

Dariusz Kasprzak OFMcap
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Teologiczne założenia koncepcji „Państwa Bożego” Augustyna z Hippony¹

Biskup Hippo Regius, Augustyn, był z wykształcenia retorem. Wykorzystując odpowiednie środki i sposoby wyrazu antycznej sztuki perswazji starał się swoich czytelników i słuchaczy bardziej uczyć, niż im szkodzić, będąc pomny rzymskiego przysłowia «littera docet, littera nocet». Wspomniane zabiegi retoryczne czy też antyczne idee filozoficzne są widoczne w augustynowym traktacie *De Civitate Dei*. Jednak to nie one były inspiracją przyświecającą powstaniu tego dzieła. W niniejszym artykule postaram się wykazać na podstawie tekstu traktatu *O Państwie Bożym* jego teologiczne założenia. Najpierw wskażę na apologetyczne motywy postania traktatu *De Civitate Dei* (§ 1), oraz zastosowaną w nim metodę teologiczną (§ 2), by ostatecznie opisać teologiczną strukturę dzieła (§ 3).

Apologetyczne motywy napisania „De Civitate Dei”

Augustyn tworząc traktat „Państwo Boże” nie pisał go okazjonalnie. Bezpośrednim powodem podjęcia się tematyki w nim zawartej było zdobycie miasta Rzym przez Wizygotów pod wodzą Alaryka w 410 roku i związane z tym oskarżenia antychrześcijańskie ze strony pogan². Poganom Augustyn chciał wykazać, że ich antychrześcijańskie zarzuty o upadek Rzymu są bezpodstawne, oraz że poganie w chrześcijaństwie mogą znaleźć rozwiązanie wielu nękających ich problemów moralnych i religijnych³.

¹ Artykuł ten został pierwotnie opublikowany w wersji angielskojęzycznej jako: *The Theological Principles Underlying Augustine's on „The City of God”, „Theological Research” 1 (2013), s. 95–107.*

² Por. Augustyn z Hippony, *Retractationes* 2, 43, 1.

³ Por. P. Courcelle, *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin*, „Recherches

Natomiast chrześcijan bp Hippony pragnął wyposażyć w stosowną argumentację do odpierniania pogańskich oskarżeń oraz wzbudzić w nich radość z planów zbawienia rodzaju ludzkiego⁴. Podobną tematykę Augustyn podejmował także w niektórych kazaniach (*Sermo* 81, 9, *Sermo* 105, 12, *Sermo* 296, 12, *Sermo* 397, 6) i listach (*Epistulae* 137; 138)⁵. Najprawdopodobniej program zawarty w *De Civitate Dei* był przez Augustyna obrany w głównych zarysach od samego początku powstawania tego dzieła⁶.

Teologiczna metoda *De Civitate Dei*

Augustyn rozpoczął pisanie tego traktatu pomiędzy sierpniem 410 a wrześniem 413 roku. Natomiast zakończył jego pisanie pomiędzy 426 a 427 rokiem. Napisanie całego traktatu zajęło mu zatem 13 do 14 lat⁷. W planie traktatu *De Civitate Dei* można wydzielić: dwie części (I. polemika odrzucająca antychrześcijańskie oskarżenia ze strony pogan: księgi 1–10; II. ukazanie i obrona doktryny chrześcijańskiej: księgi 11–22), pięć sekcji (I. niewystarczalność społeczna pogaństwa: księgi 1–5; II. niewystarczalność duchowa pogaństwa: księgi 6–10; III. początek dwóch państw: księgi 11–14; IV. przebieg dziejów dwóch państw: księgi 16–18; V. przeznaczenie dwóch państw: księgi 19–22) i 22 księgi⁸.

W *De Civitate Dei* Augustyn przyjął metodę teologiczną, za pomocą której pragnął wykazać w sposób otwarty i zdecydowany oryginalność doktryny chrześcijańskiej. 'My' — to chrześcijanie, 'oni' — to poganie; na-

augustinienes" 1 (1958), s. 149–184; B. Lacroix, *Les adversaires visés par saint Augustin dans «La Cité de Dieu»*, „Medieval and Renaissance Studies” 4 (1958), s. 163–175; J. Lamotte, *But et adversaires de saint Augustin dans le «De Civitate Dei»*, „Augustiniana” 11 (1961), s. 434–460.

⁴ Por. A. Trapè, *La grande opera della speranza cristiana: La «Città di Dio» di S. Agostino*, „Divinitas” 23 (1979), s. 361–363.

⁵ Por. *Epistulae* 135; 136; por. też: C. Lambot, *Lettre inedite de saint Augustin relative au «De Civitate Dei»*, „Revue Bénédictine” 51 (1939), s. 109–121; M. Moreau, *Le Dossier Marcellinus dans la Correspondance de saint Augustin*, Paris 1973.

⁶ Por. A. Trapè, *Introduzione generale. Teologia*, [w:] Sant'Agostino, *La città di Dio* 1. Libri 1–X, Roma 1990², s. XIII.

⁷ Por. T. D. Barnes, *Aspects of the background of the «City of God»*, „University of Ottawa Quarterly” 52 (1982), s. 64–80.

⁸ Por. H.-I. Marrou, *La division en chapitres des livres de la «Cité de Dieu»*, [w:] J. Duculot (ed.), *Mélanges Joseph de Ghellinck S. J.*, vol. 1: *Antiquité*, Gembloux 1951, s. 235–249.

uka chrześcijańska wynika z autorytetu Pisma Świętego, które Augustyn czyta w Kościele i według *regula fidei*; chrześcijanin wykazuje się stałością w wyznawanej wierze i odznacza się ufnością wobec rozumowania⁹. Jednocześnie ostrożnie i uważnie starał się wykorzystać z wcześniejszej nauki antycznej co było w niej prawdziwego i ważnego z chrześcijańskiego punktu widzenia (docenienie bohaterów, będących uosobieniem rzymskich cnót moralnych: np. wódz Marcus Atilius Regulus, konsul Publius Cornelius Scipio Nasica, wódz Marcus Furius Camillus, wódz Publius Cornelius Scipio Africanus Maior; docenienie praw Imperium Romanum; uznanie dla dzieł i ludzi kultury: Wergilusza, Cycerona, Warrona)¹⁰.

Równocześnie bp Hippo Regius bardzo dokładnie starał się wykazać, że nauka chrześcijańska nie neguje, lecz doskonali prawdziwe i ważne nauczanie antyczne, stając się tym samym nową syntezą antycznej wolności, ale w duchu chrześcijańskiej miłości. Zdaniem Augustyna można mówić o potrójnej syntezie: wiedzy, cnót i pokoju. Synteza wiedzy polegałaby na wyjaśnieniu początku świata i jego ostatecznego celu; wyjaśnieniu kwestii stworzenia, kwestii poznania-iluminacji; kwestii miłości-błogosławieństwa oraz na wyjaśnieniu problemu zła. Synteza cnót polega na wyjaśnieniu znaczenia cnoty chrześcijańskiej i jej integralność dzięki darowi łaski Bożej; co stanowiło przeciwieństwo cnoty rzymskiej, uwikłanej w wady — przez *cupido gloriae* i brak odniesienia w tej ostatniej do Boga i wartości wiecznych¹¹. Natomiast synteza pokoju to wyjaśnienie znaczenia pokoju doskonałego; jego uwarunkowanie przemianą wewnętrzną człowieka dzięki łasce — co przemienia człowieka i doprowadza go do ostatecznego zwycięstwa i nieśmiertelności; ta ostatnia identyfikuje się ze stanem błogosławieństwa. Dzięki opisanym syntezom chrześcijańska doktryna oferuje światu Bożą wizję dziejów ludzkości i rozwiązuje wiele problemów, które były wcześniej stawiane przez filozofów starożytnych,

⁹ Por. P. Th. Camelot, «*Quod intelligimus debemus rationi*». *Note sur la méthode théologique de s. Augustin*, „Historisches Jahrbuch” 77 (1958), s. 397–402; J.-C. Guy, *Unité et structure logique de la «Cité de Dieu» de saint Augustin*, Paris 1961.

¹⁰ Por. C. Balmus, *Étude sur le style de saint Augustin dans les Confessions et la Cité de Dieu*, Paris 1930; J. P. Trudel, *Saint Augustin humaniste. Étude sur la place de saint Augustin dans l'histoire de la culture antique*, Trois Rivières 1954; A. Mandouze, *S. Augustin et la religion romaine*, „Recherches Augustiniennes” 1 (1958), s. 187–223; V. Hand, *Augustin und das klassisch römische Selbstverständnis*, Hamburg 1970; A. Trapè, *Il problema della cultura secondo sant'Agostino*, „Renovatio” 15 (1980), s. 424–437.

¹¹ Por. P. D. Johnson, *Virtus: Transition from Classical Latin to the «De Civitate Dei»*, „Augustinian Studies” 6 (1975), s. 117–124.

ale nie zostały rozwiązane, lub rozstrzygano je błędnie. Zdaniem Augustyna, wraz z chrześcijaństwem narodziła się nowa kultura, niosąca nową mądrość i nową interpretację życia i dziejów człowieka¹².

Właściwym kluczem do interpretacji augustynowego „Państwa Bożego” nie jest zatem ani manicheizm¹³ ani platonizm¹⁴. Manichejskie sformułowania o dwóch miastach przypominają na poziomie pojęć te augustynowe. Należy jednak pamiętać, że zarówno Mani jak i Augustyn odwoływali się do tego samego tekstu Biblii, którą jednak odmiennie interpretowali. Manichejczycy wyznawali przede wszystkim dualizm metafizyczny, który to prąd Augustyn zdecydowanie odrzucał np. w swojej doktrynie stworzenia, w pojęciu zła, w akcentowaniu bytowego dobra rzeczy oraz w obronie wolności¹⁵.

W *De Civitate Dei* antyplatońska w swej wymowie jest augustynowa teoria stworzenia, pośrednictwa Chrystusa, zmartwychwstania ciała i wiecznej szczęśliwości zbawionych¹⁶. Podstawową regułą w rozeznawaniu prawdziwości zasad filozoficznych było dla Augustyna nie odstępować w żadnym wypadku od autorytetu Chrystusa¹⁷. Na bazie tego podsta-

¹² Por. A. Trapè, *Introduzione generale. Teologia...*, dz. cyt., s. xvi–xxiv; R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge 1970; F. Martinez, G. Cantera, *El sentido escatológico en el De Civitate Dei*, „Religion y Cultura” 19 (1973), 23–29; K. Thraede, *Das antike Rom in Augustins «De Civitate Dei»*. *Recht und Grenzen eines verjährten Themas*, „Jahrbuch für Antike und Christentum” 22 (1979), s. 90–148.

¹³ Jak utrzymywali np.: A. Adam, *Der manichäische Ursprung der Lehre von den Zwei Reichen bei Augustinus*, „Theologische Literaturzeitung” 77 (1952), s. 385–390; L. Cilleruelo, *La oculta presencia del manicheísmo en la «Ciudad de Dios»*, 167 (1954) I, s. 475–509; A. Adam, *Das Fortwirken des Manichäismus bei Augustinus*, „Zeitschrift für Kirchengeschichte” 69 (1958), s. 1–25.

¹⁴ Tak twierdził np.: H. Leisegang, *Der Ursprung der Lehre Augustine von der Civitas Dei*, „Archiv für Kirchengeschichte” 16 (1925), s. 127–158; F. E. Cranz, *«De Civitate Dei» xv,2 et l'idée augustiniennne de la société chrétienne*, „Revue des Etudes Augustiniennes” 3 (1957), s. 15–27.

¹⁵ Więcej na ten temat zobacz opracowanie: O. Wermelinger, G. Wurst, J. van Oort (red.), *Augustine and Manichaeism in the Latin West: Proceedings of the Fribourg-Utrecht Symposium of the International Association of Manichaeic Studies (Iams)*, (Nag Hammadi and Manichaeic Studies 49), Leiden 2001.

¹⁶ Por. A. Trapè, *Escatologia e antiplatonismo di san Agostino*, „Augustinianum” 18 (1978), s. 237–244; R. Piccolomini, *Sant'Agostino — La filosofia antica, pagine antologiche*, Roma 1983, s. 16; E. von Ivanka, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, Milano 1992, s. 143–171.

¹⁷ Por. Augustyn, *Contra Accademicos* 3, 20, 43.

wowego założenia odrzucał Augustyn neoplatońskie praktyki kultu pogańskiego, rozważanie o bóstwach podrzędnych, teorię emanacji świata, teorię o konieczności stworzenia, wieczność stworzenia w rodzaju i duszy w gatunku; przekonania o wieczności duszy jej metempsychozie, teorię uznającą karą za grzech związek duszy z ciałem. Z doktryny platońskiej i neoplatońskiej były przez Augustyna przyjęte następujące poglądy: koncepcja filozofii jako „miłość mądrości”, podwójny przedmiot filozofii: Bóg i dusza oraz ich duchowość, koncepcja Boga jako przyczyny bytu, światła poznania i porządku dobra¹⁸. Koncepcja filozofii jako miłość mądrości zbliża się do religii, gdzie Bóg jest mądrością, zatem mówiąc ogólnie filozofia staje się miłością Boga¹⁹.

Wizja Państwa Bożego wynika przede wszystkim z augustynowej interpretacji Biblii. Zdaniem Augustyna Pismo Święte ukazuje objawioną historię zbawienia ludzkości przez Boga. Dlatego obecne w *De Civitate Dei* ówczesne augustynowe polemiki z manichejczykami i donatystami winny być odczytywane w tym traktacie komplementarnie i zawsze w perspektywie kolejnych dzieł Hipponaty. Augustyn w *De Civitate Dei* rysuje bowiem dopełniającą się duchową wizję zbawienia²⁰.

Biblia była odczytywana przez biskupa Hippony w kluczu chrystologicznym²¹. To Chrystus jest dla Augustyna zasadą oświecenia i zasadą zjednoczenia, On oznajmia początek i koniec historii. W wymiarze historii doczesnej, Chrystus jest przedstawiany przez Augustyna w *De Civitate Dei* jako punkt odniesienia do wszelkiego dobra oraz jako promotor dobra doczesnego (teza przeciwko twierdzącym przeciwnie poganom, *De Civitate Dei* I–V). Chrystus jest też ukazany jako pośrednik i sposób uniwersalnego zbawienia (przeciwko pogańskiej teologii i pogańskim odniesieniom do teurgii, *De Civitate Dei* VI–X). Chrystus jest też fundatorem Państwa Bożego (*De Civitate Dei* XI–XIV), Chrystus jest zwieńczeniem prorocत्व Starego Testamentu (*De Civitate Dei* XV–XVIII). Ostatecznie to Chrystus jest zmartwychwstaniem, sędzią i źródłem szczęścia dla zbawionych/błogosławionych (*De Civitate Dei* XIX–XXII)²².

¹⁸ Por. R. Piccolomini, *Sant'Agostino — La filosofia antica...*, dz. cyt., s. 18–26.

¹⁹ Por. Augustyn, *De vera religione* v, 8; *De Civitate Dei* VIII, 1; Cycon, *De officiis* II, 2.

²⁰ Por. F.-J. Thonnard, *Les méthodes d'interprétation de la pensée augustiniennne*, „Revue des études augustiniennes” 5 (1959), s. 103–120; G. Ripanti, *Agostino teorico dell'interpretazione*, Brescia 1980.

²¹ Por. G. Madec, *La patria e la via, Cristo nella vita e nel pensiero di S. Agostino*, Roma 1993.

²² Por. A. Trapè, *Introduzione generale. Teologia...*, dz. cyt., s. xxvi–xxx.

Teologiczna struktura *De Civitate Dei*

Augustyn kreśląc obraz doskonałego państwa, które wędrując po ziemi, prawdziwe swe panowanie ma tylko w niebie, odpowiadał pewnej idei starożytności, czynił to jednak na swój własny sposób. Podział ludzkości na dwa obozy: sprawiedliwych i dobrych oraz niesprawiedliwych i złych podał już Seneka w *Liście* 68, 2. Jednak przeciwstawienie dwóch społeczności ludzkich jest tam ujęte w sposób stoicki i nie stanowi koncepcji historiozbawczej²³.

Wątki o dwóch społeczności wierzących i niewierzących, które zdążają do swego kresu, pierwsza do Boga, druga ku karze, znajdujemy niewątpliwie w Piśmie świętym²⁴. Sam Augustyn odwołuje się do tej tematyki biblijnej już ok. 390 r. kiedy pisze traktat *O prawdziwej wierze*²⁵. Następnie ok. 400 r. w traktacie *Początkowe nauczanie katechizmu* dwa ludy zmieniają się w dwa państwa²⁶. Podobne myśli o dwóch państwach Augustyn zawarł w pisanim pomiędzy 401 a 415 *Komentarzu słownym do księgi Rodzaju*²⁷. O dwóch państwach pisze wreszcie dużo w *Objaśnieniu Psalmów*²⁸. Doktor z Hippony pisząc wykorzystując biblijną tematykę dwóch miast poruszał zagadnienie ich fundamentu, czyli dwóch przeciwstawnych sobie miłości, jakie kierują postępowaniem ludzi. Następnie odwoływał się do tematyki prześladowania i pocieszenia, manifestacji dzieł miłości i egoizmu, a wreszcie celu ostatecznego w pielgrzymce dwóch przeciwstawnych miast: szczęśliwości i nędzy²⁹.

Augustyn budując antytezę dwóch miast powoływał się na Ps 45, 5–6; 47, 2–3,9; 86, 3³⁰. Z NT powoływał się na Mt 6, 19–24; 12, 25–45; 25, 31–46; J 1, 10–13; 3, 17–21; 15, 16–18; 1 J 2, 13–23; 5, 17–20; Hbr 11, 12–16; Ap 3, 12;

²³ Por. W. Kornatowski, *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, n. 4, s. 64; H. Funke, *Seneca bei Augustinus «Civitate Dei»* 6.10, „Jahrbuch für Antike und Christentum” 17 (1974), s. 149.

²⁴ Por. D. de Bruyne, *Les citations bibliques dans le «De Civitate Dei»*, „Revue biblique” 41 (1932), 550–560; J. O'Donnell, *The inspiration for Augustine's «De Civitate Dei»*, „Augustinian Studies” 10 (1979), s. 75–79.

²⁵ Por. *De vera religione* 27, 50.

²⁶ Por. *De catechizandis rudibus* 20, 31.

²⁷ Por. *De Genesi ad litteram* 11, 15.20

²⁸ Por. *Enarrationes in psalmos* 61; 64; 86; 136; 138; 142.

²⁹ Por. A. Lauras, H. Rondet, *Le thème des deux cités dans l'oeuvre de saint Augustin*, Paris 1951, s. 97–160.

³⁰ Por. *De Civitate Dei* 11, 1.

18, 10; 21, 2³¹. Biskup Hippony, wychodząc od wspomnianych powyżej motywów biblijnych, stwierdzał, że w pochodzie rodzaju ludzkiego do szczęścia następuje rozdzielanie na dwa przeciwstawne obozy — państwa. Motywem przynależności do miasta Bożego jest miłość do Boga, posunięta aż do pogardy wobec siebie. To miłość dobra, uporządkowana, zgodna z prawem odwiecznym, a z jej zachowywania wynika pokój (*tranquillitas ordinis*)³². Opozycja dwóch wspomnianych miłości, to także antyteza miłości Boga, która jest miłością społeczną, miłością sprawiedliwych i miłości przeciwnej Bogu, miłości indywidualnej, miłości niesprawiedliwych³³. Natomiast motywem przynależności do drugiego miasta jest miłość samego siebie posunięta aż do pogardy Boga³⁴, która jest miłością egoistyczną, zamkniętą, stronnictwą i buntowniczą³⁵. Pierwszy idzie za Bogiem i pod przywództwem Chrystusa osiągnie zbawienie wieczne (*civitas Dei*), natomiast drugi, idący za szatanem zmierza ku wiecznemu potępieniu (*civitas terrena*). Oba państwa są zbudowane na zasadzie rozwijania przeciwstawnych miłości. Państwo Boże chwali się Bogiem; dominuje w nim duch służby; pokłada ufność w Bogu; posiada mądrość, kocha Boga i oddaje Mu należny kult. Państwo ziemskie chwali się wyłącznie samym sobą; dominuje w nim duch zaspakajania własnych pożądań; pokłada ufność w własnej sile; uznaje się za mądre, ale nie kocha Boga i nie oddaje mu czci³⁶. Obywatelami Państwa Bożego rządzi pokora, natomiast obywatelami przeciwstawnego państwa ziemskiego rządzi pycha³⁷. Obywatele Państwa Bożego żyją według ducha, tzn. według Boga, natomiast obywatele państwa ziemskiego żyją według ciała, tzn. wg zasad czysto ludzkich³⁸. Istota dziejów świata to nieustanne zmaganie się dwóch państw. Wstępem do podziału ludzkości był wcześniejszy od niej samej podział istot rozumnych na dwie grupy, opowiadające się odpowiednio za i przeciw Bogu. To przeciwieństwo istnieje zarodkowo także w pierwszym

³¹ Por. J. van Oort, *Jerusalem and Babylon: a study into Augustine's City of God and the sources of his doctrine of the two cities*, Leiden 1991, s. 312–322.

³² Por. *De Civitate Dei* 14, 7.2; 15, 22; 19, 13; *De doctrina cristiana* 1, 27.38; *Contra Faustum manichaeum* 22, 27.

³³ Por. *De Genesi ad litteram* 11, 15.20; *De Civitate Dei* 12, 2.1; *De libero arbitrio* 2, 19, 53; *De Trinitate* 12, 9.14.

³⁴ Por. *De Civitate Dei* 14, 28.

³⁵ Por. *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* 1, 26.48; *Epistula* 155, 4.15; *De Genesi ad litteram* 11, 15.20.

³⁶ Por. *De Civitate Dei* 14, 28.

³⁷ Por. *De Civitate Dei* 14, 13.1.

³⁸ Por. *De Civitate Dei* 14, 4.

człowieku, a w każdym innym ujawnia się, zdaniem Augustyna, poprzez dziedziczenie grzechu pierworodnego³⁹.

Pojęcie „Państwo Boże” Augustyn zaczerpnął z Ps 45, 5; 47, 2–3. 9; 86, 3⁴⁰, gdzie oznaczało ono świetliste, niebiańskie Jeruzalem jako przeciwieństwo ciemnego, szatańskiego Babilonu⁴¹. Obywatelami Państwa Bożego są dzieci Boże każdej epoki (*communio sanctorum*), wspólnota pobożnych i zbawionych, od Seta, poprzez patriarchów i proroków st, aż do świętych okresu paruzji. Podstawą państwa Bożego jest miłość Boża, jest ono zbudowane na łasce Bożej, a jego członkowie czynią miłosierdzie. Ich przeciwieństwem jest *communio improborum*, które stanowią źli każdej epoki, jego podstawą jest egoistyczna miłość własna, jest ono zbudowane na zepsutej grzechem naturze, jego członkowie są naczyniami gniewu. Oba państwa istnieją w każdej epoce. Tak jak państwo Boże (*civitas coelestis*) nie utożsamia się z tylko Kościołem, ale z wszystkimi dobrymi i sprawiedliwymi społecznościami ludzką, tak i państwo ziemskie (*civitas terrena*) nie utożsamia się historycznym państwem świeckim, ale oznacza każdą nieprawą społeczność ludzką, w tym także państwo pogańskie, czy pogaństwo w ogóle⁴².

Augustyn dzieje świata dzieli na siedem epok, sześć pierwszych to etapy świata doczesnego⁴³, a siódma to wejście w wieczność⁴⁴. (1.) od stworzenia do potopu⁴⁵, (2.) od zakończenia potopu do Abrahama; (3.) od Abrahama do Dawida, (4.) od Dawida do końca niewoli babilońskiej, (5.) od końca niewoli babilońskiej do przyjścia Chrystusa, (6.) od pierwszego przyjścia Chrystusa do paruzji Chrystusa (7.) od paruzji Chrystusa w wieczność⁴⁶.

Kain i Abel są prototypami obywateli przeciwstawnych państw. Kain, morderca własnego brata staje się prototypem mieszkańca *civitas terrena*. Natomiast Abel, jako niewinna ofiara jest prototypem mieszkańca *civitas Dei*. Po nim, synonimem sprawiedliwego, który pokłada swą ufność

³⁹ Por. A. Romeo, *L'antitesi delle due città nella spiritualità di S. Agostino*, [w:] *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, vol. 1, Roma 1958, s. 113–146.

⁴⁰ Por. Augustyn z Hippony, *De Civitate Dei* 11, 1.

⁴¹ Por. B. Czesz, *Interpretacja nieba w kategorii Państwa Bożego przed św. Augustynem*, „Vox Patrum” 10 (1990), s. 621–636.

⁴² Por. Augustyn z Hippony, *De Civitate Dei* 2, 19; 5, 17; 11, 1; 14, 28; 15, 1–5.17.20.22; 16, 10.17; 18, 54; 19, 24; 20, 7.

⁴³ Por. *De Civitate Dei* 22, 30.5.

⁴⁴ Por. *De Civitate Dei* 11, 8.

⁴⁵ Por. *De Civitate Dei* 12, 28.2.

⁴⁶ Por. *De Civitate Dei* 22, 30.5.

w Bogu staje się Set⁴⁷. Potomkowie Kaina i Seta, niesprawiedliwi i sprawiedliwi swego czasu, tworzą przeciwstawne sobie społeczności, do Abrahama⁴⁸. Od Abrahama obietnice Boże wypełniają się pełniej, szczególnie z wyborem przez Boga ludu izraelskiego, jako rzecznika tych obietnic⁴⁹. Historia zbawienia, i Bożych obietnic jest głoszona przez proroków aż do czasów Jezusa Chrystusa⁵⁰. Ukazywane przez Augustyna z Hippony wątki historiozbowcze, które opowiada on na bazie Pisma Świętego mają też swoje znaczenie apologetyczne. Poprzez wspomniana tematykę Augustyn chce wykazać poganom, że to nie chrześcijanie wymyślili historię zbawienia, prorocтва o Chrystusie, misję Kościoła czy zasady Państwa Bożego⁵¹.

Jezus Chrystus zostaje ukazany przez Augustyna jako doskonały pośrednik pomiędzy Bogiem a ludźmi: jako Bóg jest sprawiedliwy i nieśmiertelny, jako człowiek jest śmiertelny i słaby. W doskonałym zjednoczeniu natury boskiej i ludzkiej w jednej osobie jest On jedynym pośrednikiem zbawienia⁵². Tylko dzięki wyłącznemu pośrednictwu i objawieniu Wcielonego Boga ludzie uzyskują pełny dostęp do niebieskiego Jeruzalem⁵³. Chrystus jest też doskonałym kapłanem i jednocześnie doskonałą ofiarą, którą składa tylko Bogu⁵⁴.

Wraz z pierwszym przyjściem Chrystusa na ziemię i założeniem Jego Kościoła, Państwo Boże uobecnia się w dziejach ludzkości nie tylko duchowo, ale i instytucjonalnie. Kościół w koncepcji Państwa Bożego oznacza rzeczywistość instytucjonalną⁵⁵, która tworzy w doczesności wspólnotę sakramentów, ale nie jest jeszcze eschatologiczną wspólnotą świętych⁵⁶. Kościół Chrystusa, to także wspólnota wierzących, którzy w doczesności pielgrzymują do Boga⁵⁷, do stanu Kościoła eschatologicznego, Kościoła predestynowanych, samych świętych⁵⁸. Państwo ziemskie istnieje w tym okresie równoległe do Państwa Bożego, lecz jego rola jest coraz bardziej ambiwalentna: raz wspiera Państwo Boże — zapewniając dobra

⁴⁷ Por. *De Civitate Dei* 15, 1.2; 15, 4; 15, 18.

⁴⁸ Por. *De Civitate Dei* 16, 1–11.

⁴⁹ Por. *De Civitate Dei* 16, 12.

⁵⁰ Por. *De Civitate Dei* 18, 46.

⁵¹ Por. A. Trapè, *Introduzione generale. Teologia...*, dz. cyt., s. LXX.

⁵² Por. *De Civitate Dei* 9, 13.3; 10, 32.2; 21, 15.

⁵³ Por. *De Civitate Dei* 10, 25; 18, 47.

⁵⁴ Por. *De Civitate Dei* 10, 4–5. 6; 10, 20; 10, 25.

⁵⁵ Por. *De Civitate Dei* 18, 50.

⁵⁶ Por. *De Civitate Dei* 1, 35

⁵⁷ Por. *De Civitate Dei* 18, 51.2

⁵⁸ Por. *De Civitate Dei* 20, 7.8

ziemskie⁵⁹, jako dobra własne; szczególnie zabiegając o pokój⁶⁰. Innym razem zwalcza je, kiedy wzbudza prześladowania, schizmy czy herezje, w tym samym też czasie paradoksalnie pozwala zaistnieć heroicznym męczennikom, cnotliwym świętym i mądrym uczonym⁶¹.

Podział na siedem epok dziejów świata nawiązuje u Augustyna do biblijnego mitu o stworzeniu świata w siedem dni oraz do augustynowej psychologii rozwoju duchowego jednostki poprzez siedem stopni. W pierwszym okresie przeważa państwo ziemskie, w drugim okresie następuje stopniowe ograniczanie państwa Bożego — do rodu Abrahama. W trzecim okresie powstają i upadają monarchie starożytnego Wschodu. W czwartym okresie główną rolę odgrywa Grecja. W piątym okresie następuje rozwój Rzymu. W szóstym okresie rozprzestrzenia się chrześcijaństwo, a dusza jednostki wchodzi w bezpośredni kontakt z Bogiem, cała ludzkość dzięki Chrystusowi ma zapewniony powrót do królestwa Bożego, Kościół pomaga w rozwijaniu pierwiastków należących do królestwa Bożego. Najwyższym dobrem ludzkości jest świętość, gdyż prowadzi ona do szczęśliwości wiecznej i do wspólnoty świętych z Bogiem (*civitas beata, communio sanctorum*). Wreszcie w siódmym okresie wierni Bogu zbawieni osiągną wieczną szczęśliwość, a niewierni Bogu potępieni upadną w wieczne zatracenie⁶².

Do paruzji życie uświęcone będzie niedoskonałe, przejściowe, nacechowane upadkiem moralnym. Augustyn podając syntezę chrześcijańskiej nauki o zmartwychwstaniu⁶³, naucza, że jest to prawda wiary wynikająca z Biblii⁶⁴. Rozwiewa też wątpliwości platoników⁶⁵ dotyczące możliwości zmartwychwstania w ciele⁶⁶. Dopiero w siódmej epoce, po sądzie ostatecznym państwo Boże stanie się społecznością doskonałych i ostatecznie zjednoczonych z Bogiem istot rozumnych. Obywatelom państwa Bożego każdego czasu nie powinno zależeć na doczesnej potędze państwa ziemskiego. Właściwym ich celem jest bowiem rozwijanie pierwiastków królestwa Bożego w doczesnej społeczności, w której przyszło im żyć⁶⁷.

⁵⁹ Por. *De Civitate Dei* 15, 4,

⁶⁰ Por. *De Civitate Dei* 19, 26.

⁶¹ Por. *De Civitate Dei* 18, 51–52.

⁶² Por. W. Kornatowski, *Spółeczno-polityczna myśl św. Augustyna...*, dz. cyt., s. 62–70.

⁶³ Por. *De Civitate Dei* 20, 30.5.

⁶⁴ Por. *De Civitate Dei* 22, 3–29.

⁶⁵ Por. *De Civitate Dei* 22, 5.

⁶⁶ Por. *De Civitate Dei* 13, 16; 13, 17; 22, 11–20.

⁶⁷ Por. S. Kowalczyk, *Spółeczność naturalna i nadnaturalna w ujęciu św. Augustyna*,

W siódmej epoce obywatele Państwa ziemskiego będą cierpieli wieczną karę, gdyż wyszli oni z porządku miłości⁶⁸, zdeformowali sami siebie⁶⁹, a ich kara mierzy się ciężkością ich przewin⁷⁰. Natomiast obywatele Państwa Bożego będą cieszyli się niebiańską szczęśliwością⁷¹, odpoczynkiem w Bogu — bez jakiegokolwiek obecności zła, zmęczenia, ale i przez spełnienie każdego pragnienia i przez miłość⁷², przez wizję i kontemplację Boga⁷³. Z cnót społecznych obywatele Państwa Bożego będą się cieszyli w wieczności: zwycięstwem prawdy, godnością świętości, pokojem szczęścia i życiem wiecznym⁷⁴.

Streszczenie

Teologiczne założenia koncepcji „Państwa Bożego” Augustyna z Hippony

Augustyńska koncepcja historii zbawienia zawarta w *De Civitate Dei* nie wywarła większego wpływu na późniejsze chrześcijańskie koncepcje teologiczne. Paradoksalnie bowiem Piotr Lombard, a za nim Tomasz z Akwinu bardziej odwoływali się do augustynowego pojmowania historii jako *uti et frui* czy rozwoju zła w społeczności ludzkiej, lecz taka tematyka była prezentowana przez bp Hippo Regius w *De doctrina cristiana*. Wydaje się mało prawdopodobne, aby swoim tezami Augustyn rozwiął antychrześcijański resentyment wśród ówczesnych pogan, czy też wzbudził większą wiarę i radość u chrześcijan. Apologetyczne tezy o konieczności autorytetu Bożego w kierowaniu ludzkim poznaniem prawdy czy o odwołaniu się do Bożej interwencji w historii poprzez cud i prorocstwo były wykorzystane przez Tomasza z Akwinu. Większy oddźwięk w późniejszej teologii znalazła problematyka teologiczna *De Civitate Dei*: Bóg jako Stworzyciel i Dawca łaski; początek zła czyli nadużycie wolności; walka pomiędzy dobrem a złem; zwycięstwo dobra nad złem i jedyne pośred-

„Vox Patrum” 8 (1988), s. 351–368.

⁶⁸ Por. *De Civitate Dei* 14, 11; 21, 12.

⁶⁹ Por. *De Civitate Dei* 11, 23

⁷⁰ Por. *De Civitate Dei* 21, 11.

⁷¹ Por. *De Civitate Dei* 22, 30.5

⁷² Por. *De Civitate Dei* 22, 30, 4.

⁷³ Por. *De Civitate Dei* 22, 29.6; 22, 30.4.

⁷⁴ Por. *De Civitate Dei* 2, 29.2

nictwo Chrystusa. Tomasz z Akwinu, Bonawentura z Bagnoregio, Duns Szkot odwoływali się pośrednio do wspomnianych tezy Augustyna, ale przede wszystkim rozwijali własne, oryginalne systemy teologiczne. Pośredni jest też wpływ wspomnianych tez na teologię Lutra czy Janseniusza czy na współczesną teologię katolicką. Natomiast Augustynowa antyteza dwóch miast i dwóch przeciwstawnych miłości, które kierują dziejami ludzkiego świata pozostaje ciągle trafną, bo codziennie potwierdzaną obserwacją doczesnego świata.

Summary

The Theological Principles Underlying Augustine's "City of God"

In his treatise *The City of God* Augustine intended to show the pagans and their anti-Christian charges blaming the Christians for the fall of Rome were unsubstantiated, and that it was in Christianity that they could find the solution to many of their own moral and religious problems. The Bishop of Hippo wanted also to equip Christians with the appropriate argumentation to refute pagan charges and to make them rejoice in the plan for the Salvation of humankind. In his assessment of the true value of philosophical principles it was essential for Augustine not to renounce the authority of Christ. Augustine claim that the human race is divided into two antagonistic communities — Cities in their pursuit of their respective 'happiness' (*civitas Dei; civitas terrena*). The two loves are mutually antithetical; the love of God, which is a social love and a love of justice is the very opposite of self-love, which is an espousal of injustice.

Keywords

The City of God, the two loves, *civitas Dei*, *civitas terrena*, the apologetic motives, the seven ages of the world history.