33, 839; In Joannis Evangelium tract. 13, 17, PL 35, 1501.

58 Sermo 267, 4, PL 39, 2243; 268, 2, PL 39, 2244-2245.

59 In Joannis Evangelium tract. 10, 3, PL 35, 2055; Enarratio in psalmum 32, 1, 29, PL 36, 285.

60 In Joannis Evangelium tract. 10, 3, PL 35, 2055; Ad Cresconium I 29, 34, PL 43, 464.

61 De civitate Dei XVIII 47, PL 41, 609; De natura et gratia 1, 2, PL 44, 249.

62 De civitate Dei XVIII 50, PL 41, 612; Epistola 118, 5, 32, PL 33, 447-448.

łem" wspólnoty Chrystusowej⁶³. Kłamstwem jest mówić o miłości Chrystusa wówczas, kiedy narusza się jedność Kościoła⁶⁴. Nie wystarczy więc ortodoksja doktrynalna i sprawowanie sakramentów świętych, nieodzowna jest jeszcze jedność miłości.

Augustyn uznawał historyczno-instytucjonalny wymiar Kościoła. W jego łonie widział zarówno sprawiedliwych jak grzeszników, jedni i drudzy potrzebują łaski Bożej. Dlatego Kościół nazwał "communio sacramentorum", wspólnotą korzystającą z sakramentów świętych: chrztu, pokuty i eucharystii⁶⁵. Wspólnotę Mistycznego Ciała współtworzą przede wszystkim sprawiedliwi, których miłość jest gorąca i owocna. Grzesznicy, choć znajdują się w Kościele, pozostają poza "niewidzialną więzią miłości"⁶⁶. W ten sposób dobrowolnie wyobcowują się z tego, co najbardziej istotne we wspólnocie Mistycznego Ciała: nadprzyrodzonego życia łaski.

Św. Augustyn nie podał definicji Kościoła w sensie ścisłym, zadowolając się opisywaniem różnych jego aspektów i funkcji. Dostrzegł w nim dwa istotne oblicza: widzialny Kościół historyczny oraz niewidzialną wspólnotę miłości Mistycznego Ciała⁶⁷. Polemizował z donatystami, którzy zawężali Kościół do ludzi sprawiedliwych. Tej koncepcji biskup Hippony przeciwstawił koncepcję Kościoła jako wspólnoty sakramentów - przyjmowanych zarówno przez dobrych jak i grzesznych. Równocześnie jednak, mówiąc o Mistycznym Ciele i Państwie Bożym, zaliczał do nich ludzi autentycznie związanych z Chrystusem przez Miłość. Jego teoria łaski skutecznej /tzw. przeznaczenia/ grawituje ku koncepcji Kościoła jako wspólnoty łaski i miłości⁶⁸. Augustyn nie usiłował powiązać obu interpretacji natury Kościoła: nie wykluczają się one wzajemnie, choć niewątpliwie są odmienne.

63 Epistola 43, 8, 21, PL 33, 170.

64 Epistola 61, 2, PL 33, 192.

65 De baptismo VII 7, 100, PL 43, 242; Ad Cresconium III 35, Pl 43, 517.

66 De baptismo III 19, 26, PL 43, 152; VII 51, 99, PL 43, 241.

67 Y. J. M. Congar, "Civitas Dei" et "Ecclesia" chez saint Augustin. Histoire de la recherche: son état actuel, REAug 3/1957/ 1-14; F. J. Thonnard, L'Église et la Cité de Dieu, w: Bibliothèque Augustinienne, t. 36, Paris 1960, 774-777.

68 Por. J. Kelly, Initiation à la doctrine des Pères de l'Église, Paris 1968, 381-382, 422-426.

IV. KOŚCIÓŁ A PAŃSTWO

Kolejnym problemem, jaki rozpatrywał św. Augustyn, było zagadnienie wzajemnej relacji między Kościołem a państwem. Nie był on jednak rzecznikiem systemu teokratycznego, ani nie postulował dominacji Kościoła nad państwem. W pismach swych, m.in. w komentarzu Pawłowego listu do Rzymian, rozgraniczał i uznał autonomię obu społeczności: naturalnej i nadnaturalnej.

Kościół i państwo różnią się w wielu aspektach: naturą, celami, działaniem, stosowanymi środkami, trwałością itp.⁶⁹ Człowiek składa się z materii i ducha. Państwo zajmuje się światem wartości materialnych, Kościół zaś sferą ducha i jego wartości. Państwo dysponuje władzą fizyczno-militarną, Kościół - przede wszystkim duchową. Wspólnota naturalna interesuje się życiem zewnętrznym człowieka, wspólnota nadprzyrodzona jego życiem wewnętrznno-duchowym. Stabilność Kościoła kontrastuje z płynnością ustrojów politycznych i organizmów państwowych. Kościół jest powszechny, państwo terytorialnie ograniczone.

Różnorodność obu typów społeczności idzie tak daleko, że należy uznać ich wzajemną nieredukowalność. Obie są społecznościami innej natury i służą innym celom, dlatego nie powinny bezpośrednio ingerować w swoje sprawy. Św. Augustyn uznaje więc autonomię Kościoła i państwa, zalecając, aby nie przekraczały swych uprawnień i terenów działania. Wyjaśniając bliżej ten problem, odwołał się do zasady głoszonej przez Chrystusa: należy oddać Cezarowi co Cezara, a Bogu co należy do Boga⁷⁰. Dlatego chrześcijanin powinien lojalnie płacić podatki, partycypować w ciężarach na rzecz państwa, bronić ojczyzny itd. Równocześnie państwo nie powinno ingerować w sprawy wiary, jurysdykcji kościelnej, kultu itp. Tak właśnie jednak czyniło

69 Ad Cresconium II 33, PL 42, 75; Contra litteras Petilianii II 37-38, PL 43, 270; De utilitate credendi 16, 34-35, PL 42, 90; Enarratio in psalmum 118, 1, PL 37, 1528; De civitate Dei XIX 17, PL 41, 645-646; G. Combes, dz.cyt., 307-311.

70 Expositio quarundam propositionum ex Epistola ad Romanos 72, PL 35, 2083-2084.

początkowo państwo rzymskie, dlatego dochodziło do nieuniknionych konfliktów. W ich rezultacie Kościół tracił wiernych wybierających męczeństwo, a państwo traciło honor. Jedynym trafnym rozwiązaniem jest uznanie niezależności państwa w zakresie domeny doczesno-materialnej, Kościoła zaś w zakresie spraw moralno-duchowych.

Autonomia społeczności naturalnej i nadprzyrodzonej nie jest równoznaczna z ich opozycją czy choćby wzajemną izolacją. Św. Augustyn silnie podkreślił potrzebę kooperacji pomiędzy Kościołem a państwem. Ich cele dopełniają się i zazębiają. Dotyczy to zwłaszcza tak fundamentalnych wartości, jaką jest pokój. Pisał o tym obszernie w "De civitate Dei":

"To niebieskie [Boże] państwo w czasie, gdy odbywa ziemską pielgrzymkę, powołuje swych obywateli spośród wszystkich narodów i zbiera pielgrzymującą społeczność z wszelkich języków, nie troszcząc się o różnice w obyczajach, prawach i urządzeniach, które służą wprowadzeniu lub utrzymaniu pokoju ziemskiego. Niczego z tych rzeczy nie znosi ono i niczego nie niszczy; co więcej, zachowuje je, przestrzega wszystkiego, co, choć różne u różnych narodów, zdąża jednak do wspólnego celu, to jest do ziemskiego pokoju; przestrzega pod warunkiem, iż nie przeszkadza to religii, która naucza, że należy oddawać cześć jednemu tylko, najwyższemu i prawdziwemu Bogu. A więc także i państwo niebieskie podczas pielgrzymki swej korzysta z pokoju ziemskiego. Jedność ludzkiej woli w sprawach dotyczących się śmiertelnej natury człowieka stara się ono osiągnąć i ochronić, o ile pozwala na to konieczność nienaruszonego zachowania pobożności i religii. Ten ziemski pokój odnosi się do pokoju niebieskiego, prawdziwego tak wielce, iż on tylko winien być uważany za pokój i zwać się pokojem, przynajmniej pokojem rozumnego stworzenia, to znaczy społecznością doskonale uporządkowaną i doskonale zgodną w radowaniu się Bogiem i w dzieł wzajemnym radowaniu się sobą w Bogu"⁷¹.

Ta dłuższa wypowiedź Myśliciela chrześcijańskiego doskonale ukazuje potrzebę współpracy państwa i Kościoła dla dobra ludzi, w tym także pokoju. Naturalna wspólnota zabezpiecza pokój zewnętrzny, nadprzyrodzona daje ludziom pokój wewnętrzno-

71 De civitate Dei XIX 17, PL 41, 646, tłum. W. Kornatowski /Św. Augustyn, O państwie Bożym, Warszawa 1977/ II 423-424.

duchowy. Obie formy pokoju wzajemnie się warunkują i wspomagają.

Pokój nie jest wyłącznym terenem działania i celem współpracy obu społeczności. Św. Augustyn wskazywał również na inne domeny potrzebnego współdziałania, określając zarówno rolę Kościoła jak państwa. Kościół służy dobru narodu i państwa, gdyż jest szkołą moralności⁷². Uczy etyki indywidualnej i społecznej, wzajemnego szacunku, braterstwa, respektowania swych praw i wypełniania obowiązków, posłuszeństwa obywatelskiego, wymaga sprawiedliwości oraz innych potrzebnych w życiu codziennym cnót moralnych. Kierownictwo duchowe i moralne Kościoła obejmuje swym wpływem wszystkich: rządzących i rządzonych, wszelkie warstwy społeczne, ludzi każdego wieku i narodu. Za czasów św. Augustyna chylące się do upadku cesarstwo rzymskie chętnie korzystało z moralnego wsparcia Kościoła, przyznając mu szereg uprawnień i przywilejów, m.in. w zakresie sądownictwa, opieki nad więźniami, prawa azylu itp.

Augustyn omawiał również teren możliwej aktywności państwa dla dobra Kościoła. Wyraźnie rezygnował z finansowego wsparcia Kościoła przez państwo, w tym także pomocy dla duchowieństwa⁷³. To ostatnie zachęcał do życia we wspólnotach, co ułatwi zarówno życie wewnętrzne jak i finansową samowystarczalność.

Rolę państwa dla dobra Kościoła widział św. Augustyn w czym innym, mianowicie w zapewnieniu warunków zewnętrznych dla zachowania dobrych obyczajów. Kościół oddziałuje na sumienie indywidualnych ludzi, władze państwowe winny troszczyć się o właściwe prawodawstwo, porządek w życiu publicznym, funkcjonowanie instytucji służących dobru wspólnemu itp.⁷⁴ Jest to obowiązkiem państwa, ale nie świadczy to o jego niższości wobec Kościoła. W przekonaniu Augustyna, władcy chrześcijańscy jako synowie Kościoła mają mu pomagać w spełnianiu jego funkcji religijno-moralnej, choć równocześnie pozostają niezależni w sprawach społeczno-politycznych.

72 De moribus Ecclesiae I 46-48, PL 32, 1331; Epistola 137, 17, PL 33, 524; 155, 10, PL 33, 670-671; G. Combes, dz.cyt., 312-321; W. Kornatowski, dz.cyt., 229-246.

73 Sermo 46, 6, PL 38, 273-274; De opere monachorum 10-12, PL 40, 556-558.

74 Epistola 137, 5, 17, PL 33, 524; 185, 9, 36, PL 33, 809; In Joannis Evangelium tract. 11, 14, PL 35, 1483.

Na uwagę zasługuje jeszcze jeden trudny problem, jakim jest pomoc państwa dla Kościoła w zwalczaniu herezji. Augustyn sądził, że obowiązkiem władz publicznych jest obrona Kościoła i administracyjne wspieranie go w utrzymywaniu jedności wiary⁷⁵. W postawie biskupa Hippony zaszła ewolucja: do roku 400 opowiadał się za rezygnacją z pomocy państwa w tym względzie, później jednak uznał taką pomoc za moralnie zasadną i niezbędną⁷⁶. Chodziło zwłaszcza o sektę donatystów, którzy w walce z katolikami uciekali się do przemocy /palenie świątyń, zabijanie świeckich i duchownych/. Wypowiedzi afrykańskiego Myśliciela nie są całkowicie jednoznaczne: raz mówił o obowiązku państwa w zakresie fizycznej ochrony chrześcijan, innym razem zdawał się usprawiedliwiać stosowanie siły w nawracaniu donatystów⁷⁷. Zawsze jednak przyznawał, że lepiej doprowadzić kogoś do miłości Chrystusa drogą pokojowej perswazji, aniżeli przez użycie siły⁷⁸.

Augustyńska koncepcja relacji pomiędzy państwem a Kościołem, w przekonaniu niektórych autorów, doprowadziła do powstania tzw. augustynizmu politycznego w okresie średniowiecza⁷⁹.

-
- 75 In Joannis Evangelium tract. 6, 25, PL 35, 1436; Enarratio in psalmum 118, 31, PL 36, 1591-1593.
- 76 Por. E. Lamirande, Church, State and Toleration, Villanova University 1975, zwłaszcza s. 12 nn.
- 77 Epistola 93, 5, 17, PL 33, 330; 185, 7, 25-26, PL 33, 804-805.
- 78 Epistola 185, 21, PL 33, 802; H. Reuter /Augustinische Studien, Gotha 1887, 501/ twierdzi, że Augustyn był "pierwszym dogmatykiem inkwizycji". Jest to twierdzenie nieprawdziwe z tego choćby względu, iż wspomniany myśliciel był przeciwnikiem stosowania tortur w badaniach sądowych. Por. Epistola 104, 1, PL 33, 388; De civitate Dei XIX 6, PL 41, 632-633; G. Combes, dz.cyt., 192-195.
- 79 Tak zdaje się sądzić E. Gilson, pisząc: "Można - a nawet w miarę potrzeby należy - użyć państwa dla właściwych celów Kościoła, a przez niego dla Państwa Bożego; jest to zupełnie inne zagadnienie i Augustyn z pewnością nie miałby temu nic do zarzucenia. Choć nigdy nie sformułował on tej zasady, pojęcie rządu teokratycznego nie jest niezgodne z jego nauką, jeśli bowiem ideał Państwa Bożego nie zawiera tego pojęcia, to również bynajmniej go nie wyklucza" /Wprowadzenie do nauki św. Augustyna, dz.cyt., 236/.

Jest to symplifikacja nauki Biskupa Hippony, który - jak zostało wyżej stwierdzone - rozgraniczał domeny działania obu społeczności: państwowej i kościelnej. Jest jednak historycznym faktem, że Augustyn - uzasadniając obowiązek czynnej pomocy państwa okazywanej Kościołowi w jego walce z heretykami⁸⁰ - sprzyjał powstaniu średniowiecznej teorii o wyższości Kościoła wobec państwa⁸¹. Zaważyła tu niewątpliwie w sposób istotny ówczesna sytuacja społeczno-polityczna, związana z rozpadnięciem się Cesarstwa Rzymskiego i aktywnej roli Kościoła w formowaniu się nowych organizmów państwowych.

Ks. Stanisław Kowalczyk - Lublin

LA SOCIÉTÉ NATURELLE ET SURNATURELLE CHEZ SAINT AUGUSTIN
/Résumé/

L'article se compose de quatre parties. La première caractérise l'homme comme un être social, La deuxième analyse la conception augustinienne de l'état: la définition, les devoirs et les buts, les droits envers les citoyens. La troisième partie de l'article explique la conception de l'Eglise de saint Augustin avec sa conception de la "cité éternelle". La dernière partie de l'article explique les rapports entre Eglise et Etat dans la pensée socio-politique de Augustin. Il accepte l'autonomie de deux sociétés, mais il aussi montre la nécessité de la coopération pour le bien commun des hommes.

80 Św. Augustyn obowiązek pomocy państwa w zwalczaniu innowierców odnosił jedynie do heretyków /donatystów/, nigdy zaś tego postulatu nie wysuwał w odniesieniu do pogan, żydów itp. Por. E. Lamirande, dz.cyt., 38-43.

81 J. Baszkiewicz, Myśl polityczna wieków średnich, Warszawa 1970, 184-212.