

O. Jacek Salij OP: Wolność w refleksji świętego Augustyna

Teoria państwa wiąże się w myśli Augustyna z problematyką wolności tylko pośrednio, o ile ma ona związek z troską o sprawiedliwość, co jest podstawowym zadaniem państwa. Zdecydowałem się powiedzieć na ten temat kilka słów, bo kluczowa w myśli Augustyna idea państwa Bożego dość często jest rozumiana opacznie i zasługuje na wyprostowanie – pisze o. Jacek Salij w Tomie I „Dzieł wybranych” poświęconych myśli św. Augustyna.

Najłatwiejszym do zauważenia rodzajem wolności jest jej wymiar negatywny, a w gruncie rzeczy międzyludzki, w którym wolność jest przeciwieństwem i nieobecnością przymusu, przemocy, kajdan, niesprawiedliwych ograniczeń. Jak się wydaje, dopiero Platon i Arystoteles (ale zapewne już Sokrates) zauważyli moralny wymiar wolności – że być wolnym to przede wszystkim być panem samego siebie, nie być niewolnikiem swoich lęków ani pożądań.

Obu tym aspektom wolności Augustyn poświęcił wiele uwagi – przede wszystkim chciał je zharmonizować ze swoją chrześcijańską wiarą. Jednak chronologicznie pierwszym problemem, przed jakim stanął w swoim myśleniu na temat wolności, była konfrontacja z manichejską tezą, że wolność jest czymś iluzorycznym, bo w gruncie rzeczy zarówno do dobra, jak i do zła jesteśmy zdeterminowani.

Przeciw manichejskiemu negowaniu wolności

Polemikę z manichejską negacją wolności podjął Augustyn w swoim – rozpoczętym wkrótce po przyjęciu chrztu, ale ukończonym dopiero osiem lat później, w roku 395 – dialogu *O wolnej woli*[1], a kontynuował ją w kolejnych – aż trzech! – komentarzach do Księgi Rodzaju[2] oraz w wielu innych tekstach antymanichejskich[3].

Determinizm manichejczyków był logiczną konsekwencją wyznawanego przez nich metafizycznego dualizmu, czyli przeświadczenia, że dobro i zło są to pierwiastki gruntownie sobie przeciwstawne, a ich pomieszanie w naszym świecie wynika stąd, że dobry świat Boży stał się ofiarą inwazji królestwa ciemności. Pierwiastki te – zdaniem manichejczyków – przeciwstawiają się sobie tak radykalnie, że ani to, co dobre, nie może się zepsuć, ani to, co złe, nigdy nie może zostać naprawione. Stąd manichejczycy twierdzili, że nie ponosimy odpowiedzialności za zło, jakie w nas jest, znalazło się ono bowiem w nas w wyniku inwazji ciemności, której staliśmy się ofiarą bez naszej winy. W młodości Augustyn sam był wyznawcą tej doktryny. Było mi z nią wygodnie – z żalem wspominał tamten okres swojego życia – bo nie musiałem oskarżać się o swoje grzechy.

„Ciągle trwałem w mniemaniu – zwierza się później w swoich *Wyznaniach* – że to nie my grzeszymy, lecz grzeszy w nas jakaś obca nam natura. Dogodne było dla mej pychy to przekonanie, że nie ciąży na mnie żadna wina i że wtedy, gdy coś złego uczyniłem, nie muszę się z tego spowiadać – prosząc, abys [Ty, Boże] uzdrowił duszę moją, bom zgrzeszył przeciw Tobie. Wolałem ją usprawiedliwić, a oskarżać coś

innego, co było ze mną, a mną nie było. W rzeczywistości to wszystko należało całkowicie do mnie i tylko moja bezbożność dokonywała takiego podziału i przeciwstawiała jedną część mego «ja» drugiej części. Grzech mój był tym trudniejszy do uleczenia, że nie uważałem siebie za grzesznika”[4].

Właśnie w dyskusjach z manichejczykami Augustyn wykuwał swoją naukę, że zło jest brakiem dobra tam, gdzie ono być powinno, a o jego drugorzędności w stosunku do dobra świadczy to, że ono nigdy nie istnieje samodzielnie, ale jedynie jako czynnik pomniejszający lub zniekształcający dobro. Augustyn nauczał stanowczo, że:

1. w całej rzeczywistości nie ma bytów, które nie byłyby stworzone przez Boga, wszystko zaś, co stworzył Bóg, jest dobre;
2. zło nigdy nie jest czymś odrębnym od dobra ani niezależnym od Stwórcy; jest ono raczej objawem dewaluowania się dobra; dla porządku przypomnijmy, że mówiąc o złu, Augustyn ma na myśli przede wszystkim zło w ścisłym tego słowa znaczeniu, tzn. zło moralne to zło, które chrześcijanie tradycyjnie nazywają grzechem;
3. Bóg nie jest sprawcą zła i nie jest Mu ono potrzebne do tego, żeby podkreślać doskonałość Jego dzieła stwórczego;
4. chociaż zło powoduje pomniejszenie lub deformację dobra, to jednak nie osłabia rządów Opatrzności nad światem. „Bóg bowiem z całą pewnością by do żadnego zła nie dopuścił, gdyby nie był dostatecznie wszechmocny i dobry, ażeby wyprowadzić z niego dobro”[5].

Głosząc takie tezy, Augustyn musiał sobie postawić pytanie, skąd wobec tego wzięło się zło[6]. Na to pytanie odpowiada bez żadnych wahań: źródłem zła jest wolna wola stworzeń rozumnych. Zatem prawda, że stworzenia rozumne, w tym również ludzie, zostały obdarzone przez Stwórcę realną, a nie tylko pozorną wolnością, jest dla Augustyna postulatem wiary.

Owszem, Augustyn zdaje sobie sprawę z tego, że nasza wolność ludzka, z chwilą kiedy staliśmy się grzesznikami, uległa znacznemu zaciemnieniu. „Nikt nie miał takiej wolności jak pierwszy człowiek, dopóki stał przy swoim Bogu, który go stworzył sprawiedliwym, niewypaczonym najmniejszą wadą”[7]. Dopiero skutek grzechu nasza wolność uległa osłabieniu i nieraz rozumiemy ją opacznie, toteż w obecnej naszej sytuacji – jak napisał Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* – „wolność potrzebuje wyzwolenia”[8]. Co na ten temat mówił św. Augustyn, o tym za chwilę spróbuję powiedzieć kilka słów.

Jak pogodzić naszą realną wolność z absolutną transcendencją Boga?

Przyjęcie prawdy, że wolność ludzka jest czymś realnym, kazało Augustynowi zmierzyć się z problemem następnym. Mianowicie już od czasów Cycerona ówczesnym inteligentom wydawało się, że czymś obiektywnie niemożliwym jest przekroczenie następującego dylematu: albo rzeczywiście jesteśmy wolni, ale wówczas czymś absurdalnym byłoby samo nawet istnienie absolutnie transcendentnego Boga, a przede wszystkim niemożliwa byłaby boska przedwiedza o naszych

wolnych czynach; albo też Bóg z góry zna nasze czyny, ale wówczas nasza wolność jest czymś pozornym, bo w rzeczywistości do naszych niby to wolnych czynów determinuje nas jakieś fatum.

Temu tematowi Augustyn poświęcił już trzecią księgę wspomnianego wyżej dialogu *O wolnej woli*. Również później wracał do tego tematu, m.in. w piątej księdze *Państwa Bożego*. Najkrócej mówiąc, Augustyn rozwiązywał ten problem w trzech następujących tezach:

1. zwątpienie w prawdę ludzkiej wolności burzyłoby wypracowany w ciągu pokoleń porządek społeczny; „Zniszczylibyśmy całe ludzkie życie. Daremnie byłyby wydawane prawa, daremnie byłoby uciekać się do karania i pochwał, do ganienia i zachęcania, a ustanawianie nagród dla ludzi dobrych, kar zaś dla złych nie byłoby już wyrazem jakiegokolwiek sprawiedliwości”[9];
2. Bóg jest kimś transcendentnym wobec czasu, zatem błędem jest widzieć Jego przedwiedzę w perspektywie chronologicznej;
3. nie godzi się podejrzewać nieskończenie dobrego i prawdomównego Boga o to, że dając nam poczucie wolności, okłamuje nas; nie godzi się również wątpić w Jego wolność i przypuszczać, że „musi” doprowadzić do tego, co o nas przewiduje Jego przedwiedza.

Wolność jako przeciwieństwo i nieobecność przymusu

Problematyka negatywnego wymiaru wolności, tzn. wolności od niesprawiedliwych ograniczeń narzucanych nam od zewnątrz, jest u św. Augustyna zdominowana przez refleksję nad niewolnictwem. Przypomnijmy, że klasycy greckiej filozofii – Platon i Arystoteles – uznawali niewolnictwo za stan naturalny. Ich zdaniem, niektórzy ludzie po prostu rodzą się jako niewolnicy. Według Arystotelesa, „niewolnik jest żyjącym narzędziem”[10]. Odmiennymi słowy, niewolnik – jak gdzie indziej dzieło twierdził Arystoteles – to taki człowiek, który swój rozum i wolę ma poza sobą, to ktoś taki, kto „o tyle tylko ma związek z rozumem, że spostrzega go u innych, ale sam go nie posiada”[11].

Owszem, również filozofowie pogańscy, mianowicie stoicy, zwłaszcza Seneka, upominali się o człowieczeństwo niewolników. Jednak dopiero chrześcijaństwo ogłosiło fundamentalną równość wszystkich ludzi, swoich i obcych, niezależnie od płci oraz statusu społecznego. Przypomnijmy tu słynną tezę apostoła Pawła, że „nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3, 28; por. 1 Kor 12, 13).

Otóż Augustyn dał tezie apostoła Pawła mocne, a zarazem proste uzasadnienie teologiczne. Mianowicie w napisanych około roku 420 *Problemach Heptateuchu* zwraca uwagę na to, że Pan Bóg, stwarzając człowieka, poddał mu ryby, ptaki i zwierzęta (por. Rdz 1, 26), ale Pismo Święte nic nie mówi o tym, żeby jedni ludzie mieli być w niewoli u innych ludzi. „Sprawiedliwa niewola i sprawiedliwe panowanie mają miejsce wtedy, kiedy zwierzęta służą człowiekowi, a człowiek panuje nad zwierzętami”[12]. Pierwsza wzmianka o ludziach jako

niewolnikach pojawia się w Biblii dopiero w przekleństwie, jakie Noe rzucił na swojego wyrodnego syna, Chama (por. Rdz 9, 25–26). Mówiąc krótko, niewolnictwo jest w Piśmie Świętym przedstawione jako przeklęty owoc grzechu. Zarazem jednak – twierdzi Augustyn – nie wolno zapominać o tym, że niewola jest nieraz losem ludzi niewinnych i sprawiedliwych, jak o tym świadczą chociażby dzieje Józefa, sprzedanego do niewoli przez rodzonych braci.

Argumentację tę powtórzył Augustyn kilka lat później, w 19. księdze *Państwa Bożego*[13].

Istota wolności: wolność od grzechu

Również drugi analizowany przez starożytnych filozofów wymiar wolności – wolność jako panowanie nad swoimi lękami, nieuporządkowanymi ambicjami oraz różnymi namiętnościami – Augustyn poddał gruntownej reinterpretacji teologicznej. Dla Augustyna ten wymiar wolności to przede wszystkim wolność od grzechu. Ideę tę zaczerpnął Augustyn od apostoła Pawła, w którego listach myśl o niewoli grzechu i o wyzwoleniu z niej przewija się wielokrotnie (por. Rz 6, 6–23; Ga 4, 9; 5, 1; Kol 2, 8).

Jedna i druga niewola jest nieszczęściem człowieka, który się w niej znalazł, jednak niewola grzechu – zdaniem Augustyna – jest nieszczęściem nieporównanie groźniejszym niż ta niewola, kiedy człowiek jest własnością innego człowieka. W perspektywie ostatecznej – tę tezę biskup Hippony powtarzał co najmniej kilkakrotnie – lepiej

być bogobojnym niewolnikiem niż niegodziwym właścicielem niewolników. „Zaiste, szczęśliwszy jest ten, kto zostaje w niewoli u człowieka, niż ten, kto jest niewolnikiem żądz!”[14].

„O nieszczęsna niewolo! – woła Augustyn. – Liczni niewolnicy, kiedy nie mogą wytrzymać ze złymi panami, proszą, żeby ich sprzedać. Godzą się z niewolą, chcą przynajmniej pana zmienić. Lecz co ma uczynić niewolnik grzechu? Do kogo się uda? Kogo poprosi, aby go sprzedano innemu? Niewolnik człowieka, udrczony twardym traktowaniem, szuka odpoczynku w ucieczce. Ale dokąd ucieknie niewolnik grzechu? Gdziekolwiek by uciekł!, wszędzie siebie ciągnie za sobą. Złe sumienie nie ucieknie od samego siebie. Gdziekolwiek by człowiek poszedł!, pójdzie za nim. Grzech jest bowiem we wnętrzu człowieka”[15].

Długa homilia 41. *Komentarza Ewangelii Jana*, z której wyjąłem powyższy cytat, jest objaśnieniem kluczowej dla chrześcijańskiego rozumienia wolności perykopy z Ewangelii Jana 8, 31–36. Nie sposób w trakcie krótkiego odczytu poddać szczegółowej analizie tak obszerny tekst. Ograniczę się do pokazania, jak Augustyn rozwiązywał napięcie między dwiema następującymi prawdami biblijnymi. Chodzi z jednej strony o naukę Pana Jezusa, że „każdy, kto grzeszy, jest niewolnikiem grzechu” (J 8, 34), z drugiej o tę prawdę biblijną, że wszyscy jesteśmy grzeszni. Czyżby stąd wynikało, że wszyscy bez wyjątku jesteśmy niewolnikami grzechu i wolność jest nam w ogóle niedostępna?

Odpowiedź Augustyna na to pytanie jest dwuczęściowa. Odwołując się do znanego sformułowania z Listu do Rzymian[16], biskup Hippony powiada tak: owszem, wszyscy jesteśmy grzeszni, jednak istnieje

radikalna różnica między tymi, w których króluje grzech, i tymi, w których króluje łaska. Tylko ci pierwsi są niewolnikami grzechu[17].

Jednak ma Augustyn również głębszą odpowiedź na to pytanie: wolność jest czymś dynamicznym – czym innym jest początek wolności, czym innym wolność doskonała. Samo tylko zachowywanie przykazań „jest dopiero początkiem wolności, a nie wolnością doskonałą”[18]. Jestem człowiekiem prawdziwie wolnym, jeżeli staram się w mojej wolności doskonalić. Jednakże wolność absolutna w obecnym życiu jest nam niedostępna. Absolutnie wolni – to znaczy wyzwoleni od wszelkiego grzechu – będziemy dopiero w życiu wiecznym.

Dlaczego nawet o kimś takim, kto stara się pokonywać pokusy skłaniające do przekraczania Bożych przykazań, i rzeczywiście to mu się udaje, trudno powiedzieć, że jest w pełni panem samego siebie? Bo wciąż wisi nad nim realne zagrożenie, że jednak zapanuje nad nim jakaś namiętność lub inna niedobra słabość.

Patrząc praktycznie, można powiedzieć, że niewątpliwie bardziej wolny jest urzędnik radykalnie niedostępny atrakcyjnej i gwarantującej bezkarność pokusie korupcyjnej niż ten, kto nie ulega jej dopiero za cenę po-nadludzkiego niemal wysiłku woli. Większą również wolnością cieszy się małżonek, który osiągnął wewnętrzną niezdolność do zdrady małżeńskiej, niż małżonek, który wciąż na nowo musi wybierać między wiernością i niewiernością, nawet jeżeli konsekwentnie wybiera wierność.

Jak widzimy, wolność – według Augustyna – nie jest wartością wyizolowaną. Jest ona w sposób konieczny ukierunkowana ku dobru i sprawiedliwości. Zobaczmy najpierw, jakie znaczenie ma ta intuicja Augustyna dla jego refleksji politycznej. Zwłaszcza że państwa – w przeciwieństwie do ludzi – nie są przecież wezwane do życia wiecznego.

Między utopią a bezprawiem

Teoria państwa wiąże się w myśli Augustyna z problematyką wolności tylko pośrednio, o ile ma ona związek z troską o sprawiedliwość, co jest podstawowym zadaniem państwa. Tutaj zdecydowałem się powiedzieć na ten temat kilka słów, bo kluczowa w myśli Augustyna idea państwa Bożego dość często jest rozumiana opacznie i zasługuje na wyprostowanie.

Współczesny inteligent, słysząc sam tytuł głównego dzieła, spontanicznie domyśla się, że Augustyn przedstawia w nim jakieś niebezpieczne marzenia na temat chrześcijańskiej teokracji albo że traci czas na syzyfowy trud poszukiwań idealnego ustroju politycznego. Trudno o większe nieporozumienie, tego rodzaju cele są biskupowi Hippony zupełnie obce.

Państwo Boże oraz państwo ziemskie są to, w ujęciu Augustyna, rzeczywistości ostateczne, zatem w swojej istocie niewidzialne, mogące jedynie częściowo przejawiać się widzialnie w naszym ludzkim świecie. Państwo Boże – założone przez samego Boga już w akcie stwórczym i

potwierdzone oraz przywrócone dziełem zbawczym Jezusa Chrystusa – jest to społeczność Bożych przyjaciół, idąca przez świat zgodnie z wolą Bożą i w Jego miłości, zmierzająca do eschatologicznej dojrzałości. Natomiast państwo ziemskie jest to płynąca przez dzieje ku ostatecznemu bezsensowi i nieszczęściu rzeka buntu przeciwko Bogu.

Jeśli idzie o realne państwa – podobnie jak nikt z nas nie osiągnie na tej ziemi idealnej bezgrzeszności, tak samo czymś niemożliwym jest stworzenie idealnego państwa. Augustyn wyraził to w ostrej tezie, że „państwa rzymskiego nigdy nie było” (*nunquam fuit Romana respublica*). Jeśli bowiem uznać definicję Scypiona, że państwo jest rzeczą ludu (*republicam definit esse rem populi*) – to przecież tam, „gdzie nie ma rzetelnej sprawiedliwości, nie może być również związku ludzi zespolonego przez uznanie tego samego prawa, a więc nie może być i ludu pojmowanego stosownie do tej definicji”[19].

Czy zatem państwo powinno przynajmniej starać się zmierzać do tego, żeby było w nim jak najwięcej rzetelnej sprawiedliwości? Nawet w świetle powyższego cytatu wydaje się, że to pytanie retoryczne. Bo owszem, państwo winno zmierzać do ustanowienia idealnej sprawiedliwości, jednak z góry trzeba pogodzić się z tym, że ideału nigdy nie osiągnie.

Niestety, zdarza się, że jest przeciwnie, że państwo weźmie rozwód ze sprawiedliwością. Słynna wypowiedź Augustyna na ten temat wydaje się tak ważna, że warto przytoczyć ją w całości: „Czymże są wyzute ze sprawiedliwości państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników? Bo czyż i rozbójnicze bandy są czymś innym niż małymi państwami? Wszak i banda jest gromadą ludzi rządzących się rozkazami swego

przywódcy, związaną przez ugodę o wspólności i rozdzielającą zdobyczą wedle przyjętego przez się prawa. Gdy plaga ta przez napływ niegodziwych ludzi rozrasta się tak dalece, iż opanowuje niektóre okolice, zakłada swoje placówki, zagarnia miasta, ujarzma narody, wówczas jawnie przyjmuje nazwę państwa, do czego się już całkiem wyraźnie przyczynia bynajmniej nie wyrzeczenie się chciwości, ale przydanie do niej bezkarności”[20].

Tę wypowiedź Augustyna często przywoływał Joseph Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI[21]. Szczególnie doniośle zabrzmiało przypomnienie tych słów Augustyna w przemówieniu, jakie 22 września 2011 roku papież Benedykt wygłosił w Bundestagu: „Polityka musi być działaniem na rzecz sprawiedliwości i tworzeniem w ten sposób podstawowych przesłanek dla pokoju. Oczywiście polityk będzie szukał sukcesu, bez którego nie byłoby możliwe skuteczne działanie polityczne. Sukces podporządkowany jest jednak kryterium sprawiedliwości, woli przestrzegania prawa i znajomości prawa. Sukces może również omamić, otwierając drogę do zafałszowania prawa, do niszczenia sprawiedliwości. «Czymże są więc wyzute ze sprawiedliwości państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników?» – powiedział kiedyś św. Augustyn. My, Niemcy, wiemy z własnego doświadczenia, że słowa te nie są czczymi pogróżkami. Przeżyliśmy odłączenie się władzy od prawa, przeciwstawienie się władzy prawu, podeptanie przez nią prawa, tak iż państwo stało się narzędziem niszczenia prawa – stało się bardzo dobrze zorganizowaną bandą złoczyńców, która mogła zagrozić całemu światu i zepchnąć go na skraj przepaści. Służba prawu i walka z panowaniem niesprawiedliwości jest i pozostaje podstawowym zadaniem polityka. W obecnej historycznej chwili, gdy człowiek zyskał niewyobrażalną dotychczas moc, zadanie to staje się szczególnie naglące”[22].

Wyjaśnienie pewnego nieporozumienia

Na koniec trzeba wspomnieć o nieporozumieniu, jakie związane jest z nauką św. Augustyna na temat wolności. Otóż nauczał on, że jest czymś nie do pomyślenia, ażeby Bóg – absolutnie wolny – kiedykolwiek czynił zło. Nie dlatego, żeby był do tego przymuszony, ale dlatego, że jest nieskończenie dobrym Bogiem. Udział w tej Bożej wolności i jej bezalternatywnym skierowaniu na dobro mają już teraz aniołowie. My również taką wolnością będziemy obdarzeni, jednak dopiero w horyzoncie eschatologicznym.

W powyższej doktrynie prof. Leszek Kołakowski dopatrył się ukrytej apologii państwa totalitarnego: „Doktryna augustyńska, według której wolność nie polega na możliwości wyboru między dobrem a złem, ale człowiek staje się wolnym, faktycznie wybierając dobro, może dobrze służyć ideologiom totalitarnym. Istotnie, według tej filozofii, im mniej możliwości wyboru posiadamy, tzn. im bardziej nasze życie jest uregulowane przez przymus, przez władzę, która wie, jak odróżnić dobro od zła, tym bardziej jesteśmy wolni. Jeśli się wierzy, że większość naszych uczynków ma znaczenie moralne – to wolność doskonała uzyskuje idealne wcielenie w reżimie, który nie pozostawia jednostkom żadnego wyboru, to znaczy w państwie totalitarnym”[23].

Otóż teksty Augustyna nie pozwalają na taką interpretację jego poglądów na wolność. Biskup Hippony z całą stanowczością twierdził, że wolność jest przeciwieństwem przymusu i że to dlatego człowiek nie został stworzony jako ktoś zaprogramowany do bycia dobrym. Bo czegoś prawdziwie chcieć można tylko w sposób wolny: „Lepiej, że

wolność czyni człowieka dobrym, niż konieczność – to dlatego musiała być dana człowiekowi wolna wola”[24]. W swoim głównym dziele antypelagiańskim Augustyn myśl tę wyraża jeszcze ostrzej: „Jeśli ktoś jest przymuszany, znaczy to, że tego nie chce; i nie ma większego absurdu, niż powiedzieć o kimś, że nie chcąc, chce jakiegoś dobra”[25].

Opaczna interpretacja Kołakowskiego wzięła się zapewne stąd, że wolność (*eleutheria, libertas*) utożsamia on z wolnym wyborem (*proairesis, liberum arbitrium*), toteż wolność jest dla niego przede wszystkim możliwością wyboru między dobrem a złem. A przecież nawet z naszego obecnego doświadczenia moralnego wiemy, że wolności nam przybywa, im bardziej stajemy się wewnątrznie niezdolni do złych wyborów. Przyjemnie jest sobie uświadomić, że moja wolność wobec alkoholu osiągnęła taki poziom, że nie upiję się, choćbym nawet na całą noc został zamknięty w sklepie monopolowym. To, że alkoholik stoi wobec wyboru między zachowaniem trzeźwości i upiciem się i potrafi się powstrzymać od wyskokowych napojów dopiero za cenę ponadludzkiego niemal wysiłku woli, świadczy o tym, że jest on wobec alkoholu mniej wolny niż ja. Większą również wolnością cieszy się małżonek, który osiągnął wewnętrzną niezdolność do zdrady małżeńskiej, niż małżonek, który wciąż na nowo musi wybierać między wiernością i niewiernością.

O. Jacek Salij OP

Tekst pochodzi z książki *Dzieła wybrane. Święty Augustyn* O. Jacka Salija OP, która ukazała się nakładem wydawnictwa Teologii Politycznej.

[1] *O wolnej woli (De libero arbitrio)*, tłum. A. Trombala, [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 493–649.

[2] *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom (De genesi contra Manichaeos libri duo)*, tłum. J. Sulowski, PSP 25, Warszawa 1980.

[3] M.in. *Pisma przeciw manichejczykom (De genesi contra Manichaeos)*, tłum. J. Sulowski, PSP 54, Warszawa 1990; *Przeciw Faustusowi (Contra Faustum Manichaeum)*, tłum. J. Sulowski, PSP 55–56, Warszawa 1991.

[4] *Wyznania (Confessiones) 5,10*, CCSL 27, s. 67, tłum. Z. Kubiak, wyd. 2, Warszawa 1982, s. 79–80.

[5] *Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli Wiara, Nadzieja i Miłość (Enchiridion) 11* (PL 40,236) CCSL 46, s. 59. Por. J. Salij, *Opatrzność Boża w świecie, w którym dzieje się zło*, „Studia Theologica Varsaviensia” 48 (2010), nr 2, s. 21–29.

[6] Por. H. Cholwińska, *Zagadnienie genezy zła w myśli św. Augustyna*, „Studia Theologica Varsaviensia” 37 (1999), nr 1, s. 87–113.

[7] *Przeciw Julianowi dzieło niedokończone (Opus imperfectum contra Iulianum) I,47* (PL 45,1068).

[8] Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, 86.

[9] *Państwo Boże (De civitate Dei)* V,9, CCSL 47, s. 138, t. 1, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 271.

[10] Arystoteles, *Etyka nikomachejska (Ethica Nicomachea)* 8,11,1161b.

[11] Arystoteles, *Polityka (Politica)* 1,13,1254b.

[12] *Problemy Heptateuchu (Questiones in Heptateuchum)* I,153 (PL 34,590), CCSL 33, s. 95.

[13] *Państwo Boże (De civitate Dei)* XIX,15, CCSL 48, s. 682, t. 2, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 420.

[14] *Państwo Boże (De civitate Dei)* XIX,15, CCSL 48, s. 682, t. 2, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 420.

[15] *Homilie na Ewangelię św. Jana (In Ioannis Evangelium)* XLI,4 (PL 35,1694), CCSL 36, s. 359.

[16] „Niechże więc grzech nie króluje w waszym śmiertelnym ciele” (Rz 6, 12).

[17] Por. *Objaśnienie Psalmów (Enarratio in Psalmum)* L,3 (PL 36,587), CCSL 38, s. 601.

[18] *Homilie na Ewangelię św. Jana (In Ioannis Evangelium)* XLI,10 (PL 35,1697), CCSL 36, s. 363.

[19] *Państwo Boże (De civitate Dei)* XIX,21 (PL 41,648), CCSL 48, s. 687–688, t. 2, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 427.

[20] *Państwo Boże (De civitate Dei)* IV,4 (PL 41,115), CCSL 47, s. 101, t. 1, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 223–224.

[21] Por. np. J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 137; Benedykt XVI, encyklika *Deus caritas est*, 28.

[22] *Przemówienie Ojca Świętego w Bundestagu*, Berlin, Reichstagsgebäude, 22 września 2011 r., http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_pl.html.

[23] L. Kołakowski, *Gdzie jest miejsce dzieci w filozofii liberalnej*, „Znak” 1993, nr 461, s. 12–13.

[24] *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii (De diversis quaestionibus octoginta tribus)* 2 (PL 40,11), CCSL 44A, s. 11.

[25] *Przeciw Julianowi dzieło niedokończone (Opus imperfectum contra Iulianum)* 1,101 (PL 45,1117).