

KS. TOMASZ KACZMAREK

**„CARITAS”
JAKO KRYTERIUM PRZYNALEŻNOŚCI DO KOŚCIOŁA
Aspekty eklezjologii świętego Augustyna**

Obraz Kościoła, jaki jawi się w nauczaniu św. Augustyna, stanowi niezwykle bogatą w motywy spójną całość. Wyrastał on nie tyle z potrzeby tworzenia teologicznej wizji doktryny chrześcijańskiej, w której nie mogło braknąć miejsca na rzeczywistość Kościoła, ile z doświadczenia egzystencjalnego, pogłębianego przez medytację nad tajemnicą zbawienia realizowanego na przestrzeni historii.

Tajemnica Kościoła

Idealistyczna wizja Kościoła – w ujęciu Augustyna z pierwszych lat po nawróceniu – jako braterskiej wspólnoty, w której dominuje wzajemne zatroskanie o zachowanie wierności drogi ewangelicznej i wzajemnej odpowiedzialności za nią, stopniowo ustępowała na rzecz innego obrazu, jakiego Augustyn doświadczał z bliska jako biskup – nauczyciel i przewodnik w wierze dla Kościoła w Hipponie¹.

Należą do tego Kościoła chrześcijanie na ogół o bardzo przyziemnych wizjach i aspiracjach. To są ludzie, którzy nie wyrzekli się mimo chrztu przyjemności zdeprawowanych widowisk teatralnych, teatrów mimów, a w swoich płaskich sprawach nalegali nieprzerwanie na biskupa, by rozstrzygał ich sprawy sporne². Funkcja biskupa jako sędziego w sprawach cywilnych, którą musiał podejmować z urzędu, jak i nieustanne zmaganie się z bieżącymi bolesnymi sprawami, było dla jego charakteru, otwartego z natury na kontemplację, zajęciem niezwykle uciążliwym. Nieustannie doświadczał swojego rodzaju duchowego rozdarcia między głodem kontemplacji Bożej prawdy a aktywnością dyktowaną przez codzienność. Podjął jednak to drugie z niezwykłą pokorą i cierpliwością, gdyż – jak sam poucza – „paść trzodę Pana jest obowiązkiem miłości”³.

Obchodząc ze swoim Kościołem hipponeńskim jedną z pierwszych rocznic święceń biskupich, odsłonił ludowi nieco swoich wewnętrznych zmagania, jakie przeżywał, gdy musiał dzielić czas między obowiązkiem apostołskim a umiłowanym kontemplacji: „Nikt bardziej ode mnie by nie kochał życia bezpiecznego i spokojnego: dla mnie bowiem nie ma nic lepszego i nic bardziej słodkiego, jak w oddaleniu od hałasu świata zgłębiać Boże skarby w świętych księgach Pisma. A to przecież jest dobrą i cenną rzeczą. Natomiast przepowiadać z pokorą, upominać, poprawiać, budować, być otwartym na potrzeby każdego – to wprost bardzo wielki ciężar. Któż by nie uciekał od tego trudu? Ewangelia mnie przeraża!”⁴.

Te zaskakujące słowa będą bardziej zrozumiałe, gdy weźmiemy pod uwagę ówczesne realia, w jakich żył Kościół w Afryce Prokonsularnej. W grę wchodził nie tylko chaos społeczny i moralny powodowany masową migracją ludności z Italii, która chroniła się przed łupieżstwem Wizygotów, czy secesja tej prowincji rzymskiej spowodowana w 393 r. przez numidyjskiego komesa Afryki, Gildona, stłumiona krwawo dopiero po dziesięciu latach. Najbardziej jednak bolesne doświadczenia w zmaganiu się z problemami natury eklezjologicznej przyniosła dopiero konfrontacja ze schizmą donatystów, „narodowym Kościołem” Afryki.

Wizji Kościoła u Augustyna jest dynamiczna, daleka od jakichkolwiek koncepcji statyczno-jurydycznych. Stąd pojawia się tu wiele płaszczyzn rozpatrywania poszczególnych odston tajemnicy Boga pośród swojego Ludu. W taki sposób obraz Kościoła rysowany jest przez Augustyna na sposób licznych rozróżnień – kontrapozycji. Do najważniejszych należą: Kościół ziemski i Kościół niebieski; Kościół w czasie, przestrzeni i Kościół jako „miasto Boże”, Królestwo Boże; Kościół pielgrzymujący i jego dopełnienie eschatologiczne; Kościół święty i Kościół grzeszny; wspólnota ludzi i organizm nadprzyrodzony Mistycznego Ciała Chrystusa.

W rozważaniach Augustyna ta rzeczywistość bosko-ludzka zawsze jawi się jako dzieło Boże powołane dla urzeczywistnienia tajemnicy zbawienia, z tym, że nie jest ono pojmowane jako struktura statyczna, raz na zawsze doskonale uformowana przez swojego Założyciela. Lud Boży, zdaniem Augustyna, zgodnie z nieogarnionym zamiarem Bożej pedagogii przechodzi przez swoje fazy rozwojowe, by osiągnąć swój właściwy ostateczny cel. Kościół rozwija się i dojrzewa w rytmie rozwoju królestwa Bożego. W taki sposób jest niebieski, jako kolejna faza jego bytowania ziemskiego. Fundamentem dla obydwu faz życia Kościoła jest łaska. W tym sensie biskup Hippony mówił o nim, że łaską jest ożywiany, bu-

dowany chrześcijanin jako pielgrzym na ziemi, i tak samo z daru łaski Boga staje się obywatelem-uczestnikiem rzeczywistości niebieskiej⁵.

Sygnalizując kluczowe aspekty tajemnicy Kościoła, należałoby jeszcze uwzględnić jego organiczną jedność z Chrystusem, jaka zaznacza się przede wszystkim w obrazie *totus Christus*, czym jest Chrystus jako „głowa” Mistycznego Ciała wraz z Kościołem. W rozumieniu Augustyna, ta więź jest tak głęboka i daleko idąca, że mówił wprost, iż „Słowo stało się ciałem, aby mogło stać się głową Kościoła”⁶. Chrystus jest obecny i działający na wszystkich etapach życia Kościoła. Kościół rodzi się w Chrystusie „z przebitego boku” i cierpi w Chrystusie przez całą swą drogę przez czasy. W Kościele odzwierciedla się i uobecnia również inny aspekt tajemnicy Wcielenia: tak jak człowieczeństwo Jezusa Chrystusa zostało uformowane przez Ducha, tak Ciało mistyczne jest ożywiane i formowane przez tego samego Ducha. On stanowi *principium* jedności Kościoła w Bogu, tak jak On jest jednością Ojca i Syna⁷.

Rozpiętość Kościoła w czasie

W eklezjologii Augustyna można zauważyć charakterystyczny dla niego element dotyczący rozpiętości czasowej Kościoła, który wprawdzie był sygnalizowany w ogólny sposób w tradycji afrykańskiej, niemniej biskup Hippony nadaje mu nową, wyrazistą postać. Ten element pozwoli nam pełniej wejść w problematykę przynależności do Kościoła, stąd wydawało się stosowne, żeby go dotknąć.

Może wydawać się pewnym zaskoczeniem, że Augustyn nie ekspozuje jako historycznego początku Kościoła momentu Zesłania Ducha Świętego. Jego perspektywa spojrzenia na przyjście Boga do ludzkości układa się według trzech etapów, które określa jako: *ante legem, in lege, tempore gratiae*⁸. Pierwszy etap rozciąga się według tej wizji od początków historii zbawienia aż do nadania Prawa, drugi jest czasem Starego Przymierza (*in lege*), trzeci natomiast jest czasem najobfitszego rozlania się na świecie łaski w Chrystusie po dokonaniu Ofiary pojednania Ojcem (*tempus gratiae*). W takiej perspektywie historyczne Zstąpienie Ducha Świętego w święto Pięćdziesiątnicy nie stanowiło początku działania tak Ducha Świętego, czy wcześniej jeszcze Słowa, których faktyczne działanie przekracza ramy czasowe chrześcijaństwa, ujawniając się w tajemniczym, zakrytym okazywaniu mocy Boga na etapie Starego Przymierza. Wtedy też jednocześnie za Bożym działaniem, przez antycypację, zaznaczała swoje istnienie na sposób misteryjny część Mistycznego Ciała Chrystusa, tj. Kościół⁹.

Najgłębszym fundamentem Kościoła, w jakim ma on swoje źródło, jest Trójca Przenajświętsza, gdyż Bóg jako Trójjedyny jest twórcą tej wspólnoty we wszystkich jej wymiarach i etapach. Tak więc Kościół w swej całości, ten na ziemi jak i ten w niebie, jest faktycznie świątynią Trójcy Świętej¹⁰.

W takim kontekście nasz autor będzie mógł powiedzieć, że nigdy nie było takiego czasu, kiedy Bóg nie miałby na świecie swojego ludu¹¹. „Nie powinniście myśleć, że Kościół jest obecny tylko w tych, którzy stali się święci po przyjściu i narodzeniu Jezusa. Wszyscy święci ze wszystkich czasów należą do Kościoła. Dlaczegoż nie można powiedzieć, że nasz ojciec Abraham nie należy do nas. [...] Temu sprzeciwia się Apostoł Paweł, oznajmiając że jesteśmy synami Abrahama (Rz 4, 16; Gal 3, 7). Dlatego naśladując Abrahama jesteśmy przyjęci do Kościoła. Jakże zatem moglibyśmy wyłączać Abrahama z Kościoła?”¹².

Perspektywa czasowa Kościoła w tej wizji sięga aż do „sprawiedliwego” Abla – *ecclesia ab Abel*¹³. Wszyscy „sprawiedliwi” z historii ludzkości tworzą Kościół. Od momentu, kiedy ludzie byli wzywani do świętości, tam był już Kościół na ziemi¹⁴. Był czas – wyjaśnia w tym duchu Augustyn – kiedy Kościół istniał tylko w Ablu, tylko w Henochu, tylko w domu Noego, jedynie w Abrahamie, tylko w narodzie Izraela, jedynie w Mojżeszu i we wszystkich „świętych starożytnych”¹⁵. Racją tego stwierdzenia jest fakt, że w pewnych momentach jedynymi „sprawiedliwymi” byli owi wskazywani powyżej, a od początku istnienia świata wszyscy „sprawiedliwi” mają Chrystusa jako „głowę”¹⁶.

Taka wizja Kościoła jest wewnętrznie powiązana z kwestią przestrzeni zbawienia, rozciągającego się na osoby, które opowiedziały się za „miłością Boga”, tworząc *civitas Dei*. Termin ten, należący do kluczowych tematów historiozofii Augustyna, domaga się przynajmniej krótkiego dopowiedzenia. Augustyn zaczerpnął ideę „państwa Bożego” z kart Biblii, a szczególnie z *Apokalipsy* roztaczającej obraz zmagania się dobra ze złem, światłości z ciemnością, z definitywnym zwycięstwem dobra na końcu dziejów. Obraz „dwóch państw” najbardziej właściwie oddają słowa: „Dwie miłości powołały dwa państwa: miłość własna posunięta aż do pogardy Boga powołała państwo ziemskie; miłość Boga posunięta aż do pogardzenia sobą, powołała państwo niebieskie”¹⁷.

Wyjaśniając następnie różne dzieła, owoce tych przeciwstawnych sobie miłości, a jednocześnie program „dwóch państw”, mówi: „Pierwsze szuka chwały w sobie, drugie w Panu. Bo pierwsze pragnie ją zdobyć u ludzi, dla drugiego zaś najwyższą chwałą jest świadek jego sumienia,

Bóg. Tamto w chwale własnej podnosi głowę; to mówi do swojego Boga: Ty jesteś chwałą moją. Tamto w osobach swych władców lub w ujarzmionych przez siebie narodach opanowane jest przez żądzę panowania; w tym wszyscy służą sobie w miłości wzajemnej: przełożeni sprawując pieczę, a poddani okazując posłuch. Tamto miłuje moc swoją w swych możliwych, to powiada do Boga swego: «Będę cię miłowało, Panie, mocy moja». Dlatego też w ziemskim państwie mędrcy jego, żyjący według zasad ludzkich, zabiegają tylko o dobra swojego ciała albo swego ducha... W państwie niebieskim natomiast nie ma innej mądrości jak bliskość Boga¹⁸.

Według tej wizji, ludzkość dzieli się zasadniczo na dwie grupy, w zależności od tego, co staje się przedmiotem jej miłości, tj. wyboru dobra: Boga, jako przedmiotu miłości uporządkowanej, czy też miłości nieuporządkowanej, która za przedmiot ma odwrotność wyboru Boga niosącego dar zbawienia. Ta druga miłość, nazywana przez Augustyna niekiedy „prywatną”, oznacza w sumie pomyloną miłość siebie, która zderza się z miłością należną Bogu i ludziom, a przez to wprowadza nieład. Ze zderzenia się tych dwóch miłości rodzi się dramat historii.

Dla uniknięcia nieporozumień, trzeba jednak powiedzieć, że Augustyn nie zacierza różnicy między dwoma etapami historii zbawienia. Między ludem Starego i Nowego Przymierza jest zasadnicza różnica, a jednocześnie istnieje między nimi wewnętrzne, organiczne powiązanie, które pozostaje nieusuwalne. Różnica polega na tym, że od Zesłania Ducha Świętego Kościół jest wspólnotą konkretną i uniwersalną, zamierzoną osobiście przez Jezusa Chrystusa, którą należy przyjąć z pokorą jako wyraz wiary i wejścia na drogę zbawienia. Zesłanie Ducha Świętego oznacza okazanie się największego rozlania się Jego darów. Teraz, poprzez zaistnienie wspólnoty Kościoła, Bóg stworzył dla wszystkich ludzi możliwość poznania i przyjęcia pełnego daru swojej miłości, jako że stał się „miastem położonym wysoko na górze, które nie może być niepoznane” (Mt 5, 14)¹⁹.

W konfrontacji z donatyzmem

O ile ogólne kryteria przynależności do Ludu Bożego ukazane w ramach perspektywy „dwóch państw” miały szeroką akceptację, problem zarysował się dopiero w kontekście realiów chrześcijaństwa afrykańskiego, odsłoniętych z całą jej dramatyczną jaskrawością przez kontrowersję donatystyczną. W rzeczywistości ta kontrowersja najbardziej wpłynęła na wypracowanie przez Augustyna zasadniczych linii eklezjologii, absorbu-

jąc go bezpośrednio przez ponad dwadzieścia lat posługi biskupiej, od 396 do 417 r.²⁰

O schizmie donatystycznej świadek tamtych czasów, św. Hieronim, w *De viris illustribus* zapisał m.in.: „Od Donata pochodzą donatyści w Afryce za czasów Konstancyntyna [306–337] i Konstancjusza [337–361]. Twierdził on, że podczas prześladowania [za Dioklecjana] nasi wydali święte księgi poganom. Swoją nauką wprowadził w błąd prawie całą Afrykę, a szczególnie Numidię. Liczne jego dzieła dotyczą jego herezji”²¹.

Tytułem zwężonej informacji można dodać, że schizma trwała aż do najazdu arabskiego i miała znaczenie przede wszystkim polityczne, dążąc do uniezależnienia się prowincji Afryki Prokonsularnej od dominacji Rzymu. Z punktu widzenia doktrynalnego właściwą treścią sporną była kwestia ważności sakramentów udzielonych przez osoby wyłączone z jedności kościelnej. Swoją sukces donatyści zawdzięczali przede wszystkim dobrej organizacji swojej społeczności, opartej na uproszczonej nauce i na ścisłej hierarchii. Wybijały się tu zwłaszcza dwie tezy: Kościół jest społecznością świętych, z których należy wykluczyć wszystkich grzeszników, oraz udzielone sakramenty są ważne jedynie według stopnia świętości szafarza. Donatyści wprowadzili na całym terytorium afrykańskim swoją hierarchię, paralelnie do hierarchii katolickiej, tworząc sieć ponad trzystu biskupstw. Wreszcie organizowano szturmowe grupy bojówek „ascetów” (*circelliones*, wstrzemięźliwi), których potocznie nazywano wagabundami, posuwających się do okrucieństw (*circumcelliones*), zawsze gotowych do napadów na „nie świętych” z okrzykiem: „Na chwałę Bożą!”.

Donatyści po r. 390, kiedy w pewnym momencie nawet przeważali liczbowo katolików, obrali niezwykle agresywną drogę działania, łącząc swe błędy doktrynalne ze skrajnym nacjonalizmem. Na porządku dziennym były mordy na duchownych i świeckich, niszczenie ksiąg liturgicznych, burzenie świątyń. Posuwano się w tych atakach nawet do rzucania psom Eucharystii z profanowanych kościołów katolickich. Fanatyczne bandy cyrkumcellionów siały terror i zamieszanie polityczne. Gdy schwytani, byli karani śmiercią, od razu proklamowano ich jako męczenników „najświętszej sprawy”. Sam zresztą Augustyn uniknął śmierci z rąk fanatyków tylko dlatego, że jego przewodnik prowadząc go na umówione spotkanie z wiernymi w bardzo odległej od Hippony miejscowości, pomylił drogę i rozminął się nieświadomie z czekającymi zamachowcami. Boleśny dialog miłości, podejmowany przez Augustyna mimo wszystko nieprzerwanie z donatystami, zaczął przynosić wymierne owoce dopiero po

dwudziestu latach, po słynnym synodzie pojednania w Kartaginie, zorganizowanym przez niego w r. 411²².

Pytania o prawdziwy Kościół i przynależność do niego

Donatyzm był tragiczną rzeczywistością Kościoła w Afryce, która dotkliwie obciążała jego katolickość. Problem sprowadzał się do spojrzenia od wewnątrz na naturę Kościoła: gdzie jest prawdziwy Kościół i na czym polega jego „katolickość”. Nie chodziło tu o przeciwstawienie między ideą Kościoła katolickiego i ideą Kościoła sekty, ale o konfrontację dwóch rzeczywistości Kościoła²³.

Mimo nieprzejednania strony przeciwnej, Augustyn nie ustawał w podejmowaniu wszelkich możliwych prób dialogu, mając na celu wyjaśnienie błędów i doprowadzenie do jedności kościelnej. Jego metoda sprowadzała się do zawołania: *cum sancta humilitate, cum pace catholica, cum caritate christiana*, tj. przy szukaniu rozwiązania wszystkich spraw spornych należy kierować się „świętą pokorą, zachowaniem pokoju jednego Kościoła i chrześcijańską miłością”²⁴.

W takim duchu stara się najpierw wyjaśnić na czym polega „katolickość” wspólnoty Kościoła, którym to terminem donatyści posługiwali się na swój sposób. Autentyczna „katolickość” Kościoła, zdaniem Augustyna, okazuje się w tym, że nie poddaje się donatystów ponownemu przyjęciu sakramentu, gdy zdecydowali się przejść do Kościoła katolickiego, przyjmując ich pierwszy chrzest (donatystyczny) jako ważny. Sam jednak chrzest nie wystarczy, aby być Kościołem prawdziwym: do tego konieczne są owoce duchowe sakramentu. Problematyka powyższa wprowadza w centrum polemiki z donatystami: nie jest to zatem kwestia ukazania Kościoła, w którym „widzialnym” staje się „niewidzialne” Boże działanie łaski, obecność Boża, ale ustalenie kryterium prawdy dla tej rzeczywistości historycznej, funkcjonującej jako wspólnota Kościoła. Narzucało się pytanie: Czy istnieje kryterium pozwalające jednoznacznie określić „katolickość”? Ten problem będzie przez cały czas polemiki absorbował dogłębnie Augustyna. W trakcie polemiki wykrystalizuje się wreszcie odpowiedź, że takim kryterium jest *caritas*.

Właśnie w kontekście tej polemiki pada słynne *dilige, et quod vis fac* – „kochaj i czyn co chcesz”²⁵. W duchu dalekim od lansowania anarchii etycznej, formuła wyraża prymat miłości i bezpośrednią, decydującą obecność *caritas* w chrześcijańskich decyzjach. „Ci, którzy zachowują miłość, narodzili się z Boga; którzy jej nie mają, nie narodzili się z Boga. To miłość jest wielkim kryterium rozróżnienia”²⁶. Właśnie *caritas* może nim

być, gdyż Bóg jest miłością, a Duch Święty sprawia obecność w człowieku miłości Bożej. Weryfikacja, czy ta „miłość” jest rzeczywiście obecna pośród ochrzczonych, nie dokonuje się jednak na płaszczyźnie zewnętrznej, poprzez stwierdzenie faktu zaistnienia czynu o cechach kwalifikujących go zewnętrznie jako dobry. Augustyn ostrzega usilnie przed uleganiem skłonnościom do wydawania ocen tylko na podstawie zewnętrznych przejawów czynów, które mogą uchodzić w oczach obserwatorów za dobre: „Pamiętajcie o tym, że miłość podaje pokarm dla wygłodniałego, ale może to samo uczynić również i pycha”²⁷. Tak samo może to obejmować i płaszczyznę życia religijnego: „Jeżeli mamy badać fakty, nie tylko stwierdzamy, że wielu antychrystów wyszło z naszych szeregów, ale są tam nadal ukryci jeszcze inni, którzy jeszcze nie odeszli od nas”²⁸. Ocena, rozstrzygnięcie dokonuje się dopiero w głębi sumienia. *Testimonium conscientiae* jest rozstrzygającym definitywnie trybunałem, pod warunkiem jednak, że pytanie się sumienia dokonuje się w prawdzie przed Bogiem, a nie jest tylko zwykłą introspekcją psychologiczną. Głos autentyczny sumienia jest porównywalny do przenikania człowieka do głębi istoty przez Ducha Świętego²⁹.

Z miłością autentyczną, sprawianą w człowieku przez Ducha Świętego, idzie w parze prawda. Prawda miłości jest kryterium rozróżnienia eklezjalności nie tylko dla jednostki, ale tak samo dla całej wspólnoty. W takim duchu Augustyn może zwracać się do wiernych w swojej bazylice, nazywając ich po prostu *caritas vestra*, jako że oni sprawiają, iż dzięki rozlaniu w nich przez Ducha Świętego miłości, Kościół staje się widzialny. Będzie tu wypływał także problem dwuznaczności – tak w odniesieniu do wspólnoty, jak i jednostki – w przynależności zewnętrznej. Nie wystarczy przeto uczestniczenie zewnętrzne w *ecclesia-caritas*, aby rzeczywiście do Kościoła przynależeć³⁰.

Tak Augustyn dochodzi, w czasie zgłębiania problemu, do podwójnego rozróżnienia, które będzie czytelnie rzutowało na jego eklezjologię. Pierwsze rozróżnienie jest natury eschatologicznej, wskazując na „Kościół, jaki jest teraz” (*ecclesia talis nunc est*) oraz na „Kościół, jaki będzie” (*ecclesia qualis futura est*)³¹. Nie są to dwa Kościoły, ale jeden Kościół w dwóch różnych stanach, na wzór jedyne go podmiotu ludzkiego, który jest śmiertelny, ale przeznaczony do nieśmiertelności. Powiązanie między *caritas* i *ecclesia* jest tak silne w konkretności Kościoła katolickiego widzialnego, że może być on nazywany wprost *caritas* i być świętym Kościołem Boga, poza którym nie ma daru zbawienia. Z drugiej strony ten „święty Kościół” nie jest jeszcze w pełni dostrzegalny, gdyż na

ziemi takim jeszcze nie jest. Dopiero na końcu czasów Chrystus przyjdzie jako „oczyszczający”, „dokonujący rozdzielenia” – *ventilator*, by rozdzielić ziarno od plewy³². Błąd donatystów tkwi w tym, że „chcą, żeby Kościół naszych czasów był już takim, jakim będzie przyszedł święty Kościół po ostatecznym osądzeniu”³³. Augustyn oskarża Parmeniana, głównego polemistę ze strony donatyzmu, że sam chce antycypować funkcję Chrystusa sędziego, jaka należy tylko i wyłącznie do Boga, a co ujawni się dopiero na końcu czasów³⁴.

Motyw sądu ostatecznego otwiera na drugie rozróżnienie, proponowane przez Augustyna. Należy ono do porządku historyczno-czasowego i dotyczy stanu wewnętrznego Kościoła *quae nunc est*. Wskazuje ono na możliwość, że w ramach wspólnoty eklezjalnej mogą się znajdować obok „sprawiedliwych” tak samo grzesznicy, i że ewentualnie mogą także być „sprawiedliwymi” osoby aktualnie żyjące poza zewnętrznymi strukturami Kościoła. Te różnice Augustyn uwydatnia poprzez zestawienia zwrotów: *communio sacramentorum*, gdy mówi o uczestniczeniu także donatystów w tych samych sakramentach, jakie posiada Kościół katolicki (chrzest, Eucharystia), oraz *societas sanctorum*, gdy ma na uwadze uczestniczenie wewnętrzne w Kościele, jako ludu zgromadzonego przez Ducha Świętego³⁵. Obydwie rzeczywistości nakładają się wzajemnie nieprzerwanie. Pierwsza obejmuje tych, którzy należą do wspólnoty na mocy uczestniczenia w sakramentach: donatyści a także ci słabi „katolicy”, którym wydaje się, że są wewnątrz (*intus videri*), ale w rzeczywistości są poza (*foras esse*)³⁶. Tutaj jest *forma*, ale nie *fructus*, albo inaczej: *species* lecz nie *virtus*.

Augustyn może powiedzieć, że prawdziwy Kościół katolicki jest Kościołem świętych. Grzesznicy w rzeczywistości nie należą do niego; ich jakość jako członka Kościoła stanowi słabość właściwą dla ułomnego, doczesnego świata. Z drugiej strony uwydatnia, że do Kościoła nie należy wypędzanie od siebie owych słabych ludzi, gdyż takiej władzy nad człowiekiem nie otrzymał on nigdy od swego Założyciela. To należy do Pana, który przez zmartwychwstanie przywraca upadłego człowieka do życia i daje mu formę według swojej mądrości³⁷.

Formuła Kościoła jako *societas sanctorum* będzie później ubogacona przez koncepcję *civitas Dei*, która pozwala mu rozszerzać granice czasowe i przestrzenne Kościoła na wszystkich „sprawiedliwych” świata, ujmując go jako *ecclesia ab Abel*³⁸. Taki Kościół ma swoją jedność wewnętrzną, choć niewidzialną. Zasadą jego jedności jest Duch Święty, dusza Ciała Mistycznego Chrystusa. W ten sposób *caritas* oddaje głęboką więź, jaka istnieje między Duchem Świętym a *unum corpus*³⁹.

Jak trafnie zauważył J. Ratzinger, idea *caritas* (Kościoła jako *societas sanctorum*) bardzo zaważyła na uformowaniu kluczowych pojęć Augustyna: teraz już nie chodzi o dialektykę między *signa sensibilia* a głębokim rozumieniem prawdziwej rzeczywistości, ale o *caritas*, która przeważyła nad *intellectus*. Boże dzieło zbawienia jest tam, gdzie jest *caritas*. Prawdziwy Kościół Chrystusa, uformowany przez Ducha Świętego, otwiera przed człowiekiem szerokie wymiary daru – i tylko daru – od Boga oraz pozwala mu zrozumieć jednocześnie jego wielkość jak i pokorę. „Najgłębszym celem człowieka teraz jest «żyć w miłości» poprzez swoje istnienie w Kościele, gdyż miłość jest imieniem Boga”⁴⁰. W tym świetle rozumiała jest odpowiedź Augustyna na prowokację donatyzmu, Kościoła „doskonalszych” już na ziemi, że tu, na dole, jedynym możliwym Kościołem jest *corpus permixtum*⁴¹, czyli „ciało przemieszane” „sprawiedliwych” z tymi, którzy takimi jeszcze nie są. Ten *corpus* jest już miejscem widzialnym *societas sanctorum*.

PRZYPISY

¹ Charakterystycznym przykładem może być choćby mała rozprawa „O zwyczajach Kościoła katolickiego i Manichejczyków”, napisana w czasie drugiego pobytu w Rzymie, gdzie można napotkać jeden z najpiękniejszych hymnów pochwalnych o Kościele. Opisując życie monastyczne w Mediolanie i w Rzymie, uwydatnia istotny wymiar wspólnotowy: podstawą autentycznego doświadczenia chrześcijańskiego osób, które decydują się na życie wspólnotowe kontemplacyjne, jest zawsze braterska miłość, a jej owocem jest jedność w Chrystusie. „Życie organizowane jest tutaj przede wszystkim według prawa miłości. Według miłości przygotowuje się posiłki, według miłości dobiera się słowa, według wymogów miłości jest też ubiór i całe zachowanie. Zgromadzono się tu tylko po to, by razem dążyć do jednej miłości. A naruszenie jej jest uważane za tak samo ciężkie wykroczenie, jak znieważenie Boga. Jeżeli jakaś rzecz się jej sprzeciwia, niezwłocznie ją się podejmuje i usuwa; jeżeli jakaś sprawa znieważa miłość, nie pozwala się jej trwać nawet jednego dnia. Bracia wiedzą, że tak zostało zlecone przez Chrystusa i Apostołów, oraz że tam, gdzie by brakło miłości, wszystko traci sens. Gdzie jest ona obecna, wszystko osiąga swą pełnię” (*De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, I, 33, PL 32, kol. 1315).

² Por. A. Clerici, *Sant'Agostino. La Chiesa da Eva alla città di Dio*, Roma 2000, s. 13–16.

³ *In Iohannis evangelium tractatus*, 123,5.

⁴ *Sermo* 339, 4.

⁵ „*Gratia peregrinus deorsum, gratia civis sursum*” (*De civitate Dei*, 15, 1).

⁶ *Verbum caro factum est ut fieret caput ecclesiae* (En. Ps. 148, 8); por. B. Studer, *Soteriologie in der Schrift und Patristik*, Bd. 3, Fasz., 2a, Freiburg im Brg. 1972, s. 156n.

⁷ Por. T.J. van Bavel, *Agostino. Dizionario enciclopedico*, Roma 2007, s. 363; A. Trapč, *S. Agostino*, w: *Patrologia*, t. 3, Torino 1978, s. 419–423.

⁸ *Sermo* 72, 2, 3.

⁹ Zob. *De catechisandis rudibus*, 2, 6.

¹⁰ *Enchiridion ad Laurentium*, 15, 56.

¹¹ Por. T.J. van Bavel, *Agostino*, dz. cyt., s. 364.

¹² *Sermo* 4, 11.

- ¹³ Zob. *De civitate Dei*, XVIII, 51, 2.
- ¹⁴ Zob. *Enarratio in Ps. 118*, 20, 1; 27, 2.
- ¹⁵ Zob. *Enarratio in Ps. 128*, 2; 90, 2, 1; 61, 4; *De baptismo*, 1, 15, 24.
- ¹⁶ Por. T.J. van Bavel, *Agostino*, dz. cyt., s. 364.
- ¹⁷ *De civitate Dei*, XIV, 28.
- ¹⁸ Tamże.
- ¹⁹ Por. T.J. van Bavel, *Agostino*, dz. cyt., s. 365.
- ²⁰ Pośród bardzo licznych studiów nad donatyzmem, jako jedno z najbardziej rzeczowych należy wskazać: Y.M.-J. Congar, *Traité anti-donatistes*, Paris 1963, s. 9–133.
- ²¹ Hieronim, *De viris illustribus*, 93.
- ²² Por. A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, Warszawa 1989, s. 305–326.
- ²³ Por. A. Clerici, *Sant'Agostino. La Chiesa da Eva alla città di Dio*, Roma 2000, s. 22.
- ²⁴ Por. A. Trapč, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano 1976, s. 275n.
- ²⁵ *In Ioannis epistulam tractatus*, 7, 8. Zob. A. Clerici, *Ama e fa' quello che vuoi. Carità e verità nella predicazione di sant'Agostino*, w: *Augustinus*, Palermo 1991, s. 51–88.
- ²⁶ *In Ioannis epistulam tractatus*, 5, 7.
- ²⁷ Tamże, 8, 9.
- ²⁸ Tamże, 3, 9.
- ²⁹ Tamże, 5, 6; 5, 10; 6, 4; 6, 10; 8, 2; 8, 12. Zob. A. Clerici, *Itinerario cristiano sulle orme di Agostino di Ippona*, Milano 1995, s. 156–165.
- ³⁰ Por. A. Clerici, *Sant'Agostino*, dz. cyt., s. 26.
- ³¹ Pośród licznych wypowiedzi, zob. *Enarratio in Ps. 9*, 12; *De civitate Dei*, II, 10, 20.
- ³² Por. *Contra epistulam Parmeniani*, III, 3, 19.
- ³³ Por. tamże, III, 3, 17.
- ³⁴ Por. tamże, III, 3, 18.
- ³⁵ Por. Y.M.-J. Congar, *Traité anti-donatistes*, dz. cyt., s. 89–100.
- ³⁶ *Enarratio in Ps. 55*, 9; 106, 15; *In Ioannis evangelium tractatus*, 45, 12.
- ³⁷ Por. J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Milano 2005, s. 151.
- ³⁸ *De civitate Dei*, XVIII, 51, 2.
- ³⁹ Por. A. Clerici, *Sant'Agostino*, dz. cyt., s. 29.
- ⁴⁰ J. Ratzinger, *Popolo e casa...*, dz. cyt., s. 154.
- ⁴¹ Por. *De doctr. chr.*, III, 31, 44–32.