

O. PIOTR LISZKA CMF

## RECEPCJA MYŚLI ŚW. AUGUSTYNA W TEOLOGII NOWOŻYTNEJ

Myśl św. Augustyna nieustannie oddziaływała na teologię chrześcijańską od czasów ziemskiego życia jej autora. Znaczenie jego przemyśleń, widoczne we wszystkich dziedzinach życia jednostki i całej społeczności chrześcijańskiej, uwidoczniało się szczególnie w sytuacjach przełomowych, gdy jeszcze w pełni sił była epoka poprzednia, a w jej wnętrzu już rodziła się epoka następna. W dziejach myśli europejskiej ciągle żywotny był nurt refleksji teologicznej. Sam św. Augustyn był teologiem, toteż teologowie byli najważniejszymi spadkobiercami jego myśli, wzbogacającymi ją w sposób twórczy. Wielu myślicieli, znanych powszechnie jako filozofowie, było przede wszystkim teologami. Warto zwrócić uwagę na to, w jaki sposób korzystali oni z myśli św. Augustyna. Pozwoli to w nowy sposób spojrzeć na wiele postaci znanych nam z innej strony.

Każdy etap dziejów myśli, w tym też dziejów teologii, ma swoją specyfikę i w swojej własnej konwencji interpretuje i korzysta z dorobku swoich poprzedników. Swoją specyfikę ma również epoka zwana nowożytnością. Wynika to z nowych uwarunkowań, ale też z wyboru wartości niesionych przez tradycję. Z jednej strony epoka następna kształtowana jest przez epoki wcześniejsze (świadomie lub nieświadomie), z drugiej zaś nowość polega na świadomym odrzuceniu określonych wartości i przyjęciu nowych. Często zdarza się, że odrzucając wartości epoki właśnie mijającej, nowa epoka podejmuje idee starsze, wraca do czasów wcześniejszych. Nawet w ramach treści charakterystycznych dla św. Augustyna można zauważyć zmianę akcentów, porzucenie niektórych jego idei akcentowanych w średniowieczu, a podkreślanie innych.

## I. WIEK XIV

Upadek życia Kościoła w wieku XIV, do czego przyczyniła się w znacznym stopniu schizma zachodnia, spowodował pojawienie się literatury dotyczącej konieczności reformy. Wskutek epidemii zmniejszyła się liczba zakonników, upadła dyscyplina, studium, apostołat, życie wewnętrzne. Podkreślano konieczność odnowy życia wewnętrznego i pogłębionego studium teologii. Teologia ówczesna rozwijała się w dwóch głównych nurtach. Nurt augustyński głosił bezpośrednie poznanie Boga, nurt tomistyczny głosił poznanie Boga za pośrednictwem stworzeń. Najważniejszym zagadnieniem w teologii zawsze pozostaje przekroczenie przepaści między człowiekiem i Bogiem. W tym kontekście zadawano pytania: czy antropologia arystotelesowska, mówiąca o materii i formie, nie przysłania obrazu człowieka, jaki podaje Objawienie? czy metafizyka nie przesłania historii zbawienia? czy teoria nie tamuje życia? Są to pytania typowe w myśli św. Augustyna<sup>1</sup>. Pytania te, wraz ze specyfiką myślenia augustyńskiego, niosą jednak ze sobą określone niebezpieczeństwa. Stanowią rdzeń nominalizmu, konstruowanego przez Wilhelma z Saint-Thierry, a później głoszonego w sposób rozwinięty i wyraźny przez jego imiennika, Wilhelma Ockhama: „Tu znajduje się klucz do zrozumienia całości rozwoju nowożytnej i współczesnej myśli, od renesansu począwszy. Gdy przyjrzymy się bliżej temu, czego nauczał Wilhelm z Saint-Thierry, to z pewnością łatwiej nam będzie zrozumieć (1) Vallę, (2) jemu współczesnych, (3) jego renesansowych poprzedników, jak i (4) porenansowe dzieje intelektu na Zachodzie”<sup>2</sup>. „Ograniczenie funkcji poznania rozumowego w różnych dziedzinach, charakterystyczne dla późnośredniowiecznego krytycyzmu (W. Ockham), przygotowało sceptycyzm na początku czasów nowożytnych”<sup>3</sup>.

Ortodoksyjny nurt augustyńskiego irracjonalizmu rozwijali franciszkanie, a zwłaszcza ich wspinały reprezentant, błogosławiony Jan Duns Szkot<sup>4</sup>. Fundamentem jego gnoseologii była nowa terminologia, wprowadzenie nowych terminów i nadawanie nowego znaczenia terminom już znanym i używanym w teologii od lat. Nowy był styl uprawiania teologii, nowy był sposób rozwiązywania problemów teologicznych, a nawet – a może przede wszystkim – nowy

<sup>1</sup> Por. M. ANDRÉS MARTÍN, *Pensamiento teológico y cultura. Historia de la teología*, Madrid 1989, s. 98.

<sup>2</sup> P.A. REDPATH, *Odyseja mądrości. Od filozofii do transcendentalnej sofistyki (Wisdom's Odyssey. From Philosophy to Transcendental Sophistry)*, Amsterdam – Atlanta 1997, Lublin 2003, s. 184. Źródłem dla tych stwierdzeń jest: É. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 155.

<sup>3</sup> A. STĘPIEŃ, *Irracjonalizm, I. Rodzaje*, II. *W filozofii*, w: S. WIELGUS (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, Lublin 1997, kol. 492.

<sup>4</sup> Por. J.I. SARANAYA, *Okres scholastyczny*, w: J.L. ILLANES, J.I. SARANAYA, *Historia teologii (Historia de la teología)*, Madrid 1996, wyd. 2), tłum. P. Rak, red. naukowy T. Dzidek, Kraków 1997, s. 120.

był sposób stawiania problemów. Kluczem do tego nowego systemu było traktowanie intuicji intelektualnej każdego człowieka jako głównego narzędzia badawczego. Było to wyraźne nawiązanie do myśli św. Augustyna, natomiast zostało zdecydowanie odrzucone przez Ockhama. Według Dunsza Szkota przedmiotem badań, odpowiednio do jego metody, jest wnętrze człowieka. Teologia powinna nieustannie odnosić się do realnego życia człowieka (wewnętrznego i realizowanego w historii), a nie ograniczać się do działań logicznych w zbiorze abstrakcji. W ten sposób Duns Szkot utorował drogę do nominalizmu. „Wilhelm z Ockham, Venerabilis Inceptor, zanegował teoretyczną możliwość wiedzy prawdziwie «naukowej», traktującej o *prawdach teologicznych* (prawdach mówiących o Bogu i możliwych do poznania w sposób naturalny); a także maksymalnie ograniczył naukę, która mówiłaby o *artykułach wiary* (poznawalnych jedynie w sposób nadprzyrodzony), które Bóg umieścił w rozumie. Teologia została w ten sposób niemal zupełnie pozbawiona właściwego jej przedmiotu, co oznaczało rozpoczęcie nowej epoki”<sup>5</sup>.

Nowa gnozeologia wieku XIV wpłynęła na kształt teologii moralnej. Refleksje Dunsza Szkota, w duchu św. Augustyna, na temat wolnej woli zostały przez Ockhama ujęte w sposób radykalny. Według Dunsza Szkota wolność człowieka wyraża się w pragnieniu uzgodnienia swojej woli z wolą Boga, która może być w jakiś sposób poznana. Ockham natomiast zanegował jakkolwiek możliwość poznania woli Bożej, odrzucił jakiegokolwiek działanie rozumu ludzkiego, całe działanie człowieka ograniczył jedynie do aktu zaufania<sup>6</sup>. Interpretowana przez Ockhama psychologia augustyńska spowodowała głębokie zmiany w praktyce duchowej i duszpasterskiej XV i XVI wieku<sup>7</sup>.

Szkot nie doszedł do fideizmu jak późniejsi nominaliści. Według niego rozum podtrzymywany przez wiarę może dojść do istoty racji koniecznych, przynajmniej w sensie prawdopodobieństwa, nigdy jednak nie może dojść do poznania prawdy objawionej w sposób ewidentny. Brak owej bezsporności wymaga od teologii rygorystycznego stosowania reguł naukowych. Ostatecznie wynik nadal znajduje się w sferze naturalnej, a Bóg poznany jest jedynie przez intuicję. W efekcie teologia jest nauką praktyczną, zewnętrźnie wspomagającą wiarę. Podobnie św. Augustyn uważał, że ważniejsza od intelektu jest miłość wyrażająca się w czynie<sup>8</sup>.

Iluminizm i woluntaryzm augustynizmu przedkłada intuicję nad abstrakcję, a miłość nad rozum. Radykalizacja takiego nastawienia w nowożytności doprowadziła do wyłączenia treści wiary spod analiz czynionych przez człowieka za pomocą swego naturalnego rozumu. Zastanawiająca jest przemiana optymizmu poznawczego św. Augustyna na radykalny pesymizm. Augustyn skłaniał się ku bardziej otwartemu modelowi myślenia, który był przyjmowany w teolo-

<sup>5</sup> Tamże, s. 128.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 129.

<sup>7</sup> Por. tamże, s. 130.

<sup>8</sup> M. ANDRÉS MARTÍN, *Pensamiento teológico y cultura...*, dz. cyt., s. 107.

gii bizantyjskiej i obecny jest w dzisiejszym prawosławiu. Tymczasem w nowożytnym nurcie augustynizmu pojawiła się postawa radykalnie przeciwstawna, którą w aspekcie religijnym wyraził najdokładniej Marcin Luter. Można zauważyć, że w ogólnym nurcie recepcji myśli św. Augustyna pojawiły się dwa diametralnie przeciwstawne modele myślenia. Nowożytność zagubiła myślenie integralne i z tego powodu pojawił się z jednej strony racjonalizm, a z drugiej fideizm i tradycjonalizm, reprezentowany później przez teologię liberalną i modernizm<sup>9</sup>.

Intuicja wykraczająca poza rozum odgrywa istotną rolę w poezji. Św. Augustyn cenił intuicję, przedkładał miłość (mądrość) nad poznanie intelektualne i dyskurs apologetyczny, a z tym współbrzmie dowartościowanie sztuki, zwłaszcza poezji. Przedkładał on poznanie Boga przez anagogię nad poznanie Boga przez analogię. Poznanie anagogiczne jest egzystencjalno-osobowe, angażuje wszystkie władze człowieka, ogarnia całą osobą ludzką. Ten sposób poznania pojawia się podczas spotkania bliskiego i bezpośredniego. Powiązane jest ono ściśle z doświadczeniem religijnym. Różnica polega na tym, że intuicjonizm dotyczy również rozumu ludzkiego, natomiast irracjonalizm go wyklucza. Intuicjonizm jest charakterystyczny dla nurtów o inspiracji augustyńskiej (augustynizm, szkoła franciszkańska)<sup>10</sup>.

Na początku nowożytności, w epoce wczesnego renesansu nastąpił również renesans myśli augustyńskiej. Jednym z ośrodków odnowy augustynizmu było miasto Pavia, na południe od Mediolanu, gdzie w kościele przez klasztorze Augustianów znajduje się ciało św. Augustyna, wykupione przez Longobardów od Wandalów. W podziemnej części kościoła znajduje się grób męczennika Boecjusza, który był godnym następcą filozoficznej i teologicznej myśli św. Augustyna. Tam działał też słynny renesansowy poeta Petrarca. Mówiąc o roli poezji, powoływał się on przede wszystkim na autorytet Augustyna: „Według Petrarce specjalne miejsce, jakie zajmowali poeci pomiędzy ludźmi antyku, poświadczają: (1) Izydor, (2) sama nazwa «poeta», (3) czołowi filozofowie,

---

<sup>9</sup> Por. M. RUSECKI, *Irracjonalizm*, IV. *W teologii*, w: S. WIELGUS (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, dz. cyt., kol. 494: „minimalizując przedmiotowy wymiar religii i subiektywizując ją oraz sprowadzając rolę uporządkowanej intelektualnie doktryny do wymiaru symbolicznego, wykazywały zbędność poszukiwania obiektywnie pojmowanej wiarygodności objawienia, gdyż wiara religijna jest przede wszystkim doświadczeniem emocjonalnym, interpretowanym w sposób zindywidualizowany (immanentyzm). Współcześnie irracjonalizm ujawnił się od czasów K. Bartha w teologii dialektycznej, występującej przeciwko historyzmowi i psychologizmowi teologii liberalnej oraz radykalnie podkreślającej transcendencję Boga. Nurt ten zwięził rolę dociekań racjonalnych w teologii, której przedmiotem może być jedynie słowo Boże. Nadto akcentował dialektyczny charakter objawienia i teologii, przyjmujących najczęściej formę orzeczeń paradoksalnych”.

<sup>10</sup> S. JANECZEK, *Intuicjonizm*, III. *W filozofii religii*, 1. *Pojęcie*, w: S. WIELGUS (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 7, dz. cyt., kol. 407.

(4) święte autorytety, w tym Augustyn”<sup>11</sup>. Teologia poetycka tworzona w nurcie renesansowego humanizmu była głęboko zakorzeniona w sposobie myślenia św. Augustyna.

## II. WIEK XV I XVI

### 1. Europa

Teologia augustyńska otwarta jest na mistykę. W wieku XV rozwinął się oparty na ideach św. Augustyna nurt mistyki nadreńskiej, jako reakcja na znikanie teologii. Głównymi przedstawicielami tego nurtu byli Jan Ruysbroeck, Jan Tauler i Henryk Suzo. Myślenie augustyńskie nie było obce również św. Janowi od Krzyża, który nawiązując do jego antropologii, rozwijał refleksje na temat poznania Boga w duszy ludzkiej<sup>12</sup>. Poprzez dwunastowiecznych augustiańskich humanistów, takich jak Wilhelm z Saint-Thierry i Alain z Lilie, myśl św. Augustyna wpłynęła w sposób istotny na Mikołaja z Kuzy<sup>13</sup>. W XV wieku augustynizm był bardzo silny na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, gdzie splatał się z innymi kierunkami w sposób eklektyczny<sup>14</sup>. W całej Europie nurt ten konsekwentnie uprawiali franciszkanie<sup>15</sup>.

W XVI wieku dokonano reformy w trzech ważnych dyscyplinach, a mianowicie w naukach humanistycznych, biblistyce i mystyce. Rozwijał się wtedy renesans, który budował wspólnotę kultury i Ewangelii na przekonaniu, że życie ludzkie jest uporządkowane i zmierza do pełni ostatecznej, do zbawienia wiecznego. Istotny wpływ na taki sposób myślenia wywarło przekonanie św. Augustyna, że filozofia i religia wspólnie poszukują sposobu „zbawienia duszy”. Obie dziedziny sądzą, że człowiek jest bytem myślącym, odczuwa potrzebę prawdy dotyczącej tego, co realne, ufają w logiczność świata, w jego racjonalność obiektywną<sup>16</sup>. Filozofia chrześcijańskiego średniowiecza ciągle kształtowała się pod wpływem mistrza retoryki, św. Augustyna. Nic więc dziwnego, że w epoce renesansu, gdy nastął czas powrotu do starożytności, a w szczególności do starożytnej retoryki, filozofia łatwo znalazła z nią wspólny język<sup>17</sup>.

---

<sup>11</sup> P.A. REDPATH, *Odyseja mądrości...*, dz. cyt., s. 179. Źródłem informacji dla niego była praca: CH. TRINKHAUS, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, t. 2, Chicago 1970, s. 692.

<sup>12</sup> Zob. J.I. SARANAYA, *Okres scholastyczny*, art. cyt., s. 132.

<sup>13</sup> Zob. P.A. REDPATH, *Odyseja mądrości...*, dz. cyt., s. 187.

<sup>14</sup> Zob. C.S. BARTNIK, *Fenomen Europy*, Lublin 1998, s. 147.

<sup>15</sup> Zob. M. ANDRÉS, *La teología en el siglo XVI (1470-1580)*, w: *Historia de la teología española*, t. 1: M. ANDRÉS MARTINEZ (red.), *Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Madrid 1983, s. 686.

<sup>16</sup> Por. O. GONZÁLES DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998, wyd. 2 (wyd. 1: 1997), s. 309.

<sup>17</sup> Por. P.A. REDPATH, *Odyseja mądrości...*, dz. cyt., s. 133. Źródłem dla takiego stwierdzenia była publikacja: P.O. KRISTELLER, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*, New York 1955, s. 18-19.

Wpływ św. Augustyna zaznaczył się również w szesnastowiecznych poglądach socjologicznych, ukształtowanych na podstawie Pisma Świętego. Wiele poglądów przejął od niego Marcin Luter, gdy łączył teologię z wizją historii, tworząc w swej teologii historii wizję państwa Bożego<sup>18</sup>. Przez odwołanie się do myśli św. Augustyna Luter przyczynił się w wydatny sposób do utworzenia potężnego nurtu refleksji nad funkcjonowaniem nowożytnej społeczności, a zwłaszcza nowoczesnego państwa. Odrzucił metafizykę, logikę i fizykę, natomiast zwrócił się ku Biblii i ku mistyce. Arystotelesa nazwał antychrystem, a św. Augustyna zbawicielem<sup>19</sup>.

## 2. Hiszpania

Mistyka nadreńska, która rozwinęła się w wieku XV, silnie promieniowała na całą Europę, w mniejszym zaś nasileniu na Hiszpanię. Wyraźnie odczuwano, że w duchowości hiszpańskiej pojawiło się coś nowego, coś wspaniałego, ożywczego. Wzorem biskupa z Hippony, wielkiego mistyka, skupiano się na swoim najbardziej intymnym wnętrzu, gdzie człowiek odnajdywał się w wolnym oddaniu się Bogu przez miłość. Proces interioryzacji zmierzał do rdzenia duszy, do istoty człowieka, do jego najbardziej fundamentalnej esencji. Taką była przede wszystkim hiszpańska mistyka franciszkańska, która starała się zbierać wszystko w centralnym punkcie osoby ludzkiej (*los recogidos*). Ten typowy dla szesnastowiecznej Hiszpanii nurt mistyki rozwijany był wyraźnie w duchu augustyńskim. W nurcie tym wyróżniał się franciszkanin Barnaba de Palma, a później, a zwłaszcza św. Teresa Wielka i św. Jan od Krzyża<sup>20</sup>. W duchowości hiszpańskiej dokonało się przejście od głośnych śpiewów charakterystycznych dla pobożności wspólnoty zakonnej do modlitwy myślniej, indywidualnej, która była dostępna dla każdego chrześcijanina, w każdym miejscu. Był to gigantyczny skok, swoista rewolucja, gdyż do tej pory mistyczne zjednoczenie z Bogiem mogło być udziałem tylko ludzi żyjących we wspólnotach zakonnych. Modlitwa myślna oznaczała zaangażowanie się całego człowieka, myśl bowiem w sensie augustyńskim oznacza integralny czyn osoby ludzkiej, a nie tylko jakąś jedną jej warstwę. Odtąd mistykiem może być każdy człowiek, nie tylko zakonnik, lecz również każdy świecki. Wszyscy potrafili kochać Boga, bo wszyscy są stworzeni na obraz Boży i wszyscy zostali powołani do doskonałości. Do doskonałości nie prowadzi jakaś część człowieka, ale cała integralna osoba ludzka: wewnętrzna i zewnętrzna, niższa i wyższa, duchowa i cielesna<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Por. A. GONZÁLES MONTES, *Reforma luterana y tradición católica. Naturaleza doctrinal y significación social*, Salamanca 1987, s. 32.

<sup>19</sup> Por. O. GONZÁLES DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, dz. cyt., s. 157.

<sup>20</sup> Por. M. ANDRÉS MARTÍN, *Movimientos carismáticos en España en el siglo XVI*, Estudios Trinitarios 10(1976)1, s. 53.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 54.

Owoce reformy Kościoła w Hiszpanii, jaka dokonała się w wieku XV, był obowiązek studiowania dzieł św. Augustyna przez kandydatów do kapłaństwa<sup>22</sup>. Na hiszpańskich uniwersytetach Augustyna szanowano jako wielki autorytet, obok Hieronima i Grzegorza Wielkiego. Poszukiwano tam harmonii między teologią scholastyczną i mistyczną, harmonii rozumu i serca<sup>23</sup>. Duchowość hiszpańska w XVI wieku przeszła od obiektywności do subiektywności, od czynu zewnętrznego do przeżycia wewnętrznego. Za św. Augustynem podkreślano to, co wewnętrzne, ale zapominano o tym, co zewnętrzne. We wszystkim jednak odczuwane było pragnienie powrotu do źródeł Objawienia<sup>24</sup>. W sposób szczególny Augustynowe powiedzenie: *Ama, et quod vis fac* („Kochaj, i czyn to, co chcesz”), wywarło wrażenie na św. Janie od Krzyża. Teologowie hiszpańscy wieku XVI, podobnie jak to czynił niegdyś św. Augustyn, wyraźnie łączyli antropologię z teologią. W centrum teologii hiszpańskiej zawsze był Jezus Chrystus, nie tylko jako prawdziwy Bóg, ale też jako prawdziwy człowiek. Zdawali oni sobie sprawę z tego, że zadaniem teologii jest nie tylko poznawanie Boga, lecz również poznawanie i kształtowanie człowieka<sup>25</sup>.

Istotną cechą XVI wieku był potężny ruch ciągłej odnowy poprzez powrót do źródeł: do klasyków greckiej i łacińskiej poezji oraz filozofii, do Pisma Świętego, a za przyczyną franciszkanów również do św. Franciszka, św. Bonawentury, jak również do średniowiecznego augustynizmu<sup>26</sup>. Odzwierciedleniem i owocem tego ruchu odnowy były liczne szkoły i uniwersytety w Ameryce. Stosowane i rozwijane tam nowe metody egzegezy biblijnej szły w parze z pogłębianiem życia duchowego hiszpańskich nauczycieli, a także studentów wywodzących się z ludności miejscowej. Trudno sobie wyobrazić, jak wiele Ameryka zawdzięcza stylowi myślenia przekazanemu Hiszpanii przez św. Augustyna. Wybitne świadectwo zaangażowania się w kształtowanie nowej amerykańskiej społeczności, złożonej z Indian i Hiszpanów, dał augustianin Alonso de Veracruz, uczeń Franciszka Vitorii, który mówił o ewangelicznej miłości jako fundamencie relacji między ludźmi i między ludami<sup>27</sup>. Na uniwersytecie w México działał też inny uczeń Franciszka Vitorii, augustianin Alonso de Veracruz<sup>28</sup>. Vitoria wyrażał nadzieję, że wojny w Nowym Świecie szybko ustaną, a Indianie będą mogli bez zakłóceń sprawować rządy w swoich społecznościach<sup>29</sup>.

<sup>22</sup> Por. A. HUERGA, *Predicadores, alumbrados e Inquisición en el siglo XVI*, Madrid 1973.

<sup>23</sup> Por. A. LLÍN CHÁFER, *La Iglesia española del siglo XV ante el reto de la evangelización del Nuevo Mundo*, w: *Ética y teología ante el Nuevo Mundo. Valencia y América*. Actas del VII simposio de teología histórica (28-30 abril 1992), Valencia 1993, s. 62.

<sup>24</sup> Por. M. ANDRÉS, *Los recogidos*, Madrid 1975, s. 26.

<sup>25</sup> Por. tenże, *La teología en el siglo XVI...*, art. cyt., s. 694.

<sup>26</sup> A. LLÍN CHÁFER, *La Iglesia española...*, art. cyt., s. 50.

<sup>27</sup> Por. R. HERNÁNDEZ, *Legitimada de los títulos de Francisco de Vitoria*, w: *Ética y teología ante el Nuevo Mundo...*, dz. cyt., s. 88.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 90.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 91.

Szczególny wpływ św. Augustyna w zakresie ekonomii i moralności społecznej ujawnił się w traktatach moralnych, których autorami byli Luis Vives (*De subventionem pauperum*, Brudas/Brugia 1526), oraz augustianin Lorenzo de Villavicencio (*De oeconomia sacra circa pauperum curam a Christo instituta*, Paris 1564), który polemizował z poglądami poprzednika<sup>30</sup>. Teologię Augustyna dobrze znał Pedro de Soto (1496/1500-1563), typowy przedstawiciel hiszpańskiego renesansu teologicznego XVI wieku i aktywny współpracownik Soboru Trydenckiego w jego trzech etapach<sup>31</sup>.

W okresie potrydenckim nurt augustynizmu z szczególną mocą rozwijano na uniwersytecie w Lowanium. Nurt ten był m.in. wspólnym podłożem, łączącym mistykę św. Teresy Wielkiej z mistyką niderlandzką. Podobnie jak u biskupa z Hippony modlitwa w XVII wieku była tam łączona z poznawaniem i kultem Męki Pańskiej<sup>32</sup>. Po Soborze Trydenckim poglądy Augustyna w Hiszpanii rozpowszechniali franciszkanie, promując system Jana Dunsza Szkota, a przede wszystkim zakon augustianów<sup>33</sup>. Pod wpływem Augustyna Suárez i Bellarmin zmodyfikowali teorię Moliny, w słynnym sporze *de auxiliis* prowadzonym między jezuitami i dominikanami, który wynikał z dwóch odmiennych modeli myślenia<sup>34</sup>.

### 3. Ameryka

W Europie XVI wieku pod wpływem lektury dzieł św. Augustyna pojawił się silny nurt apokaliptyczny. Franciszkanie, inspirowani przez ojców Kościoła i teologów, wśród których św. Augustyn zajmował poczesne miejsce, przyrównywali sytuację Europy do sytuacji ciemnych wieków VII-X. Upadek cywilizacyjny wynikał, według nich, z panującej w Hiszpanii mentalności terroru apokaliptycznego. Mentalność ta promieniowała na nowo odkrytą Amerykę. Również w koloniach hiszpańskich wielu ludzi sądziło, że nadchodzi „trzecia era”. Podłożem twórczości apokaliptycznej w Hiszpanii w XV wieku była sztuka europejska, której motorem w epoce mozarabskiej, romańskiej i gotyckiej była

<sup>30</sup> Por. J. BELDA PLANS, *Domingo de Soto y la renovación de la teología moral: un ejemplo de inculturación en el siglo XVI*, w: *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano*. Actas del VIII simposio de teología histórica, Valencia 1995, s. 368.

<sup>31</sup> Por. J.I. SARANAYA, *Okres scholastyczny*, art. cyt., s. 188.

<sup>32</sup> Por. M. ANDRÉS, *La teología en el siglo XVI...*, art. cyt., s. 614.

<sup>33</sup> Por. M. ANDRÉS MARTÍN, *Pensamiento teológico y cultura...*, dz. cyt., s. 147.

<sup>34</sup> B. PARERA, *La escuela tomista española*, w: *Historia de la teología española*, t. II: M. ANDRÉS MARTINEZ (red.), *Desde fines del siglo XVI hasta la actualidad*, Madrid 1987, s. 15: Głosili oni predestynację *ante prevista merita*, czyli przeznaczenie do wypełniania przez człowieka czynów zasługujących. W ten sposób darmość i pierwszeństwo łaski wobec ludzkich czynów utożsamia się z przeznaczeniem, z wyprzedzającą wolą Boga, by dany człowiek był zbawiony. Łaska dana człowiekowi odpowiada kształtowi i sposobowi myślenia danego człowieka (*gratia congrua*). Stąd nazwa tego poglądu teologicznego: *kongruizm*.



Apokalipsa św. Jana<sup>35</sup>. W połowie XVI wieku, konkretnie w roku 1562, powstały obrazy malowane na sklepieniu chóru kościoła w Tecamachalco. Biblijny program ikonograficzny mógł utworzyć tylko wytrawny teolog, ekspert od komentarzy biblijnych: ofiara Abła, Arka Noego, ofiarowanie Izaaka, sen Jakuba itp. Wokół tych scen, na obrzeżach pojawiły się sceny apokaliptyczne: wizja Jezusa Chrystusa i siedmiu świeczników, wizja Boga i dwudziestu czterech starców, czterech jeźdźcy Apokalipsy itp. Są one zależne od rytownictwa flamandzkiego, niemieckiego, włoskiego i francuskiego<sup>36</sup>. Jak daleko sięgał sposób myślenia przejęty od św. Augustyna, świadczą malowidła w klasztorze Augustianów w mieście México. Jest tam typowy dla Augustyna powrót do starożytnych filozofów i poetów, a także nastawienie historiozbowcze, które podobnie jak w nurcie protestanckim realizowało ideę *Biblia pauperum*. Klasztor ozdobiony był licznymi malowidłami, przedstawiającymi nie tylko świętych Kościoła, lecz również wielkie postaci starożytności: Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Pitagorasa, Senekę, Cyncerona<sup>37</sup>. Wielkie tematy średniowieczne pojawiają się w indiańskich kościołach w Actopan i Xoxoteco, namalowane prawdopodobnie przez tę samą ekipę malarzy indiańskich na podstawie rycin europejskich. Tematy związane ze śmiercią, charakterystyczne dla portali romańskich z XII wieku, nabrały w Ameryce Łacińskiej nowej mocy. Malarstwo ścienne miało znaczenie katechetyczne, wyjaśniało prawdy i dogmaty chrześcijańskie w sposób zrozumiały dla niepiśmiennych tubylców<sup>38</sup>. Malowidła te realizowały propagowaną przez św. Augustyna ideę tworzenia teologii dla ewangelizowania wszystkich ludzi. Teologia w tym nurcie nie sięga ku wyżynom abstrakcji, wyrażana jest w sposób najprostszy, nie tylko słowami, lecz obrazowo, a najlepiej w zwyczajnym ludzkim postępowaniu. Ewangelizacja nie kończy się na głoszeniu kazań, na ustnym przekazie orędzia. Tak jak Objawienie, najpierw przekazywane ustnie, zostało później spisane, tak przekaz zbawczego orędzia dokonuje się poprzez mówienie, pisanie oraz poprzez sztukę.

Nurt augustyński w Ameryce w XVI wieku widoczny był nie tylko w myśli filozoficznej i teologicznej, lecz również w wytworach kultury, w całości rodzącej się, nowej kultury amerykańskiej. Odkrywanie nowych ziem i spotkanie z ich mieszkańcami było źródłem pojawiania się nowych pytań, zagadnień, problemów. Jakże przydatna stała się Augustynowa zasada postępowania zgodnego z naturą. Natura ludzka jest rozumna, dlatego nie wolno człowiekowi niczego narzucać wbrew rozumowi. W Ameryce trzeba było brać pod uwagę sposób myślenia rdzennych mieszkańców, aby tłumaczyć im treści i zasady wiary chrześcijańskiej w taki sposób, aby mogli oni je zrozumieć i zaakcepto-

<sup>35</sup> Por. S. SEBASTIÁN LÓPEZ, *El grabado como vehículo difusor de los programas iconográficos en el arte colonial del México del siglo XVI*, w: *Ética y teología ante el Nuevo Mundo...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>36</sup> Por. tamże, s. 38.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 40.

<sup>38</sup> Por. tamże, s. 42.

wać. Znaczący św. Augustyn wiedzieli, że przyjęcie ewangelijnego orędzia dokonuje się nie tylko poprzez rozumowanie, że potrzebna jest też wola i uczucia, czyli wola odczuwająca, powiązana z uczuciem<sup>39</sup>. Najbardziej znanym przedstawicielem tego nurtu w Ameryce był Bartolomeo de Las Casas. Chociaż był on zwolennikiem tomizmu, cenił jednak św. Augustyna za jego filozofię miłości. Jak wielu innych myślicieli hiszpańskich był on głęboko przekonany, że Indianie, jako ludzie stworzeni na obraz Boży, potrafią zrozumieć i przyjąć wiarę chrześcijańską. Dotyczy to nie tylko Indian, lecz w ogólności ludzi wszystkich ras i wszystkich czasów<sup>40</sup>. Trwając w nurcie augustyńskim, Las Casas wypracował chrystocentryczną teologię ewangelizacji, którą mógłby podziwiać nawet wyczulony na chrystocentryzm Marcin Luter. Zgodnie z augustyńskim modelem myślenia Las Casas wypracował też trynitologię otwartą na życie społeczne. Głosił on, że drogą zbawienia jest wiara, której źródłem jest cała Trójca Święta, za pośrednictwem Jezusa Chrystusa, który jest Mądrością Ojca. Zwracał uwagę na to, że działanie Trójcy Świętej *ad extra* jest jedno, a jednocześnie działania trzech Osób są specyficzne, indywidualne. Las Casas potrafił poprawnie ująć chrześcijańską prawdę o Bogu Trójjedynym, umiejętnie łącząc wielość Osób i jedność Boga. Pozostawał w nurcie myśli tomistycznej, sięgał jednak wyraźnie do trynitologii św. Augustyna. Podobnie jak kartagiński teolog sprzed tysiąca lat, Las Casas zajmował się też zagadnieniem Opatrzności, konstruując oryginalną teologię historii, w której realizatorem Opatrzności jest Jezus. W ten sposób łączył on działanie Opatrzności z wolnością człowieka. Najpełniej jedność ta została zrealizowana w Jezusie Chrystusie. W Jego życiu, w wymiarze ziemskim, historycznym, aktualizuje się życie Trójcy Świętej. W ten sposób Jezus buduje królestwo Boże na ziemi<sup>41</sup>.

### III. WIEK XVII

Początek nowożytności wiąże się ze sporem o skutek grzechu Adama. Z jednej strony rozwijał się nurt dokonujący ekstremizacji nauczania św. Augustyna o grzechu pierworodnym jako skutku grzechu Adama, z drugiej zaś narastał i krystalizował się nurt występujący przeciw protestantyzmowi. Do tego dochodziła wspólna walka obu nurtów przeciwko poglądom podważającym naukę o dziedziczeniu grzechu pierworodnego, które pojawiły się w epoce renesansu<sup>42</sup>. W XVII wieku spór ten nasilił się w znacznym stopniu, aż w swoisty sposób przerwał go francuski filozof i teolog Kartezjusz, który w swoim systemie myśli sprowadził człowieka do poziomu samej jaźni, na któ-

---

<sup>39</sup> Por. M. ÁNGEL MEDINA, *Evangelización y humanismo en Las Casas*, w: *Ética y teología ante el Nuevo Mundo...*, dz. cyt., s. 123.

<sup>40</sup> Por. tamże, s. 124.

<sup>41</sup> Por. tamże, s. 126.

<sup>42</sup> Por. C.S. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 1, Lublin 2000, s. 341.

rym zagadnienie grzechu pierwotnego zostało pozbawione właściwego mu biblijnego sensu. W ten sposób *fides* i *ratio* zostały przez Kartezjusza rozdzielone w sposób radykalny, absolutny. Trzeba przy tym pamiętać, że Kartezjusz był nie tylko filozofem, lecz także teologiem, pozostającym w nurcie augustiańskim. Jego interpretacja myśli św. Augustyna była radykalna, drastycznie dualistyczna. Odrzucił on Arystotelesa, pozostając przy Augustynie, ale rozumianym w sposób radykalnie jednostronny. Najważniejszą kwestią było odrzucenie substancjalności duszy ludzkiej. Dusza według Kartezjusza może być bytem myślnym. Człowiek został sprowadzony jedynie do myśli. Myślenie dowodzi, że człowiek istnieje (*cogito ergo sum*), ale istnieje tylko jako myśl, a nie jako byt substancjalny<sup>43</sup>.

Wiek XVII był czasem maksymalnego nasilenia się augustynizmu. Zasięg myśli św. Augustyna był wtedy ogromny. Za sprawą Kartezjusza Augustyn wpłynął na pojawienie się ruchu oratoryjnego oraz jansenizmu. Z. Janowski wykazał, że owe typowe dla XVII wieku zjawiska społeczno-religijne „mają swoje echo w piśmarstwie Kartezjusza i dadzą się tam odnaleźć”<sup>44</sup>. System swój Kartezjusz zbudował na gruzach systemu Augustyna. Najpierw „zburzył gmach teologii św. Augustyna, a następnie rozpoczął budować swój system, biorąc jako budulec materiał ze zburzonej budowli, wraz z ukrytymi w nim aksjomatami wyznaczającymi kształt nowej konstrukcji”<sup>45</sup>. Janowski podjął tezę Gilsona, że „Kartezjusz mógł pozostawać pod wpływem pośrednim lub bezpośrednim św. Augustyna lub tradycji augustyńskiej”, ale odrzucił jego metodologię, która polegała na „snuciu paraleli między Kartezjuszem a siedemnastowiecznymi augustynistami”<sup>46</sup>. Wykazał on, że augustynizm Kartezjusza nie wynika z faktu przebywania i tworzenia w środowisku augustynizmu XVII wieku, przeobrobionego przez wiele interpretacji tworzonych przez wieki, lecz jest interpretacją oryginalną, sięgającą wprost do źródła. Podał on kilka „kwestii zasadniczych dla Kartezjańskiej metafizyki: doktryna prawd wiecznych (czyli koncepcja wolności Boga), koncepcja wolności ludzkiej, teoria błędu oraz wyjaśnienie skłonności woli do błędu (zła), opis ludzkiej natury – a wszystkie one dadzą się odnaleźć u św. Augustyna”<sup>47</sup>.

Elementy starej budowli to przede wszystkim dwa elementy człowieka: dusza i ciało. Radykalna nowość to ich radykalne rozdzielnie. Myśliciel z Tagasty mówił o substancjalności duszy ludzkiej: jest ona substancją myślącą, obdarzoną świadomością (*res cogitans*), ale w tym momencie trzeba, w kontekście odrzucenia Arystotelesa, nabrać wątpliwości co do sensu nadawanego przez niego słowu „substancja”. W tym radykalnym dualizmie dusza „jest całkowicie od-

<sup>43</sup> Por. Z. JANOWSKI, *Teodycea kartezjańska*, Kraków 1998, s. 3.

<sup>44</sup> Tamże, s. 13.

<sup>45</sup> Tamże, s. 15.

<sup>46</sup> Tamże, s. 19.

<sup>47</sup> Tamże, s. 20.

rębna od ciała”, „nie może ona być żadną miarą wydobyta z mocy materii”<sup>48</sup>. Warto przypomnieć, że istnieje interpretacja człowieka absolutnie przeciwna, stojąca na drugim biegunie: monizm (materialistyczny lub spirytualistyczny). Św. Augustyn nie może być interpretowany radykalnie dualistycznie ani radykalnie monistycznie. Kluczem do zrozumienia jego poglądów jest chrześcijaństwo, czyli Słowo Boże wcielone, dwie natury realnie istniejące, zjednoczone w jednej osobie (zasada ta została sformułowana w Chalcedonie w roku 450). Kartezjusz uczestniczył w sporze teologicznym skoncentrowanym na pytaniu o naturę i zasięg ludzkiej wolności, predestynacji oraz zbawienia. Spór ten toczył się między augustynistami i zwolennikami hiszpańskiego teologa Moliny. Poglądy Kartezjusza „na temat związku między Bogiem a człowiekiem, na temat wolności oraz natury każdego z nich, stanowią odbicie teologicznych kwestii toczonych przez siedemnastowiecznych teologów – augustynistów i molinistów – i zostały przez niego wyrażone w języku oraz w kategoriach pojęciowych wypracowanych przez św. Augustyna”<sup>49</sup>. W momencie gdy Kartezjusz opublikował swoje *Medytacje* (1641), istniała „mocna augustyńska opozycja przeciw molinizmowi wśród francuskich oratorian i dominikanów. Rozwój jansenizmu w latach czterdziestych stanowił jedynie kulminację owych nastrojów antymolinistycznych, żywionych przez większość augustynistów”<sup>50</sup>.

Kartezjanizm rozpowszechniali przede wszystkim oratorianie, ze względu na jego powiązanie z teologią św. Augustyna. Kartezjusz nie był filozofem we właściwym sensie tego słowa, był bardziej teologiem, a jego teologia nie była filozoficzna, lecz poetycka. W tym był bardzo podobny do św. Augustyna<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> G. RAUBO, *Barokowy świat człowieka. Refleksja antropologiczna w twórczości Stanisława Herakliusza Lubomirskiego*, Poznań 1997, s. 21.

<sup>49</sup> Z. JANOWSKI, *Teodycea kartezjańska*, dz. cyt., s. 21. „Spór pomiędzy dwiema stronami osiągnął szczyt w roku 1653, kiedy papież Innocenty X w bulli *Cum occasione* potępił, za namową jezuitów, poglądy Corneliusa Janseniusa (1585-1638), autora monumentalnego dzieła *Augustinus* (wydanego pośmiertnie w 1640 w Amsterdamie oraz w 1641 w Paryżu). Od tego momentu Kościół zarzucił augustiańskie nauki o wolności na korzyść półpelagiańskiej doktryny, wedle której człowieka jest wolny zarówno wobec dobra, jak i zła bez udziału łaski Bożej. [...] Ktokolwiek przyznawał się otwarcie do swoich teologicznych i filozoficznych związków z naukami św. Augustyna, przyjętymi w latach czterdziestych tamtego stulecia przez zwolenników Janseniusza – których teologia łaski oraz koncepcja ludzkiej wolności wykazały liczne pokrewieństwa, a nawet wspólnotę z teologią kalwinistów – ten musiał popaść w konflikt z coraz bardziej potężnym Towarzystwem Jezusowym. Ostatecznie jezuiti mieli odnieść zwycięstwo w walce przeciw augustynistom”, tamże, s. 32.

<sup>50</sup> Tamże, s. 34.

<sup>51</sup> Por. P.A. REDPATH, *Wprowadzenie*, w: P.A. REDPATH, *Odyseja mądrości...*, dz. cyt., s. 11: „To, co w ich sposobie myślenia przez wieki błędnie braliśmy za filozofię, było w rzeczy samej tylko nową retoryką, którą Kartezjusz stworzył poprzez syntezę rozmaitych ruchów intelektualnych wyrosłych na gruncie nominalizmu, humanizmu, współczesnej mu scholastyki oraz wiary chrześcijańskiej w Boga Stwórcę. Moim zdaniem historyczne korzenie myśli kartezjańskiej, które odnaleźć można już w starożytności, nie tkwią bynajmniej w filozofii klasycznej. Znaleźć je można w klasycznej sofistyce oraz poezji. Bardzo daleka od filozofii myśl Kartezjusza powinna być nazwana raczej antyfilozofią. A to dlatego, że jej fundament intelektualny leży w apokryficz-

## IV. WIEK XVIII

Kontynuacja interpretacji kartezjańskiej myśli św. Augustyn nastąpiła w XVIII wieku, przede wszystkim w osobie filozofa z Królewca, Immanuela Kanta. Kartezjański dualizm został przez niego ujęty tak skrajnie, że w systemie tym zabrakło miejsca dla świata poza duszą człowieka, rozumianego jako samotny podmiot, który może poznawać jedynie samego siebie<sup>52</sup>. Inspiracje augustyńskie widoczne są również w jego filozofii historii, która była powiązana z jego działaniami praktycznymi, w historii realnej. Według Kanta historia zaczyna się od grzechu pierworodnego. Nie ma w niej ludzkiej wspaniałości sprzed pierwszego upadku i nie ma też w niej światła Jezusa Zmartwychwstałego. Można w tym ujęciu dostrzec pewien wpływ idei św. Augustyna i Bossueta, które jednak tłumaczy na język racjonalistyczny i laicki. Kant niweluje kontrast między wiarą eklezjalną i wiarą racjonalną w duchu tolerancji oświecenia. Faktycznie oznacza to pokój tylko wtedy, gdy Kościół wyrzeknie się istoty swej chrześcijańskiej wiary<sup>53</sup>.

W przeciwnym kierunku poszedł włoski filozof Jan Chrzciciel Vico, który w swojej filozofii historii przewycięzył przypisywany Augustynowi dualizm. Vico rozróżniał dwa światy, jednakże w jakiś sposób ze sobą powiązane: świat naturalny stworzony przez Boga i świat cywilizacji, świat narodów budujących swoją kulturę. Pierwszy jest zakodowany w myśli Bożej, drugi w myśli ludzkiej. Pomiędzy tymi światami, jak również pomiędzy tymi dwoma intelektami istnieje organiczna więź, zgodna z tajemnicą Wcielenia, ponieważ w świecie historycznym znajduje się ślad Bożej Opatrzności, ślad Bożej dobroci. Vico starał się go odczytać, tak jak czynili to św. Augustyn i jego naśladowca Bossuet<sup>54</sup>. Według niego, podobnie jak to głosił św. Augustyn, historia rozwija się zgodnie z ideą Opatrzności, która kieruje historią według praw intymnej dialektyki. Historia jest racjonalna, dostępna dla rozumu ludzkiego. Człowiek potrafi poznać jej wewnętrzne prawa.

---

nym pojmowaniu filozofii jako ukrytego systemu myśli, którego prefigurację stanowią zwykłe wrażenia, które z kolei mogą być zrozumiane jedynie na drodze egzegezy objawieniowej, alegorycznej – takiej, przy której obstawali starożytni poeci, sofiści, magowie. Owo apokryficzne rozumienie filozofii wywodzi się z czasów jeszcze przedchrześcijańskich. Zostało ono następnie przekazane przez średniowiecznych mistrzów *trivium* nominalistom i humanistom renesansu – za sprawą których zostało w końcu przyjęte przez Kartezjusza”.

<sup>52</sup> Por. W. BREUNING, *Nauka o Bogu. Podręcznik teologii dogmatycznej (Gotteslehre, Paderborn 1995), Traktat II*, red. W. Beinert, Kraków 1999, s. 137.

<sup>53</sup> Por. J. SAIZ BARBERA, *Pensamiento histórico cristiano*, Madrid 1967, s. 12.

<sup>54</sup> Por. tamże, s. 67. Ich filozofia historii jest chrześcijańska, a nie deistyczna lub panteistyczna jak u większości filozofów nowożytnych. Nie prowadzi do skrajności, do pesymizmu (Spengler, Toynbee) albo do ustawienia człowieka w miejscu Boga (Nietzsche). Między Vico (1744) a de Maistre (połowa XIX w.) jedynym chrześcijańskim filozofem historii był Joachim Balme. Obok de Maistre na uwagę zasługuje też Donoso Cortés.

Filozofia historii Vico jest dualistyczna. Z jednej strony rozwija myśl św. Augustyna, z drugiej zaś otwiera się na nowe horyzonty nauk historycznych uprawianych w nowożytności. Jednoczy w sobie dwie płaszczyzny: miasto Boga i świat. U św. Augustyna między nimi istnieje przepaść, u Vico natomiast są one organicznie połączone. Jego teologia rzeczywistości ziemskich łączy idee transcendentne św. Augustyna i Platona z immanencją historycznych faktów, Boga z człowiekiem, idee odwieczne z konkretnym biegiem historii<sup>55</sup>.

## V. WIEK XIX

Od XVII wieku do istniejących wcześniej nurtów teologicznych (szkoły teologiczne: tomistyczna, franciszkańska, jezuicka, anzelmiańska, augustyńska) dołączyła się szkoła oratoriańska, silnie zabarwiona augustynizmem (Seminarium św. Sulpicjusza i Sorbona)<sup>56</sup>. Oratorianin A.J.A. Gratry napisał w duchu augustiańskim dzieło *Les sources* (1861), w którym podkreśla, że jedynym naszym nauczycielem jest Bóg. Bóg jest nauczycielem wewnętrznym, działającym wewnątrz sumienia<sup>57</sup>. Gratry rozwijał swoją teologię pod wpływem innego oratorianina, którym był Mikołaj Malebranche<sup>58</sup>. Gratry sytuuje się na linii myśli wyznaczonej przez Augustyna, którą kontynuowali Kartezjusz, Leibniz i Malebranche<sup>59</sup>. Wiele idei czerpał od innego oratorianina, którym był Luis Thomassin (1619-1695)<sup>60</sup>. Zgodnie z tym ponad inteligencją, w centrum duszy ludzkiej znajduje się w człowieku sekretny zmysł duchowy, który dotyka Boga. Głosząc taki pogląd, Thomassin w swojej *Theologia dogmatica* odwoływał się do takich filozofów, jak: Platon, Plotyn, Proklos, Jamblich, oraz do następujących ojców Kościoła: św. Dionizy Pseudo-Areopagita, św. Maksym, św. Grzegorz z Nyssy, zmieniając jednak sens ich wypowiedzi. Thomassin chciał utworzyć metodę teologiczną zawierającą w sobie wszystkie znane metody teologiczne i zdolną zjednoczyć wszelkie poglądy, nawet najbardziej ze sobą sprzeczne<sup>61</sup>. Gratry podjął tę inicjatywę, łącząc poznanie intelektualne z miłością, prawdę z dobrem. Głosił, że jedność działań człowieka wynika z jego podobieństwa do Boga, w którym wszystko jest jednym, który jest Prawdą i Dobrem w stopniu absolutnym<sup>62</sup>.

<sup>55</sup> Por. tamże, s. 68. Coś analogicznego uczynił Arystoteles na płaszczyźnie filozoficznej, łącząc statyczną wizję Parmenidesa z dynamiczną wizją Heraklita. Historia u Vico została połączona z boskością.

<sup>56</sup> Por. S. FUSTER, *Escolástica (latina)*, w: X. PIKAZA, N. SILANES (red.), *El Dios Cristiano. Diccionario teológico*, Salamanca 1992, s. 445.

<sup>57</sup> Por. A. ÁLVAREZ DE LINERA, *El P. Gratry, ¿precursor del modernismo?*, Revista Española de Teología 8(1948), s. 480.

<sup>58</sup> Tamże, s. 481.

<sup>59</sup> Tamże, s. 483.

<sup>60</sup> Por. tamże, s. 495.

<sup>61</sup> Por. tamże, s. 486.

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 487.

Twórczo i w ramach katolickiej ortodoksji interpretował Augustyna w wieku XIX kataloński filozof Joachim Balmes, przyjaciel największego świętego dziewiętnastowiecznej Hiszpanii, którym był Antoni Claret. Balmes uważany jest za jest prekursora odnowy scholastyki, która dokonała się w drugiej połowie XIX wieku (Lowanium)<sup>63</sup>. W swej filozofii historii przejął od św. Augustyna to, co najcenniejsze, a mianowicie wizję Bożej Opatrzności działającej w historii. W tym ujęciu wolność ludzka i Opatrzność nie wykluczają się, lecz współdziałają w proporcjonalnej harmonii. Połączył on ścisłość filozofii z intuicją, odczuciem, emotywnością, które przenikają wydarzenia historyczne i muszą być brane pod uwagę w filozofii historii<sup>64</sup>. Joachim Balmes znany jest jako *doctor humanus*, wyczulony na sprawy człowieka: *nil humani a me alienum puto*. Jego filozoficzne spekulacje nie traciły z oczu fundamentu rzeczywistości<sup>65</sup>. Słusznie może być on nazywany Augustynem XIX wieku<sup>66</sup>. Joachim Balmes jest jednym z najwybitniejszych myślicieli hiszpańskich wszech czasów, obok takich postaci, jak Ramón Llull, Francisco Suárez i Juan Luis Vives<sup>67</sup>.

W wieku XVIII znikło zaufanie do metafizyki, chociaż pozostała scholastyka jako metoda. Poszukiwanie nowej bazy dla refleksji teologicznej kierowało myślicieli bardziej w stronę Augustyna niż w stronę Arystotelesa i Tomasa z Akwinu, jednak swoista interpretacja oznaczała również odejście od myśli oryginalnej. Taką drogą poszli Kartezjusz, Leibniz, Wolf, Kant, Hegel, Schlegel, Malebranche, Locke, Condillac, Rousseau. Dawni mistrzowie zostali zapomniani. Natomiast w początkach XIX wieku zanikał nie tylko tomizm, ale również augustynizm, w sensie nurtu teologicznego czy w sensie nurtu filozofii chrześcijańskiej. Augustinianizm ujawnił się natomiast bardzo silnie w formie zdegenerowanej, poza chrześcijaństwem, w myśli obojętnej, a nawet wroziej wobec chrześcijaństwa, Kościoła i teologii. Kartezjusz zrewolucjonizował myśl filozoficzną, nie odchodząc od wiary katolickiej. Podobnie Vico połączył doktrynę chrześcijańską z renesansową ideą postępu ludzkości, bez kierowania historii na manowce pogaństwa. Tymczasem Wolter spoganizował historię (1774), a Hegel (1831) i Dilthey spoganizowali filozofię (1911)<sup>68</sup>. W nurcie tak rozumianego augustinianizmu znajduje się romantyzm, idealizm niemiecki, wielu filozofów polskich w XIX i XX wieku.

<sup>63</sup> Por. J. SAIZ BARBERA, *Pensamiento histórico cristiano*, dz. cyt., s. 173.

<sup>64</sup> Por. tamże, s. 170.

<sup>65</sup> M. ANDRÉS MARTÍN, *Pensamiento teológico y cultura...*, dz. cyt., s. 193.

<sup>66</sup> Por. tamże, s. 171.

<sup>67</sup> Tamże, s. 174; Por. J. YELA UTRILLA, *Historia de la civilización española en sus relaciones con la universal*, Madrid 1928, s. 318.

<sup>68</sup> Por. J. SAIZ BARBERA, *Pensamiento histórico cristiano*, dz. cyt., s. 40.

## VI. WIEK XX

Augustyn stanowił fundamentalne źródło filozofii Edyty Stein<sup>69</sup>. „Sięga więc do tekstów oryginalnych Platona, Arystotelesa, św. Augustyna, św. Tomasza Akwinu, Kartezjusza, Kanta [...], aż po Husserla, Martius i Heideggera, i próbuje dotrzeć na własną «fenomenologiczną rękę» do wiedzy, która nie jest, z perspektywy historii, zwierzają, lecz jest mądrością wytrzymującą próbę czasu”.

Augustynikiem jest Max Scheler, którego idea naśladowania Jezusa bliska jest augustyńskiej idei Mistrza, aczkolwiek różni się od niej w decydującym punkcie. „Św. Augustyn mówi o *Mistrzu wewnętrznym*. Przemawia on w sercu człowieka i od wewnątrz kształtuje jego etos. U Schelera liczy się mistrz zewnętrzny i emocjonalny rezonans słowa lub przykładu. U św. Augustyna liczyła się zgodność między propozycją i obiektywnymi wymaganiami etycznymi osoby, które dostępne są również jej racjonalnemu samopoznaniu”<sup>70</sup>. Twórczo rozwinął system Augustyna Karol Wojtyła. Widoczne jest to szczególnie w jego dziele pt. *Osoba i czyn*, które wnosi „doniosły wkład tradycji augustyńskiej do filozofii człowieka. Augustyn, chociaż rzadko cytowany (podobnie jak św. Bonawentura), jest partnerem filozofii Wojtyły równie stałym jak św. Tomasz z Akwinu”<sup>71</sup>.

W połowie wieku XX w teologii katolickiej Augustyn zastąpił Tomasza z Akwinu, ujęcie historiozbowcze zastąpiło scholastykę. Postawiony został zarzut, że analogia Tomasza z Akwinu nie pozostawia miejsca dla czasu i dla teologii historii. Najpierw następuje przejście od dziejowej zmienności i jednostkowości do nieziennej i uniwersalnej abstrakcji, a dopiero wtedy, w płaszczyźnie bezczasowych pojęć, rozpoczyna się myślenie filozoficzne czy teologiczne. Tymczasem teologia, która jest refleksją rozumu ludzkiego nad Objawieniem, a w sensie szerszym nad wszystkim w świetle Objawienia, wymaga narzędzia zdolnego objąć również czas i historię<sup>72</sup>. Analogia ustąpiła miejsca anagogii. W najgłębszym fundamencie było to odchodzenie od Arystotelesa do Platona, w bliższej perspektywie natomiast od Tomasza do Augustyna<sup>73</sup>.

Kierunek augustyński reprezentował teolog nurtu szkoły tybindzkiej XIX wieku, Karl Adam (1876-1966)<sup>74</sup>. Augustyn wpłynął nawet na prawosławnego teologa P. Evdokimova, którego interpretacja jest przeciwstawna dualistycznej

<sup>69</sup> Por. A. GRZEGORCZYK, *Blask Prawdy* – przedmowa do wydania polskiego, w: E. STEIN, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. S. Immakulata J. Adamska, Kraków 1995, s. 12.

<sup>70</sup> R. BUTTIGLIONE, *Myśl Karola Wojtyły (Il pensiero di Karol Wojtyła)*, Milano 1982), tłum. J. Merecki, Lublin 1996, s. 98.

<sup>71</sup> Por. tamże, s. 190.

<sup>72</sup> Por. G. LAFONT, *Storia teologica della Chiesa. Itinerario e forme della teologia*, Torino 1997, s. 292.

<sup>73</sup> Por. tamże, s. 304.

<sup>74</sup> Zob. T. LENKIEWICZ, R. ŁUKASZYK, *Adam Karl*, w: F. GRYGLEWICZ (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin 1989, kol. 71.



interpretacji Kartezjusza – ma charakter wyraźnie monistyczny. „Evdokimov przyjmuje myśl św. Augustyna, że człowiek może uczynić cielesnym nawet swego ducha, a duchowym – nawet swoje ciało”<sup>75</sup>. Wpływ Augustyna daje się zauważyć w trynologii personalnej korporacyjnej L. Hodgsona, który reprezentuje tradycję anglosaską<sup>76</sup>. W swoisty sposób nawiązuje do myśli św. Augustyna niemiecki teolog K. Rahner<sup>77</sup>.

Zaskakujące jest odrzucenie agustynizmu przez protestanckiego teologa, Oscara Cullmanna, w kontekście jego poglądu, że teologia jest ściśle powiązana z historią, że cała teologia jest refleksją nad historią zbawienia. Przeciwwstawił się on agustynizmowi, a także bliskim temu nurtowi „kierunkom subiektywistycznym i emocjonalnym, jak kantyzm, filozofia życia, egzystencjalizm”<sup>78</sup>. Personalistycznie zinterpretował system św. Augustyna słynny teolog polski C.S. Bartnik<sup>79</sup>. Olegario Gonzáles de Cardedal dostrzega, że św. Augustyn przyczynił się znacznie do ukształtowania filozoficznego podłoża mentalności i nowej religijności nowożytnej Hiszpanii<sup>80</sup>. W nurcie agustianizmu politycznego umieścić trzeba twórcę teologii wyzwolenia, Gustava Gutiérreza, który mieszał rewolucję z mesjanizmem biblijnym i doktryną św. Augustyna<sup>81</sup>. Zwolennikiem myśli św. Augustyna był też Salazar, polityk portugalski, zdecydowany przeciwnik rewolucji<sup>82</sup>.

Potocznie św. Augustyn traktowany jest jako zwolennik dualizmu antropologicznego, charakterystycznego dla Platona, a następnie wyostrzonego przez Plotyna. W historii można znaleźć wiele tego rodzaju interpretacji (z podkreśleniem interpretacji Kartezjusza), które przygotowały drogę dla nowożytnego i współczesnego indywidualizmu. Okazuje się jednak, że w XX wieku również ci uczeni, którzy starali się ten indywidualizm przezwyciężyć, zaczęli „powracać do Augustynowej koncepcji osoby jako relacji (egzystencjalizm katolicki, personalizm żydowski i inne)”<sup>83</sup>.

Teologiczna myśl św. Augustyna stała u podstaw obszernego nurtu rozwijającego się przez wiele wieków, aż do czasów nam współczesnych. Sama w sobie otwarta, świadomie czy nieświadomie niedokończona, czeka wciąż na nowe

<sup>75</sup> P. EVDOKIMOV, *Poznanie Boga w Kościele wschodnim. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 28.

<sup>76</sup> Zob. L. HODGSON, *The Doctrine of the Trinity*, London 1964 (wyd. 1: 1943), ss. 238; recenzja tej książki znajduje się w: X. PIKAZA, *Bibliografía trinitaria del Nuevo Testamento*, w: *Bibliografía trinitaria*, Estudios Trinitarios 11(1977)2-3, numero extraordinario, Salamanca, s. 287-288.

<sup>77</sup> Por. G. LAFONT, *Storia teologica della Chiesa...*, dz. cyt., s. 332.

<sup>78</sup> K. GÓZDŹ, *Perspektywa historiozbawcza teologii Oscara Cullmanna*, w: K. GÓZDŹ, *Zwierciadło wiary*, Lublin 2002, s. 73.

<sup>79</sup> Zob. C.S. BARTNIK, *Gromy mówiące. Kazania, przemówienia, publicystyka społeczno-polityczna*, w: *Dziela zebrane*, t. 5, Lublin 1999, s. 227.

<sup>80</sup> Por. O. GONZÁLES DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, dz. cyt., s. 98-99.

<sup>81</sup> Por. tenże, *España por pensar*, Salamanca 1985, wyd. 2, s. 351.

<sup>82</sup> Por. N. PEREIRA, R. SMOCZYŃSKI, *Od prawicowego państwa do zaniku prawicy. Rozmowa z Jaime Nogueira Pinto*, Fronda 13-14(1998), s. 297.

<sup>83</sup> C.S. BARTNIK, *Ku definicji osoby*, *Teologia w Polsce* 1(2000)1, s. 9.

spojrzenie, następujące po wielu próbach mniej lub bardziej udanych. W świetle dotychczasowych dokonań i w kontekście całokształtu dorobku myśli chrześcijańskiej, zarówno filozoficznej, jak i teologicznej, trzeba na nowo odczytać Augustynowe dzieła, aby poznać je dogłębniej i prawdziwiej. Warto odczytać je w świetle teologii protestanckiej i teologii prawosławnej, wraz z kontekstem dorobku teologii ekumenicznej. Uprzedzenia i nieporozumienia trzeba zastąpić naukową uczciwością, wskazującą na braki, na miejsca słabsze, ale też wydobywającą całe bogactwo spuścizny po wielkim myślicielu trudnych czasów przełomu IV i V wieku. Można przypuszczać, że wpływ tej myśli będzie trwał i nurt augustynizmu rozwijanego w przyszłości będzie mocniej zakorzeniony w myśli oryginalnej i w sposób bardziej adekwatny, bardziej zgodny z tym, co myślał i pisał sam św. Augustyn.

## RESUMEN

### **Recepción del pensamiento de San Agustín en la teología moderna**

La influencia del pensamiento de San Agustín a la época moderna es grande y distinta. El artículo dice solamente sobre la influencia a la teología en los siglos modernos. Hay muchas publicaciones sobre el augustinismo en la filosofía. Se necesita elaborar la tarea de la teología, recoger algunas ideas, algunas informaciones para que se pudiera elaborar en el futuro una publicación detallada y más profunda. No se trata sobre las fechas del comienzo de la modernidad. Seguramente la modernidad tiene sus raíces en los siglos medios. Aquí se comienza del siglo XIV, para prolongar las reflexiones hasta el siglo XX.

*Thum. o. CMF*

### **Słowa kluczowe / key words:**

Św. Augustyn, historia teologii

St. Augustine, history of theology