

JAN PAWEŁ II

LIST APOSTOLSKI *AUGUSTINUM HIPPONENSEM*

DO BISKUPÓW, KAPŁANÓW, RODZIN ZAKONNYCH
I WIERNYCH KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO
W 1600. ROCZNICĘ NAWRÓCENIA
ŚW. AUGUSTYNA BISKUPA I DOKTORA KOŚCIOŁA

28 sierpnia 1986 r.

Tekst polski za *L'Osservatore Romano*, wersja polska, 9 (1986), s. 3-9.
http://www.kbroszko.dominikanie.pl/jp2-augustinum_hipponensem.html

I – NAWRÓCENIE.....	2
II – DOKTOR.....	5
Rozum i wiara.....	6
Bóg i człowiek.....	7
Chrystus i Kościół.....	9
Wolność i łaska.....	12
Miłość i uniesienia ducha.....	14
III – PASTERZ.....	16
IV – AUGUSTYN I LUDZIE WSPÓŁCZEŚNI.....	17
V – ZAKOŃCZENIE.....	18
PRZYPISY.....	20

*Czcigodnym Braciom
oraz Umiłowanym Synom i Córkom
pozdrawienie i Błogosławieństwo Apostolskie!*

Augustyn z Hippony, odkąd, zaledwie w rok po swojej śmierci, został zaliczony przez mojego odległego Poprzednika, Celestyna I, „do najlepszych Mistrzów” Kościoła¹), nigdy nie przestał być obecny w jego życiu oraz w myśli i kulturze całego Zachodu. Inni Biskupi Rzymscy — nie mówiąc już o licznych soborach i synodach, które często czerpały z jego pism — wzywali do naśladowania jego przykładu i studiowania doktryny. Chwałę nauki filozoficznej Augustyna głosił papież Leon XIII w encyklice *Aeterni patris*²), następnie Pius XI, w encyklice *Ad salutem humani generis*, podkreślił jego cnoty i doktrynę, stwierdzając, że z Augustynem nikt albo tylko nieliczni mogą się równać, spośród tych, którzy od początku rodzaju ludzkiego aż do naszych czasów zabłąsnęli zarówno największą bystrością umysłu, bogactwem i głębią doktryny, jak wreszcie świętością życia oraz obroną wiary katolickiej³). Z kolei Paweł VI oświadczył: „Można powiedzieć, że w nim nie tylko jaśnieją wszystkie przymioty Ojców, lecz że także cała starożytna myśl zawiera się w jego dziełach, z których z kolei biorą początek sposoby myślenia przenikające całą tradycję doktryny w następnych wiekach”⁴).

Do głosów moich Poprzedników dodałem także własny, pragnąc, „ażeby jego doktryna filozoficzna, teologiczna i duchowa była studiowana i rozpowszechniana, dzięki czemu mógłby on również obecnie swoje nauczanie w Kościele kontynuować, nauczanie — mówiłem — równocześnie pokorne i genialne, którego główną treścią jest Chrystus i miłość”5). Przy innej okazji zaleciłem w sposób szczególny duchowym synom tego wielkiego Świętego, „ażeby sami pielęgnowali we współczesnym społeczeństwie żywą i porywającą radość świętego Augustyna”, mianowicie najlepszy i zachęcający rodzaj życia, ponieważ „dokładne i przeniknięte miłością poznanie jego życia musi rozpalać pragnienie Boga — pociągającą moc Chrystusa, umiłowanie mądrości i prawdy, potrzebę łaski, modlitwy, cnoty, braterskiej miłości, jak również pragnienie szczęśliwej wieczności”6).

Dlatego bardzo się cieszę, że owo radosne wydarzenie 1600-lecia jego nawrócenia i chrztu daje mi okazję przypomnienia tej świetlanej postaci. Wspomnienie to będzie zarazem dziękczynieniem Bogu za dar dla Kościoła, a przez niego dla całego rodzaju ludzkiego, cudowny dar owego nawrócenia. Będzie to również dobrą okazją do przypomnienia wszystkim, że ten konwertyta, zostawszy później biskupem, stał się wspaniałym przykładem pasterza, obrońcą nieskażonej wiary, jak sam mówił „dziewiczości”7) wiary, genialnym twórcą owej filozofii, która ze względu na zbieżność z wiarą słusznie może być nazwana chrześcijańską, niez mordowanym promotorem doskonałości duchowej i religijnej.

I – NAWRÓCENIE

Drogę nawrócenia znamy z jego dzieł, które napisał przed chrztem8) w odosobnieniu Cassiciacum; a zwłaszcza ze słynnych „Wyznań”, będących nie tylko autobiografią, lecz także dziełem teologicznym, mistycznym, a nawet poetyckim, w którym ludzie poszukujący prawdy i świadomi własnych ograniczeń odnajdują samych siebie. Już wówczas autor uważał, że jest to najbardziej znane z jego dzieł. Zbliżając się bowiem do końca życia, pisał: „Któreż z moich dzieł mogło stać się bardziej znane i lubiane, jeśli nie księga moich «Wyznań»9). Historia nie tylko nie zakwestionowała tej oceny, ale jak najbardziej ją potwierdziła. Również dziś „Wyznania” świętego Augustyna są bardzo poczytne i ze względu na bogactwo introspekcji i uczuć religijnych głęboko poruszają ludzkie umysły i je niepokoją. A mają wpływ nie tylko na wierzących. Także ten, kto jeszcze nie wierzy, lecz poszukuje wiary jako czegoś pewnego, co mu pozwoli pojąć samego siebie, a także własne ukryte pragnienia i trudności, z wielkim pożytkiem czyta tę księgę. Nawrócenie świętego Augustyna, które stanowi studium szukania prawdy, może bardzo wiele nauczyć współczesnych ludzi, tak często zagubionych w obliczu wielkich spraw życia.

Nawrócenie to stanowi jednak całkowicie szczególną drogę, ponieważ nie chodziło w nim o zdobycie wiary katolickiej, lecz o powrót do niej. Wiarę bowiem utracił, będąc prawdziwie przekonany, że tracąc ją nie opuścił Chrystusa, lecz tylko Kościół.

Został przecież wychowany w chrześcijańskiej tradycji przez matkę10), pobożną i świętą Monikę11). Wskutek tego wychowania Augustyn zawsze nie tylko wierzył w istnienie Boga, Opatrzność i życie wieczne12), lecz także w Chrystusa, którego imię — jak sam mówi — „już z mlekiem matki... wchłonał”13). Wróciwszy potem do wiary Kościoła katolickiego, napisał: „jakby z drogi powróciłem) do tej religii, która w wieku chłopięcym była mi zaszczipiona i głęboko zakorzeniona”14). Kto zatem pragnie zrozumieć jego wewnętrzny rozwój oraz najgłębszy, być może, aspekt jego osobowości i sposobu myślenia, powinien to wszystko brać pod uwagę.

W dziewiętnastym roku życia, po przeczytaniu książki Cyserona „Hortensjusz”, zapłonął miłością do mądrości: „To właśnie ona zmieniała uczucia moje... Niewiarygodnym wprost żarem serca zacząłem tęsknić do nieśmiertelności, jaką daje mądrość”¹⁵). Odtąd już dogłębnie umiłował prawdę i zawsze jej poszukiwał wszystkimi siłami ducha: „O Prawdo, Prawdo, jakże boleśnie już wtedy z głębi duszy wzdychałem do Ciebie”¹⁶).

Mimo takiego umiłowania mądrości, Augustyn popełnił wielkie błędy. Uczeni, szukając przyczyn tego stanu rzeczy, wskazują na trzy: błędne ujęcie relacji zachodzącej między wiarą i rozumem, tak jakby należało wybierać pomiędzy nimi; domniemana różnica między Chrystusem i Kościołem — z czego niektórzy wyciągali wniosek, że dla pełniejszego zjednoczenia się z Chrystusem należy wyłączyć się z Kościoła; wreszcie pragnienie uwolnienia się od świadomości grzechu nie przez odpuszczenie na skutek działania łaski, lecz przez negację ludzkiej odpowiedzialności w samym akcie grzeszenia.

Tak więc pierwszy błąd polegał na pewnym racjonalizmie, wskutek czego Augustyn był przekonany, że „należy pójść nie za tymi, którzy nakazują wierzyć, lecz za tymi, którzy nauczają prawdy”¹⁷). Z takim nastawieniem odczytywał Pismo Święte i dlatego zniechęcały go zawarte w nim tajemnice, które należy przyjąć z pokorną wiarą. Mówiąc potem do swojego ludu o tym okresie własnego życia, oświadczył: „ja”, który mówię do was, kiedyś byłem zwiedziony, gdy jako młodzieniec czytałem Pismo Święte nie z pobożnością szukania na pierwszym miejscu, lecz z wolą dyskusowania...; Ja zaś biedny, sądząc, że jestem zdolny do latania, opuściłem gniazdo i pierw upadłem, zanim się wzbiłem”¹⁸).

W tym czasie spotkał manichejczyków, których słuchał i naśladował. Czynił to zaś głównie dlatego, ponieważ „twierdzili, że odrzuciwszy straszliwy autorytet, samym i zwykłym rozumem ich uczniowie mogą dojść do Boga i uwolnić się od wszelkiego błędu”¹⁹). Augustyn zaś wówczas pragnął „posiąść i wchłonąć prawdę autentyczną i otwartą”²⁰), jednakże mocą samego rozumu.

Po wielu latach studiów, głównie filozoficznych²¹), gdy zrozumiał, że skutecznie został zwiedziony przez naukę manichejczyków wciąż, pod ich wpływem będąc, przekonany, iż nie można znaleźć w Kościele katolickim prawdy²²), popadł w wielkie przygnębienie i zwątpił, czy kiedykolwiek będzie mógł poznać prawdę: „akademyści długo trzymali ster mojej łodzi pośrodku fal miotanych wichrami”²³).

Jednakże z tej niebezpiecznej postawy wyrwało go to umiłowanie prawdy, które stale w nim mieszkało. Zrozumiał, że droga prawdy nie może być zamknięta dla umysłu ludzkiego; jeśli zatem jej nie odkryli (manichejczycy), wynika stąd, że albo nie znają sposobu jej znalezienia, albo go zlekceważyli²⁴).

Umocniony tą myślą, sam sobie odpowiada: „szukajmy co sił i nie traćmy nadziei!”²⁵). Nie przestawał więc szukać i tym razem — prowadzony łaską Bożą, którą usilną prośbą i obfitymi łzami wybłagała matka²⁶) — dotarł do portu.

Pojął, że rozum i wiara stanowią dwa impulsy, które winny działać równocześnie, by człowieka doprowadzić do poznania prawdy²⁷); każdy z nich jednak ma swoje pierwszeństwo: doczesne — wiara, absolutne — rozum: „W porządku czasu pierwszy jest autorytet wiary), w rzeczywistości zaś rozumu”²⁸). Zrozumiał równocześnie, że wiara tylko wtedy jest pewna, gdy ma oparcie w Bożym autorytecie: nie ma zaś innego autorytetu jak tylko sam Chrystus, najwyższy Nauczyciel, w co Augustyn nigdy nie wątpił²⁹). Ten autorytet Chrystusa zawiera się w Piśmie Świętym³⁰), które

Kościół katolicki potwierdził swoim autorytetem³¹). Wspierany przez dzieła filozofów platońskich, uwolnił się od materialistycznego pojęcia życia, które przyswoił sobie od manichejczyków: „Te książki zachęcały mnie, abym wrócił do samego siebie. Zacząłem więc wchodzić w głębię mej istoty za Twoim przewodnictwem... Wszedłem tam i... wzrokiem duchowym... dojrzałem... ponad moim umysłem światłość niezmienną”³²). Ta właśnie niezmienna światłość otworzyła przed nim niezmiernie horyzonty ducha i Boga.

W odniesieniu zaś do poważnego problemu zła, stanowiącego dlań wielką udrękę³³), zrozumiał, że nie należy w pierw pytać, skąd się ono pojawiło, lecz czym jest³⁴), i pojął, że zło nie jest jakimś bytem, ale brakiem dobra: „wszystko co istnieje jest dobre. A owo zło, którego pochodzenie chciałem odkryć, nie jest substancją”³⁵). Konkluduje więc, że Bóg wszystko uczynił i nie ma żadnego bytu, który by nie był przez Niego stworzony³⁶). Pouczony doświadczeniem własnego życia³⁷) pojął to, co było decydującym odkryciem: grzech ma swoje źródło w woli człowieka — w woli wprawdzie wolnej, ale osłabionej: „ja sam byłem tym, który chciał, jak też ja sam byłem tym, który nie chciał. To ja byłem, tylko ja, a nikt inny!”³⁸).

Chociaż w tym okresie mógł uznać, że dotarł do celu, to jednak tak nie było; popełnił mianowicie kolejny błąd. Był bowiem przekonany, że własnymi tylko siłami może dojść do uszczęśliwiającego poznania prawdy. Od tej błędnej opinii odwiódło go w pewnym stopniu osobiste nieszczeniwe przeżycie³⁹). Zrozumiał, że „co innego jest poznać cel ostateczny, a co innego osiągnąć go”⁴⁰). Ażeby więc znaleźć konieczne siły i samą drogę, „łapczywie — jak mówi — chwycił w ręce czcigodne Pisma natchnione przez Ducha Świętego, a zwłaszcza teksty Apostoła Pawła”⁴¹). W Pawłowych listach znalazł Mistrza Chrystusa, Słowo Wcielone, jedyne Pośrednika między Bogiem i ludźmi. Wtedy zobaczył w pełnym świetle „twarz filozofii”⁴²): bowiem dla filozofii Pawła jej centrum był Chrystus, „moc Boża i mądrość Boża” (1 Kor 1,24). Posiadała ona również inne punkty centralne: wiarę, pokorę i łaskę; „filozofia” ta jest równocześnie mądrością i łaską — dzięki niej nie tylko można ojczyzną poznać, ale także ją osiągnąć⁴³).

Znalazłszy w ten sposób Chrystusa Odkupiciela i przyłgnąwszy doń duchem, Augustyn powrócił do portu wiary katolickiej, do tej wiary, w której został wychowany przez matkę: „jako mały chłopiec — pisze — dowiedziałem się o życiu wiecznym obiecany nam przez naszego Pana, który pokornie zstąpił do nas, grzeszników pełnych pychy”⁴⁴). Umiłowanie prawdy, ożywiane łaską Bożą, zwyciężyło wszystkie błędy.

Jednakże nie był to jeszcze koniec drogi. W umyśle Augustyna odżyło dawne postanowienie całkowitego oddania się mądrości: kiedy wreszcie ją odnajdzie, porzuci wszelkie ziemskie ambicje⁴⁵). Już nie miał żadnego usprawiedliwienia, był przecież zupełnie pewny gorąco upragnionej prawdy⁴⁶). Mimo to wahał się i szukał racji, dla których nie musiałby tego uczynić⁴⁷). Więzy, które łączyły go z ziemskimi nadziejami, były mocne: zaszczyty, pieniądze, małżeństwo⁴⁸); chodziło zwłaszcza o małżeństwo, zważywszy jego dotychczasowe obyczaje⁴⁹).

Tak myślał nie dlatego, że małżeństwo było mu zabronione — wiedział o tym dobrze Augustyn⁵⁰) — lecz dlatego, że nie chciał być chrześcijaninem katolickim inaczej, jak tylko przez wyrzeczenie się nawet najlepszego zamiaru założenia rodziny i całkowite oddanie się Mądrości i miłości. Do podjęcia tej decyzji, która odpowiadała jego najgłębszym dążeniom, lecz nie zgadzała się z zakorzenionymi przyzwyczajeniami, zachęcił go przykład Antoniego oraz innych poznanych przypadkowo mnichów, którzy również na Zachodzie byli coraz liczniejsi⁵¹). Zażenowany mówił: „Nie stać cię na to, na co było stać tych, mężczyzn i te kobiety?”⁵²). Rodziło się z tego powodu głębokie i bolesne napięcie, które znowu łaska Boża doprowadziła do szczęśliwego końca⁵³).

Oto jak Augustyn przedstawia radosną i stanowczą decyzję: „Zaraz potem idziemy do mojej matki. Mówimy, co się dzieje — Jej radość! Opowiadamy jak to się stało. Jakże cieszy się, jak triumfuje. Błogosławiła Ciebie, któryś mocen uczynić daleko więcej niż to, o co prosimy (Ef 3,20). Bo widziała, że o wiele obfitszej udzieliłaś łaski, niż ona kiedykolwiek śmiała w mojej intencji prosić, płacząc gorzkimi łzami. Do tego bowiem stopnia nawróciłaś mnie ku Tobie, że już nie szukałem ani żony, ani żadnej w ogóle nadziei doczesnej”⁵⁴).

Od tego momentu Augustyn rozpoczyna nowe życie: zakończył rok szkolny — ponieważ ferie jesienne były blisko⁵⁵) — udał się samotnie do willi w Cassiciacum⁵⁶), a po zakończeniu wakacji rzekł się stanowiska nauczyciela⁵⁷) i z początkiem roku 387 przybył ponownie do Mediolanu, gdzie zapisał się do grona katechumenów i w noc Wielkiej Soboty z 23 na 24 kwietnia został ochrzczony przez biskupa Ambrożego, z którego kazań wiele się nauczył: „Przyjeliśmy chrzest i rozwiązał się nasz niepokój o minione życie. Nie mogłem się w owych dniach nasycić cudowną słodyczą rozmyślenia o głębi Twojego planu zbawienia ludzkości”. I dodaje, wyrażając najgłębsze poruszenie swej duszy: „Ileż łez wylałem słuchając hymnów Twoich i kantyków, wstrząśnięty błogim śpiewem Twego Kościoła”⁵⁸).

Po przyjęciu chrztu Augustyn miał jedno pragnienie: znaleźć odpowiednie miejsce, gdzie mógłby razem z przyjaciółmi służyć Panu zgodnie z „świętym zamiarem”⁵⁹). Znalazł je w Afryce w swoim rodzinnym mieście Tagasta, do którego przybył po śmierci matki w Ostii Tyberyńskiej⁶⁰) i po kilkumiesięcznym pobycie w Rzymie, gdzie zapoznał się z życiem monastycznym⁶¹). Tu, w Tagaście, „pozbywszy się już obcych doczesnych trosk, z tymi, którzy się do niego przyłączyli, żył dla Boga, w postach, modlitwach, pełniąc dobre uczynki, rozważając prawo Pańskie we dnie i w nocy”. Jako gorliwy miłośnik prawdy pragnął poświęcić swoje życie ascezie, kontemplacji i apostołstwu intelektualnemu. Tak pisze o tym jego pierwszy biograf: „To zaś, co mu Bóg na rozmyślanie i modlitwie pozwolił zrozumieć, obecnym przy nim i nieobecnym przekazywał w mowie i pismach”⁶²). W Tagaście napisał wiele książek, podobnie jak to uczynił w Rzymie, Mediolanie i Cassiciacum.

Po trzech latach udał się do Hippony, z zamiarem założenia tam klasztoru, jak również spotkania się z przyjacielem, którego spodziewał się zdobyć dla życia monastycznego; tu z pewnym oporem przyjął święcenia kapłańskie⁶³). Nie zrezygnował jednak ze swego zamiaru, otrzymał zezwolenie na założenie klasztoru zrzeszającego świeckich, w którym zamieszkał; z niego wyszli liczni prezbiterzy i biskupi Afryki⁶⁴). Zostawszy po pięciu latach biskupem, uczynił ze swojego domu klasztor, w którym zamieszkali księża. W ten sposób pozostał wierny zamiarowi powziętemu w momencie nawrócenia także wtedy, kiedy został kapłanem i biskupem. Co więcej, opracował regułę dla „Sług Bożych”, która odegrała wielką rolę i nadal odgrywa w życiu zakonnym Zachodu⁶⁵).

II – DOKTOR

Przedstawiając nawrócenie Augustyna, zwróciłem szczególną uwagę na istotne punkty, ponieważ są one bardzo pouczające nie tylko dla wierzących, lecz również dla wszystkich ludzi dobrej woli: jak łatwo jest zboczyć ze słusznej drogi życia i przeciwnie, jak trudno odnaleźć ponownie drogę prawdy. Ponadto cudowne nawrócenie Augustyna pozwala nam zrozumieć dalsze jego życie: bowiem zakonnik, kapłan i biskup zawsze jawi się jako wielki mąż zwyciężony łaską: „Przeszyłeś moje serce, jak strzałą, Twoją nadziejską miłością. Wszędzie nosiłem groty Twoich słów”⁶⁶). Przede wszystkim jednak pomaga nam wnikać w jego sposób myślenia, tak bardzo uniwersalny i

głęboki, który stanowi trwały i nie mający sobie równych wkład do myśli chrześcijańskiej. Z tej racji możemy Augustyna słusznie nazwać ojcem chrześcijańskiej Europy.

Ukrytą siłą niezmordowanego poszukiwania było to, co kierowało całym procesem nawrócenia: mianowicie umiłowanie prawdy. Sam przecież mówi: „Czegóż pragnie mocniej moja dusza, jeśli nie prawdy”⁶⁷).

W jednym ze swoich dzieł, będącym głęboką kontemplacją teologiczno-mistyczną, napisanym bardziej z własnej potrzeby niż dla innych, wspomina Augustyn tę miłość i pisze: „Porywa mnie dociekanie prawdy”⁶⁸). Tym razem przedmiotem zgłębiania była wielka tajemnica Trójcy Świętej, a także tajemnica Chrystusa, który jest objawieniem Ojca, „wiedzy i mądrości” człowieka; stąd zrodziło się wielkie dzieło „O Trójcy Świętej” (*De Trinitate*).

Orientacja zaś owego studium zasilanego ustawicznie miłością obejmowała równocześnie dwa kierunki: mianowicie coraz lepsze zgłębienie wiary katolickiej oraz obrona jej przed wszystkimi, którzy ją odrzucają, jak np. manichejczycy i poganie, albo błędnie ją wyjaśniają, jak np. donatyści, pelagianie i arianie. Trudne jest zagłębianie się w morze augustiańskiej myśli; tym trudniejsze staje się jej streszczenie — jeśli to w ogóle jest możliwe. Niech mi jednak wolno będzie, mając na uwadze pożytek wielu, wskazać niektóre światła myśli tego wielkiego geniusza.

Rozum i wiara

Na pierwsze miejsce przed innymi wysuwa się problem, który go gnębił w młodości i do którego powrócił z całą siłą umysłu i uczucia: mianowicie sprawa relacji zachodzących pomiędzy rozumem i wiarą. Jest to problem zawsze aktualny, dziś nie mniej jak przedtem, a od jego rozwiązania zależy cały kierunek myślenia ludzkiego. Jednakże sprawa jest niezwykle trudna, ponieważ chodzi o to, żeby uniknąć dwóch skrajności: fideizmu, który gardzi rozumem, i racjonalizmu wykluczającego wiarę. Wysiłek intelektualny i pastoralny Augustyna zmierzał do tego, ażeby wykazać ponad wszelką wątpliwość, że obie siły, które prowadzą do poznania⁶⁹), muszą działać razem.

Był całkowicie posłuszny wierze, ale też nie pomniejszał rozumu, dając obydwu własny prymat, czas bądź też znaczenie⁷⁰). Wszystkim bowiem mówił: „wierz, byś mógł zrozumieć”, ale też powtarzał: „zrozum, byś mógł uwierzyć”⁷¹). Napisał wciąż aktualne dzieło na temat pożytku wiary⁷²) i uczył, że wiara jest odpowiednim lekarstwem na uzdrowienie oka ducha⁷³), niezwyciężoną mocą broniącą wszystkich, zwłaszcza słabych od błędu⁷⁴), swego rodzaju gniazdem, w którym duch otrzymuje skrzydła do wysokich wzlotów⁷⁵), skróconą drogą, która pozwala szybko, bezpiecznie i bezbłędnie poznać prawdy prowadzące do mądrości⁷⁶). Jednakże stwierdzał równocześnie, że wiara nie może nigdy obejść się bez rozumu, ponieważ właśnie rozum pokazuje „komu należy wierzyć”⁷⁷). „Wiara bowiem posiada swoje oczy, którymi w jakiś sposób widzi, że coś jest prawdą, której jeszcze nie widzi⁷⁸). „Z tej racji: nikt w coś nie wierzy, o ile wcześniej nie pomyśli, że należy wierzyć”, ponieważ „wierzyć jest niczym innym, jak myśleć z przyzwoleniem... Nie ma wiary, jeśli ktoś nie myśli”⁷⁹).

Tam, gdzie mówi o oczach wiary, pojawia się temat jej wiarygodności, często podejmowany przez Augustyna, który przytacza również jej motywy, jakby na potwierdzenie świadomości, z jaką powrócił do wiary katolickiej. Wypada przytoczyć pełną wypowiedź: „W Kościele katolickim, że pominę najczystsza mądrość... jeśli więc pominę wspomnianą mądrość (tego argumentu, choć był

dla Augustyna najmocniejszy, nie przyjmowali jego przeciwnicy)... są liczne inne argumenty, które mnie najbardziej trzymają w jego wspólnocie. Trzyma mnie zgodność ludów i narodów, trzyma autorytet oparty na cudach, karmiony nadzieją, potęgowany miłością, potwierdzany starożytnością, trzyma sukcesja biskupów, poczynając od stolicy Piotra Apostoła, któremu Pan po swoim zmartwychwstaniu polecił paść swoje owce, aż do obecnego episkopatu; trzyma wreszcie sama nazwa «katolicki, którą nie bez powodu wśród tak licznych herezji tylko ten Kościół otrzymał»⁸⁰)

W wielkim dziele „Państwo Boże” (*De Civitate Dei*), które posiada charakter zarówno apologetyczny i dogmatyczny, problem rozumu i wiary staje się problemem wiary i kultury. Augustyn, który podjął tak wielki wysiłek, aby stworzyć i rozwinąć kulturę chrześcijańską, rozwiązał go wyjaśniając trzy wielkie zagadnienia: wierny wykład chrześcijańskiej doktryny, przejście pogańskiej kultury w tych punktach, w których da się to uczynić, a są one liczne w zakresie filozofii; ukazywanie zawartych w chrześcijańskiej doktrynie elementów prawd i wartości nieprzemijających, które w pogańskiej kulturze w jakiś sposób zawierały się, lecz przejęte przez chrześcijaństwo zostały udoskonalone i uszlachetnione⁸¹). Dlatego dzieło „Państwo Boże” było czytane przez wielu w średniowieczu, a także jest czytane i dziś jako przykład i zarazem zachęta do pogłębionego spotkania chrześcijaństwa z kulturą narodów. Warto przytoczyć w tym miejscu bardzo znamienity tekst Augustyna: „To niebieskie państwo... powołuje swych obywateli spośród wszystkich narodów... nie troszcząc się o różnice w obyczajach, prawach i urządzeniach; ... Niczego z tych rzeczy nie znosi ono i niczego nie niszczy; co więcej, zachowując 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”⁸²).

Bóg i człowiek

Drugi ważny problem, który Augustyn ustawicznie zgłębiał, dotyczy relacji: Bóg-człowiek. Wyrwawszy się w sposób wyżej opisany z materializmu, co stanowiło przeszkodę w przyswojeniu sobie właściwego pojęcia Boga, a tym samym także poprawnego pojęcia człowieka, podjął rozważanie wielkich tematów⁸³) i zawsze zgłębiał je równocześnie: o człowieku, gdy myśli o Bogu i o Bogu, gdy myśli o człowieku, który jest Jego obrazem.

W „Wyznaniach” stawia te dwa pytania: „Czym jesteś dla mnie?... Czym ja jestem dla Ciebie?”⁸⁴). Pragnąc dać właściwą odpowiedź, zaangażował do rozważania tego tematu wszystkie swoje siły i trud niestrudzonego apostołatu. Był całkowicie przekonany, że Boga nie da się wyrazić; tak przeto wołał: „Cóż dziwnego, że nie możesz pojąć? Jeśli bowiem pojąłeś, nie jest to Bóg”⁸⁵). Dlatego „nie jest czymś małym początek poznania Boga, jeśli zanim możemy poznać kim jest, zaczynamy już poznawać kim nie jest”⁸⁶). Konieczny jest przeto wysiłek: „starajmy się więc pojąć Boga — jeśli możemy i na ile możemy — jako dobrego bez jakości, wielkiego bez wymiarów, jako Stwórcę bez konieczności i w ten sposób we wszystkich kategoriach, które wyliczył Arystoteles⁸⁷).

Mimo transcendencji i niewypowiedzialności Boga, Augustyn, na podstawie samoświadomości człowieka, który wie, że jest, poznaje i miłuje, a także wsparty Pismem Świętym, które ukazuje Boga jako najdoskonalszy Byt (Wj 3,14), najwyższą Mądrość (Mdr) i przede wszystkim Miłość (1 J 4,8), naświetla następujące potrójne pojęcie Boga: „Istnienie”, tj. Jego „Jest”, z którego wszystko, co jest, zostało wyprowadzone przez akt stworzenia, „Prawda” oświecająca umysł

człowieka, aby mógł w sposób pewny poznać prawdę, „Miłość”, z której pochodzi i ku której zmierza wszelka prawdziwa miłość. Albowiem — jak to często powtarzał — Bóg jest „przyczyną istnienia i zdolnością myślenia, i zasadą życia”⁸⁸), bądź też, aby użyć innej sławnej formuły: „jest) przyczyną istniejącej powszechności i światłem zyskiwanej przez nas prawdziwości, i źródłem pojącym nas szczęśliwością”⁸⁹).

Największy jednak wysiłek swego geniuszu Augustyn skierował na studiowanie obecności Boga w człowieku, która jednocześnie jest najbardziej głęboka i tajemnicza. Odnajduje Boga, który jest „wewnętrzny-wieczny”⁹⁰), najbardziej odległy i obecny:⁹¹) ponieważ jest odległy, człowiek Go szuka, ponieważ zaś jest obecny, poznaje Go i znajduje. Bóg jest obecny jako „substancja stwarzająca świat”⁹²), jako prawda oświecająca⁹³), jako miłość pociągająca⁹⁴) bardziej wewnętrzna niż wszystko co w człowieku najgłębsze, i wyższa także niż wszystko, co tam najwyższe. Wspominając okres poprzedzający nawrócenie, tak mówi do Boga: „Gdzież więc byłeś, Panie, w owych dniach? Jak daleko ode mnie?... A Ty byłeś bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie było najbardziej osobiste, a zarazem wyżej nade mną, niż mogłem myślą sięgnąć kiedykolwiek”⁹⁵). „Ze mną byłeś, a ja nie byłem z Tobą”⁹⁶). Owszem, stwierdza: „Ty byłeś tuż przede mną, ja zaś odszedłem nawet i od samego siebie. Nie mogłem siebie odnaleźć. Jakże miałbym znaleźć Ciebie?”⁹⁷). Kto nie odnajdzie siebie, nie może odnaleźć również Boga, ponieważ Bóg jest w każdym z nas.

Z tej też racji człowiek nie może zrozumieć samego siebie, jak tylko w swojej relacji do Boga. Tę wielką prawdę Augustyn naświetlił z niewyczerpanym zapalem, gdy podejmował rozważania na temat relacji człowieka do Boga i następnie przedstawiał go w wieloraki i sugestywny sposób. Widzi on człowieka jako gorliwie pragnącego Boga. Bardzo znane są jego słowa: „Stworzyłeś nas jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie”⁹⁸). Widzi go ponadto jako zdolność wzniesienia się aż do bezpośredniego oglądania Boga: skończoność, która osiąga nieskończoność. W dziele „O Trójcy Świętej” tak pisze: „tym co sprawia, że dusza) jest obrazem Boga), jest jej zdolność uczestniczenia w Bogu”⁹⁹). Ta zdolność „jest nieśmiertelnie wszczepiona w jej nieśmiertelność... w duszy rozumnej, czyli duchowej”, i jest ponadto wyrazem wielkości człowieka, gdyż „będąc nastawiona na najwyższą naturę i mając zdolność uczestniczenia w niej, jest wielką naturą”¹⁰⁰). Widzi go również jako istotę, która potrzebuje Boga, ponieważ potrzebuje szczęścia, które może znaleźć jedynie w Bogu. „Natura ludzka) stworzona jako tak wysoce doskonała, że choć sama podlega zmianom, osiąga jednak szczęśliwość przez jednoczenie się z dobrem niezmiennym, to znaczy najwyższym Bogiem, i w każdym razie nie uzupełnia swojego braku inaczej, jak poprzez zdobycie szczęścia, przy czym uzupełnić ten brak może jedynie Bóg”¹⁰¹).

Z tej konstytutywnej relacji człowieka do Boga bierze się wielokrotnie ponawiane przez Augustyna wezwanie do życia wewnętrznego: „Wróć do siebie samego; w wewnętrznym człowieku mieszka prawda; a jeśli odkryjesz, że natura twoja jest zmienna, przekrocz i siebie samego”¹⁰²), aby znaleźć Boga, źródło światła oświecającego umysły. Oprócz prawdy, w człowieku wewnętrznym kryje się następnie zdolność miłowania, która jak siła ciężenia — Augustyn posługuje się tym wspaniałym porównaniem¹⁰³) — wynosi go ponad niego samego, pociąga do innych, a zwłaszcza do Innego, czyli do Boga. Owa siła ciężenia miłości sprawia, że człowiek z natury swojej jest istotą społeczną¹⁰⁴); „żaden bowiem inny rodzaj nie jest ... tak towarzyski społeczny) z natury”¹⁰⁵).

Wnętrze człowieka, gdzie kryją się niezwykle bogactwa prawdy i miłości, stanowi „wielką, tajemniczą przepaść”¹⁰⁶), której Augustyn nigdy nie przestawał badać, nigdy też nie przestawał podziwiać. Jednak w tym miejscu trzeba dodać, że temu, kto z troską myśli o sobie i o historii ludzkości, człowiek jawi się jako *Magna quaestio* — jak mówi Augustyn¹⁰⁷). Trapi go bowiem

zbyt wiele problemów: tajemnica śmierci i wewnętrznego rozdarcia, jakie w sobie doświadczą, a także nieuleczalna rozbieżność między tym, co jest, i czego pragnie. Są to problemy, które w sumie sprowadzają się do jednego, mianowicie do wielkości człowieka i zarazem jego niewypowiedzianej nędzy. Te właśnie sprawy, które szeroko rozważał Sobór Watykański II, gdy zajmował się „tajemnicą człowieka”¹⁰⁸), Augustyn z pasją i przenikliwością studiował nie tylko po to, aby odkryć prawdę, która najczęściej jest bardzo smutna: okazuje się bowiem, że rodzaj ludzki jest z natury swojej najbardziej społeczny i jednocześnie — jak mówi autor „Państwo Boże”, opierając się na historii — „skłonny do niezgody na skutek zepsucia”¹⁰⁹), lecz także po to, by znaleźć i przedstawić rozwiązanie tej tajemnicy. Augustyn znalazł tylko jedno rozwiązanie, to, które ujrzał na krótko przed nawróceniem: Chrystus Odkupiciel człowieka. Ja również uznałem za konieczne skierować uwagę wiernych Kościoła i wszystkich ludzi dobrej woli na to rozwiązanie w mojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*, zawierającej konkluzję całej tradycji chrześcijańskiej.

W rozważanej kwestii myśl Augustyna, pozostając fundamentalnie filozoficzna, staje się jednakże bardziej teologiczna; dwumian Chrystus i Kościół, który początkowo odrzucał, a następnie w wieku młodzieńczym uznał, zaczyna naświetlać zagadnienie ogólniejszej relacji: Bóg-człowiek.

Chrystus i Kościół

Chrystus i Kościół stanowią punkt centralny całej myśli teologicznej Biskupa Hippony; owszem, można tu dodać, że to samo było fundamentem jego dyscypliny filozoficznej, ponieważ w swoim czasie strofował filozofów, że budowali filozofię „bez człowieka-Chrystusa”¹¹⁰). Kościół zaś nie może być oddzielony od Chrystusa. Nawracając się, z radością i wdzięcznością uznał oraz zaakceptował prawo Bożej Opatrzności, na podstawie którego „cały szczyt autorytetu i światła rozumu jest ustanowiony w tym zbawczym imieniu w Chrystusie) i w jednym Jego Kościele w celu wzmacniania i korygowania rodzaju ludzkiego”¹¹¹). Bez cienia powątpiewania mówi szeroko i wspaniale o tajemnicy Trójcy Świętej w wielkim dziele „O Trójcy Świętej” oraz w swoich „Mowach”, przygotowując tym samym drogę przyszłej teologii. Stwierdza dobitnie równość i rozróżnienie Osób Boskich, wykładając doktrynę o ich wzajemnych relacjach: Bóg „jest właśnie tym, co w sobie ma; wyjąwszy okoliczność, że każda Osoba zwie się tak w owym stosunku do każdej z obu pozostałych”¹¹²). Rozwinął ponadto teologię Ducha Świętego, który pochodzi od Ojca i Syna, ale przede wszystkim (*principaliter*) od Ojca, ponieważ „zasadą całego Bóstwa, a lepiej powiedzmy, Boskości jest Ojciec”¹¹³). On przez zrodzenie dał Synowi, aby również z Niego pochodził wspólny Dar¹¹⁴), jako sama Miłość, stąd nie rodzi się¹¹⁵). Pragnąc dać odpowiedź „wygadany mędrkom”¹¹⁶), przedstawił wyjaśnienie Trójcy Świętej „psychologiczne”, szukając Jej obrazu w pamięci, rozumie i miłości człowieka. W ten sposób przestudiował najczcigodniejszą tajemnicę wiary i równocześnie najgłębszą naturę stworzenia, którą jest duch ludzki.

Mówiąc wszakże o Trójcy Świętej, zawsze kieruje uważny wzrok na Chrystusa, Objawienie Ojca oraz na dzieło zbawienia. Odkąd bowiem, na krótko przed nawróceniem, pojął tajemnicę Słowa Wcielonego¹¹⁷), nie przestał jej nigdy coraz bardziej zgłębiać, a swoje pojęcia wypowiadać w tak pełnych i sugestywnych formułach, że niejako stały się one zapowiedzią doktryny Soboru Chalcedońskiego. Oto znamienity tekst jednego z ostatnich jego dzieł: „Wierny chrześcijanin wierzy i wyznaje, że w Chrystusie jest prawdziwa natura ludzka, tj. nasza natura, chociaż przyjęta w szczególny sposób, wysublimowana w jedynym Synu Bożym, tak że ten, kto przyjął, i to co przyjął, jest jedną osobą w Trójcy Świętej. Przez przyjęcie bowiem człowieka nie powstała poczwórność, ale pozostała Trójca, czyniąc przez owo przyjęcie w sposób niewymowny prawdę

jednej osoby w Bogu i człowieku. Ponieważ nie mówimy, że Chrystus jest tylko Bogiem... ani tylko człowiekiem... ani też w ten sposób człowiekiem, jakoby miał coś mniej z tego, co na pewno należy do ludzkiej natury... przeciwnie, mówimy, że Chrystus jest prawdziwym Bogiem zrodzonym z Ojca... i prawdziwym człowiekiem, narodzonym z człowieka matki..., a jego człowieczeństwo, którym jest mniejszy od Ojca, nie pomniejsza w żadnym stopniu jego boskości, na podstawie której jest równy Ojcu... Te dwie rzeczywistości są jednym Chrystusem"118). Mówiąc zaś krócej: „Ten sam Bóg, co i człowiek, i ten sam jest człowiek, co i Bóg, nie w kilku postaciach, lecz w jednej osobie"119), „jedna jest osoba w obydwu naturach"120).

Mając tę niewzruszoną wizję jedności osoby w Chrystusie, o którym powiedziano „cały Bóg i cały człowiek"121), Augustyn porusza się w bardzo szerokim kontekście teologiczno-historycznym. Jeśli jego orle spojrzenie jest skierowane na Chrystusa, Słowo Ojca, w nie mniejszym stopniu kieruje się na Chrystusa człowieka. Co więcej, z naciskiem stwierdza, że bez Chrystusa człowieka nie ma ani pośrednictwa, ani pojednania, ani usprawiedliwienia i zmartwychwstania, ani społeczności Kościoła, którego głową jest sam Chrystus122). Często zaś przytacza i pogłębia te argumenty, zarówno dla uzasadnienia wiary, którą odzyskał po 32 latach, jak i w sporach z pelagianami.

Jedynym pośrednikiem między sprawiedliwym i nieśmiertelnym Bogiem oraz ludźmi, śmiertelnymi i grzesznymi, jest Chrystus, człowiek-Bóg123), ponieważ jest równocześnie śmiertelny i bez grzechu124) i dlatego jest powszechną drogą wolności i zbawienia. Poza tą drogą, która dla rodzaju ludzkiego „nie była niedostępna nigdy (...), nikt nie był wyzwolony, nikt nie bywa wyzwolony i nikt nie będzie wyzwolony"125).

Pośrednictwo Chrystusa wypełnia się w zbawczym dziele, które sprowadza się nie tylko do ukazania przykładu sprawiedliwości, lecz jest przede wszystkim ofiarą pojednania, która była najbardziej prawdziwa126), najbardziej wolna127) i najdoskonalsza128). Właściwą zaś cechą odkupienia dokonanego przez Chrystusa jest powszechność, która też dowodzi powszechności grzechu. W związku z tym Augustyn powtarza i wyjaśnia słowa świętego Pawła: „Skoro Jeden umarł za wszystkich, to wszyscy pomarli" (2 Kor 5,14); umarli mianowicie z powodu grzechu: „cała wiara chrześcijańska sprowadza się do wiary tych dwóch ludzi"129). „Jeden i jeden: Jeden, który przynosi śmierć i jeden, który przynosi życie"130). Stąd „każdy człowiek jest Adamem, podobnie jak wśród tych, którzy uwierzyli, każdy człowiek jest Chrystusem"131).

Według Augustyna odrzucenie tej doktryny było równoznaczne ze „zniweczeniem Chrystusowego krzyża" (1 Kor 1,17). Aby to nie nastąpiło, wiele mówił i pisał o powszechności grzechu, nie pomijając doktryny o grzechu pierworodnym, „w który Kościół katolicki od dawna wierzy"132).

Uczy bowiem, że „Jezus Chrystus nie z innego powodu przyszedł w ciele... jak po to, aby... ożywić, zbawić, uwolnić, odkupić i oświecić wszystkich, którzy wcześniej byli w śmierci, słabości, niewoli, więzieniu, ciemnościach grzechu... Konsekwentnie należy powiedzieć, że w kręgu tego wybawienia Chrystusowego nie mogą się znaleźć ci, którzy nie potrzebują życia, zbawienia, wybawienia, odkupienia"133).

Jako jedyny pośrednik i odkupiciel, Chrystus jest głową Kościoła. Chrystus i Kościół są jedną osobą mistyczną, całym Chrystusem. Stwierdza przeto z mocą: „Staliśmy się Chrystusem. Skoro bowiem On jest głową, my jesteśmy członkami, wówczas jest cały człowiek, On i my"134). Ta doktryna o Chrystusie totalnym była radością dla Biskupa Hippony, a także najbardziej płodną częścią jego teologii eklezjologicznej.

Druga fundamentalna prawda dotyczy Ducha Świętego, duszy mistycznego ciała: „Czym dusza w naszym ciele, tym Duch Święty w ciele Chrystusowym, to jest Kościele”135); ponadto prawda o Duchu Świętym, zasadzie jedności, która łączy wiernych między sobą i z Trójcą Świętą: „Ojciec bowiem i Syn chcieli, żebyśmy weszli we wspólnotę między sobą i z nimi przez to, co im jest wspólne i zebrać nas w jedno przez ten dar, który jest im wspólny, to jest przez Ducha Świętego, Boga i dar Boży”136). Z tej racji mówi tam: „Wspólnota jedności, Kościół Boży, poza którym nie ma odpuszczenia grzechów, jest dziełem własnym Ducha Świętego, przy współudziale Ojca i Syna, ponieważ w jakiś sposób wspólnotą łączącą Ojca i Syna jest sam Duch Święty”137).

Kontemplując Kościół, Ciało Chrystusa, ożywiane przez Ducha Świętego, który jest Duchem Chrystusa, Augustyn w wieloraki sposób próbuje podać jego definicję, którą ze szczególnym zainteresowaniem rozważał również ostatni Sobór: „Kościół jest wspólnotą”138). Mówi w niej o trzech wprawdzie różnych, ale zgodnych formach. Jest wspólnotą sakramentów albo inaczej rzeczywistością instytucjonalną ustanowioną przez Chrystusa na fundamencie Apostołów139), o której bardzo szeroko rozprawiał w sporze z donatystami, broniąc jej jedności i powszechności, apostołskości i świętości140) oraz wykazał, że ma ona swoje centrum w Stolicy Piotrowej, „w której istniał prymat katedry apostołskiej”141). Jest następnie wspólnotą Świętych albo inaczej: rzeczywistością duchową, która łączy wszystkich sprawiedliwych, poczynając od Abła aż do końca wieków142). Jest wreszcie wspólnotą zbawionych albo inaczej rzeczywistością eschatologiczną, obejmującą wszystkich, którzy osiągnęli zbawienie, a więc Kościołem „nie mającym skazy czy zmarszczki” (Ef 5, 27)143).

Inny temat podejmowany w eklezjologii Augustyna dotyczy Kościoła jako Matki i Nauczycielki. Augustyn poświęcił tej sprawie wiele głębokich i poruszających pism, ponieważ ten temat był związany z jego doświadczeniem chrześcijanina konwertyty i z jego doktryną teologiczną. Na drodze swojego powrotu do wiary spotkał on Kościół nie tyle przeciwstawny Chrystusowi, jak mu go przedtem przedstawiano144), lecz Kościół, który głosił Chrystusa, „najprawdziwszą matkę chrześcijan”145) i był gwarantem objawionej prawdy146).

Kościół jest matką, która rodzi chrześcijan147): „Dwoje rodziców zrodziło nas do śmierci, dwoje też rodziców zrodziło nas do życia. Rodzicami, którzy zrodzili nas do śmierci, są Adam i Ewa; rodzicami, którzy zrodzili nas do życia, są Chrystus i Kościół”148). Kościół jest matką, która cierpi z powodu tych, którzy odstąpili od sprawiedliwości, a zwłaszcza z powodu tych, którzy naruszają jego jedność149). Kościół jest gołębicą, która wzywa i wzdychając woła, aby wszyscy powrócili pod jej skrzydła lub do nich się zbliżyli150). Jest on oznaką powszechnego ojcostwa Boga dzięki miłości, która jest „dla jednych łagodna, dla drugich surowa, nikomu nie jest nieprzyjazna, a dla wszystkich matką”151).

Jest Kościół matką, lecz także — jak Maryja — dziewicą: matką z powodu płomienia miłości, dziewicą z powodu nienaruszalności wiary, której strzeże, broni i naucza152). Z tym zaś dziewiczym macierzyństwem łączy się jej zadanie Nauczycielki, które Kościół wykonuje będąc posłuszny Chrystusowi. Z tej racji patrzy Augustyn na Kościół jako na gwaranta Pisma Świętego153) i stwierdza, że on sam czuje się w nim bezpieczny, gdy doświadcza jakiegokolwiek trudności154), oraz wzywa gorąco innych, aby to samo czynili: „A więc, jak już często mówiłem, i usilnie podkreślam, kimkolwiek jesteście, bezpieczni będziecie, gdy Boga macie za Ojca, a Jego Kościół za matkę”155). Z tego zaś mocnego stwierdzenia płynie usilne wezwanie, aby miłowali Boga i Kościół: Boga jako Ojca, Kościół jako matkę156). Nikt chyba nie mówił o Kościele z taką miłością i pasją jak Augustyn. Na potwierdzenie tego przytoczyłem tutaj niektóre tylko wypowiedzi, mam nadzieję wystarczające, aby dostrzec głębię i piękno doktryny, która nigdy nie będzie dostatecznie przestudiowana, zwłaszcza w aspekcie miłości, która ożywia Kościół, jako

skutek obecności w nim Ducha Świętego. „Otrzymujemy Ducha Świętego — pisze — jeśli miłujemy Kościół, jeśli miłością wzajemnie się łączymy”¹⁵⁷).

Wolność i łaska

Jest rzeczą niemożliwą, nawet ograniczając się do najważniejszych tylko punktów, krótko przedstawić różne aspekty augustyńskiej teologii. Wypada wszakże uwzględnić inny jeszcze ważny, wręcz fundamentalny temat, związany z jego nawróceniem: dotyczy on wolności i łaski. Jak już wyżej wspomniałem, w wigilię swego nawrócenia uświadomił sobie zarówno konieczność odpowiadania przez człowieka za własne czyny, a zarazem konieczność łaski jedynego Pośrednika¹⁵⁸), której moc poznał podejmując swoją ostateczną decyzję. Potwierdza to wymownie ósma księga „Wyznań”¹⁵⁹). Późniejsze samotne rozmyślenia, jak również doświadczenia wyniesione ze sporów z manichejczykami i pelagianami, dały mu okazję głębszego przestudiowania poszczególnych aspektów tego zagadnienia oraz przedstawienia pewnej syntezy, chociaż — z powodu tajemniczości sprawy — z wielką skromnością.

Utrzymywał zawsze, że wolność jest fundamentem całej chrześcijańskiej wiedzy o człowieku. Owszem, stwierdzał to przeciwko swoim dawnym współwyznawcom¹⁶⁰), przeciwko determinizmowi astrologów, którym był sam przedtem zagrożony¹⁶¹), przeciwko każdej formie fatalizmu¹⁶²). Twierdził także, że wolność da się na pewno pogodzić z uprzednią wiedzą¹⁶³), tak samo jak wolność i pomoc Bożej łaski. „Wolna wola bowiem nie zostaje przekreślona przez to, że jest wspomagana, lecz dlatego jest wspomagana, że nie jest zniesiona”¹⁶⁴). Od dawna znana jest wypowiedź Augustyna: „Ten, kto cię stworzył bez ciebie, nie usprawiedliwia cię bez ciebie. Tak więc stworzył nie wiedzącego o tym, usprawiedliwia chcącego”¹⁶⁵).

Temu zaś, kto by podważał ową zgodność i utrzymywał coś przeciwnego, Augustyn, przytaczając liczne wypowiedzi Pisma Świętego, udowadnia, że wolność i łaska należą do Bożego objawienia; jest przeto rzeczą konieczną wierzyć w obydwie prawdy¹⁶⁶). Głębsze wniknięcie w ową zgodność jest czymś rzeczywiście bardzo trudnym, stąd wielu nie może tego pojąć¹⁶⁷), co może być dla nich przyczyną trudności duchowych¹⁶⁸), ponieważ obrona wolności woli łatwo wydać się może odrzuceniem łaski i odwrotnie¹⁶⁹). Dlatego raczej należy wierzyć w to, że dadzą się pogodzić, podobnie jak się wierzy w zgodność dwóch istotnych prerogatyw Chrystusa, skąd jedna i druga zgodność) wzajemnie od siebie zależą. Chrystus jest przecież zbawcą i sędzią zarazem. A więc: „Jeśli nie ma łaski Bożej, w jaki sposób zbawia świat? I jeśli nie ma wolnej woli, jak może sądzić świat?”¹⁷⁰).

Z drugiej jednak strony podkreśla konieczność łaski, co oznacza jednocześnie konieczność modlitwy. Tym, którzy twierdzili, że Bóg nie może nakazać tego, co jest niemożliwe, a więc że łaska nie jest konieczna, odpowiadał: „Bóg nie nakazuje rzeczy niemożliwych, lecz nakazując wzywa, byś czynił, co możesz i prosił o to, czego nie możesz”¹⁷¹); owszem, wspomaga człowieka, aby mógł działać), On), „który nie opuszcza, jeśli nie jest opuszczony”¹⁷²).

W ten sposób doktryna o konieczności Bożej łaski staje się doktryną o konieczności modlitwy, do której Augustyn przywiązuje wielką wagę¹⁷³). Jak sam pisze: „Jest pewne, że Bóg przygotował niektóre dary także dla tych, którzy nie proszą, jak np. zapoczątkowanie wiary, inne zaś tylko tym, którzy proszą, jak np. wytrwanie w łasce do końca”¹⁷⁴).

Łaska jest konieczna do usunięcia przeszkód, na jakie napotyka wola, aby mogła odrzucić zło i czynić dobro. Wylicza dwie przeszkody: „ignorancja i słabość”175), zwłaszcza zaś słabość, albowiem „kiedy zaczynamy wiedzieć, co należy czynić i na czym się opierać, nie czynimy dobra, nie podejmujemy się go, nie żyjemy dobrze”176). Dlatego Augustyn łaskę wspomagającą uważa za „inspirację miłowania, abyśmy ze świętą miłością wykonywali to, ... co poznaliśmy, że należy wykonać”177).

Aby móc odetchnąć wolnością, trzeba pokonać te dwie przeszkody: ignorancję i słabość. Należy tu przypomnieć, że według Augustyna obrona potrzeby łaski jest obroną wolności chrześcijańskiej. Wychodząc od słów Chrystusa: „Jeżeli więc Syn was wyzwoli, wówczas będziecie rzeczywiście wolni” (J 8,36), stał się obrońcą i głosicielem tej wolności, która jest nieodłączna od prawdy i miłości. Prawda, miłość, wolność to trzy wielkie dobra, które porywają umysł Augustyna i ćwiczą jego geniusz. Na te dobra rzucił on wiele światła.

Pragnąc się zatrzymać nieco dłużej nad tym ostatnim dobrem, nad wolnością, należy przypomnieć, że opisuje on i gloryfikuje wolność we wszystkich jej formach. Począwszy od wolności od błędu — a wolność błędu nazywa „najgorszą śmiercią duszy”178) — przez dar wiary, która zdobywa duszę dla prawdy179), aż do wolności ostatecznej, nigdy się nie kończącej, „większej mianowicie, która wyraża się w tym, że nie można grzeszyć” i „nie można umrzeć”180), co oznacza nieśmiertelność i pełną sprawiedliwość. Między tymi dwiema wolnościami, wyznaczającymi początek i osiągnięcie zbawienia, Augustyn naświetla i ukazuje wszystkie pozostałe rodzaje wolności: wolność od grzechu, która jest dziełem usprawiedliwienia; wolność od nie uporządkowanych pożądań, która jest dziełem łaski, oświecając umysł i wzmacniając wolę, wskutek czego staje się niezwyciężona wobec zła, czego sam doświadczył w swoim nawróceniu, gdy został wyrwany z twardej niewoli181); wolność od czasu, który pochłaniamy i który nas pochłania182), ponieważ miłość pozwala nam żyć w perspektywie wieczności183).

Gdy chodzi o usprawiedliwienie, którego niewypowiedziane bogactwa ukazuje Augustyn, używając określeń: życie Bożej łaski184), zamieszkanie Ducha Świętego185), „ubóstwienie”186) — proponuje on ważne rozróżnienie między odpuszczeniem grzechów, które jest „pełne i całkowite”, „pełne i doskonałe”, oraz wewnętrznym odnowieniem, które rozwija się stopniowo i osiągnie swoją pełnię dopiero po zmartwychwstaniu, gdy człowiek stanie się uczestnikiem niezmienności Bożej187).

Jeśli idzie o łaskę wzmacniającą wolę, to stale podkreśla, że działa przez miłość i dlatego czyni wolę niezwyciężoną wobec zła, nie odbierając jej możliwości sprzeciwu. Wyjaśniając słowa Pana Jezusa z Ewangelii św. Jana: „Nikt nie może przyjść do Mnie, jeśli go nie pociągnie Ojciec...”(J 6,44), dodaje: „Nie myśl, iż wbrew swej woli jesteś «ciągnięty», bo duch jest pociągany i to miłością”188). Stąd pisze także, że miłość działa „wolną słodkością”189). Dlatego „nakaz wykonuje w sposób wolny ten, kto go wykonuje z miłością”190). „A więc prawo wolności jest prawem miłości”191).

Podobnie mocne i naglące jest nauczanie Augustyna na temat wolności od czasu, którą Chrystus, Słowo odwieczne, przyniósł nam, gdy przez Wcielenie wszedł w rzeczywistość czasu. „O Słowo — wola Augustyn — któreś istniało przed czasem, przez które zaistniał czas, narodzone w czasie, aby być życiem wiecznym, Ty wzywasz żyjących w doczesności, czyniąc ich wiecznymi”192). Augustyn dokładnie przeanalizował tajemnicę czasu193), czuł i mówił, że trzeba bezwzględnie przekroczyć czas, aby prawdziwie istnieć: „Abyś więc i ty był, przekrocz czas. A kto zdoła go przekroczyć o własnych siłach? Podniesie go Ten, który Ojcu powiedział: «Chcę, aby i oni byli ze mną tam, gdzie Ja jestem»” (J 17,24)194).

Chrześcijańska wolność, o której wyżej wspomniałem, jest widziana i rozważana w Kościele, Państwie Bożym, który ukazuje jej skutki i, dzięki łasce Bożej, ich udziela, na ile to możliwe, także innym ludziom. Został bowiem ustanowiony na fundamencie miłości „społecznej”, która obejmuje wszystkich ludzi i pragnie ich zjednoczyć w sprawiedliwości i pokoju; w przeciwieństwie do społeczności niegodziwców, która dzieli i przeciwstawia jednych drugim — ponieważ została zbudowana na miłości „prywatnej”195).

W tym miejscu wypada przytoczyć niektóre definicje pokoju, wypracowane przez Augustyna w związku ze sprawami, którymi się zajmował. Wychodząc od określenia, że „pokój między ludźmi jest uporządkowaną ich zgodą”, podaje również określenia innych rodzajów pokoju: „pokój domu, to) uporządkowana zgoda jego mieszkańców co do rozkazywania i posłuchu”, podobnie pokój państwa ziemskiego oraz „pokój państwa niebieskiego jest) społecznością doskonale uporządkowaną i doskonale zgodną co do radowania się z Bogiem, tudzież wzajemnego radowania się sobą w Bogu; następnie „pokój wszechrzeczy, to) spokojność porządku” i wreszcie sam porządek, który „jest rozmieszczeniem równych i nierównych rzeczy z wyznaczeniem odpowiedniego dla każdej z nich miejsca”196).

Dla takiego pokoju pracuje i do takiego pokoju „wzdycha lud Boży) podczas całej wędrówki, od chwili wyruszenia aż do chwili powrotu”197).

Miłość i uniesienia ducha

Ten krótki przegląd nauki Augustyna byłby niekompletny, gdyby pominięto tu wzmiankę o duchowym aspekcie jego doktryny, złączonej ścisłymi więzami z nauką filozoficzno-teologiczną, który jest niemniej bogaty. Znowu trzeba przypomnieć jego nawrócenie, stanowiące okazję napisania niniejszego Listu. W tym bowiem czasie podjął zdecydowane postanowienie realizowania najwyższej formy chrześcijańskiej doskonałości. Temu postanowieniu nie tylko pozostał zawsze wierny, lecz w jego urzeczywistnienie zaangażował wszystkie swoje siły, aby również innym ukazać swoją drogę. Czynił to czerpiąc ze swojego doświadczenia i z Pisma Świętego, które dla wszystkich jest pierwszym pokarmem pobożności.

Był człowiekiem modlitwy, a nawet można by powiedzieć, że stał się on modlitwą. Wystarczy wskazać na wspaniałe wypowiedzi zawarte w „Wyznaniach”, napisane w formie listu skierowanego do Boga. Z jakąś nieprawdopodobną wytrwałością mówił wszystkim o konieczności modlitwy: „Bóg pragnie, abyśmy w tych zawodach walczyli bardziej modlitwą niż siłą”198). Opisał też jej naturę, bardzo prostą, a równocześnie skomplikowaną199), jej wewnętrzny charakter, dzięki któremu mógł modlitwę porównać z pragnieniem: „Samo bowiem pragnienie twoje jest modlitwą: jeśli ciągle jest pragnienie, ciągła jest modlitwa”200). Podkreśla ponadto jej walor społeczny: „Modlimy się za tych, którzy nie są jeszcze powołani, aby zostali powołani. Może bowiem tak są przeznaczeni, że dzięki naszej modlitwie otrzymają łaskę”201). Akcentuje jej konieczny związek z Chrystusem, „który modli się za nami, modli się w nas i my modlimy się do Niego. Modli się za nami jako nasz kapłan, modli się w nas jako nasza głowa, modlimy się do Niego jako do naszego Boga. Rozpoznamy więc w Nim nasze głosy i Jego głosy w nas”202).

Ze stale rosnącą gorliwością Augustyn przeszedł poszczególne stopnie uniesień wewnętrznych i przedstawił ich pełny program przeznaczony dla wszystkich; ten obszerny i uporządkowany

program obejmuje: poruszenie ducha do kontemplacji, oczyszczenie, stałość i pogodę ducha, wejście w światło i zamieszkanie w świetle²⁰³), stopnie miłości początkowej i rozwijającej się, gorliwej i doskonałej²⁰⁴), dary Ducha Świętego złączone z błogosławieństwami²⁰⁵), prośby modlitwy Pańskiej²⁰⁶), przykład Chrystusa²⁰⁷).

Jeśli błogosławieństwa ewangeliczne są ujmowane jako swego rodzaju nadprzyrodzony klimat, w którym powinno upływać życie chrześcijanina, to dary Ducha Świętego sprowadzają nadprzyrodzoną rzeczywistość łaski, która pozwala, aby ów klimat zaistniał. Elementy modlitwy Pańskiej lub każda w ogóle modlitwa, która ostatecznie sprowadza się do prośb zawartych w „Ojcze nasz” — stanowią konieczne pożywienie. Przykład Chrystusa jest dla wszystkich modelem, który winni naśladować. Miłość stanowi duszę wszystkiego, źródło promieniowania i tajemniczą siłę życia duchowego. Należy się przeto Biskupowi Hippony wielka chwała, że do miłości sprowadza całą doktrynę i całe chrześcijańskie życie: „Prawdziwa miłość polega na tym, abyśmy przywiązali się do prawdy i sprawiedliwie żyli”²⁰⁸).

Do tego bowiem prowadzi Pismo Święte, które całe „mówi o Chrystusie i wzywa do miłości”²⁰⁹); również teologia, która w niej odnajduje swój cel²¹⁰), filozofia²¹¹), pedagogika²¹²), a nawet polityka²¹³). Miłość stanowi istotę i normę chrześcijańskiej doskonałości²¹⁴), jest pierwszym owocem Ducha Świętego²¹⁵), rzeczywistością, w której nikt nie może być zły²¹⁶), tym dobrem, w którym zawierają się wszystkie dobra i bez którego nic inne dobra nie znaczą: „Miej ją miłość), a wszystko posiadasz; bez niej nic ci nie pomoże, co byś mógł posiadać”²¹⁷).

Ukazuje z kolei niewyczerpane bogactwa tej miłości: łatwym czyni wszystko, cokolwiek jest trudne²¹⁸), nowym, co stało się już przyzwyczajeniem²¹⁹); nadaje nieprzepartą moc zdążaniu do najwyższego dobra, ponieważ tutaj, na ziemi, nie ma nigdy pełnej miłości²²⁰); uwalnia od wszelkich zainteresowań, które nie mają związku z Bogiem²²¹); nie może być oddzielona od pokory: „gdzie pokora, tam i miłość”²²²); jest istotą każdej cnoty: cnota bowiem jest niczym innym jak uporządkowaną miłością²²³) — i darem Boga. To ostatnie stwierdzenie o darze Bożym stanowi kryterium rozróżniające i oddzielające naturalistyczną koncepcję życia od chrześcijańskiej: „Skąd jest w człowieku miłość Boga i bliźniego, jeśli nie od samego Boga? Jeśli bowiem nie od Boga, lecz z ludzi, zwycięstwo odnoszą pelagianie; jeśli zaś od Boga, zwyciężamy pelagian”²²⁴).

Z miłości zrodziło się w Augustynie wielkie pragnienie kontemplowania rzeczy Bożych, co jest właściwe mądrości²²⁵). Praktykował często najgłębsze formy kontemplacji, oprócz słynnego przeżycia w Ostii²²⁶) miało miejsce także wiele innych. „I często to czynię — mówi o swoim zwyczaju kontemplowania Pisma Świętego, aby nie dać się pochłonać przez liczne zajęcia — w tym znajduję radość i jeśli mogę nieco oderwać się od koniecznych zajęć, oddaję się tej rozkoszy... Czasem pozwalasz mi zaznać niezwykłego stanu duszy, jakiejś przedziwnej słodyczy, która jeśliby osiągnęła we mnie pełnię, nie wiem, czym by była, ponieważ nie żyłbym już tym życiem”²²⁷). Jeśli do przenikliwości Augustyna w zakresie teologii i psychologii oraz jego szczególnych możliwości pisarskich dodamy przedstawione wyżej doświadczenia, wtedy zrozumiemy, dlaczego z tak wielką subtelnością potrafił opisać mistyczne uniesienia i przez wielu uznany został za mistrza mistyków.

Chociaż dominowało w nim umiłowanie kontemplacji, Augustyn przyjął jednak „ciężar” biskupstwa i zachęcał innych, by to samo uczynili, odpowiadając w ten sposób z pokorą na wezwanie Matki Kościoła²²⁸). Równocześnie jednak swoim przykładem i słowem pisanym pouczył, jak wśród pasterskich zajęć można zachować także zamiłowanie do modlitwy i kontemplacji. Trzeba w tym miejscu przytoczyć klasyczną syntezę tego, którą znajdujemy w „Państwo Boże”: „Miłowanie prawdy potrzebuje świętego odpocznienia, obowiązek zaś miłowania

nakazuje przyjąć słuszne zajęcie. Jeśli nikt nie wkłada na nas tego brzemienia, bądźmy wolni dla poznawania i dociekania prawdy; jeśli zaś wkłada, przyjmijmy je z obowiązku miłowania; lecz i wtedy w żaden sposób nie porzucamy rozkoszy płynącej z prawdy, aby po odjęciu słodczy, nie przygniótł nas obowiązek”²²⁹). Przedstawiona tutaj głęboka doktryna zasługuje na obszerną i uważną refleksję. Staje się to tym łatwiejsze i skuteczniejsze, jeśli się spojrzy na Augustyna jako na tego, który pozostawił świetlany przykład tego, jak godzić wspomniane poprzednio dwa aspekty pozornie przeciwstawne: modlitwę i działanie.

III – PASTERZ

Jest rzeczą wskazaną wspomnieć tu również w sposób szczególny pasterską działalność tego biskupa, zaliczanego przez wszystkich do największych pasterzy Kościoła. Także i ta działalność ma swoje korzenie w jego nawróceniu: „Już tylko Ciebie kocham... tylko Tobie gotowy jestem służyć”²³⁰). Gdy zaś następnie zrozumiał, że ta służba rozciąga się także na działalność duszpasterską, nie zwlekał z jej podjęciem; choć z pokorą, trwogą i bojaźnią, ale przyjął ten ciężar, aby okazać posłuszeństwo Bogu i Kościołowi”²³¹).

Trzy były pola jego pasterskiej działalności, które coraz bardziej się powiększały jak trzy koncentryczne koła: Kościół Hippony, niewielki, ale niespokojny i pełen potrzeb; Kościół afrykański, boleśnie podzielony na katolików i donatystów; wreszcie Kościół powszechny, zwalczany przez pogan i manichejczyków oraz wstrząsany ruchami heretyckimi.

Ten sługa Kościoła rozumiał, że służąc ludziom, trzeba uważać siebie za „sługę Chrystusa, a przez Niego sługę sług Chrystusa”²³²), wyprowadzając z tej zasady wszystkie, nawet najbardziej wymagające konsekwencje, jak np. ofiarowanie swojego życia za wiernych²³³). Prosił Pana o taką siłę miłowania, aby był gotowy i przygotowany umrzeć za wiernych „albo rzeczywiście, albo uczuciem”²³⁴). Już wcześniej bowiem uważał, że kto będąc przełożonym ludu, czy tym bardziej biskupem, nie miałby takiego nastawienia, byłby podobny do stracha na wróble ustawionego w winnicy²³⁵). Nie chciał siebie zbawiać bez wiernych²³⁶) i był gotów ponieść każdą ofiarę, aby błądzących sprowadzić na drogę prawdy²³⁷). Podczas wielkiego niebezpieczeństwa w czasie najazdu Wandalów napomina kapłanów, by pozostali wśród wiernych, nawet gdy ich życiu grozi niebezpieczeństwo²³⁸). Innymi słowami, chce, aby biskupi i kapłani służyli wiernym tak, jak służył Chrystus: „Zobaczmy, przez co przełożony biskup jest sługą. Przez to, co i sam Pan”²³⁹). Taki był jego program.

Swoją diecezję opuszczał jedynie w przypadkach rzeczywistej konieczności²⁴⁰). Z wielką gorliwością oddawał się funkcjom dobrego biskupa: przepowiadaniu — głosząc Słowo Boże w sobotę i niedzielę, a często także w ciągu tygodnia²⁴¹); katechezie²⁴²); poświęcając czas na tzw. audiencję biskupią przez cały dzień, przerywając nawet posiłek²⁴³); trosce o biednych²⁴⁴) formacji duchowieństwa²⁴⁵). Kierowaniu zakonnikami, spośród których wielu zostało powołanych do kapłaństwa i biskupstwa²⁴⁶) oraz kierowaniu klasztorami „zakonnicy”²⁴⁷). Umierając „pozostawił Kościołowi bardzo liczne duchowieństwo oraz zakony męskie i żeńskie, mające wiele osób posłusznych swoim przełożonym, a także biblioteki”²⁴⁸).

Niezmordowanie służył również Kościołowi afrykańskiemu: przepowiadając, ilekroć bywał do tego wezwany²⁴⁹); uczestnicząc w licznych synodach tego regionu, mimo trudności związanych z podróżą; angażując się mądrze, gorliwie i z zapałem w zażegnanie schizmy spowodowanej

działalnością donatystów, która podzieliła Kościół afrykański na dwie części. Bardzo się natrudził w tej sprawie i należy mu się wielka chwała za doprowadzenie jej do szczęśliwego końca. W licznych bowiem pismach naświetlił historię i doktrynę donatystów oraz przedstawił naukę katolicką na temat sakramentów i Kościoła. Doprowadził do ekumenicznego spotkania biskupów katolickich i należących do donatystów — był duszą tego spotkania i zaproponował oraz doprowadził do usunięcia przeszkód na drodze pojednania, m.in. do zrzeczenia się urzędu przez biskupów donatystów²⁵⁰). Następnie promulgował postanowienia tego spotkania²⁵¹), doprowadzając też do pełnego sukcesu dzieło utwierdzenia pokoju²⁵²). „Wędrowni mnisi” donatyści usiłowali go zabić, lecz udało mu się ująć cało, ponieważ ich przewodnik zabłądził²⁵³).

Wreszcie dla pożytku Kościoła powszechnego napisał bardzo wiele dzieł oraz listów i zniósł bardzo wiele przeciwności. Manichejczycy i pelagianie, arianie i poganie byli — kiedy chodziło o obronę wiary katolickiej — przedmiotem jego pasterskiej troski. Pracował niestrudzenie we dnie i w nocy²⁵⁴). Jeszcze w ostatnich latach dyktował jedno dzieło w nocy, a drugie, gdy miał wolny czas, w dzień²⁵⁵). Tuż przed śmiercią, w 76 roku życia, pozostawił trzy dzieła nie dokończone, które są najwymowniejszym dokumentem i świadectwem jego pracowitości i niezrównanej miłości wobec Kościoła.

IV – AUGUSTYN I LUDZIE WSPÓŁCZEŚNI

Zanim zakończę niniejszy List, pragnę tego niezwykłego męża zapytać, co może powiedzieć współczesnym ludziom. Sądzę, że ma on wiele do powiedzenia zarówno swoim przykładem, jak i poučeniami.

Szukającego prawdy poucza, żeby nie wątpił w jej znalezienie. Pokazuje to własnym przykładem — ponieważ sam ją odnalazł po latach wytężonych poszukiwań, jak również przez swoją działalność pisarską, której uzasadnienie podaje w pierwszych listach, pisanych po nawróceniu: „Wydaje mi się, że ludzi należy doprowadzić... do nadziei znalezienia prawdy”²⁵⁶). Napomina, by prawdy szukać „pobożnie, bezinteresownie i pilnie²⁵⁷), ażeby przezwyciężyć zarówno wątpliwości, przez powrót do człowieka wewnętrznego, gdzie mieszka prawda²⁵⁸), jak i materializm, który przeszkadza rozumowi pojąc związek z rozumną rzeczywistością²⁵⁹) oraz nadmierne zaufanie do rozumu, które odrzucając pomoc wiary doprowadza do tego, że nie jest się w stanie pojąć „tajemnicy” człowieka²⁶⁰).

Teologom zaś, którzy słusznie pragną poznać głębiej naukę wiary, Augustyn proponuje niezmiernie bogactwa swoich przemyśleń, w przeważającej części wciąż aktualnych, a w szczególności metodę teologiczną, której pozostał niewzruszenie wierny. Jak wiadomo, w tym sposobie uprawiania teologii zawiera się równocześnie pełne posłuszeństwo wobec autorytetu wiary, który ze względu na swoje źródło jest autorytetem samego Chrystusa²⁶¹), a ukazuje się przez Pismo Święte, tradycję i Kościół; jest w nim również gorące pragnienie zgłębienia własnej wiary: „Kochaj bardzo zrozumienie”²⁶²) — poleca innym i stosuje do siebie²⁶³); głębokie znaczenie tajemnicy (*mysterium*): „lepsza jest bowiem — woła — wierna ignorancja niż zuchwała wiedza”²⁶⁴) oraz uzasadnione przekonanie, że doktryna chrześcijańska pochodzi od Boga i dlatego ona jedyna posiada tę właściwość, iż powinna być nie tylko przyjęta we wszystkich punktach — to jest właśnie owa „dziewiczość” wiary, o której mówił Augustyn — lecz także służyć jako miara dla poglądów filozoficznych zgodnych z nią lub niezgodnych²⁶⁵).

Znana jest miłość Augustyna do Pisma Świętego. Akcentuje on jego boskie pochodzenie²⁶⁶) i nieomyślność²⁶⁷), jego głębię i niewyczerpane bogactwa²⁶⁸). Znane też jest podjęte przez niego studium tych ksiąg²⁶⁹). Studiuje i chce, aby studiowano całe Pismo Święte, chce, żeby zostały wydobyte jego prawdziwe myśli, albo — jak sam mówi — „serce”, by, jeśli zachodzi potrzeba, zostały jasno naświetlone, także dla ukazania wzajemnej zgodności²⁷⁰). Utrzymuje, że dla zrozumienia Pisma Świętego potrzebne są te dwie podstawowe zasady. Odczytuje je w Kościele, uwzględniając równocześnie tradycję, której naturę²⁷¹) i moc obowiązującą²⁷²) bardzo akcentuje. Dobrze znana jest jego wypowiedź: „Nie wierzyłbym zaś Ewangelii, gdyby mnie nie pobudzał do tego autorytet Kościoła”²⁷³).

W sporach na temat interpretacji Pisma Świętego uważał, że należy dyskutować: „z świętą pokorą, z pokojem katolickim i z chrześcijańską miłością”²⁷⁴), dopóki nie osiągnie się prawdy, którą Bóg „umieścił w katedrze jedności”²⁷⁵). Wtedy będzie można jasno ustalić, że kontrowersja nie była bezużyteczna, ponieważ „stworzyła okazję do uczenia się”²⁷⁶) i lepszego zrozumienia wiary.

Kontynuując przegląd niektórych punktów augustiańskiej doktryny interesujących ludzi współczesnych, pragnę zwrócić uwagę myślicieli na dwa tematy badań i medytacji, które winny zainteresować umysł ludzki: są nimi Bóg i człowiek. Augustyn stawia sobie pytanie: „Co chciałbyś poznać?” i odpowiada: „Pragnę poznać Boga i człowieka”. Nic ponadto? Zupełnie nic²⁷⁷). Wobec bardzo smutnego obrazu zła w świecie napomina, żeby ufać w ostateczne zwycięstwo dobra, to jest w zwycięstwo Państwa, „gdzie zwycięstwem jest prawda, godnością świętość, gdzie pokojem szczęśliwość, a życiem wieczność”²⁷⁸).

Zaprasza ponadto ludzi nauki, aby szukali śladów Boga w rzeczach stworzonych²⁷⁹) i w powszechnej harmonii odnaleźli „rozumne ślady” pozostawione tam przez Boga²⁸⁰). Ludziom zaś, w których rękach spoczywa szczęście i los narodów, usilnie zaleca przede wszystkim umiłowanie pokoju²⁸¹) i utrwalanie go nie poprzez użycie siły, lecz środkami pokojowymi, „ponieważ — pisze z niezwykłą mądrością — większym tytułem do chwały jest uniknąć wojny słowem niż ludzi uśmiercić żelazem, i zdobyć lub osiągnąć pokój pokojem, a nie wojną”²⁸²).

Pragnę parę słów poświęcić młodym, których Augustyn²⁸³) przed swoim nawróceniem jako nauczyciel, a następnie również jako pasterz bardzo miłował²⁸⁴). Otóż młodym przypomina i zaleca trzy wielkie dobra: prawdę, miłość i wolność, które ściśle się ze sobą łączą. Zachęcał ich do umiłowania piękna, którego sam był wielkim miłośnikiem²⁸⁵). Nie tylko jednak piękna ciała, co może doprowadzić do zapomnienia o pięknie ducha²⁸⁶), nie tylko sztuki²⁸⁷), lecz również wewnętrznego piękna cnoty²⁸⁸) i przede wszystkim wiecznego piękna samego Boga, skąd się wywodzi wszelkie piękno ciała, sztuki i cnoty; Boga, który jest „pięknością wszystkich rzeczy pięknych”²⁸⁹), „fundamentem i porządkiem dobra i piękna wszystkiego i wszystkich”²⁹⁰). Wspominając lata, które poprzedziły jego nawrócenie, boleje gorzko, że tak późno umiłował to piękno, które nazywa „Pięknością tak dawną, a tak nową”²⁹¹) i chce, aby go młodzi w tym nie naśladowali, lecz miłując zawsze i nade wszystko piękno, zachowywali w nim ustawicznie wewnętrzny blask miłości²⁹²).

V – ZAKOŃCZENIE

Przypomniałem nawrócenie świętego Augustyna i przedstawiłem ogólnie doktrynę tego niezwykłego męża, którego synami i uczniami czujemy się w jakiś sposób wszyscy, zarówno w Kościele, jak i na całym Zachodzie. Wyrażam na nowo z głębi serca życzenie, aby jego doktryna była studiowana i szeroko rozpowszechniana, a pasterska gorliwość stała się wzorem do naśladowania, dzięki czemu nauka tak wielkiego uczonego i pasterza będzie kwitnąć i rozwijać się w Kościele i w świecie dla pożytku wiary i kultury.

1600-lecie nawrócenia świętego Augustyna stwarza odpowiednią okazję do ożywienia studiów augustyńskich i rozwinięcia kultu Świętego. Do realizacji tego w sposób szczególnie wzywamy w Chrystusie zarówno męskie, jak i żeńskie zakony, noszące jego imię i żyjące pod jego opieką, lub w jakikolwiek sposób oparte na jego regule. Niech skorzystają z nadarzającej się okazji, by ożywić bogaty przykład mądrości i świętości Augustyna oraz gorliwiej niż kiedykolwiek dotąd przyczynić się do jego upowszechnienia.

Wdzięczną myślą uczestniczę we wszystkich inicjatywach i uroczystościach organizowanych z tej okazji, modląc się o wszelkie dobro. Dla każdej z nich wzywam pomocy nieba i wstawiennictwa Dziewicy Maryi, którą pasterz z Hippony czcił jako Matkę Kościoła²⁹³). Wraz z niniejszym Listem udzielam Apostolskiego Błogosławieństwa.

W Rzymie, u Świętego Piotra, dnia 28 sierpnia, we wspomnienie świętego Augustyna, Biskupa i Doktora Kościoła, 1986 roku, w ósmym roku mojego Pontyfikatu.

Jan Paweł II

PRZYPISY

- 1) Celestyn I, List *Apostolici verba* (maj 431 r.): PL, 50, 530 A.
- 2) Por. Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris* (4 sierpnia 1879 r.): *Acta Leonis XIII*, I, Rzym 1881, s. 270.
- 3) Por. Pius XI, Encyklika *Ad salutem humani generis* (22 kwietnia 1930 r.): AAS 22 (1930) 233.
- 4) Paweł VI, Przemówienie wygłoszone 4 maja 1970 r. do członku zakonu augustianów, z okazji inauguracji Instytutu Patrystycznego „Augustinianum”: AAS 62 (1970) 426.
- 5) Jan Paweł II, Przemówienie do profesorów i studentów Instytutu Patrystycznego „Augustinianum” wygłoszone w siedzibie Instytutu 8 maja 1982 r.: AAS 74 (1982) 800.
- 6) Jan Paweł II, Przemówienie do Kapituły Generalnej Zakonu Braci świętego Augustyna, wygłoszone podczas audiencji 25 sierpnia 1983 r.: *Insegnamenti* VI/2 (1983) 305.
- 7) Por. św. Augustyn, Mowy 93, 4; 213, 7: PL 38, 575; 38 (1063). W następnych notach, gdy nie jest imiennie wspomniany autor, należy rozumieć, że chodzi o św. Augustyna.
- 8) Por. O życiu szczęśliwym, 4: PL 32, 961; Przeciw Akademikom, 2, 2, 4-6: PL 32, 921-922; Soliloquia, 1, 1, 1-6: PL 32, 869-872.
- 9) Dar wytrwania, 20, 53: PL 45, 1026.
- 10) Por. Wyznania, Warszawa 1978, tł. Z. Kubiak, 1, 11, 17: PL 32, 669.
- 11) Por. Wyznania, 9, 8, 17-9, 13: PL 32, 771-780.
- 12) Por. Wyznania, 6, 5, 8: PL 32, 723.
- 13) Wyznania, 3, 4, 8: PL 32, 686; tamże, 5, 14, 25: PL 32, 718.
- 14) Przeciw Akademikom, 2, 2, 5: PL 32, 921.
- 15) Wyznania, 3, 4, 7: PL 32, 685.
- 16) Wyznania, 3, 6, 10: PL 32, 687.
- 17) O życiu szczęśliwym, 4: PL 32, 961.
- 18) Mowy, 51, 5, 6: PL 38, 336.
- 19) O pożytku wiary, 1, 2: PL, 42, 66.
- 20) Tamże.
- 21) Por. Wyznania, 5, 3, 3: PL 32, 707.
- 22) Por. Wyznania, 5, 10, 19; 5, 13-23; 5, 14, 24; PL 32, 715, 717, 718.
- 23) O życiu szczęśliwym, 4: PL 32, 961; por. Wyznania, 5, 9, 19; 5, 14, 25; 6, 1, 1: PL 32, 715, 718, 719.
- 24) Por. O pożytku wiary, 8, 20: PL 42, 78-79.
- 25) Wyznania, 6, 11, 18: PL 32, 729.
- 26) Por. Wyznania, 3, 12, 21: PL 32, 694.
- 27) Por. Przeciw Akademikom, 3, 20, 43: PL 32, 957; Wyznania, 6, 5, 7: PL 32, 722-723.
- 28) O porządku, 2, 9, 26: PL 32, 1007.
- 29) Por. Wyznania, 7, 9, 25: PL 32, 746.
- 30) Por. Wyznania, 6, 5, 7; 6, 11, 19; 7, 7, 11: PL 32, 723, 729, 739.
- 31) Por. Wyznania, 7, 7, 11: PL 32, 739.
- 32) Wyznania, 7, 10, 16: PL 32, 742.
- 33) Por. Wyznania, 7, 1, 1; 7, 7, 11: PL 32, 733, 739.
- 34) Por. Wyznania, 7, 5, 7: PL 32, 736.
- 35) Wyznania, 7, 13, 19: PL 32, 743.

- 36) Por. Wyznania, 7, 12, 18: PL 32, 743.
- 37) Por. Wyznania, 7, 3, 5: PL 32, 735.
- 38) Wyznania, 8, 10, 22: PL 32, 759; por. tamże, 8, 5, 10-11: PL 32, 753-754.
- 39) Por. Wyznania, 7, 17, 23: PL 32, 744-745.
- 40) Por. Wyznania, 7, 21, 26: PL 32, 749.
- 41) Wyznania, 7, 21, 27: PL 32, 749.
- 42) Przeciw Akademikom, 2, 2, 6: PL 32, 922.
- 43) Por. Wyznania, 7, 21, 27: PL 32, 748.
- 44) Wyznania, 1, 11, 17: PL 32, 669.
- 45) Por. Wyznania, 6, 11, 18; 8, 7, 17: PL 32, 729, 757.
- 46) Por. Wyznania, 8, 5, 11, 12: PL 32, 754.
- 47) Por. Wyznania, 6, 12, 21: PL 32, 730.
- 48) Por. Wyznania, 6, 6, 9: PL 32, 723.
- 49) Por. Wyznania, 6, 15, 25: PL 32, 732.
- 50) Por. Wyznania, 8, 1, 2: PL 32, 749.
- 51) Por. Wyznania, 8, 6, 13-15: PL 32, 755-756.
- 52) Wyznania, 8, 11, 27: PL 32, 761.
- 53) Por. Wyznania, 8, 7, 16, 12, 29: PL 32, 756-762.
- 54) Wyznania, 8, 12, 30: PL 32, 762.
- 55) Por. Wyznania, 9, 2, 2-4: PL 32, 763.
- 56) Por. Wyznania, 9, 4, 7-12: PL 32, 766-769.
- 57) Por. Wyznania, 9, 5, 13: PL 32, 769.
- 58) Wyznania, 9, 6, 14: PL 32, 769.
- 59) Por. Wyznania, 9, 6, 14: PL 32, 769.
- 60) Por. Wyznania, 9, 12, 28 n.: PL 32, 775 n.
- 61) Por. *De moribus Ecclesiae catholicae*, 1, 33, 70: PL 32, 1340.
- 62) Possydiusz, *Vita S. Augustini*, 3, 1: PL 32, 36.
- 63) Por. Mowy w: Wybór mów, Warszawa 1973, tł. J. Jaworski, 355, 2: PL 39, 1569.
- 64) Possydiusz, *Vita S. Augustini*, 11, 2: PL 32, 42.
- 65) Por. L. Verheijen, *La règle de saint Augustin*, Paryż 1967, I-II.
- 66) Wyznania, 9, 2, 3: PL 32, 764; por. tamże, 10, 6, 8: PL 32, 782.
- 67) Homilie na ewangelię św. Jana, Warszawa 1977, tł. W. Szoldrski i W. Kania; 26, 5: PL 35, 1609.
- 68) O Trójcy Świętej, Poznań 1963, tł. M. Stokowska, POK XXV, 1, 5, 8: PL 42, 825.
- 69) Przeciw Akademikom, 3, 20, 43: PL 32, 957.
- 70) Por. O porządku, 2, 9, 26: PL 32, 1007.
- 71) Por. Mowy (tł. J. Jaworski), 43, 9: PL 38, 258.
- 72) Por. O pożytku wiary: PL 42, 65-92.
- 73) Por. Wyznania, 6, 4, 6: PL 32, 722; O kazaniu Pana na Górze, 2, 3, 14: PL 34, 1275.
- 74) Por. Listy, 118, 5, 32: PL 33, 447.
- 75) Por. Mowy, 51, 5, 5: PL 36, 337.
- 76) Por. O wielkości duszy, 7, 12: PL 32, 1041-1042.
- 77) O prawdziwej wierze, 24, 45: PL 34, 1041-1042.
- 78) List 120, 2, 8: PL 33, 436.
- 79) Przeznaczenie świętych, 2, 5: PL 44, 962-963.
- 80) *Contra epistolam Manichaei*, 5: PL 42, 175.
- 81) Por. np. Państwo Boże, Warszawa 1977, tł. W. Kornatowski, t. 1-2, 2.
- 82) Państwo Boże, 19, 17: PL 41, 645.
- 83) Por. Solilokwia, 1, 2, 7: PL 32, 872.
- 84) Wyznania, 1, 5, 5: PL 32, 663.

- 85) Mowy, 117, 5: PL 38, 673.
- 86) List 120, 3, 13: PL 33, 459.
- 87) O Trójcy Świętej, 5, 1, 2: PL 42, 912; por. Wyznania, 4, 16, 28: PL 32, 704.
- 88) Państwo Boże, 8, 4: PL 41, 228.
- 89) Państwo Boże, 8, 10, 2: PL 41, 235.
- 90) Wyznania, 9, 4, 10: PL 32, 768.
- 91) Por. Wyznania, 1, 4, 4: PL 32, 662.
- 92) List 187, 4, 14: PL 33, 837.
- 93) Por. O nauczycielu, 11, 38-14, 46: PL 32, 1215-1220.
- 94) Por. Wyznania, 13, 9, 10: PL 32, 848-849.
- 95) Wyznania, 3, 6, 11: PL 32, 667-688.
- 96) Wyznania, 10, 27, 38: PL 32, 795.
- 97) Wyznania, 5, 2, 2: PL 32, 707.
- 98) Wyznania, 1, 1, 1: PL 32, 661.
- 99) O Trójcy Świętej, 14, 8, 11: PL 42, 1044.
- 100) O Trójcy Świętej, 14, 4, 6: PL 42, 1040.
- 101) Państwo Boże, 12, 1, 3: PL 41, 349.
- 102) O prawdziwej wierze, 39, 72: PL 34, 154.
- 103) Por. Wyznania, 13, 9, 10: PL 32, 848-849.
- 104) Por. Dobro małżeństwa, 1, 1: PL 40, 373.
- 105) Państwo Boże, 12, 28: PL 41, 376.
- 106) Wyznania, 4, 14, 22: PL 32, 702.
- 107) Wyznania, 4, 4, 9: PL 32, 697.
- 108) Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, n. 10; por. nn. 12-18.
- 109) Państwo Boże, 12, 28: PL 41, 376.
- 110) O Trójcy Świętej, 13, 19, 24: PL 42, 1034.
- 111) List 118, 5, 33: PL 33, 448.
- 112) Państwo Boże, 11, 10, 1: PL 41, 325.
- 113) O Trójcy Świętej, 4, 20, 29: PL 42, 908.
- 114) Por. O Trójcy Świętej, 15, 17, 29: PL 42, 1081.
- 115) Por. Państwo Boże, 15, 27, 50: PL 42, 1097; tamże, 1, 5, 8: PL 42, 824-825 i 9, 12, 18: PL 42, 970-971.
- 116) O Trójcy Świętej, 1, 2, 4: PL 42, 822.
- 117) Por. Wyznania, 7, 19, 25: PL 32, 746.
- 118) Dar wytrwania, 24, 67: PL 45, 1033-1034.
- 119) Mowy, (tł. J. Jaworski) 186, 1, 1: PL 38, 999.
- 120) Mowy, 294, 9: PL 38, 1340.
- 121) Mowy, 293, 7: PL 38, 1332.
- 122) Por. Homilie na ewangelię św. Jana, 66, 2: PL 35, 1810-1811.
- 123) Por. Mowy, 47, 12-20: PL 38, 308-312.
- 124) Por. Wyznania, 10, 42, 68: PL 32, 808.
- 125) Państwo Boże, 10, 32, 2: PL 41, 315.
- 126) O Trójcy Świętej, 4, 13, 17: PL 42, 899.
- 127) O Trójcy Świętej, 4, 13, 16: PL 42, 898.
- 128) O Trójcy Świętej, 4, 14, 19: PL 42, 901.
- 129) *De gratia Christi et de peccato originali*, 2, 24, 28: PL 44, 398.
- 130) Mowy, 151, 5: PL 38, 817.
- 131) *Objaśnienia Psalmów (Enarrationes in ps.)*, 70, d, 2, 1: PL 36, 891.
- 132) *De nuptiis et concupiscentia*, 2, 12, 25: PL 44, 450-451.

- 133) *De peccatorum meritis et remissione...*, 1, 26, 39: PL 44, 131.
- 134) Homilie na Ewangelię św. Jana, 21, 8: PL 35, 1568.
- 135) Mowy, (tł. J. Jaworski) 267, 4: PL 38, 1231.
- 136) Mowy, 71, 12, 18: PL 38, 454.
- 137) Mowy, 71, 20, 33: PL 38, 463-464.
- 138) Por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, nn. 13-14; 21 itd.
- 139) Por. Państwo Boże, 1, 35; 18, 50: PL 41, 46; 612.
- 140) Por. np. O jedności Kościoła: PL 43, 391-446.
- 141) List 43, 7: PL 33, 163.
- 142) Por. Państwo Boże, 18, 51: PL 41, 613.
- 143) Por. Sprostowania, Warszawa 1979, tł. J. Sulowski, 2, 18: PL 32, 637.
- 144) Por. Wyznania, 6, 11, 18: PL 32, 728-729.
- 145) *De moribus Ecclesiae catholicae*, 1, 30, 62: PL 32, 1336.
- 146) Por. Wyznania, 7, 7, 11: PL 32, 739.
- 147) Por. List 48, 2: PL 33, 188.
- 148) Mowy, 22, 10: PL 38, 154.
- 149) Por. np. Psalm przeciw zwolennikom Donata, epilog: PL 43, 31-32.
- 150) Por. Homilie na Ewangelię św. Jana, 6, 15: PL 35, 1432.
- 151) Początkowe nauczanie religii, 15, 23: PL 40, 328.
- 152) Por. Mowy (tł. J. Jaworski), 188, 4: PL 38, 1004.
- 153) Por. Wyznania, 7, 7, 11: PL 32, 739.
- 154) Por. *De baptismo*, 3, 2, 2: PL 43, 139-140.
- 155) Por. *Objaśnienia Psalmów (Enarrationes in ps.)*, 88: PL 43, 353.
- 156) Por. *Enarrationes in Psalmos*, 88, d, 2, 14: PL 37, 1140.
- 157) Homilie na Ewangelię św. Jana, 32, 8: PL 35, 1646.
- 158) Por. Wyznania, 8, 10, 22: 7, 18, 24: PL 32, 759, 745.
- 159) Por. np. Wyznania, 8, 9, 21: 8, 12, 29: PL 32, 758-759; 562.
- 160) Por. O wolnej woli, 3, 1, 3: PL 32, 1272; O dwóch duszach 10, 14: PL 42, 104-105.
- 161) Por. Wyznania, 4, 3, 4: PL 32, 694-695.
- 162) Por. Państwo Boże, 5, 8: PL 41, 148.
- 163) Por. O wolnej woli, 3, 4, 10-11: PL 32, 1276; Państwo Boże, 5, 9, 1-4: PL 41, 148-152.
- 164) List 157, 2, 10: PL 33, 677.
- 165) Mowy, 169, 11, 13: PL 18, 923.
- 166) Por. Łaska a wolna wola, 2, 2-11, 23: PL 44, 888-895.
- 167) Por. List 214, 6: PL 33, 970.
- 168) Por. *De peccatorum meritis et remissione*, 2, 18, 28: PL 44, 124-125.
- 169) Por. O łasce Chrystusa i o grzechu pierwородnym, 47, 52: PL 44, 383-384.
- 170) List 314, 2: PL 33, 969.
- 171) *De natura et gratia*, 42, 50: PL 44, 271; por. Sob. Tryd., D-S.
- 172) *De natura et gratia*, 26, 29: PL 44, 261.
- 173) Por. List 130: PL 33, 494-507.
- 174) Dar wytrwania, 16, 39: PL 45, 1017.
- 175) *De peccatorum meritis et remissione*, 2, 17, 26: PL 44, 167.
- 176) Duch a litera, Warszawa 1977, tł. W. Eborowicz, 3, 5: PL 44, 203.
- 177) *Contra duas epistulas Peliagianorum*, 4, 5, 11: PL 44, 617.
- 178) List 105, 2, 10: PL 33, 400.
- 179) Por. O wolnej woli, 2, 13, 37: PL 32, 1261.
- 180) Nagana a łaska, 12, 33: 44, 936.
- 181) Por. Wyznania, 8, 5, 10; 8, 9, 21: PL 32, 753; 758-759.

- 182) Por. Wyznania, 9, 4, 10: PL 32, 768.
- 183) Por. O prawdziwej wierze, 10, 19: PL 34, 131.
- 184) Por. *Objaśnienia Psalmów (Enarrationes in ps.)* 70, d, 2, 3: PL 36, 893.
- 185) Por. List 187: PL 33, 832-849.
- 186) *Objaśnienia Psalmów (Enarrationes in ps.)* 49, 2: PL 36, 569.
- 187) Por. *De peccatorum meritis et remissione*, 2, 7, 9: PL 44, 156-157; Mowy, 166, 4: PL 38, 909.
- 188) Homilie na Ewangelię św. Jana, 26, 3: PL 35, 1607-1609.
- 189) *Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus*, 3, 112: PL 45, 1296.
- 190) O łasce Chrystusa i o grzechu pierwotnym, 1, 13, 14: PL 44, 368.
- 191) List 167, 6, 9: PL 33, 740.
- 192) *Objaśnienia Psalmów (Enarrationes in ps.)* 101, d, 2, 10: PL 37, 1311-1312.
- 193) Por. Wyznania, księga 11: PL 32, 809-826.
- 194) Homilie na Ewangelię św. Jana, 38, 10: PL 35, 1680.
- 195) *De Genesi ad litteram*, 11, 15, 20: PL 34, 437.
- 196) Państwo Boże, 19, 13: PL 41, 840.
- 197) Wyznania, 9, 13, 37: PL 32, 780.
- 198) *Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus*, 6, 15: PL 45, 1535.
- 199) Por. O kazaniu Pana na Górze, 2, 5, 14: PL 34, 1236.
- 200) *Objaśnienia Psalmów (Enarrationes in ps.)* 37, 14: PL 36, 404.
- 201) Dar wytrwania, 22, 60: PL 45, 1029.
- 202) *Objaśnienia Psalmów (Enarrationes in ps.)*, 85, 1: PL 37, 1081.
- 203) Por. O wielkości duszy, 33, 73-76: PL 32, 1075-1077.
- 204) Por. O naturze i łasce, 70, 84: PL 44, 290.
- 205) Por. O kazaniu Pana na Górze, 1, 1, 3-4: PL 34, 1231-1232; O nauce chrześcijańskiej, 2, 7, 9-11: PL 34, 39-40.
- 206) Por. O kazaniu Pana na Górze, 2, 11, 38: PL 34, 1286.
- 207) Por. O świętym dziewictwie, 28, 28: PL 40, 411.
- 208) O Trójcy Świętej, 8, 7, 10: PL 42, 956.
- 209) Początkowe nauczanie religii, 4, 8: PL 40, 315.
- 210) Por. O Trójcy Świętej, 14, 10, 13: PL 42, 1047.
- 211) Por. List 137, 5, 17: PL 38, 524.
- 212) Początkowe nauczanie religii, 12, 17: PL 40, 323.
- 213) Por. List 137, 5, 17; 138, 2, 15: PL 38, 524; 531-532.
- 214) Por. O naturze i łasce, 70, 84: PL 44, 290.
- 215) Por. Homilie na Ewangelię św. Jana, 87, 1: PL 35, 1852.
- 216) Homilie na listy Jana, 7, 8; 10, 7: PL 35, 1441; 1470-1471.
- 217) Homilie na Ewangelię św. Jana, 32, 8: PL 35, 1646.
- 218) Por. O doskonałym wdowieństwie, 21, 26: PL 40, 447.
- 219) Por. Początkowe nauczanie religii, 12, 17: PL 40, 323.
- 220) Por. Mowy, 169, 18: PL 38, 926; *De perf. iust. hom.*: PL 44, 318.
- 221) Por. *Objaśnienia Psalmów (Enarrationes in ps.)* 53, 10: PL 36, 666-667.
- 222) Homilie na pierwszy list św. Jana, prolog, Warszawa 1977, tł. W. Szoldrski i W. Kania: PL 35, 1977.
- 223) Por. Państwo Boże, 15, 22: PL 41, 467.
- 224) O łasce i wolnej woli, 18, 37: PL 44, 903-904.
- 225) Por. O Trójcy Świętej, 12, 15, 25: PL 42, 1012.
- 226) Por. Wyznania, 9, 10, 24: PL 32, 774.
- 227) Wyznania, 10, 40, 65: PL 32, 807.
- 228) Por. List 48, 1: PL 33, 188.

- 229) Państwo Boże, 19, 19: PL 41, 647.
- 230) Solilokwia, 1, 1, 5: PL 32, 872.
- 231) Por. Mowy, 335, 2: PL 39, 1569.
- 232) List 217: PL 33, 978.
- 233) Por. List 91, 10: PL 33, 317-318.
- 234) *Miscellanea Aug.* I, 404.
- 235) *Miscellanea Aug.* I, 568.
- 236) Por. Mowy, 17, 2: PL 38, 125.
- 237) Por. Mowy, 46, 7, 14: PL 38, 278.
- 238) Por. List 128, 3: PL 33, 489.
- 239) *Miscellanea Aug.* I, 565.
- 240) Por. List 122, 1: PL 33, 470/
- 241) Por. *Miscellanea Aug.* I, 353; Homilie na Ewangelię św. Jana, 19, 22: PL 35, 1543-1582.
- 242) Por. Początkowe nauczanie religii: PL 40, 309 n.
- 243) Por. Possydiusz, *Vita S. Augustini*, 19, 2-5: PL 32, 57.
- 244) Por. Possydiusz, tamże, 24, 14-25: PL 32, 53-54; Mowy, 25, 8: PL 38, 170; List 122, 2: PL 33, 471-472.
- 245) Por. Mowy, 335, 2: PL 39, 1569-1570; List 65; PL 33, 234-235.
- 246) Por. Possydiusz, *Vita S. Augustini*, 11, 1: PL 32, 42.
- 247) Por. List 211, 1-4: PL 33, 958-965.
- 248) Por. Possydiusz, *Vita S. Augustini*, 31, 8: PL 32, 64.
- 249) Por. Sprostowania, prol., 2: PL 32, 584.
- 250) Por. List 128, 3: PL 33, 489; *De gestis cum Emerito*, 7: PL 43, 702-703.
- 251) Por. *Post collationem contra Donatistas*: PL 43, 651-690.
- 252) Por. Possydiusz, *Vita S. Augustini*, 9-14: PL 32, 40-45.
- 253) Por. Possydiusz, tamże, 12, 1-2: PL 32, 43.
- 254) Por. Possydiusz, tamże, 24, 11: "... w dzień I w noc pracują": PL 32, 54.
- 255) Por. List 244, 2: PL 33, 1001-1002.
- 256) List 1, 1: PL 33, 61.
- 257) O wielkości duszy, 14, 24: PL 32, 1049; por. O prawdziwej wierze: 10, 20: PL 34, 131.
- 258) Por. O prawdziwej wierze, 39, 72: PL 34, 154.
- 259) Por. Sprostowania, 1, 8, 2: PL 32, 594; 1, 4, 4: PL 32, 590.
- 260) Por. List 118, 5, 33: PL 33, 448.
- 261) Por. Przeciw Akademikom, 3, 20, 43: PL 32, 957.
- 262) List 120, 3, 13: PL 33, 458.
- 263) Por. O Trójcy Świętej, 1, 5, 8: PL 42, 825.
- 264) Mowy, 27, 4: PL 38, 179.
- 265) Por. O nauce chrześcijańskiej: 2, 40-60: PL, 34, 55; Państwo Boże, 8, 9: PL 41, 233.
- 266) Por. *Objaśnienia Psalmów (Enarrationes in ps.)* 90, d, 2, 1: PL 37, 1159-1160.
- 267) Por. List 28, 3, 3: PL 33, 112; 82, 1, 3: PL 33, 277.
- 268) Por. List 137, 1, 3: PL 33, 516.
- 269) O nauce chrześcijańskiej, 4, 5, 7: PL 34, 91-92.
- 270) Por. *De perfectione iustitiae hominis*, 17, 38: PL 44, 311-312.
- 271) Por. *De baptismo*, 4, 24, 31: PL 43, 174-175.
- 272) Por. *Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus*, 6, 6-11: PL 45, 1510-1521.
- 273) *Contra epistolam Manichaei*, 5, 6: PL 42, 176; por. *C. Faustum*, 28, 2: PL 42, 485-

- 486.
- 274) *De baptismo*, 2, 3, 4: PL 43, 129.
- 275) List 105, 16: PL 33, 403.
- 276) Państwo Boże, 16, 2, 1: PL 41, 477.
- 277) Solilokwia, 1, 2, 7: PL 32, 872.
- 278) Państwo Boże, 2, 29, 2: PL 41, 78.
- 279) Por. *De diversis quaestionibus*, 83, q. 46, 2: PL 40, 29-31.
- 280) Por. *De Genesi ad litteram*, 5, 23, 44-45; 6, 6, 17-6, 12, 20: PL 34, 337-338; 346-347.
- 281) Por. List 189, 6: PL 33, 856.
- 282) List 189, 6: PL 33, 856.
- 282) List 229, 2: PL 33, 1020.
- 283) Por. Wyznania, 6, 7, 11-12: PL 32, 725; O porządku, 1, 10, 30: PL 32, 991.
- 284) Por, List 26; 118; 243; 266: PL 33, 103-103; 431-449; 1054-1059; 1089-1091.
- 285) Por. Wyznania, 4, 13, 20: PL 32, 701.
- 286) Por. Wyznania, 10, 8, 15: PL 32, 785-786.
- 287) Por. Wyznania, 10, 34, 53: PL 32, 801.
- 288) Por. List, 120, 4, 20: PL 33, 486.
- 289) Wyznania, 3, 6, 10: PL 32, 687.
- 290) Solilokwia, 1, 1, 3: PL 32, 870.
- 291) Wyznania, 10, 27, 38: PL 32, 795.
- 292) Por. List 120, 4, 20: PL 33, 462.
- 293) Por. O świętym dziewictwie, 6, 6: PL 40, 339.

oprac. J. Fidler OSU

NB.

- Dzieła wszystkie Augustyna w internecie po łacinie i włosku: www.augustinus.it
- Informacja bibliograficzna o polskich wydaniach dzieł Augustyna:
http://pl.wikipedia.org/wiki/Dzieła_Augustyna_z_Hippony