



3/4 (2017)

# E-PATROLOGOS

Kwartalnik patrystyczny

Temat zeszytu

Miłość w ujęciu św. Augustyna (2)

3/4 (2017)

# E-PATROLOGOS

Kwartalnik patrystyczny

Temat zeszytu

Miłość w ujęciu św. Augustyna (2)



Uniwersytet  
Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

## WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

### Katedra Teologii Patrystycznej

#### Rada Naukowa E-Patrologos

ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL)”

ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ („Ignatianum”, Kraków)

ks. dr hab. Arkadiusz Baron, prof. UPJPII

ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski

prof. dr hab. Heike Grieser (J. Gutenberg-Univ., Mainz)

ks. prof. dr hab. Józef Woliński (Collège des Bernardins w Paryżu)

#### Komitet Redakcyjny

ks. prof. dr hab. Leon Nieścior OMI (redaktor naczelny)

ks. dr hab. Mirosław Mejzner SAC (sekretarz I)

dr Kinga Puchała (sekretarz II)

#### Redaktorzy tematyczni

ks. dr hab. Józef Grzywaczewski, prof. UKSW (teologia patrystyczna)

ks. prof. dr hab. Józef Naumowicz (teologia patrystyczna)

ks. prof. dr hab. Krzysztof Bardski (egzegeza patrystyczna)

ks. dr hab. Józef Łupiński, prof. UKSW (starożytna historia Kościoła)

ks. dr hab. Tomasz Stępień, prof. UKSW (filozofia antyczna)

#### Redaktor językowy

Kinga Baszczuk

#### Okładka

Agata Trenczak

#### Kontakt

Redakcja „E-Patrologos”, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa

patrologia@uksw.edu.pl; www.patrologia.uksw.edu.pl

Wersję pierwotną (referencyjną) wydawanego czasopisma stanowi publikacja online w postaci pliku pdf.

## SPIS TREŚCI

---

### MIŁOŚĆ W UJĘCIU ŚW. AUGUSTYNA (2)

JOLANTA DYBAŁA MIŁOŚĆ WŁASNA WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA.....	5
KS. JÓZEF ŁUPIŃSKI KONKUBINAT W ŻYCIU I POGLĄDACH AUGUSTYNA Z HIPPONY .....	23
ANNA GRZYWA EKLEZJOLOGIA MIŁOŚCI WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA .....	39
LEON NIEŚCIOR OMI WYBRANA BIBLIOGRAFIA NA TEMAT MIŁOŚCI W NAUCE ŚW. AUGUSTYNA .....	50

### VARIA

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI ATANASIO, DIDIMO, GREGORIO DI NISSA. LINEAMENTI DI ANTROPOLOGIA PATRISTICA.....	57
LISTA RECENZENTÓW E-PATROLOGOS W 2017 ROKU .....	80

Jolanta Dybała\*

## MIŁOŚĆ WŁASNA WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA

---

Augustyn skupiał swoje teologiczne rozważania na temat cnoty miłości wokół słów Chrystusa, które stanowią najważniejszy etyczny drogowskaz dla każdego chrześcijanina:

Będziesz miłował Pana Boga swego całym swoim sercem, całą swoją duszą i całym swoim umysłem. To jest największe i pierwsze przykazanie. Drugie podobne jest do niego: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i Prorocy (Mt 22, 37-40; por. Mk 12, 29-31; Łk 10, 27)<sup>1</sup>.

Owo podwójne przykazanie, odnoszące się do Stwórcy i drugiego człowieka, biskup Hippony uczynił między innymi punktem wyjścia analizy terminu *amor sui*, stając się pierwszym spośród łacińskich Ojców Kościoła, który poświęcił mu tak wiele uwagi<sup>2</sup>.

---

\* Dr Jolanta Dybała – pracownik biblioteki filialnej Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach; e-mail: j.dybala@vp.pl.

<sup>1</sup> Wagę tego przykazania ujął on następująco w *De doctrina christiana* I. 36. 40, tł. J. Sulowski: Św. Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, Warszawa 1989, s. 45: „Komu zatem wydaje się, że zrozumiał Pismo Święte, całe albo jego część, lecz nie wprowadza w życie owej podwójnej miłości Boga i bliźniego, ten jeszcze niczego nie pojął”. Miłość do Boga i bliźniego Augustyn porównuje do dwóch skrzydeł wznoszących nas ku niebu (por. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 149. 5; *Sermo* 68. 13), do dwóch denarów, jakimi w zajeździe zapłacił miłosierny Samarytanin za opiekę nad cierpiącym (por. tenże, *Enarrationes in Psalmos* 125. 15; *Quaestiones evangeliorum* II. 19), czy też do dwóch stóp, na których biegniemy ku Bogu (por. tenże, *Enarrationes in Psalmos* 33. 2 .10).

<sup>2</sup> Por. O. O'Donovan, *The Problem of Self-love in St. Augustine*, Eugene 2006, s. 2. Grecy Ojcowie Kościoła swoje rozważania na temat miłości własnej koncentrowali natomiast wokół terminu *filautia*, któremu np. Bazyl z Cezarei i Grzegorz z Nazjanzu, idąc zapewne za tekstem 2 Tm 3, 1-5, nadawali wyłącznie negatywne znaczenie – „samolubstwo” (por. M. Przyszychowska, *Miłość własna (filautia) w rozumieniu Ojców Kapadockich*, „E-Patrologos” 3/2 (2017), s. 49-55). Temat miłości własnej u Augustyna został szczegółowo opracowany przede wszystkim przez dwóch badaczy, do których prac czytelnik znajdzie w tym tekście odwołania. Są nimi, cytowany powyżej, O. O'Donovan oraz R. Canning (*Love your Neighbour as*

Właściwa miłość do samego siebie jest dla Augustyna całkowicie zbieżna i współistotna z miłością do Stwórcy<sup>3</sup>. Najprościej rzecz ujmując, biskup naucza, że kochamy siebie, kochając Boga<sup>4</sup>, niemożliwe jest natomiast, by ten, kto kocha Boga, nie kochał siebie samego<sup>5</sup>. Powiązanie tych dwóch rodzajów miłości owocuje największą korzyścią, jaką może osiągnąć człowiek. Skoro bowiem – czytamy w *De moribus Ecclesiae catholicae* – Bóg stanowi najwyższe i idealne dobro, trudno jest wątpić, by ten, który pragnie je osiągnąć, kochając Go, nie kochał też siebie w najlepszy z możliwych sposobów<sup>6</sup>. Obydwa te uczucia są sobie bliskie do takiego stopnia, że możemy je niemal uznać za jedno<sup>7</sup>. W *Liście 155* biskup stwierdza, że nie istnieje inna miłość, którą człowiek żywi do siebie, od tej, którą kocha Boga. Gdyby jednak miał dla siebie odmienny afekt, to nie wolno nam powiedzieć, że kocha on siebie, ale raczej, że siebie nienawidzi<sup>8</sup>. „Ten – jak stwierdza duchowny – nie błądzi w umiłowaniu siebie, kto miłuje Boga”<sup>9</sup>. Nie ma zatem miłości własnej, którą moglibyśmy uznać za chrześcijańską cnotę, jeśli pozostaje ona w oderwaniu od miłości, jaką należy kochać Stwórcę.

*Amor sui* może zostać zakłócony nie celowo, ale w sposób zupełnie niezamierzony. Choć bowiem człowiek przejawia wrodzoną skłonność do troski o swoje własne, najwyższe dobro, to zdarzyć się może, że zacznie postępować wbrew niemu. Wówczas, mimo iż wydawać mu się będzie, że kieruje nim miłość, naprawdę będzie miał do czynienia z nienawiścią. Za sprawą tego niewłaściwego uczucia sam siebie

*Yourself* (Matt. 22: 39), „Augustiniana” 34/1-2 (1984), s. 145-197; *Augustine on the Identity of the Neighbour and the Meaning of True Love for Him ‘as ourselves’ (Matt. 22: 39) and ‘as Christ has loved us’ (Jn 13: 34)*, „Augustiniana” 36 (1986), s. 161-239).

<sup>3</sup> Por. O. O’Donovan, dz. cyt., s. 73.

<sup>4</sup> Por. Augustyn, *Epistola* 130. 7. 14; *Enarrationes in Psalmos* 118. 27. 6; *Sermo* 179A. 5; 301A. 6. R. Canning zauważa, że właściwa miłość własna, idąca ramię w ramię z miłością Boga, jest poświadczona w pismach Augustyna przynajmniej od 388 r. (*Love your Neighbour...*, s. 165).

<sup>5</sup> Por. Augustyn, *De moribus Ecclesiae* I. 26. 48. I odwrotnie – nie kocha siebie ten, kto nie kocha Boga (*Sermo* 34. 8; *In Iohannis Evangelium tractatus* 87. 1).

<sup>6</sup> Por. Augustyn, *De moribus Ecclesiae* I. 26. 48.

<sup>7</sup> O. O’Donovan (dz. cyt., s. 39) podkreśla, że mimo iż Augustyn jest bliski uznania, iż właściwa miłość własna przenika miłość do Stwórcy, nigdy nie posuwa się do sformułowania tak dalece idącego stwierdzenia. Rozróżnienie tych dwóch uczuć wciąż pozostaje istotne. Tym, co czyni je odmiennymi, jest choćby fakt, iż jedynie człowiek odnosi korzyści, darząc miłością Boga, nigdy odwrotnie: „Czy sądzisz, że to doda coś Bogu, jeśli będziesz Go kochał? I czy przyjdzie co z tego Bogu, jeśli będziesz Go kochał? A jeśli nie będziesz Go kochał, czy to umniejszy Jego sławy? Gdy będziesz Go kochał, ty na tym zyskasz. Ty za to dostaniesz się tam, gdzie na wieki nie zginiesz” (Augustyn, *Sermo* 34. 8; tł. J. Jaworski: Św. Augustyn, *Wybór mów. Kazania święteczne i okolicznościowe*, wstęp i oprac. E. Stanula, Warszawa 1973, s. 226).

<sup>8</sup> Por. Augustyn, *Epistola* 155. 4. 15.

<sup>9</sup> Augustyn, *De civitate Dei* XIX.14, tł. W. Kubicki: Święty Augustyn, *Państwo Boże*, wstęp J. Salij, Kęty 2002, s. 781.

będzie krzywdził:

Tak już jest stworzona dusza ludzka, że nigdy nie przestaje o sobie pamiętać, rozumieć i kochać siebie. Mówi się, że jeśli ktoś nienawidzi drugiego, to stara się jemu szkodzić. Słusznie więc można powiedzieć, że dusza człowieka nienawidzi siebie, jeśli sobie szkodzi. Nieświadomie pragnie dla siebie zła, dopóki nie wie, że to, czego dla siebie chce, jest dla niej szkodliwe; z chwilą gdy chce tego, co jej szkodzi. Dlatego to napisane jest: *Lecz kto miłuje nieprawość, ma w nienawiści duszę swoją* (Ps 10, 6). A więc kto umie siebie kochać, ten Boga miłuje. I odwrotnie: Kto Boga nie kocha, nawet jeżeli siebie miłuje – co przecież jest wrodzone – to jednak nie bez racji można by to nazwać nienawiścią ku sobie<sup>10</sup>.

Zatem, kochać siebie należy tylko odpowiednio, ponieważ wówczas i miłość do Boga jest właściwa.

Obydwa uczucia człowieka – miłość do Boga oraz miłość do siebie samego – pozostają więc całkowicie pod wzajemnym wpływem. Jego miłość własna jest w pełni zgodna z chrześcijańskim ideałem, tylko wówczas, gdy opiera się na poleceniu wynikającym z pierwszego przykazania. Z kolei kocha on Stwórcę wyłącznie wtedy, gdy i sam siebie kocha odpowiednio.

Miłość własna rozumiana jako miłość do Boga może jawić się człowiekowi jako pewien paradoks, który pozostawiony bez wyjaśnienia będzie trudny do zrozumienia. Sam duchowny zdaje sobie z tego sprawę:

Nie wiem, w jaki nie dający się sposób wyrazić, kto siebie samego, a nie Boga kocha, siebie nie kocha, i kto Boga kocha, a nie siebie, siebie kocha. Kto bowiem z siebie żyć nie może, oczywiście umiera, kochając siebie. A więc siebie nie kocha, kto kocha siebie. Jeśli się więc Tego miłuje, z którego się żyje, to miłując siebie, bardziej się siebie miłuje. Dlatego nie miłuje siebie, bo umiłował Tego, z którego żyje<sup>11</sup>.

Biskup pokazuje więc, że ten, kto Boga stawia ponad siebie samego, i tak osiąga swój cel, gdyż ostatecznie troszczy się o swoje dobro.

Augustyn nie pozostawia wątpliwości co do tego, że miłość do Boga sama w sobie stanowi największą nagrodę i usługę, jakie człowiek może sobie podarować i wyświadczyć. Jest to wobec tego miłość, która nie domaga się niczego poza Tym, którego dotyczy:

Więc miłujmy Boga, bracia, w sposób czysty i bezinteresowny. Serce nie jest czyste, jeżeli kocha Boga dla nagrody. Więc co? Nie będziemy mieli nagrody za oddawanie czci Bogu? Oczywiście, że będziemy mieli, ale będzie nią sam Bóg, któ-

<sup>10</sup> Augustyn, *De Trinitate* XIV. 14. 18, tł. M. Stokowska: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, wpraw. J. Tischner, posł. i przyp. J.M. Szymusiak, Kraków 1996, s. 445.

<sup>11</sup> Augustyn, *In Iohannis Evangelium tractatus* 123. 5, tł. W. Szoldrski: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i pierwszy List św. Jana*, cz. 2, W. Kania, wstęp, oprac. E. Stanula, Warszawa 1977, PSP 15, s. 366.



remu cześć oddajemy. On będzie nasza nagrodą, ponieważ będziemy go oglądać takim, jakim jest<sup>12</sup>.

Boży nakaz nie zawiera jednak sformułowania, które wprost mówiłoby o obowiązku miłości własnej, jest jedynie podwójny, a nie potrójny. W *O nauce chrześcijańskiej* biskup odnosi się do tego faktu. Przypomina wiernym o konieczności i wadze kochania Boga i bliźniego: „[...] celem i pełnią Prawa, jak i wszystkich ksiąg świętych, jest miłość Bytu, którym mamy się radować, oraz bytu, który razem z nami może radować się z tamtym”<sup>13</sup>. Po słowach tych stwierdza natomiast, że formułowanie odrębnego zalecenia miłości samego siebie nie jest potrzebne<sup>14</sup>. Doprecyzowuje, że zasada ta dotyczy zarówno uczucia skierowanego wobec własnej duszy, jak i własnego ciała<sup>15</sup>:

W miłości naszej pojawiają się cztery rodzaje przedmiotów: pierwszy znajduje się ponad nami, drugim jesteśmy my sami, trzeci stanowi to, co jest obok nas, a czwarty poniżej nas. W stosunku do drugiego i czwartego nie trzeba było dawać żadnego nakazu<sup>16</sup>.

Za powyższym poglądem Augustyna stać mogło przekonanie, że miłość własna jest dla człowieka stanem naturalnym i jako taka nie wymaga, by o niej przypominać czy też do niej obligować. Nikt bowiem, jak zauważa duchowny, nie nienawidzi samego siebie, w tym nawet swojego ciała<sup>17</sup>. Przeciwnie, uczucie miłości do siebie jest nam przypisane, podobnie jak zwierzętom, za sprawą natury:

[...] zarówno nasza własna istota, jak i byty niższe od nas, jednak pozostające w pewnym do nas stosunku, są miłowane na mocy nienaruszalnego prawa natury nadanego również i zwierzętom, bowiem i one miłują siebie i własne ciało<sup>18</sup>.

Z uwagi na to, iż drugie przykazanie nakazuje nam kochać naszych bliźnich

<sup>12</sup> Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 55. 17, tł. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 36-57*, oprac. E. Stanula, Warszawa 1986, s. 360, PSP 38. Podobnie w np.: *Enarrationes in Psalmos* 26. 1. 8; 32. 3. 2. 16; 34. 1. 12; 43. 16; 53. 10; 72. 32; 118. 11. 6; 134. 11; *Sermo* 2. 4; 19. 5; 165. 4; 331. 5. 4; *Contra Adimantum* 20. 2; *De catechizandis rudibus* 27. 55.

<sup>13</sup> Augustyn, *De doctrina christiana* I. 35. 39, tł. J. Sulowski, s. 45.

<sup>14</sup> Por. tamże.

<sup>15</sup> Dla Augustyna dobrem duszy jest Bóg, zaś dobrem ciała jest dusza, w związku z tym trudno dostrzec znaczącą różnicę między miłością duszy a miłością ciała. Biskup tłumaczy, że ten, kto kocha Boga bardziej niż swoją duszę, w rzeczywistości się o nią troszczy, a tym samym przejawia troskę także o swoje ciało (por. Augustyn, *De diversis quaestionibus* 83, 36. 1; O. O'Donovan, dz. cyt., s. 47).

<sup>16</sup> Augustyn, *De doctrina christiana* I. 23. 22, tł. J. Sulowski, s. 29; P. Perszko, *Miłość jako podstawowa zasada życia chrześcijańskiego w „De civitate Dei” św. Augustyna*, „Saeculum Christianum” 5/1 (1998), s. 39.

<sup>17</sup> Por. Augustyn, *De doctrina christiana* I. 24. 24. Biskup przywołuje tutaj fragment Ef 5, 29, a w toku dalszych rozważań wykorzystuje go w argumentacji przeciwko manichejczykom, którzy wypaczają naukę z Ga 5, 17 i wypowiadają własnemu ciału wojnę, traktując je jak naturalnego wroga (por. tamże, I. 24. 24-25; O. O'Donovan, dz. cyt., s. 48-52).

<sup>18</sup> Tamże, I. 26.27, tł. J. Sulowski, s. 33. O naturalnej miłości własnej Augustyn mówi jeszcze m.in. w: *Sermo* 179A. 4 i *De Trinitate* XIV. 14. 18.



miłością tożsamą z tą, jaką mamy dla samych siebie, uznać musimy, że to, co służyć ma nam w tym względzie za wzór, musi być pozbawione wszelkiej skazy. Augustyn mówi jednak wyraźnie, o takim rodzaju miłości własnej, która zasługuje jedynie na potępienie. Źródłem jej wypaczenia jest niewłaściwy stosunek człowieka do Boga.

W piśmie *O nauce chrześcijańskiej* biskup przedstawia *amor sui* osoby, która odwraca się od Stwórcy i siebie stawia w Jego miejsce, po to, by móc samej o sobie decydować. Skutkiem owego skupiania się wyłącznie na własnym „ja”, pozbawia się ona całkowicie umiejętności obdarzania uczuciem innych:

Skoro bowiem tylko człowiek oddali się od prawdy, pozostaje mu jedynie miłość siebie samego i swojego ciała. Albowiem umysł stroniący od niezmiennego światła, które obejmuje wszystkie rzeczy, dochodzi do tego, że sam kieruje sobą i swoim ciałem, a co za tym idzie, nie potrafi miłować niczego poza sobą oraz swoim własnym ciałem<sup>19</sup>.

Owo zatracenie się, upodobanie w sobie, które Augustyn nazywa „przewrotnym naśladowaniem niezależności Bożej”, przynosi ludzkiej duszy skutek odwrotny od zamierzonego, ponieważ im większą pragnie ona być, tym mniejszą się staje<sup>20</sup>. Miłość własna przybierająca taką postać nosi, zdaniem Raymonda Canninga, znamiona „błuznierczej rebelii” wobec Boga<sup>21</sup>.

Na zaspokojeniu pragnienia decydowania o sobie jednak się nie kończy. Kontynuując swoje nauczanie w *De doctrina christiana*, duchowny stwierdza, że niewłaściwa miłość własna pcha człowieka do przejęcia kontroli także nad tymi, którzy z natury są mu równi, a więc nad innymi ludźmi. Ci, którzy to czynią, usurpują sobie Boskie prerogatywy: „Występny bowiem umysł ma to do siebie, że usilnie pragnie i pożąda zdobyć dla siebie to, co ze sprawiedliwości należy się samemu tylko Bogu”<sup>22</sup>. Chęć panowania nad bliźnimi bierze się, zdaniem Augustyna, z nieznośnej pychy, która dowodzi, iż ludzka dusza uległa zepsuciu, w przeciwnym bowiem razie trwałaby wiernie zjednoczona ze swoim Stwórcą<sup>23</sup>. Naruszenie właściwej relacji Bóg-człowiek oburza biskupa tym bardziej, że ci, którzy ją zakłócają, oczekują, iż byty od nich niższe nadal będą im podlegać. Niegodziwością z ich strony jest jednak stawianie im takich wymagań, skoro sami nie chcą poddać się wyższemu od siebie<sup>24</sup>.

W ostatecznym efekcie zburzenie Boskiego porządku nie może się skończyć niczym dobrym dla tego, kto zainicjował ten proces. Biskup uznaje: „Bardzo słusznie

<sup>19</sup> Augustyn, *De doctrina christiana* I. 23. 22, tł. J. Sulowski, s. 29.

<sup>20</sup> Augustyn, *De libero arbitrio* III. 25. 76, tł. A. Trombala: Św. Augustyn, *O wolnej woli*, [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, oprac. wyd. i indeksy W. Seńko, tł. A. Świderkówna i in., Kraków 1999, s. 648.

<sup>21</sup> Por. R. Canning, dz. cyt., s. 154.

<sup>22</sup> Augustyn, *De doctrina christiana* I. 23. 23, tł. J. Sulowski, s. 29. O miłości własnej władzy jako źródle grzechu u Augustyna por. G. W. Schlabach, *For the Joy Set Before Us: Augustine and Self-Denying Love*, Notre Dame 2001, s. 44-45.

<sup>23</sup> Por. Augustyn, *De doctrina christiana* I. 23. 23.

<sup>24</sup> Por. tamże.

więc napisano: *Kto kocha nieprawość, nienawidzi własnej duszy* (Ps 10, 6). Dlatego też umysł słabnie i trapi go troska o ciało śmiertelne. Z konieczności bowiem musi je kochać oraz cierpieć z powodu jego skażenia<sup>25</sup>. To ludzka dusza doświadcza zatem udręki, przytłoczona obowiązkiem dbania o swoje skażone zepsuciem ciało i jego błahe potrzeby. Na miłość do drugiego człowieka nie ma już tutaj miejsca.

Ze słów Augustyna wynika, że ten, kto błędnie pojmuje miłość własną, zaburza harmonię panującą na najwyższym stopniu hierarchii, butnie stawiając się w roli Boga. W pierwszej kolejności chce przejąć należną Stwórcy kontrolę nad sobą samym. Następnie, kierowany nadmierną dumą, sięga również po władzę nad bliźnim, sięgając tym samym zniszczenie na kolejnym szczeblu owej drabiny. Dewastacja może jednak postępować dalej. W efekcie bowiem przeciwko niemu zbuntują się istoty, które Bóg uczynił mu poddanymi. Tego typu miłość własna, która w praktyce zastąpiona została umiłowaniem sprawowania władzy, zdaniem biskupa Hippony nie zasługuje na swoje miano. Powinna raczej nazywać się nienawiścią<sup>26</sup>.

Augustyn pokazuje zatem, w jaki sposób naturalna miłość człowieka do siebie samego, za sprawą tego, iż przybrała niewłaściwą postać, powoduje, że skupia się on wyłącznie na sobie. Jego egoizm nie pozostawia miejsca na uczucie do drugiej osoby. Oczywiście staje się więc, że w takiej sytuacji – gdy istnieje groźba wypaczenia miłości własnej – nie może ona służyć za wzór dla miłości bliźniego, której Chrystus wymaga drugim przykazaniem. Duchowny udowadnia tym samym, że *amor sui* nie jest czymś, co ludzie potrafiliby odpowiednio realizować po prostu za sprawą natury, mając pewność, że zmierzają do właściwego celu. Wobec powyższego błędnym byłoby twierdzenie, że powodem braku nakazu miłości własnej jest fakt, iż stanowi ona dla człowieka cnotę znaną mu w sposób naturalny<sup>27</sup>.

Jedynym rozwiązaniem jest, by ludzie nauczyli się kochać siebie tak, jak trzeba:

Tak więc człowiek powinien przyswoić sobie (*praecipiens*) zasady miłości, to znaczy sposób, w jaki należy miłować siebie z korzyścią dla siebie (*ut prosit sibi*). Tylko niemądry może wątpić, czy miłujący siebie pragnie własnej korzyści. Powinien także nauczyć się, jak należy miłować własne ciało, żeby zaspokajać jego potrzeby należycie i rozsądnie<sup>28</sup>.

Zdobycie wiedzy dotyczącej szlachetnej miłości własnej, odnoszącej się tak do duszy, jak i do ciała, pozwoli zatem uniknąć wypaczenia tego uczucia i odbędzie się, jak mówi duchowny, z pożytkiem dla osoby, która podejmie się tej nauki.

<sup>25</sup> Por. tamże, tł. J. Sulowski, s. 29.

<sup>26</sup> Por. tamże.

<sup>27</sup> Por. O. O'Donovan, dz. cyt., s. 42; R. Canning, dz. cyt., s. 158-159. O'Donovan zwraca uwagę na dwuznaczność, jaką w podejściu do zagadnienia miłości własnej reprezentuje Augustyn. Widać to m.in. w tym, że z jednej strony uznaje on, że człowiek naturalny nie kocha samego siebie, z drugiej zaś, że kocha, ale w niewłaściwy sposób.

<sup>28</sup> Augustyn, *De doctrina christiana* I. 25. 26, tł. J. Sulowski, s. 33. Również w *De Trinitate* XIV. 14. 18 biskup mówi, że wszyscy chcą własnego dobra, mimo to wielu działa na swoją szkodę.

Potrzebna jest jednak instrukcja mówiąca, jak kochać samych siebie. Augustyn podaje ją w *De civitate Dei*, nawiązując niejako do powyższych słów o tym, że człowiek kieruje się pragnieniem osiągnięcia tego, co będzie dla niego korzystne:

By jednak człowiek umiał miłować siebie samego, ma ustanowiony cel, do którego odnosić ma wszystko, cokolwiek czyni, by być szczęśliwym; bo ten, co siebie samego miłuje, nie chce czego innego, jeno by był szczęśliwy. A celem tym jest z Bogiem się zespolić. Gdy zaś już umie siebie samego miłować, to gdy otrzymuje nakaz miłowania bliźniego, jak siebie samego – jakież to jest nakaz, jak nie ten, żeby bliźniego, o ile może, zachęcał do miłowania Boga? Oto jest uczczenie Boga, oto religia prawdziwa, oto właściwa pobożność, oto służba boża jedynemu tylko Bogu należna. Wszelka tedy potęga nieśmiertelna, nie wiem jaką obdarzona mocą, jeśli nas tak miłuje, jak siebie samą, chce, byśmy temu poddani byli gwoli uszczęśliwieniu swemu, komu i ona poddawszy się, szczęśliwą jest. Jeśli więc Boga nie czci – nieszczęśliwa jest, bo jest pozbawiona Boga; a jeśli Boga czci, nie wymaga, by sama za niego czczona była<sup>29</sup>.

Z powyższych słów Augustyna wynika, że korzystne dla człowieka, który sam darzy się miłością, jest osiągnięcie szczęścia. Musi on jednak właściwie je zdefiniować, w przeciwnym bowiem wypadku jego naturalna miłość własna zostanie wypaczona. Nie może go, co już widzieliśmy, utożsamiać z przejęciem przysługującej Bogu władzy. Przeciwnie, dążąc do niego, ma jasno określić nadrzędny cel, któremu podporządkuje wszystkie swoje działania, a celem tym ma być nie przeciwstawianie się Stwórcy, lecz poddanie się Mu. Bóg i służba należna wyłącznie Jemu stanowią więc punkt odniesienia dla człowieka, który chce osiągnąć ideał *amor sui*. Na megalomanię i egoizm nie ma tutaj miejsca. Dopiero nauczywszy się w ten sposób kochać siebie, człowiek może podołać obowiązkowi miłości bliźniego. Ta zaś, jak stwierdza biskup, sprowadza się do skłaniania go do kochania swojego Stwórcy.

Wypowiedź ta pokazuje, że w myśli biskupa Hippony miłość Boga, bliźniego i siebie samego wzajemnie się przenikają i determinują. Widać to tym wyraźniej w tych miejscach jego twórczości, w których powraca on do zagadnienia pominięcia przykazania miłości własnej i wyjaśnia powody, dla których nie zostało ono wprost wyartykułowane.

W *Liście 155* Augustyn wiąże brak wydania ludziom polecenia kochania samych siebie z pierwszą częścią przykazania. Skoro, jak pisze, nie kocha siebie ten, kto nie kocha Boga, a miłość do Stwórcy została zarekomendowana, w miłości do Niego realizuje się miłość własna i osobne polecenie jej dotyczące było zbędne<sup>30</sup>. Z kolei kończąc swoje zasadnicze rozważania nad *amor sui* zawarte w *O nauce chrześcijańskiej*, biskup przywołuje słowa z *Pierwszego Listu do Tymoteusza*: *Celem zaś nakazu jest miłość* (1 Tm 1, 5) i przypomina, że ta ma charakter dwojaki, ponieważ odnosi się do Boga i do bliźniego. Dalej jednak tłumaczy, że obowiązek darzenia drugiego człowieka uczuciem, przez to, iż odwołuje się do miłości własnej, sprawia, że, mimo iż

<sup>29</sup> Augustyn, *De civitate Dei* X. 3. 2, tł. W. Kubicki, s. 360; por. również *Sermo* 90A. 11.

<sup>30</sup> Por. Augustyn, *Epistola* 155. 4. 15.

mogłoby się wydawać inaczej, i ona nie została w nakazie pominięta<sup>31</sup>. Zatem, w zasadzie uznać możemy, że istnieje, choć nie wyraźnie sformułowany a ukryty, nakaz miłości samego siebie, który jest włączony w przykazanie miłości bliźniego<sup>32</sup>. W ten sposób duchowny może stwierdzić, że „[...] w tych dwóch nakazach nie pominięto żadnego rodzaju rzeczy, jakie miłować należy”<sup>33</sup>.

Jednym z podstawowych warunków kochania Boga należycie jest więc cytowane powyżej polecenie służenia jedynie Jemu, oddawania Mu czci i okazywania posłuszeństwa, które Hipponczyk zawarł w dziesiątej księdze *De civitate Dei*. Wynika z niego, że im żarliwiej człowiek wywiązuje się z tych zaleceń, im bardziej w ten sposób miłuje Boga, tym większą ma szansę na to, że jego naturalna miłość własna nie ulegnie zepsuciu i będzie on również siebie kochał tak, jak powinien. W tym samym dziele biskup wraca do zagadnienia szlachetnego *amor sui* i jego właściwej relacji do miłości Boga, a swoje rozważania przedstawia uciekając się do metafory dwóch państw – ziemskiego i niebieskiego:

Dwojaka tedy miłość dwojakie państwo uczyniła: ziemskie państwo uczyniła miłość własna aż do pogardy Boga posunięta; niebieskie państwo uczyniła miłość Boża aż do pogardy siebie samego posunięta. Ziemskie – w sobie chwały szuka, niebieskie – w Panu. Bo ziemskie szuka jej u ludzi; dla niebieskiego Bóg, sumienia świadek, jest chwałą najwyższą. [...] W państwie niebieskim nie ma innej mądrości, jeno pobożność, przez którą godnie jest czczony Bóg prawdziwy i oczekiwana jest nagroda w towarzystwie świętych nie tylko ludzi, lecz też i aniołów, *aby Bóg był wszystko we wszystkich* (1 Kor 15, 28)<sup>34</sup>.

Perwersyjna miłość do samego siebie potrafi więc posunąć się nawet do pogardy dla Boga, podczas gdy od tej właściwej wymaga się, by wyzbyła się wszelkiej pychy, która kazałaby jej szukać podziwu u innych ludzi. Cześć i honor należą się bowiem jedynie Stwórcy. Kto kocha siebie należycie, kocha Boga i Jego czyni swoim panem do tego stopnia, że siebie ma za nic.

Augustyn głosi, że prawdziwą władzę i panowanie nad własnym życiem zapewni człowiekowi wyłącznie poddanie się Bogu i zjednoczenie z Nim, ponieważ On panuje nad wszystkimi rzeczami. Stąd też większą korzyść odniesie ten, kto da pierwszeństwo miłości do Stwórcy przed miłością do siebie samego<sup>35</sup>. W *O obyczajach Kościoła Katolickiego* biskup Hippony ponownie przypomina, że jedynie Bogu należy się podziw i służba ze strony ludzi, tylko Jemu są oni poddani, gdyż nie ma żadnej rzeczy stworzonej, która by na to zasługiwała. Oparcie na nich relacji ze Stwórcą jest warunkiem osiągnięcia ideału miłości własnej, a tym samym gwarantuje uzyskanie najwyższego szczęścia<sup>36</sup>. Co więcej, Augustyn dodaje, że zarówno wypracowana w ten

<sup>31</sup> Por. Augustyn, *De doctrina christiana* I. 26. 27.

<sup>32</sup> Por. R. Canning, dz. cyt., s. 161-162.

<sup>33</sup> Augustyn, *De doctrina christiana* I. 26. 27, tł. J. Sulowski, s. 33.

<sup>34</sup> Augustyn, *De civitate Dei* XIV. 28, tł. W. Kubicki, s. 546-547.

<sup>35</sup> Por. Augustyn, *De vera religione* 48. 93.

<sup>36</sup> Por. Augustyn, *De moribus Ecclesiae* I. 30. 62.

sposób szlachetna miłość własna, jak i wymagana przykazaniem miłość bliźniego przyniosą człowiekowi jeszcze jedną korzyść, stając się lekarstwem dla zbrukanej grzechem duszy<sup>37</sup>.

Wymagana pierwszym przykazaniem miłość, którą człowiek okazuje Bogu czcząc Go, stanowi dla duchownego najwyższą i prawdziwą mądrość. Uważa on ją za dar samego Stwórcy, przekazywany za pośrednictwem Ducha Świętego, bowiem, jak mówi święty Paweł: *miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany* (Rz 5, 5)<sup>38</sup>. Jeśli zatem ludzie kochają Boga, będąc Mu poddanymi i okazując Mu należyte szacunek, nie tylko zabezpieczają się na wypadek niezszytego wypaczenia uczucia miłości do siebie samych, ale również zyskują mądrość.

Zależność miłości własnej od miłości do Stwórcy sprawia, według Augustyna, że im bardziej kochamy Jego, tym bardziej też kochamy samych siebie<sup>39</sup>. Oddalanie się do Boga, które może prowadzić tylko w jednym kierunku, ku umiłowaniu własnych pragnień i niegodziwości, przynosi odwrotny efekt – właściwy *amor sui* zostaje zastąpiony przez swoje przeciwieństwo. Na poparcie powyższego twierdzenia biskup przywołuje słowa jednego z psalmów: *Lecz kto miłuje nieprawość, ma w nienawiści duszę swoją* (Ps 10, 6):

A więc gdzie jest miłość, tam koniecznie jest wiara i nadzieja; a gdzie jest miłość bliźniego, tam jest też nieodzownie miłość Boga. Kto bowiem Boga nie miłuje, jakże będzie miłował bliźniego, jak siebie samego, skoro siebie samego nie miłuje? Jest przecież bezbożnym i niesprawiedliwym; *kto zaś miłuje niesprawiedliwość, wcale nie ma miłości, ma w nienawiści duszę swoją*<sup>40</sup>.

Ludziom nie pozostaje zatem nic innego, jak w pełni skupić się na Bogu i w Nim widzieć koniec, do którego mają zmierzać. Tylko dzięki temu nie ulegną nieprawości i osiągną prawdziwą miłość do siebie samych. Podążenie inną drogą skarże ich dusze na upadek i wieczne potępienie. Duchowny przestrzega przed niewłaściwymi wyborami, przed przyznawaniem priorytetu rzeczom jedynie z pozoru istotnym. Dążenie do zdobycia pieniędzy, zachowania zdrowia, zyskania czci i chwały są niczym, ponieważ koncentrują całą uwagę wyłącznie na człowieku i służą zaspokojeniu jego egoistycznych pragnień: „Jeśli w tym będziesz widział cel, będzie to koniec dla ciebie – nie dla twego udoskonalenia, lecz dla twego wykończenia”<sup>41</sup>. Troska o rzeczy docze-

<sup>37</sup> Por. tamże.

<sup>38</sup> Por. Augustyn, *Epistola* 140. 18. 45.

<sup>39</sup> Por. Augustyn, *De Trinitate* VIII. 8. 12.

<sup>40</sup> Augustyn, *In Iohannis Evangelium tractatus* 83. 3, tł. W. Szoldrski, s. 184. Podobnie w cytowanym już fragmencie *De Trinitate* XIV. 14. 18 i innych miejscach, np.: *De doctrina christiana* I. 23. 23; *Sermo* 34. 8; 128. 3. 5; *Epistola* 155. 4. 15; *De Trinitate* VIII. 6. 9; *De disciplina christiana* 4. 4.

<sup>41</sup> Augustyn, *In I Epistulam Iohannis tractatus* 10. 5, tł. W. Szoldrski, s. 495-496. W *Sermo* 301A. 6 biskup, odwołując się do słów z 1 Kor 2, 9: *to, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy*

sne, chęć ich zdobycia i utrzymania, nie może nie przynieść zgubnych skutków również samej miłości. Augustyn nazywa ją trucizną tego uczucia<sup>42</sup>.

Prawdziwa miłość własna jest przez Hipponczyka przedstawiona jako *frui*<sup>43</sup> Boga a nie rzeczy zmiennych. Wzywa on ludzi do tego, by radowali się Nim, a nie tym, co budzi w nich zgubne pożądanie i w efekcie sprowadza się do kochania przez nich nieprawości. Dzięki temu pokonają oni grzech, w jaki popadli:

Jeśli zaś dusza w obecnym okresie życia przezwycięży te namiętności, które sama wykarmiła na własną szkodę, ciesząc się rzeczami śmiertelnymi, a będzie służyć Bogu myślą i dobrą wolą, wierząc, że do zwycięstwa nad nimi łaska Boża jej dopomoże, ukształcona na nowo przez Mądrość nie ukształtowaną, a kształtującą wszystko, bez wątpienia podniesie się z upadku; od wielu zmiennych rzeczy powróci do jednej nieziennej Istoty i będzie się cieszyć Bogiem, przez Ducha Świętego, który jest Darem Bożym<sup>44</sup>.

Stosowanie się do tych słów pozwoli wypełnić Boże przykazanie, zgodnie z którym człowiek ma kochać Boga całym sercem, duszą i myślą, a bliźniego nie cieleśnie, lecz jak siebie samego. Za sprawą kochania Boga poprzez rozkoszowanie się Nim, a nie tym, co zmiennie, możliwe stanie się również osiągnięcie ideału miłości własnej. „Siebie zaś – dodaje biskup – kocha duchowo ten, kto ukochał Boga ze wszystkiego, co w nim żyje”<sup>45</sup>.

Błędem jest również czynienie przez człowieka przedmiotem *frui* siebie samego: „[...] nawet sobą samym nikt nie powinien się radować. Obowiązkiem bowiem naszym jest miłować siebie nie ze względu na siebie, lecz ze względu na Tego, którym trzeba się radować”<sup>46</sup>. Bogu należy się pełnia miłości, całkowite oddanie Mu i zjednoczenie z Nim, ponieważ wyłącznie On jest dobrem niezmiennym. Ten, kto nie sprosta tym wymogom, oddali się od Stwórcy ku sobie samemu. Tym samym nie będzie radował się sobą w sposób doskonały<sup>47</sup>. Drogą do osiągnięcia ideału miłości własnej jest

---

*Go miłuj*, mówi, że Boża obietnica złożona człowiekowi nie dotyczy majątku ani chwały, gdyż te są bez wartości, ale dotyczy Jęgo samego.

<sup>42</sup> Por. Augustyn, *De diversis quaestionibus* 83, 36. 1.

<sup>43</sup> Człowiek może odnosić się do rzeczy na dwa sposoby: może się nimi napawać (rozkoszować) – *frui*, albo używać ich – *uti*. *Frui* oznacza obrócić wolę na daną rzecz z miłości dla niej samej, *uti* natomiast posłużyć się nią jako środkiem do otrzymania drugiego przedmiotu. Przestrzegający zasady moralnego życia człowiek ma napawać się Bogiem, pycha pcha go natomiast do tego, że przewrotnie chce napawać się sobą (por. T. Wnętrzak, *Znaczenie pojęć filozoficzno-politycznych w De civitate Dei św. Augustyna*, Kraków 2002, s. 83-85; K. Corrigan, *Love of God, Love of Self, and Love of Neighbor. Augustine's Critical Dialogue with Platonism*, „Augustinian Studies” 34/1 (2003), s. 97-106).

<sup>44</sup> Augustyn, *De vera religione* 12. 24, tł. J. Ptaszyński: Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, [w:] Św. Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, oprac. wydania i indeksy W. Seńko, tł. A. Świderkówna i in., Kraków 1999, s. 750.

<sup>45</sup> Tamże, tł. J. Ptaszyński, s. 751.

<sup>46</sup> Augustyn, *De doctrina christiana* I. 22. 21, tł. J. Sulowski, s. 27.

<sup>47</sup> Por. tamże.



więc kochanie siebie przez miłość do Boga, która może realizować się dzięki rozkoszowaniu się Nim.

To nie rzeczy zmienne, dające bogactwo i zaszyty ani własne „ja”, mają wobec tego stanowić przedmiot pożądania. By nie ulec nieprawości i nie skazać miłości do siebie na zaburzone uczucie do rzeczy zmiennych, należy zawsze w swoich afektach przyznawać pierwszeństwo Bogu:

Przez Boga bowiem zostało nadane przykazanie miłości: *Będziesz* – powiada – *miłował swego bliźniego jak siebie samego, natomiast Boga całym sercem, całą duszą, całym umysłem*. Konsekwentnie wszystkie swoje myśli, całe życie oraz umysł masz skierować ku Temu, od którego masz to, co posiadasz. A gdy powiedział *całym sercem, całą duszą i całym umysłem*, nie pozostawił żadnej dziedziny życia naszego, żeby niejako nie stwarzać okazji radowania się innymi rzeczami<sup>48</sup>.

Zatem Bóg, jako najwyższe dobro, powinien być darzony największą miłością, gdyż nie ma nic innego, co można by kochać bardziej<sup>49</sup>.

Odniesienie zwycięstwa w dążeniu do sprostania wymogom prawdziwej miłości do siebie samego, opartej na służbie Bogu a nie własnemu „ja”, nie jest możliwe wyłącznie dzięki staraniom człowieka. Konieczna jest tutaj pomoc Stwórcy, która sprowadza się do wydania przez Niego nakazów służących dobru człowieka. Kto kocha Boga – mówi biskup – kocha też Jego przykazania<sup>50</sup>. Miłość do Boga, która pozwala na kochanie samego siebie, jest więc posłuszeństwem okazywanym Jemu i Jego poleceniom: „Żaden bowiem człowiek nie jest niezwyciężony sam z siebie, lecz przez owo niezmienne prawo, które jedynie czyni wolnym tego, kto mu służy. Nic mi bowiem nie może odebrać tego, co kocha, i przez to jedno staje się on niezwyciężony i doskonały”<sup>51</sup>.

Szlachetna miłość własna, zespolona z miłością Boga, nigdy zatem, według Augustyna, nie realizuje siebie „w sobie”, ale zawsze siebie „w Bogu”<sup>52</sup>. Z tego powodu ten, kto chce osiągnąć jej pełnię, musi całkowicie oddać się Stwórcy. Nie wystarczy jednak darzyć Go uczuciem równym temu, które ma się dla samego siebie. Biskup Hippony wymaga, by Boga kochać bardziej:

Kogo pociąga wolność, niech dąży do wyzwolenia się od miłości rzeczy przemijających, a kogo pociąga władza, niech się podda i przylgnie do Boga, jedyne go władcy wszechświata, i niech kocha Go więcej niż siebie samego. Oto doskonała sprawiedliwość, która nam każe więcej kochać to, co więcej warte, mniej to, co mniej wartościowe<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> Tamże, tł. J. Sulowski, s. 27-29.

<sup>49</sup> Por. *De moribus Ecclesiae* I. 11. 18.

<sup>50</sup> Por. Augustyn, *In I Epistulam Iohannis tractatus* 10. 3.

<sup>51</sup> Augustyn, *De vera religione* 46. 87, tł. J. Ptaszyński, s. 800.

<sup>52</sup> Por. Augustyn, *De doctrina christiana* I. 22. 21, s. 27; G.W. Schlabach, dz. cyt., s. 43.

<sup>53</sup> Augustyn, *De vera religione* 48. 93, tł. J. Ptaszyński, s. 804. Tylko stawiając miłość Boga przed miłością własną, człowiek kocha siebie w sposób, który jest dla niego korzystny (*De moribus*



Ku ideałowi *amor sui* prowadzi więc droga przeciwna tej, jaką kroczą ci, którzy niewłaściwie pojmują własne dobro: „[...] tym mocniej łączymy się z Bogiem – mówi nasz autor – im mniej miłujemy to, co jest nasze własne”<sup>54</sup>. Dzięki temu uzyskujemy prawdziwą wolność, władzę, perfekcję i mądrość, stając się odpornymi na ich wynaturzenia.

Kiedy człowiek kocha Boga bardziej niż własną duszę daje, zdaniem duchownego, świadectwo tego, że woli należeć do Niego niż do siebie samego (*ut malit homo eius esse quam suus*). Dopiero wówczas przejawia autentyczną troskę tak o swoją duszę, jak i o ciało<sup>55</sup> i tym samym lepiej miłuje siebie<sup>56</sup>. Taka miłość własna uwalnia go od zależności od wszelkich instynktów, za sprawą których dba on jedynie o siebie. Dzięki niej w pełni akceptuje to, co jest mu ofiarowane<sup>57</sup>. Oznacza to, że kochając siebie w sposób, w jaki oczekuje tego Bóg, a więc oddając Mu się w pełni, ludzie przyjmują Jego dar. Darem tym nie są dobra pozorne<sup>58</sup>, ale On sam.

Augustyn naucza, że od tego, kto dąży do osiągnięcia ideału miłości własnej, Bóg domaga się, by kochał Go nie tylko mocniej niż siebie, ale i całym sobą (*ex toto te*):

[...] czy Ten, który rzekł: *Będziesz miłował Pana Boga twego ze wszystkiego serca twego i ze wszystkiej myśli twojej*. Czy zgadza się On zostawić wam choćby to, czym byście mogli kochać samych siebie? Cóż pozostanie twemu sercu, by kochało samo siebie? Cóż ci pozostanie z twej duszy? Co ci zostaje z twej myśli? *Ze wszystkiego serca* – mówi Bóg. Ten, który cię stworzył wymaga całego ciebie od ciebie (*Totum exigit de te, qui fecit te*)<sup>59</sup>.

Przykazanie miłości Boga *ex toto* stanowi dla biskupa instrukcję dotyczącą właściwego *amor sui*, wydaną z powodu braku jego bezpośrednio nakazu. Podobnie jak w cytowanym już fragmencie z *De civitate Dei*, gdzie duchowny pouczał, by człowiek skupił wszelkie swoje działania na pokornej służbie Bogu, tak i w jednej z mów formułuje on zalecenie odnoszące się do miłowania Boga całym sobą. Ma ono w konsekwencji zapobiec nieodpowiedniemu sposobowi kochania samych siebie, który prowadzi do samozatrącenia<sup>60</sup>.

Żądanie Boga jest bezwarunkowe i nie pozostawia miejsca na miłość własną, która mogłaby realizować się sama w sobie. Sprostanie mu budzi jednak pewne obawy człowieka o to, że pociągnie ono za sobą jego zatrącenie. Biskup rozwiewa ten niepokój, tłumacząc: „A dlaczego boicie się oddać siebie? A właśnie wtedy siebie utra-

---

*Ecclesiae* I. 26. 49).

<sup>54</sup> Augustyn, *De Trinitate* XII. 11. 16, tł. M. Stokowska, s. 369.

<sup>55</sup> Por. Augustyn, *De diversis quaestionibus* 83, 36. 1.

<sup>56</sup> Por. Augustyn, *De moribus Ecclesiae* I. 26. 49.

<sup>57</sup> Por. Augustyn, *De diversis quaestionibus* 83, 36. 1. O zgubnych skutkach dążenia powodowanej dumą duszy do tego, by posiadać więcej niż podarował jej Bóg Augustyn pisze w *De Trinitate* XII. 9. 14.

<sup>58</sup> Por. tamże.

<sup>59</sup> Augustyn, *Sermo* 34. 7, tł. J. Jaworski, s. 226.

<sup>60</sup> Por. Augustyn, *Sermo* 179A. 4.

cicie, gdy się nie oddacie”<sup>61</sup>. Chcąc kochać siebie, należy więc kochać Boga całym sobą, gdyż tylko tak można odnaleźć samego siebie, zamiast zagubić się w sobie<sup>62</sup>. Związanie się z Nim i wierne przy Nim trwanie pociągnie za sobą spełnienie obietnicy wyrażonej przez św. Pawła: *Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem* (1 Kor 6, 17)<sup>63</sup>.

Odmowa wypełnienia nakazu kochania Boga *ex toto* przyniesie zgubne skutki, ponieważ miłość własna, jaka się wówczas zrodzi w człowieku, nie będzie uczuciem szlachetnym. Jej przedmiotem stanie się nieprawość: „Gdy to serce zależało od ciebie i nie należało do ciebie, wszystko szło źle. Dałeś się uwieść próżnościom, miłości zgubnej i dręczącej”<sup>64</sup>. Augustyn przestrzega więc przed kochaniem siebie w sobie (*te in te*), ponieważ taka zaburzona miłość własna poszukuje zamiast Boga mnogości rzeczy i celem swoim czyni wyłącznie dobra materialne. Prowadzi do tego, przed czym ostrzega Apostoł: *Ludzie bowiem będą samolubni, chciwi* (2 Tm 3, 2)<sup>65</sup>. Porzucenie Boga na rzecz miłości własnej, która nie jest realizowana przez miłość do Niego, ale wyłącznie w odniesieniu do własnego „ja”, jest dla duchownego jednoznaczne z utratą samego siebie<sup>66</sup>.

Przedstawiając miłość Boga *ex toto* jako sposób na to, by móc odpowiednio kochać samego siebie, biskup Hippony ponownie pokazuje, że *amor sui* nie można pozostawić wpływowi ludzkich instynktów, gdyż te doprowadzą do jego wypaczenia<sup>67</sup>. Jedynie miłość własna, za którą stoi Bóg, daje gwarancję porzucenia egoistycznych zachowań zamykających człowiekowi drogę do zbawienia. Z tego też powodu nasz autor nawołuje do tego, by kurczowo trzymać się Stwórcy i uczynić z Niego swoją fortecę i miejsce schronienia, wtedy to miłość własna będzie tym, czym być powinna – miłością, którą kocha się siebie tak, jak kochasz Boga<sup>68</sup>.

Miłość własna, która ma swoje źródło w miłości Boga, nieodzownie wiąże się dla Augustyna również z pokorą, czy wręcz pogardą, jaką należy mieć nie tylko dla dóbr o ulotnej wartości, ale i dla samego siebie. Biskup naucza, że z uwagi na to, iż Bóg, stwórca wszystkich rzeczy, jest wspanialszy, piękniejszy i potężniejszy od tego, co sam powołał do życia, żaden obiekt ludzkiej miłości nie może się z Nim równać. Wobec Niego bowiem wszystko pozbawione jest wszelkiej wartości. Za bezwartościowego w porównaniu z Bogiem dążący się uczuciem człowiek musi uznać także siebie samego<sup>69</sup>. Dopiero takie uniżenie stworzy możliwość kochania siebie w należyty spo-

<sup>61</sup> Augustyn, *Sermo* 34. 7, tł. J. Jaworski, s. 225. Tego typu obawy Augustyn rozwiewa również w *Sermo* 90A. 9-10.

<sup>62</sup> Por. Augustyn, *Sermo* 179A. 4.

<sup>63</sup> Por. tamże.

<sup>64</sup> Augustyn, *Sermo* 34. 7, s. 225-226.

<sup>65</sup> Por. Augustyn, *Sermo* 179A. 4.

<sup>66</sup> Por. tamże.

<sup>67</sup> Por. R. Canning, dz. cyt., s. 182.

<sup>68</sup> Por. Augustyn, *Sermo* 179A. 4.

<sup>69</sup> Por. Augustyn, *Sermo* 301A. 6.

sób.

Integralną częścią miłości Boga, w której człowiek naprawdę kocha samego siebie, jest miłość bliźniego<sup>70</sup>. Wypełniając przykazanie Stwórcy: *Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego*, pokazuje on bowiem również swoje uczucie wobec Niego, które opiera się na szacunku, służbie i posłuszeństwie Jego nakazom<sup>71</sup>. W ten właśnie sposób, jak tłumaczy to biskup, nakaz miłości samego siebie jest włączony w przykazanie miłości bliźniego.

Augustyn wyraża troskę o to, by miłość własna służąca za podstawę miłości do drugiego człowieka była szlachetna. Obawia się, że egoizm może wziąć górę nad uczuciem, jakiego wymagał Bóg, i sprawić, że zamiast widzieć w bliźnim równego sobie, o władnięta nim osoba będzie chciała poddać go swojemu panowaniu<sup>72</sup>. Niebezpieczeństwo stanowią i inne złe skłonności, które mogą zostać zaszczipione temu, kogo należy miłować i prowadzić ku Bogu. Z tego powodu duchowny poucza, że jedyni ci, którzy znają właściwą miłość własną, mogą bez obawy kochać bliźniego jak siebie samego<sup>73</sup>. Pozostałym nakazuje, by naprawili swój *amor sui* lub trzymali się z dala od innych ludzi<sup>74</sup>.

Właściwa miłość własna, czyli taka, która opiera się na miłości Boga, stanowi gwarancję kochania w ten sam sposób bliźniego swego jak siebie samego<sup>75</sup>; jest to wręcz warunek niezbywalny tego uczucia do drugiego człowieka: „Nie miłowalibyśmy się bowiem prawdziwą miłością, gdybyśmy nie kochali Boga. Miłuje bowiem każdy bliźniego swego, jak siebie samego, jeśli miłuje Boga; jeśli zaś nie miłuje Boga, nie miłuje siebie”<sup>76</sup>. Augustyn dokładnie wyjaśnia, w czym tkwi groźba zlekceważenia go – to skazanie darzonej złym afektem osoby na popadnięcie w grzech:

Czyste serce w miłości jest wtedy, gdy miłujesz człowieka według Boga. Wszak i siebie samego w taki sposób powinieneś miłować, gdyż zasada jest bezbłędna: *Będziesz miłował bliźniego swego, jak siebie samego* (Mt 22, 39). Bo skoro siebie miłujesz w sposób zły i bezużyteczny, to cóż pomożesz bliźniemu w taki sam sposób kochanemu? A w jaki sposób siebie miłujesz źle? W jaki sposób pokazuje to Pismo, które nikomu nie schlebia, a przekonuje, że nie miłujesz siebie, a nawet wskazuje, że siebie nienawidzisz: *A kto miłuje*

<sup>70</sup> Por. R. Canning, dz. cyt., s. 176-179. Szczegółowa analiza nauki Hipponczyka na temat ideału miłości bliźniego rozumianej zgodnie z drugim przykazaniem w: tenże, *Augustine on the Identity of...*, s. 208-232.

<sup>71</sup> Por. Augustyn, *In I Epistulam Iohannis tractatus* 10. 3, gdzie biskup przedstawia Boże przykazanie jako miłość bliźniego.

<sup>72</sup> Por. omówiony powyżej fragment z *De doctrina christiana* I. 23. 23.

<sup>73</sup> Por. Augustyn, *De disciplina christiana* 5. 5; *Sermo* 90A. 12; A. Dupont, *Sermo 90A (Dolbeau 11, Mainz 40). Self-Love as the Beginning of Love for Neighbour and God*, „Augustiniana” 57 (2007), s. 42.

<sup>74</sup> Por. Augustyn, *De disciplina christiana* 4. 4.

<sup>75</sup> Por. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 118. 27. 6.

<sup>76</sup> Augustyn, *In Iohannis Evangelium tractatus* 87. 1, tł. W. Szoldrski, s. 194.

*nieprawość, nienawidzi duszy swojej* (Ps 10, 6). Więc skoro miłujesz nieprawość, sądzisz, że siebie miłujesz? Błędzisz: Miłując także bliźniego w taki sposób i doprowadzasz go do nieprawości, zaś miłość twoja stanie się dla ukochanego pętami. *Miłośćzatem płynąca z czystego serca*, która jest według Boga *z prawego sumienia oraz wiary nieobłudnej* (1 Tm 1, 5). Otóż tę miłość określoną przez Apostoła cechują dwa przykazania: miłość Boga i miłość bliźniego<sup>77</sup>.

Zatem, jedynie miłość do Boga spełniająca wymogi stawiane jej przez Augustyna gwarantuje prawdziwą (*vera dilectione*) i korzystną dla drugiego człowieka miłość, której można oddać się bez strachu przed wyrządzeniem mu krzywdy<sup>78</sup>.

W nauce Augustyna trzy rodzaje miłości, o których mowa w Bożym przykazaniu – miłość Boga, miłość bliźniego oraz miłość własna – silnie na siebie wzajemnie oddziałują. Kochanie Boga i bliźniego okazuje się w zasadzie być jedynym sposobem na to, by móc kochać samego siebie. Jednak *amor sui*, aby zasłużyć na miano prawdziwie chrześcijańskiego uczucia, musi spełniać szereg wymogów, które biskup szczegółowo przedstawia swoim wiernym.

Wrodzona miłość, jaką zdaniem Hipponczyka żywi wobec siebie każdy człowiek, podlegając instyngtom, jest podatna na zaburzenia. Zagraża jej wynikające z pychy samolubne dążenie do osiągnięcia władzy należnej Bogu, zaszczytów czy dóbr doczesnych, które Augustyn często, nawiązując do wypowiedzi Psalmisty, określa jednym słowem: niegodziwość. Ten, kto kocha siebie samego w taki właśnie sposób, nie potrafi dostrzec Boga i bliźniego, by miłować ich tak, jak wymaga tego od niego Stwórca. Zamiast kochać, nienawidzi siebie. Naturalna miłość własna potrzebuje więc właściwego uformowania, dzięki któremu nie doprowadzi człowieka do moralnego upadku, ale przyniesie mu korzyść. W tym celu należy oprzeć ją na uczuciu do Boga, uczynić jego integralną częścią, bowiem wyłącznie ci, którzy Go kochają, zdaniem Augustyna, naprawdę kochają siebie samych szlachetną miłością własną.

Biskup głosi, by miłość Boga, z której swój początek bierze *amor sui*, oparta została na całkowitym poddaniu się Stwórcy, czci i służbie Mu. Tylko On bowiem na nie zasługuje. Im bardziej człowiek kocha Stwórcę, tym większą miłością własną może również darzyć siebie, dlatego też uczucie do Boga powinno mieć pierwszeństwo przed innymi, być silniejsze od miłości własnej i opierać się na pokorze posuniętej wręcz do pogardy dla samego siebie. Duchowny nie pozostawia wątpliwości co do tego, że do wyboru jest albo pójście wskazaną przez niego drogą, albo zniewolenie przez własne egoistyczne pragnienia i niegodziwości, a tym samym rezygnacja z prawdziwej miłości własnej na rzecz nienawiści do samego siebie. Osiągnięcie ideału *amor sui* nie jest rzeczą łatwą. Niezbędna jest w tym celu pomoc ze strony Boga, który za pośrednictwem Ducha Świętego zsyła człowiekowi dar właściwej miłości własnej oraz wyposaża go w swoje przykazania.

<sup>77</sup> Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* 140. 2, tł. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 1-36*, oprac. E. Stanula, Warszawa 1986, PSP 37, s. 213-214.

<sup>78</sup> Por. Augustyn, *Sermo* 179A. 4.

Tak jak szlachetna miłość własna nie istnieje bez miłości Boga, tak miłość bliźniego możliwa jest tylko wówczas, gdy człowiek umie kochać samego siebie. Naturalny *amor sui* nie może stanowić podstawy dla miłości drugiego człowieka, ponieważ wiąże się z groźbą zepsucia, a tym samym ściągnięcia na złą drogę również bliźniego. Augustyn naucza, że okazywanie jej jest jednocześnie dowodem na miłość do Stwórcy, polega bowiem na byciu posłusznym wydanemu przez Niego przykazaniu. Kochanie bliźniego oznacza dla naszego duchownego przede wszystkim dążenie do tego, by zaszczyć w nim miłość do Boga.

### Streszczenie

Niniejszy artykuł przedstawia naukę Augustyna z Hippony na temat miłości własnej. Biskup rozpatrywał ją w świetle podwójnego przykazania zawartego w Mt 22, 37-40 i w związku z tym nierozdzielnie łączył z miłością Boga i miłością bliźniego. Głosił, że naturalna miłość własna, wrodzona każdemu człowiekowi, nie może stanowić chrześcijańskiego ideału. Powodem tego jest jej podatność na wypaczenie w wyniku egoistycznych dążeń człowieka do posiadania należnej wyłącznie Stwórcy władzy, chęci osiągnięcia zaszczytów oraz dóbr doczesnych. Z tego powodu uważał, że należy oprzeć ją na miłości do Boga i szczegółowo precyzował zasady, na jakich powinna się ona realizować. Szlachetna miłość własna niezbędna była również do realizacji drugiego z boskich przykazań, przykazania miłości bliźniego, którą duchowny rozumiał zwłaszcza jako dążenie do tego, by zaszczyć w drugim człowieku uczucie miłości do Boga.

### Słowa kluczowe

Augustyn z Hippony, miłość własna, miłość Boga, miłość bliźniego.

### The Self-Love in St. Augustine (abstract)

The article presents the teaching of Augustine of Hippo on self-love. The bishop discussed it in the light of the dual commandment in Matthew 22: 37-40, and therefore he connected in his teaching God's love to the love of neighbor. He claimed that natural love, characteristic for each human being, cannot be a model or ideal for Christians. There are two reasons for this statement: this first is the liability of such a love to distortion resulting from egoistic desire for gaining the power belonging to the Creator, and the second: people's desire to achieve honors and earthly goods. As a result, Augustine claimed that Christian love must be based on the love for God, and he formulated the rules according to which it was to be fulfilled. The noble self-love was necessary to complete the second commandment, the neighbor-love, which was understood by the Bishop as the need to apply the love for God by the love of neighbors.

### Keywords

Augustine of Hippo, self-love, love of God, neighbor love.

### Bibliografia

#### Źródła

Augustyn, *Contra Adimantum*, ed. J. Zycha, Wien 1891, CSEL 25, s. 115-190.

- Augustyn, *De catechizandis rudibus*, ed. J.-B. Bauer, Turnhout 1969, CCL 46, s. 121-178.
- Augustyn, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart, A. Kalb, Turnhout 1955, CCL 47-48, tł. W. Kubicki: Święty Augustyn, *Państwo Boże*, wstęp J. Salij, Kęty 2002.
- Augustyn, *De disciplina christiana*, ed. R. Vander Plaetse, CCL 46, Turnhout 1969, s. 207-224.
- Augustyn, *De diversis quaestionibus 83*, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1975, CCL 44A, s. 11-249.
- Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*. Przeł., wstępem i koment. opatrzył J. Sulowski, Warszawa 1989.
- Augustyn, *De libero arbitrio*, ed. W. M. Green, Turnhout 1970, CCL 29, s. 211-321, tł. A. Trombala: Św. Augustyn, *O wolnej woli*, [w:] Św. Augustyn, *DIALOGI filozoficzne*, oprac. wyd. i indeksy W. Seńko, tł. A. Świderkówna i in., Kraków 1999, s. 493-649.
- Augustyn, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, PL 32, 1309-1378.
- Augustyn, *De Trinitate*, ed. W.J. Mountain, Turnhout 1968, CCL 50; 50A, tł. M. Stokowska: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, wpraw. J. Tischner, posł. i przyp. J.M. Szymusiak, Kraków 1996.
- Augustyn, *De vera religione*, ed. K.-D. Daur, Turnhout 1962, CCL 32, s. 187-260, tł. J. Ptaszyński: Św. Augustyn, *O prawdziwej wierze*, [w:] Św. Augustyn, *DIALOGI filozoficzne*, oprac. wydania i indeksy W. Seńko, tł. A. Świderkówna i in., Kraków 1999, s. 723-818.
- Augustyn, *Enarrationes in Psalmos*, PL 36-37, 67-1966, CCL 38-40, E. Dekkers, J. Fraipont, Turnhout 1956, tł. i wst. J. Sulowski: Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 1-36*, oprac. E. Stanula, Warszawa 1986, PSP 37; Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów. Ps 36-57*, tł. J. Sulowski, oprac. E. Stanula, Warszawa 1986, PSP 38.
- Augustyn, *Epistulae*, CSEL 34, 1/2, 44, 57, 58, ed. A. Goldbacher, Wien etc 1895-1898.
- Augustyn, *In I Epistulam Iohannis tractatus*, ed. J. W. Mountain, PL 35 i CCL 37.
- Augustyn, *Tractatus in Evangelium Ioannis*, ed. R. Willems, Turnhout 1954, CCL 36, tł. W. Szoldrski, W. Kania: Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i pierwszy List św. Jana*, cz. 2, wstęp, oprac. E. Stanula, Warszawa 1977, PSP 15.
- Augustyn, *Quaestiones evangeliorum*, ed. A. Mutzenbecher, Turnhout 1980, CCL 44B, s. 1-118.
- Augustyn, *Sermones*, PL 38-39, tł. J. Jaworski: Św. Augustyn, *Wybór mów. Kazania świąteczne i okolicznościowe*, wstęp i oprac. E. Stanula, Warszawa 1973.

#### Opracowania

- Canning R., „Love your Neighbour as Yourself” (*Matt. 22: 39*), „Augustiniana” 34/1-2 (1984), s. 145-197.
- Canning R., *Augustine on the Identity of the Neighbour and the Meaning of True Love for Him ‘as ourselves’ (Matt. 22: 39) and ‘as Christ has loved us’ (Jn 13: 34)*, „Augustiniana” 36 (1986), s. 161-239.
- Corrigan K., *Love of God, Love of Self, and Love of Neighbor. Augustine’s Critical Dialogue with Platonism*, „Augustinian Studies” 34/1 (2003), s. 97-106.

- Dupont A., *Sermo 90A (Dolbeau 11, Mainz 40). Self-Love as the Beginning of Love for Neighbour and God*, „Augustiniana” 57 (2007), s. 31-48.
- O'Donovan Oliver, *The Problem of Self-love in St. Augustine*, Eugene 2006.
- Perszko Piotr, *Miłość jako podstawowa zasada życia chrześcijańskiego w De civitate Dei św. Augustyna*, „Saeculum Christianum” 5/1 (1998), s. 21-42.
- Przyszychowska M., *Miłość własna (filautia) w rozumieniu Ojców Kapadockich*, „E-Patrologos” 3/2 (2017), s. 49-55.
- Schlabach G.W., *For the Joy Set Before Us: Augustine and Self-Denying Love*, Notre Dame 2001.
- Wnętrzak T., *Znaczenie pojęć filozoficzno-politycznych w De civitate Dei św. Augustyna*, Kraków 2002.



Ks. Józef Łupiński\*

## KONKUBINAT W ŻYCIU I POGLĄDACH AUGUSTYNA Z HIPONY

---

W rozważaniach nad życiorysem wielkich świętych, jak np. choćby w przypadku św. Augustyna z Hippony, historycy i teolodzy najczęściej koncentrują się na jego okresie po nawróceniu. Mniejsze zainteresowanie natomiast budzi etap wcześniejszy, przed konwersją – pełen dramaturgii i napięcia, niezwykle intensywnie przeżywany, o czym świadczą fragmenty *Wyznań*. Niniejszy artykuł ma na celu przeanalizowanie osobistego doświadczenia konkubinatu Augustyna oraz ewentualnego wpływu tegoż związku na jego późniejsze poglądy w kwestii małżeństwa.

### Prawo rzymskie do IV w. o konkubinacie

Konkubinaty były znane w czasach najdawniejszych. W Księdze Rodzaju są opisy licznych konkubin, które posiadał Abraham. Prawo Mojżeszowe nie zawierało przepisów dotyczących konkubinatu. W Misznie, Talmudzie oraz w midraszach podano istotną różnicę między żoną – *iszah*, a *pillegesz*, to jest drugą żoną, nałożnicą, konkubiną. Termin *pillegesz* oznacza kobietę połączoną z mężczyzną bez uroczystego ślubu oraz bez *ketubah*, czyli darowizny z okazji małżeństwa. Zwyczaj *pillegesz* stopniowo zanikał, a miejsce drugiej zajmowała służąca. Poprzez Grecję instytucja konkubinatu dotarła do Rzymu<sup>1</sup>.

W społeczeństwie rzymskim istniały dwie równoległe formy pożycia: konkubinaty i małżeństwo. W okresie republiki konkubinaty traktowano bardziej jako stan faktyczny niż prawny<sup>2</sup>. W czasach panowania cesarza Oktawiana Augusta (27 prz. Chr. – 14 po Chr.) powstał specjalny rodzaj związku pozamałżeńskiego zwany *concupinatus*. Cechował się pożyciem mężczyzny i kobiety bez trwania na stałe w tym związku, to jest wykluczał *affectio maritalis* – wyrażonej na zewnątrz i trwałej woli obojga stron do pozostawania w związku i wspólnego pożycia. Brak *affectio maritalis*, nawet jednej

---

\* Ks. dr hab. Józef Łupiński, prof. UKSW – kierownik katedry Historii Kościoła na Wydziale Teologicznym UKSW; jos1@interia.pl.

<sup>1</sup> Por. H. Insadowski, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Lublin 1935, s. 90.

<sup>2</sup> Por. S. Paździor, *Konkubinaty w Prawie Kanonicznym oraz w polskim prawie cywilnym*, [w:] „Roczniki Nauk Prawnych” 17/2 (2007), s. 179.

ze stron, skutkowało zakończeniem małżeństwa. Obie strony winny być stanu wolnego. Konkubinat nie posiadał skutków cywilnych. Konkubina nie posiadała *honor matrimonii* – nie była uznawana za żonę. Nie przysługiwał jej tytuł *materfamilias* lub *uxor*. Dzieci z takiego związku znajdowały się w specyficznej sytuacji prawnej i dzieliły status matki. Ustawodawstwo prawne za panowania Oktawiana Augusta przyczyniło się do rozwoju konkubinatów osób nie posiadających praw do zawarcia legalnego małżeństwa<sup>3</sup>.

Dawne prawo rzymskie zabraniało pozamałżeńskich stosunków płciowych. Współżycie poza małżeństwem kobiety z innym żonatym mężczyzną było karane, o czym świadczą ustawy przypisywane Numie Pompiliuszowi – legendarnemu drugiemu królowi Rzymu (753-673 prz. Chr.), zaś według Aulusa Gelliusza (II poł. II w.), erudyty i pisarza rzymskiego, takie kobiety były pozbawiane czci obywatelskiej<sup>4</sup>. Pomimo zakazów, konkubinaty stawały się coraz bardziej powszechne. Były reakcją na coraz liczniejsze przeszkody na drodze do zawierania małżeństwa. Zakaz zawierania związków małżeńskich z peregrynantami, ograniczenia małżeństw z wyzwolonymi niewolnicami, zakazy w kwestii małżeńskiej skierowane do żołnierzy czy wreszcie sam przykład cesarzy wymagały uregulowania prawa. Konstytucje cesarzy Septymiusza Sewera (ok. 145-211), Karakalli (188-217) i Aleksandra Sewera (208-235), i innych stopniowo powodowały, że konkubinat stawał się instytucją dozwoloną przez prawo, postrzeganą jako związek podobny do małżeńskiego, jednakże niższego rodzaju. Mogły go zawierać jedynie osoby wolne. Kobiety, które zamierzały zawrzeć konkubinat, winny zaświadczyć o tym publicznie na drodze *testatio*, czyli wraz z oświadczeniem w obecności świadka. Bez *testatio* konkubinat był uważany jako *stuprum*, czyli nielegalne współżycie, sprzeczne z dobrymi obyczajami. W IV w. w cesarstwie konkubinat stał się instytucją prawną i był powszechnie praktykowany<sup>5</sup>.

Ustawodawstwo cesarzy chrześcijańskich w kwestii konkubinatu, począwszy od Konstantyna Wielkiego, ulegało stopniowej zmianie. Jeszcze przez pewien czas cesarze uznawali tego rodzaju związki za rodzaj małżeństwa nazywany *inequale coniugum*, *legitima coniunctio sine honesta celebratione matrimonii* lub *licita coniunctio* – jako odmienne od małżeństwa, legalne związki bez uregulowanego przez prawo rytuału. Z czasem ustawodawstwo dążyło do zniesienia tego typu związków i do przekształcenia ich w małżeństwa. Granice między małżeństwem a konkubinatem były coraz mniej wyraziste. Dlatego prawnicy, celem rozróżnienia obu związków, stosowali zasadę konieczności zaistnienia *affectio maritalis*. Do końca starożytności – zarówno w małżeństwie, jak i konkubinacie – wspólnym elementem był zamiar trwałości związku i wyrażona na zewnątrz i trwale podtrzymywana wola mężczyzny i kobiety pozostawania w tym związku oraz wspólne pożycie. Istotną kwestią konkubinatu było to, aby para traktowała siebie tak jakby byli małżonkami. W takim przy-

<sup>3</sup> Por. H. Insadowski, *Rzymskie prawo...*, s. 88-89.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 89.

<sup>5</sup> Por. tamże, s. 90-93.

padku ten związek miał być postrzegany tak samo jak małżeństwo<sup>6</sup>.

Ograniczenia co do pozycji prawnej konkubin wprowadził Konstantyn Wielki (272-337). W 336 r. zakazał konkubentom czynienia darowizn dla konkubiny i jej dzieci<sup>7</sup>. Kolejni cesarze Walentynian (321-375), Walens (328-378) i Gracjan (359-383) złagodzili przepis i pozwolili czynić darowizny na rzecz dzieci konkubentów, jednak ograniczając je do określonej wartości części spadku w zależności od tego, czy żyły także dzieci naturalne, czy też nie. Arkadiusz (377-408) i Honoriusz (384-423) w 397 r. cofnęli się wstecz względem postanowień Konstantyna, jednak w 405 r. wspólnie z Teodozjuszem II (401-450) wznowili rozporządzenia z 371 roku. Justynian Wielki (482-565) zabiegał, aby prawnie przekształcić konkubinaty w małżeństwa poprzez zniesienie przeszkód natury społecznej, które wcześniej zabraniały zawierania małżeństw. Według jego prawodawstwa, kobiety nierządne mogły odtąd prawnie zawierać prawne związki małżeńskie, zaś osoby z kręgu patrycjuszki mogły zawierać związki małżeńskie z wyzwolencami. Ponadto można było wejść w konkubinaty z każdą osobą bez narażenia się na oskarżenie o *stuprum* – nierząd<sup>8</sup>. W prawodawstwie justyniańskim koncepcja konkubinatu zbliżała się do małżeństwa. W tym kontekście wymogi do jego zawarcia podobne były jak te, które pozostawały konieczne do zawarcia małżeństwa: konieczność zachowania monogamiczności i zachowanie wymaganego minimalnego wieku – konkubina winna mieć co najmniej 12 lat. W ten sposób konkubinaty stawały się namiastką małżeństwa, niemożliwego do prawnego zawarcia z różnorodnych powodów. Dzieci z konkubinatów w dalszym ciągu uznawano za nieprawe, ale nie uważano za nieślubne. Nie posiadały prawnie ojca, były utrzymywane przez matkę; konkubentów przestał obowiązywać zakaz darowizn. W kolejnych wiekach istniała tendencja do stopniowego eliminowania konkubinatu zgodnie z duchem kościelnym<sup>9</sup>.

### Chrześcijaństwo w starożytności wobec konkubinatu

Nowy Testament jednoznacznie odrzuca konkubinaty jako niezgodny z nauką głoszoną przez Jezusa Chrystusa<sup>10</sup>. Starożytność chrześcijańska w swoich początkach nie wykształciła usystematyzowanych treści prawnych w kwestii małżeństwa. Konkubinaty były traktowane w podobny sposób jak w prawie rzymskim, czyli jako małżeństwo zawarte bezprawnie. Początkowo fragmentaryczna i pozbawiona formalności prawnej, instytucja małżeństwa stopniowo nabierała cechy systematyczności. U jej podstaw leżało pojęcie związku małżeńskiego opartego na Objawieniu, nacechowanego trwałością, wyłącznością, wiernością i świętością. Akcentowano zawieranie go wobec kapłana błogosławiącego małżeństwo – *coram Ecclesiam*. Małżeństwo postrzegano

<sup>6</sup> Por. B. Rawson, *The Roman Family*, [w:] *The Roman Family in Ancient Rome. New Perspectives*, London-Sydney 1986, s. 201-221.

<sup>7</sup> Por. *Theodosii Codex* 4. 6. 2; *Codex Iustinianus* 5. 27. 1.

<sup>8</sup> Por. H. Insadowski, *Rzymskie prawo...*, s. 95-96.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 96-99; S. Paździor, *Konkubinaty*, EK 9, kol. 647.

<sup>10</sup> Por. Mt 5, 32; 19, 9; Mk 10, 11-12; Łk 16, 18.

jako stan życia mający określone walory i własny status prawny. Jednocześnie powstawały zakazy zawierania małżeństw w określonych przypadkach oraz sankcje za cudzołóstwo<sup>11</sup>.

Jak wspomniano wcześniej, pomimo zapanowania chrześcijaństwa w cesarstwie rzymskim, konkubinaty w IV w. był jeszcze powszechnie praktykowany. Nastąpiło wówczas zderzenie z chrześcijańską koncepcją małżeństwa a konkubinatem dopuszczalnym przez władzę cywilną. Hipolit Rzymski (ok. 170-235) w *Traditio Apostolica* ok. 218 r. sugerował, że małżeństwa zawarte przez chrześcijan według prawa rzymskiego były uznawane za ważne. Natomiast w kwestii katechumenów nakazywał, aby kandydaci do chrztu porzucili swe konkubiny i pojęli żony według prawa, w przeciwnym razie nie będą dopuszczeni do wiary chrześcijańskiej<sup>12</sup>. Jak zauważa W. Góralski, Hipolit zdawał się nawet wychodzić poza prawo rzymskie, dopuszczając do katechumenatu także mężczyznę, który żył w konkubinacie ze swoją niewolnicą, skądinąd zakazanym przez prawo, o ile ta zajmowała się dziećmi zrodzonymi ze związku ze swym panem i jedynie z nim prowadziła intymne pożycie. Jak widać, wierność, monogamia i wychowywanie dzieci w tym ujęciu były uznawane za istotne elementy związku małżeńskiego<sup>13</sup>.

Papież Juliusz I, kierujący Kościołem katolickim w latach 337- 352, w swoich zarządzeniach jeszcze bardziej wychodził poza prawodawstwo rzymskie, mając na uwadze chrześcijańskie podłoże sakramentu małżeństwa. Domagał się wolności wyboru małżonka na całe życie przez narzeczonych, a nie wyłącznie przez ich rodziców, a także uznawał za ważne małżeństwa osób wolnych, które chciały zawrzeć małżeństwo z niewolnikami. Trzeba zaznaczyć, że niewolnicy, według prawa rzymskiego, nie mogli zawierać małżeństwa z osobami wolnymi. Taki związek nie był traktowany jako małżeństwo. Jednak dopuszczali go papieże, uznając takie związki za *małżeństwa w sumieniu*. Chociaż stanowiły złamanie prawa cywilnego, jednak mogły mieć miejsce za zgodą biskupa. Papież Juliusz I stwierdzał w dekrete z 352 r.:

Niektórzy wątpili w godziwość związku, zawartego pomiędzy panem a niewolnicą wyzwoloną przez niego. Dlatego my, rozwiązując tę starożytną i wątpliwą kwestię, stwierdzamy, że te małżeństwa są legalne. Jeśli bowiem uczucie jest przyczyną wszystkich małżeństw, i jeśli niczego niegodziwego i sprzecznego z prawem w takich związkach nie ma, jaki powód, aby ich zabraniać?<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Por. W. Góralski, *Instytucja małżeńska w starożytnym prawodawstwie kościelnym (III-VI w.)*, „Vox Patrum” 8-9 (1985), s. 275-294.

<sup>12</sup> *Tradycja Apostolska*, cyt za: H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”*. Wstęp, przekład, komentarz, „Studia Theologica Varsaviensia” 14/1 (1976), s. 157: „Mężczyzna który ma nałożnicę, niech ją zostawi i pojmie za żonę według prawa, a jeśli tego nie pragnie, niech będzie wyłączony”.

<sup>13</sup> Por. W. Góralski, *Instytucja małżeńska...*, s. 276-277.

<sup>14</sup> Por. A. Sarmiento, J. Escrivá, *Enchiridion Familiae. Textos del Magisterio Pontificio y Conciliar sobre el Matrimonio y la Familia (Siglos I a XX)*, t. 1, Madrid 1992, s. 12-13 (tłum.

Kwestię konkubinatu podejmowały *Konstytucje Apostolskie*, zredagowane ok. 400 roku. Zbiór prawny składający się z ośmiu ksiąg m.in. omawia chrześcijańskie zasady życia świeckich, biskupów, duchownych, wdów, sierot i męczenników. W ostatniej, ósmej księdze nieznany autor poruszył omawianą powyżej kwestię<sup>15</sup>. Można zauważyć zależność tego zbioru od Hipolita Rzymskiego. Niewolnica, która była związana z poganinem na stałe, mogła być dopuszczona do katechumenatu. Gdyby zaś współżyła z innymi mężczyznami, miała być odsunięta od wiary chrześcijańskiej. Natomiast chrześcijanin posiadający niewolnicę-konkubinę, winien ją porzucić i zawrzeć związek małżeński zgodnie z prawem. W przypadku konkubiny stanu wolnego, winien ją poślubić, w przeciwnym przypadku nie może być dopuszczony do katechumenatu.

### Konkubinaty w życiu przed nawróceniem św. Augustyna z Hippony

Badacze zajmujący się osobą i działalnością św. Augustyna z Hippony koncentrują się głównie na jego twórczości teologiczno-filozoficznej oraz działalności pastoralnej po nawróceniu. Większość skupia się na jego bogatym dorobku piśmienniczym, poświęconym kwestii małżeństwa i rodziny, zaś stosunkowo niewielu zajmuje się jego osobistym doświadczeniem konkubinatu w okresie przed przyjęciem chrztu<sup>16</sup>. Można postawić hipotezę, że jego przemyślenia na temat małżeństwa i rodziny opierały się na osobistym doświadczeniu związku nie akceptowanego z perspektywy chrześcijaństwa<sup>17</sup>.

Augustyn urodził się w 354 r. w Tagaście znajdującej się w Afryce Prokonsularnej, w średnio zamożnej rodzinie, z ojca poganina i matki chrześcijanki. Jego ojciec obojętnie odnosił się do chrześcijaństwa. Matka Monika wyprosiła u Boga łaskę przyjęcia chrztu przez męża tuż przed jego śmiercią. Od 366 do 370 r. Augustyn uczył się w rodzinnej Tagaście, a w latach 366 – 370 w Madurze. Następnie studiował retorykę w Kartaginie. W tym okresie dawał lekcje wymowy sądowej, literatury łacińskiej i filozofii. Tam też zainteresował się astrologią, co doprowadziło do zbliżenia z ezoteryczną religią manichejczyków przez okres dziewięciu lat. Pewien wpływ na przystąpienie do sekty miał miejscowy manichejski biskup, który zaimponował mu wymową

---

pol. J. Pierzchalski).

<sup>15</sup> Por. *Constitutiones Apostolorum* VIII. 32. 12-13, [w:] F. X. Funk (ed.), *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, t. 1, Paderbornae 1905, s. 537: „Concubina cuiuspiam infidelis mancipium illi soli dedita, admittatur; si autem etiam cum aliis petulante agit, reiciatur. *Fidelis qui habet concubinam, si servam, desinat et legitime ducat uxorem; si liberam, eam uxorem legitimant accipiat; servo aut desinat aut reiciatur*”.

<sup>16</sup> Por. J. van Oort, *Manichean Women in Augustine's life and work*, „Vigiliae Christianae” 69 (2015), s. 312-326; K. Power, *Sed unam tamen: Augustine and his Concubine*, „Augustinian Studies” 23 (1992), s. 49-76; M. A. McNamara, *Friends and Friendship for Saint Augustine*, Staten Island NY 1958; T. J. Van Bavel, *Augustine's View on Women*, „Augustiniana” 39 (1989), s. 5-53.

<sup>17</sup> Por. K. Power, *Sed unam tamen...*, s. 49.

i czytaniem. Augustyn został formalnie słuchaczem (*auditor*). Doktryna manichejska bazowała na panteistycznym dualizmie. Jej zwolennicy uważali, że istniały dwa pierwiastki boskie: dobro-światło i zło-ciemność. Pierwszy pierwiastek nazywali Bogiem lub Ojcem Wielkości, drugi – materią, szatanem. Dobro i zło wymieszały się w człowieku. Celem uwolnienia światła w człowieku, Ojciec Wielkości emanował z siebie „Trzeciego Pośląńca” – Jezusa Chrystusa. Zadaniem Jezusa było objawienie pierwszym rodzicom Adamowi i Ewie boskiego poznania, czyli gnozy, to jest odpowiedź na pytanie o początek człowieka, o sens życia na ziemi i o to, co należy czynić, aby wyzwolić się od zła. Według manichejczyków Jezus nie był prawdziwym człowiekiem. Nie urodził się z Maryi Dziewicy ani nie urodził się wcale. Miał ciało, ale pozornie cierpiał na krzyżu. Według manichejczyków Kościół katolicki zafałszował prawdę, popadł w herezję i szerzył zło<sup>18</sup>. Po latach św. Augustyn napisał w *Wyznaniach* następujące słowa o osobistym doświadczeniu manicheizmu: „nurzałem się głęboko w bagnie i ciemności fałszu. Nieraz usiłowałem się z niego wydobyć, miotałem się, ale wtedy błoto jeszcze gęściej mnie oblepiało i głębiej zapadałem”<sup>19</sup>.

W wieku szesnastu lat poznał kobietę pochodzącą z Afryki Prokonsularnej o bliżej nieznanym imieniu, z którą żył w konkubinacie kilkanaście lat. Jego związek z nią, jak można wywnioskować z różnych jego pism, miał rozpocząć się na przełomie 370/371 r., kiedy to, jak zapisał w *Wyznaniach*, rozpoczął studia w Kartaginie i wówczas rzucił się w wir zmysłowych doznań.

Przybyłem do Kartaginy i od razu znalazłem się we wrzącym kotle erotyki. Jeszcze się nie zakochałem, a już kochałem samą myśl o zakochaniu. Odczucie, że czegoś mi brakuje, budziło we mnie wzdrganie dla siebie samego za to, że nie dość mocno się starałem o usunięcie tego braku. Szukałem przedmiotu miłości<sup>20</sup>.

Z tego związku, najprawdopodobniej między późnym 372 a wczesnym 373 rokiem, urodził się syn Adeodatus. Był on dumą Augustyna. Syn wiele zawdzięczał matce, która go wychowywała. Jednak najwięcej pozytywnych cech syna ojciec w późniejszym okresie przypisywał samemu Bogu.

Ty go hojnie wyposażyleś. Miał około piętnastu lat, a bystrością umysłu górował nad wieloma podeszłymi w latach i bardzo wykształconymi ludźmi. Dziękuję Ci za ten dar, Panie Boże mój, Stworzycielu wszechrzeczy, mocą swą naprawiający nasze wypaczenia. W chłopcu tym oprócz mego grzechu nie było nic mojego. Ty również, a nikt inny, natchnąłeś mnie, abym go wychował w Twoich zasadach. Wyznaję, że to wszystko Twoim było darem. Wśród moich pism jest dziełko pod tytułem *O nauczycielu*, w którym Adeodat toczy ze mną dialog. Ty wiesz, że od niego naprawdę pochodzą wszystkie poglądy, które są w dziełku przypisane memu rozmówcy; miał wówczas szesnaście lat. Potem przekonałem się o jeszcze bardziej niezwykłych jego talen-

<sup>18</sup> Por. R. Szmurło, *Manicheizm*, EK 11, kol. 1143-1148.

<sup>19</sup> Augustinus Hipponensis, *Confessiones* 3. 11. Odtąd polski przekł. Z. Kubiak: Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 1995.

<sup>20</sup> Augustinus Hipponensis, *Confessiones* 3. 1.



tach. Jego inteligencja wprawiała mnie w osłupienie. Któż oprócz Ciebie mógł być sprawcą takich cudów? Wcześniej zabrałeś go z tej ziemi. I myślę teraz o nim bez niepokoju, bo tak w dzieciństwie, jak i w młodości nie było w tym człowieku niczego, co kazałoby o niego się trwożyć. Stał się moim towarzyszem i zupełnym rówieśnikiem w łasce Twej; wspólnie się w Twoich zasadach kształciliśmy. Przyjęliśmy chrzest i rozwiązał się niepokój o minione życie<sup>21</sup>.

Warto zauważyć u autora *Wyznań* nieustanne przypominanie swoich grzechów z przeszłości, zwłaszcza z okresu konkubinatu. Pisząc w superlatywach o ukochanym synu, charakteryzuje Adeodata jako zrodzonego z grzechu<sup>22</sup>. Syn Augustyna był bardzo kochany także przez jego babkę Monikę<sup>23</sup>.

W 374 r. Augustyn powrócił do Tagasty, gdzie otworzył szkołę gramatyki. Po dwóch latach zamknął ją i powrócił do Kartaginy, i tam założył szkołę retoryki. W 383 r. udał się do Rzymu i otworzył kolejną szkołę. Dowiedziawszy się, że w Mediolanie poszukują retora, następnego roku udał się stolicy cesarstwa zachodnio-rzymskiego, Mediolanu. W wieku 30 lat został wykładowcą retoryki. Zafascynowany lekturą klasyków rzymskich Augustyn popadł w sceptycyzm racjonalistyczny; ogarnęły go wątpliwości w kwestiach religijnych. W Mediolanie przeżył bolesne wydarzenie: po kilkunastu latach związku rozstał się ze swą konkubiną. Monika długo modliła się o nawrócenie Augustyna; w Mediolanie prosiła biskupa Ambrożego o przekonanie i nawrócenia syna na prawdziwą wiarę.

Moja matka prosiła go, by zechciał ze mną porozmawiać i odeprzeć moje błędy: wybić mi z głowy złe przekonania, a zaszczerpić poglądy właściwe. Ów biskup nieraz to czynił, gdy spotykał odpowiednich słuchaczy. Ale tej prośbie odmówił, co było – jak później zrozumiałem – na pewno rozsądne. Powiedział, że jeszcze nie dojrzałem do słuchania pouczeń. Szumiała mi bowiem w głowie nowość owej herezji, a wielu prostych ludzi udawało mi się zaskoczyć moimi sofistematami, jak o tym ona sama biskupowi opowiedziała. „Zostaw go – rzekł – i tylko módl się za niego do Pana. Sam studiując odkryje, jak niedorzeczny to jest błąd i jak niegodziwa bezbożność<sup>24</sup>.”

Do konwersji św. Augustyna doszło w 387 roku. W Wielką Sobotę, w nocy z 24 na 25 kwietnia, otrzymał chrzest z rąk Ambrożego. W wieku 33 lat wraz ze swoim synem Adeodatem oraz przyjacielem Alipiuszem przyjął ten sakrament w Kościele katolickim. Dziesięć lat później, przed wyjazdem z Italii, zmarła w Ostii jego matka św. Monika, a po dotarciu do Afryki w 390 r. niespodziewanie odszedł do wieczności jego syn Adeodatus. Augustyn wraz z przyjaciółmi udał się do Hippony, gdzie postanowił założyć klasztor i tam spędzić resztę swego życia. Przy poparciu miejscowego biskupa Waleriusza, przez aklamację ludu został wybrany i konsekrowany w 394 r. na biskupa-koadiutora Hippony. Nadal prowadził życie wspólne w klasztorze. Wspólnota ta stała

<sup>21</sup> Augustinus Hipponensis, *Confessiones* 9. 6.

<sup>22</sup> Por. tamże.

<sup>23</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Confessiones* 9. 12.

<sup>24</sup> Augustinus Hipponensis, *Confessiones* 3. 12.



się miejscem formacji przyszłych biskupów i kapłanów. Augustyn prowadził do końca życia walkę z błędnowiercami: manichejczykami, donatystami oraz pelagianami. Osobiście uczestniczył w dysputach z nimi. Zwalczał ich piórem i słowem, ponieważ stanowili poważne zagrożenie dla Kościoła. Polemika zaowocowała ważnymi dziełami teologicznym, które wyjaśniły liczne problemy teologiczne, mylnie interpretowane przez błędnowierców. Augustyn zmarł 28 sierpnia 430 r. podczas oblężenia Hippony przez Wandali.

Wracając do okresu przed nawróceniem Augustyna, jak wspomniano wcześniej, podczas pobytu w Kartaginie poznał kobietę o bliżej nieznanym imieniu. Od 19 do 28 roku życia był manichejczykiem i żył w konkubinacie.

W okresie owych dziewięciu lat, od dziewiętnastego do dwudziestego ósmego roku życia, zarówno sam byłem uwodzony, jak i innych wodziłem na manowce. Inni mnie oszukiwali i ja oszukiwałem innych pod wpływem różnych ambicji: publicznie tak zwanymi sztukami wyzwolonymi, w skrytości zaś tym, co bezprawnie nazywaliśmy religią<sup>25</sup>.

Niewiele wiemy o jego kobiecie. Prawdopodobnie przynależała do niskiego stanu, dlatego nie mógł zawrzeć z nią legalnego małżeństwa. Augustyn nie podał nigdy imienia swojej partnerki. Niektórzy, np. M. A. McNamara, tłumaczą tę postawę szacunkiem do swej towarzyszki. Sugerują, że po rozłące z nią pragnął zaoszczędzić jej cierpienia i przykrości<sup>26</sup>. Warto zaznaczyć, że Augustyn zazwyczaj unikał podawania imion kobiet, poza swą matką Moniką<sup>27</sup>. Także w korespondencji starał się pomijać wszelkie fakty, dzięki którym można by utożsamiać je z konkretnymi osobami.

Na podstawie fragmentu z *Wyznań* 3, 3 niektórzy sugerują<sup>28</sup>, że oboje spotkali się po raz pierwszy w świątyni chrześcijańskiej jako katechumeni, a kobieta mogła być katechumenką. Wyrażenia zawarte we wspomnianym fragmencie nie dają pełnych podstaw do takich domysłów. Jednak z drugiej strony, jak uważa P. Brown, jej ślub bezżenności po uwolnieniu z niewolnictwa i w związku z rozstaniem się z Augustynem był zgodny z wymaganiami Kościoła katolickiego dotyczącymi przyjmowania chrztu. Można więc przypuszczać, że została katechumenką już w trakcie związku z

<sup>25</sup> Augustinus Hipponensis, *Confessiones* 4. 1.

<sup>26</sup> Por. M. A. McNamara, *Friends and Friendship...*, s. 48.

<sup>27</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Confessiones* 9. 13: „Niech spoczywa ona w pokoju wraz ze swoim mężem – pierwszym mężem, po którym nie poślubiła żadnego innego mężczyzny. Służyła mu, z cierpliwości wywodząc plon dla Ciebie: bo także męża zdołała dla Ciebie pozyskać. Natchnij, Panie Boże mój, sługi Twoje, moich braci, tych, którzy Twoimi są synami, a moimi panami, bo służę im i głosem, i sercem, i tym pisaniem – natchnij ich, aby wszyscy, którzy to przeczytają, wspomnieli u Twego ołtarza służebnicę Twoją, Monikę”.

<sup>28</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Confessiones* 3. 3: „Ośmielałem się nawet podczas Twych uroczystości, w murach Twego kościoła, oddawać pożądaniu i troszczyć się o zapewnienie sobie owoców śmierci”; J. J. O'Meara, *The young Augustine: The Growth of St Augustines. Mind up to his Conversion*, London 1954, s. 55.

Augustynem<sup>29</sup>. Nawet gdyby pozostała niewolnicą, spełniała wszystkie warunki do przyjęcia chrztu. Deklaracja bowiem życia w pojedynkę czyniła bezprzedmiotową wątpliwość co do legalnego charakteru związku z Augustynem z tytułu ich nierównego statusu społecznego<sup>30</sup>.

Inni sugerują, że kobieta związana z Augustynem mogła przynależć do sekty manichejczyków. W *Wyznaniach* 4, 2 napisał: „W owych też latach żyłem z kobietą nie związaną ze mną prawnym małżeństwem”<sup>31</sup>. Stwierdzenie „w owych też latach” odnosi się do okresu, kiedy był gorliwym manichejczykiem<sup>32</sup>. Ta wzmianka może być kluczem do zrozumienia jego ówczesnej sytuacji, kiedy trwał w konkubinacie. J. Van Oort sugeruje, że Augustyn jako manichejski *auditor* mógł posiadać konkubinę, jednak nie wolno mu było współżyć w tym samym czasie z innymi kobietami. Wiadomo skądinąd, że na przykład antykoncepcja była wówczas akceptowana i powszechnie stosowana w kręgach manichejczyków. Czyżby zatem towarzyszka Augustyna także pozostawała manichejką? Nie ma na to jednoznacznej odpowiedzi. Jedno jest pewne: kobiety *auditores* odgrywały istotną rolę w życiu kościoła manichejskiego i w życiu codziennym ich mężów czy konkubentów<sup>33</sup>.

Narracja Augustyna na temat osobistego doświadczenie konkubinatu ukazuje przemieszanie przyjemności fizycznej związanej z miłością ludzką z goryczą, cierpieniem, napięciem i bólem. Opisuje siebie w kategoriach więźnia-niewolnika o nienasyconej żądzy. Konkubinac stał się dla niego najprostszym środkiem zaspokojenia żądzy. Język retoryczny Augustyna jest przepełniony metaforami, ale i pewną ekstrawagancją. Jego publiczna spowiedź ma cel pedagogiczny. On przerysowuje fakty, aby jeszcze bardziej uwidocznic negatywny obraz własnej postawy. Karci w sobie wcześniejszy egocentryzm, ciągle szukanie przyjemności:

Miałem tylko tę jedną kobietę i dochowywałem jej wierności. W tym związku mogłem przez własne doświadczenie poznać, jaka jest różnica między prawdziwym małżeństwem, zawierającym w celu wydania na świat potomstwa, a

<sup>29</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Confessiones* 16. 15: „Kobieta wróciła do Afryki, ślubując Ci, że nigdy się nie odda żadnemu innemu mężczyźnie, a ze mną zostawiła syna naturalnego, jakiego mi urodziła. Byłem zbyt słaby, aby naśladować ten wzór, jaki mi dała niewiasta.” Brown sugeruje, że z całym prawdopodobieństwem była ona dobrą chrześcijanką jeszcze w trakcie związku z Augustynem, zaś jej późniejszy ślub czystości potwierdzałby, iż kwalifikowała się do przyjęcia chrztu lub mogłaby przyjmować Eucharystię (por. P. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley – Los Angeles 1967, s. 80).

<sup>30</sup> Por. K. Power, *Sed unam tamen...*, s. 51-52.

<sup>31</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Confessiones* 4. 2.

<sup>32</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Confessiones* 4. 1: „W okresie owych dziewięciu lat, od dziewiętnastego do dwudziestego ósmego roku życia, zarówno sam byłem uwodzony, jak i innych wodziłem na manowce. Inni mnie oszukiwali i ja oszukiwałem innych pod wpływem różnych ambicji: publicznie tak zwanymi sztukami wyzwolonymi, w skrytości zaś tym, co bezprawnie nazywaliśmy religią”.

<sup>33</sup> J. van Oort, *Manichean Women...*, s. 312-326.

związkiem skojarzonym tylko dla zaspokojenia namiętności, w którym rodzą się dzieci także nie chciane – ale gdy się urodziły, to już się je kocha<sup>34</sup>.

W tekście widoczne jest napięcie pomiędzy pożądaniem i wiernością. W działaniu Augustyna pozostaje widoczny brak konsekwencji i odpowiedzialności. Z jednej strony – dążenie do unikania potomstwa, a z drugiej – miłość do dzieci. Niewątpliwie idee manichejskie wpływały na jego poglądy na temat potomstwa. Z perspektywy tej religii brak potomstwa w konkubinacie był oceniany pozytywnie, ponieważ dzięki temu brakowi kolejna dusza nie zostanie uwięziona w ciało. Jakie było osobiste zdanie Augustyna w kwestii posiadania potomstwa? Wypowiedź z *De bono coniugali* może sugerować, że on i jego konkubina unikali potomstwa podczas współżycia, jednak partnerka nie była zadowolona z tego powodu<sup>35</sup>.

Czy konkubinaty Augustyna miały trwałe perspektywy? Raczej nie. Faktycznie, przetrwał tylko pewien czas<sup>36</sup>. Augustyn kierował się dużą namiętnością wobec swej konkubiny, którą w końcu porzucił. Nawet przez kilkanaście lat później wciąż wspominał jej brak i w pewnym sensie łagodził swą postawę wobec samego konkubinatu<sup>37</sup>. Dlaczego Augustyn porzucił konkubinę? Czyżby przeszkadzała w poświęceniu się nowej „filozofii”? Nie wiadomo, czy jego towarzyszką była osobą wykształconą czy nie. Niektórzy, np. McNamara, sugerują, że była ona osobą słabą intelektualnie, którą poza seksualną przyjemnością nie mogła ofiarować Augustynowi niczego więcej<sup>38</sup>. Możliwe, że doświadczenie tak intensywnego pod względem fizycznym i emocjonalnym związku z kobietą stanowiło istotną przeszkodę uniemożliwiającą głębsze poszukiwanie mądrości. Owa kobieta mogła przeszkadzać w pasji poszukiwania prawdy. Możliwe, że to rozdarcie, burzące spokój filozofa i gaszące miłość do mądrości, mogło zatrzymać go w drodze ku duchowym celom i w nim się utrwalić. Jak napisał w *Soliloquia* 1, 10, dotychczasowe przywiązanie do rzeczy cielesnych i materialnych nie dawało mu pełnej radości i autentycznego pokoju. Ostatecznie jednak stan nieustannego napięcia między tym, co materialne i duchowe, doprowadził do podjęcia decyzji o zerwaniu z kobietą, którą dotąd zdawał się kochać.

W tym miejscu warto zastanowić się, jak Augustyn traktował swój związek? Czy jego relacja z kobietą stanowiła *de facto* małżeństwo? Autor *Wyznań* opisuje swoje pożycie w konkubinacie:

Od zawarcia małżeństwa powstrzymywał mnie Alipiusz, argumentując, że gdybym to uczynił, już nie moglibyśmy żyć w bezpiecznym spokoju, poświęcając się wyłącznie temu, co najbardziej cenimy: poszukiwaniu mądrości. (...) Ja przeciwstawiłem mu swoje argumenty, powołując się na przykłady tych, którzy żyjąc w małżeństwie służyli jednak mądrości, służyli też dobrze Bogu i zasługiwali na wierność przyjaciół, wzajemnie ich kochając. Ale do wielkości ducho-

<sup>34</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Confessiones* 4. 2.

<sup>35</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *De bono coniugali* 5. 5.

<sup>36</sup> Por. K. Power, *Sed unam tamen...*, s. 52-53.

<sup>37</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *De bono coniugali* 5.

<sup>38</sup> Por. M. McNamara, *Friends and Friendship*, s. 51.

wej tamtych ludzi mnie samemu było bardzo daleko. Raczej rozmiłowany byłem w gorączce zmysłów, w rozkoszy sprowadzającej śmierć – wlokłem za sobą łańcuch i nie chciałem, żeby mnie z niego rozpętano. Odrzucałem dobre rady; rękę, która mnie chciała uwolnić, odpychałem, tak jakby ona rozjątrzała moje rany<sup>39</sup>.

Mimo trudności i wewnętrznych konfliktów, można by uznać związek Augustyna z kobietą za faktyczne małżeństwo, chociaż nie uznawane przez prawo. Granica między konkubinatem a realnym małżeństwem w przypadku retora i jego konkubiny była niejednoznaczna.

Ostatecznie rozstał się z dotychczasową towarzyszką, matką jego syna Adeodata, i zamierzał zawrzeć legalny związek małżeński. Oto rozmawia ze sobą samym:

Czy nie nęci cię czasem myśl o kobiecie pięknej, skromnej, obyczajnej, wykształconej, albo takiej, którą sam mógłbyś kształcić bez trudu, o żonie, która by wniosła ci posag niewielki – skoro pogardzasz bogactwem – ale jednak wystarczający, by nie była ci ciężarem w twoim spokoju? Pomyśl zwłaszcza o takiej, co do której mógłbyś mieć nadzieję, a nawet pewność, że nie sprawi ci żadnego kłopotu. Odpowiedź jest jednoznaczna: Małuj ją, jak chcesz, i przyozdabiaj wszelkimi zaletami – postanowiłem niczego nie unikać gorliwiej niż związku cielesnego. Sądzę, że nic łatwiej nie strąca w niziny ducha męskiego niż pieśczoły kobiece i to zbliżenie cielesne, które jest istotą małżeństwa<sup>40</sup>.

Po rozstaniu się z konkubiną znowu znalazł się w sytuacji wewnętrznego rozdarcia:

A tymczasem grzeszyłem coraz bardziej. Kobietę, z którą dotychczas żyłem, odezwano od mego boku, gdyż była to przeszkoda na drodze do małżeństwa. Ponieważ moje serce mocno do niej przywarło, teraz wyszarpięto w nim ranę, która broczyła krwią obfitą. Kobieta wróciła do Afryki, ślubując Ci, że nigdy się nie odda żadnemu innemu mężczyźnie, a ze mną zostawiła syna naturalnego, jakiego mi urodziła. Byłem zbyt słaby, aby naśladować ten wzór, jaki mi dała niewiasta. Niecierpliwiło mnie dwuletnie oczekiwanie na narzeczoną, bo nie tyle ożywiało mnie pragnienie małżeństwa, ile byłem niewolnikiem namiętności. Postarałem się więc o inną kobietę i żyłem z nią bez małżeństwa. Oznaczało to, że choroba mojej duszy jeszcze się wzmoże i umocniona nieprzerwanym przyzwyczajeniem przetrwa aż do pożycia z żoną. A rana, jaką spowodowało odezwanie ode mnie mojej poprzedniej towarzyszkki, wcale się nie goiła. Po okresie straszliwie ostrego bólu zaczęła ropieć i chociaż wtedy ból jakby stępiał, cierpiałem tym rozpaczliwiej<sup>41</sup>.

Ponownie oskarżał siebie o zniewolenie namiętnościami seksualnymi. Miał poczucie winy z powodu tego, iż porzucił swą dawną konkubinę i złączył się z inną. Odczuwał to jako cudzołóstwo. Lata pożycia w konkubinacie były mocnym przeżyciem, ciągle powracającym we wspomnieniach. Zerwanie konkubinatu, który przeżywał jako związek małżeński, odczuł jako wielką stratę. Znalazł się w nowym

<sup>39</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Confessiones* 6. 12.

<sup>40</sup> Augustinus Hipponensis, *Soliloquia* 1. 10.

<sup>41</sup> Augustinus Hipponensis, *Confessiones* 6. 15.

związku, ponownie stał się niewolnikiem namiętności. Cierpiał coraz bardziej. Możliwe, że te cierpienia spowodowały niechęć do nawiązania nowych, głęboko uczuciowych relacji. Odtąd jeszcze bardziej zabrał się do szukania pociechy w chrześcijaństwie i filozofii. Chciał być wolny od uczuciowego zaangażowania<sup>42</sup>. Najczęściej przypisuje się naleganiom matki Moniki decyzję Augustyna o porzuceniu konkubiny. Niektórzy sądzą, że ostatecznie doszedł do wniosku, iż w rzeczywistości nigdy nie kochał swej dotychczasowej partnerki<sup>43</sup>.

### Konkubinat a małżeństwo w pismach św. Augustyna

Św. Augustyn, szczególnie w *Wyznaniach*, niejednokrotnie wypowiadał się na temat konkubinatu. Jaki mógł być wpływ jego osobistych doświadczeń tego związku na późniejsze jego nauczanie? Należy zauważyć, że kwestii konkubinatu biskup Hippony w swoich pozostałych pismach poświęca stosunkowo niewiele uwagi. Poruszył tę tematykę m.in. w traktacie *Państwo Boże*, dziele ukazującym losy ludzkości, którą kieruje Opatrzność Boża. W księdze XVI użył terminu „konkubina” w odniesieniu do egipskiej niewolnicy Hagar – nałożnicy Abrahama, która w odróżnieniu od Sary była żoną patriarchy. Jak wyjaśnia, nie należy piętnować Abrahama za ten czyn, ponieważ nie z lubieżności, lecz celem wzbudzenia potomstwa i zgodą swej żony Sary zbliżył się fizycznie do Hagar, która zrodziła mu syna Izmaela. Tego typu obyczaj – oddawania przez żonę niewolnicy dla męża, aby zrodziła potomstwo, był powszechnie praktykowany na starożytnym Wschodzie<sup>44</sup>. Także w dziele *Problemy Heptateuchu* Augustyn używa terminu „konkubina”. Autor przedstawia w nim osobiste refleksje na temat wybranych fragmentów Pisma Świętego<sup>45</sup>. W księdze I, w kwestii 90., Augustyn stawia pytanie: „Czy jest różnica między żoną a konkubiną?”. Jak zauważa, nie jest łatwo poznać, które kobiety w Piśmie Świętym są żonami, a które konkubinami. Np. Hagar była nazywana żoną, ale także konkubiną. Podobnie rzecz miała się z Keturą – kolejną żoną Abrahama (por. Rdz 25, 1). I konkluduje:

Chyba, że zwyczajem Pisma każda konkubina jest żoną, a nie żona konkubiną. Znaczy, że i Sara i Rebeka, Lea i Rachel nie mogą być nazwane konkubinami, natomiast i Hagar, i Keturę, Bilgę i Zilpę można nazwać i konkubinami i żonami<sup>46</sup>.

Traktat św. Augustyna *Wiara i Uczynki* również zawiera odniesienie do konkubinatu. W rozdziale XIX rozważa autor kwestię grzechów śmiertelnych, m.in. cudzołóstwa. Trwanie w takich grzechach było przeszkodą dla kandydatów do przyjęcia chrztu. Biskup zauważa, że w początkach Kościoła tematyka ta była nierzadko pomi-

<sup>42</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Confessiones* 2. 6.

<sup>43</sup> Por. K. Power, *Sed unam tamen...*, s. 57.

<sup>44</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *De Civitate Dei* XV.

<sup>45</sup> Por. Augustyn, *Problemy Heptateuchu*, cz. 1. *Księga Rodzaju, Wyjścia, Kapłańska, Liczb*, Warszawa 1990, PSP 46, s. 6.

<sup>46</sup> Augustyn, *Problemy Heptateuchu...*, I 90, PSP 46, s. 48 [nazwy własne zaktualizowane przez redaktora].

jana, ponieważ przypadki odbierania przez mężów cudzych żon prawdopodobnie nie były nagminne. I chociaż sam Augustyn niekiedy miał problemy z interpretacją niektórych kwestii poruszanych w Piśmie Świętym dotyczących małżeństwa, to jednak wyraźnie podkreślał, że wykroczenia przeciw czystości, a w szczególności samo cudzołóstwo, stanowiło istotną przeszkodę w przyjęciu sakramentu chrztu, która nie ustaje „[...] jeśli nie nastąpi zmiana woli i poprawa przez pokutę. W wypadkach wątpliwych trzeba, o ile możliwości, starać się by nie doszło do takich związków”<sup>47</sup>. W traktacie św. Augustyna można zauważyć ścisły związek między wiarą i autentycznym życiem chrześcijańskim w realiach codzienności. Traktat został napisany jako odpowiedź na poglądy bliżej nieznanymi osobami, które twierdziły, że dobre czyny nie są konieczne do zbawienia.

W traktacie *Wartości małżeństwa (De bono coniugali)* autor udziela odpowiedzi na błędy Jowiniana, który umniejszał rolę i wartość dziewictwa, zrównując je z życiem małżeńskim. Augustyn porusza także kwestię konkubinatu. Jednoznacznie stwierdza, iż samo pragnienie posiadania potomstwa nie upoważnia do konkubinatu.

Gdyby konkubina na pewien czas wzięta pragnęła ze współżycia tylko mieć dzieci, to nie wolno takiego związku przedkładać nad małżeństwo, nawet małżeństwo kobiet dopuszczających się grzechu powszedniego<sup>48</sup>.

Również w kazaniach św. Augustyna znaleźć można bezpośrednie odniesienia do rozważanego problemu. Przykładowo w kazaniu świątecznym 224. na Wielkanoc stwierdza, że ci, którzy w tym dniu zostali ochrzczeni w Chrystusie i zrodzili się do nowego życia, powinni utożsamić się z resztą ludu Bożego, ponieważ stali się członkami Chrystusa. Dlatego winni powstrzymać się od rozpusty, kradzieży, podstępów, krzywoprzysięstwa, sporów, pijaństwa i cudzołóstwa. Tego ostatniego grzechu chrześcijanie powinni bać się bardziej niż śmierci. W zakończeniu kazania zachęca, by ci, którzy mają żonę, nie szukali innych kobiet. Proponuje rozważyć słowa św. Pawła: „Czyż nie wiecie, że ciała wasze są członkami Chrystusa? Czyż wzięwszy członki Chrystusa, będąc je czynili członkami nierządnic? Przenigdy!” (1 Kor 6, 15). Dalej pyta retorycznie: czy ktoś mógłby zakwestionować fakt, że kobieta, z którą mężczyzna zdradza swą żonę, nie jest nierządnicą, lecz tylko konkubina? Chcąc nie chcąc kobieta, z którą zdradza się swoją żoną, staje się nierządnicą, a nie konkubina. Biskup gotów jest przez taki wniosek wziąć na siebie ryzyko tego, że zdradzana przez męża żona obrazi się na biskupa. Duszpasterz mówi to jednak tylko po to, by mąż zerwał z cudzołóstwem i powrócił na ścieżkę wierności<sup>49</sup>. Przy okazji dostrzegamy pewien element relatywnie pozytywny w konkubinacie. W Augustyńskim rozumowaniu nie jest on nierządem

<sup>47</sup> Augustyn, *Wiara i uczynki* XIX 35, [w:] *Pisma katechetyczne. Początkowe nauczanie – Mowa o symbolu do katechumenów – Wiara, Nadzieja i Miłość – Wiara i uczynki – Chrześcijańska walka*, tłum. W. Budzik, Poznań 1929, s. 262-264.

<sup>48</sup> Augustyn, *Wartości małżeństwa (De bono coniugali)*, [w:] *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*. Przekład i komentarz, red. A. Eckman, Lublin 2003.

<sup>49</sup> Por. Augustinus Hipponensis, *Sermo* 224. 4, PL 38, 1093-1095.



tak jak jest nim cudzołośćwo.

Warto podkreślić, że biskup Hippony poświęca najwięcej uwagi pozytywnym aspektom sakramentu małżeństwa, który stanowi poważny przedmiot jego zainteresowań. Mimo iż nie stworzył kompletnego traktatu o małżeństwie, jednak spośród greckich i łacińskich ojców Kościoła był najbliższym stworzenia poważnej syntezy dogmatyczno-moralnej na ten temat<sup>50</sup>. Swe wypowiedzi o małżeństwie formułował w kontekście duszpasterskim. Często spotykał się nie tylko z konkretnymi pytaniami stawianymi na ten temat, ale także z polemiką i zarzutami<sup>51</sup>. W swych traktatach bronił wartości małżeństwa jako instytucji Bożej, przeciwko błędnym naukom manichejczyków, pelagian czy donatystów. Przede wszystkim wyjaśniał, iż małżeństwo stanowi dobro otrzymane od Boga i z niego bierze swój początek<sup>52</sup>. Podkreślał, iż małżeństwo jest związkiem mężczyzny i kobiety, dobrem samym w sobie, ponieważ pochodzi od Boga. Opierając się na przesłankach biblijnych i filozoficznych, ukazywał trzy dobra małżeństwa: potomstwo, wierność i sam sakrament. Według Augustyna małżeństwo tworzy podstawową i naturalną komórkę społeczną, więź przyjaźni; uśmierza pożądliwość; pozytywnie wpływa na wierność obojga stron. W małżeństwie małżonkowie realizują powołanie do miłości.

### Streszczenie

Autor omawia problem konkubinatu w życiu osobistym św. Augustyna, przed nawróceniem, a także w jego myśli teologicznej i pastoralnej, po nawróceniu. Zagadnienie poprzedza dłuższym wstępem na temat konkubinatu w prawodawstwie rzymskim. Kończy próbą odpowiedzi na pytanie, czy osobiste doświadczenie związane z konkubinatem nie wpływało jakoś na ocenę konkubinatu przez niego – jako biskupa i teologa.

### Słowa kluczowe

Św. Augustyn z Hippony, konkubinaty, małżeństwo, starożytność chrześcijańska, prawo rzymskie.

### Concubinage in the Augustin of Hippo's life and view (abstract)

The author discusses the problem of concubinage in the personal life of Augustine of Hippo, before his conversion, and in his theological and pastoral teaching, after his conversion. The issue is preceded by a long introduction about concubinage in Roman legislation. It seems that Augustine did not evaluate in the same way adultery as lack of marital fidelity and continuous life in an illegal union. The author ends his

<sup>50</sup> Por. A. Eckmann, *Wprowadzenie. Święty Augustyn o małżeństwie i dziewictwie, [w:] Pisma św. Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*, s. 6. Temu sakramentowi Augustyn z Hippony poświęcił najwięcej miejsca w traktatach: *De bono coniugalibus*, *De bono viduitatis*, *De coniugibus adulterinis*, *De continentia*, *De nuptiis et concupiscentia*.

<sup>51</sup> Por. E. Stanula, *Wstęp, [w:] Augustyn z Hippony, Problemy Heptateuchu...*, PSP 46, s. 5.

<sup>52</sup> Por. Rdz 2, 24: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”.

article by the question whether Augustine's personal experience did not have influence on his opinion on concubinage.

### Keywords

St. Augustine of Hippo, concubinage, marriage, Christian antiquity, Roman law.

### Bibliografia

#### Źródła

Augustyn, *Confessiones*, PL 32, 659-868.

Augustyn, *De bono coniugali*, PL 40, 373-396.

Augustyn, *De Civitate Dei*, PL 41, 13-804.

Augustyn, *Sermones*, PL 38, 1093-1095.

Augustyn, *Wyznania*, tł. Z. Kubiak, Kraków 1995.

Augustyn, *Problemy Heptateuchu, cz. 1: Księga Rodzaju, Wyjścia, Kapłańska, Liczb*, PSP 46, Warszawa 1990.

Augustyn, *Wartości małżeństwa (De bono coniugali)*, w: *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie*. Przekład i komentarz, red. A. Eckman, Lublin 2003.

Augustyn, *Wiara i uczynki*, [w:] tł. W. Budzik: *Pisma katechetyczne. Początkowe nauczanie – Mowa o symbolu do katechumenów – Wiara, Nadzieja i Miłość – Wiara i uczynki – Chrześcijańska walka*, Poznań 1929, s. 207-281.

*Constitutiones Apostolorum*, [w:] F. X. Funk (ed.), *Didascalía et Constitutiones Apostolorum*, t. 1, Paderbornae 1905.

*Hipolita Rzymskiego „Tradycja Apostolska”*: wstęp, przekład, komentarz H. Paprocki, „Studia Theologica Varsaviensia” 14/1 (1976), s. 157.

Krüger P. (ed.), *Codex Iustinianus*, Berlin 1877.

Mommsen T., Meyer P. M. (ed.), *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, 2 t., Berlin 1905.

Sarmiento A., Escrivá J., *Enchiridion Familiae. Textos del Magisterio Pontificio y Conciliar sobre el Matrimonio y la Familia (Siglos I a XX)*, t. 1, Madrid 1992, s. 12-13.

#### Opracowania

Bavel T. J. Van, *Augustine's View on Women*, „Augustiniana” 39 (1989), s. 5-53.

Brown P., *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley – Los Angeles 1967.

Eckmann A., *Wprowadzenie. Św. Augustyn o małżeństwie i dziewictwie*, [w:] *Pisma świętego Augustyna o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz*, Lublin 2003, s. 5-49.

Góralski W., *Instytucja małżeńska w starożytnym prawodawstwie kościelnym (III-VI w.)*, „Vox Patrum” 8-9 (1985), s. 275-294.

Insadowski H., *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Lublin 1935.

McNamara M. A., *Friends and Friendship for Saint Augustine*, Staten Island NY 1958.

O'Meara J. J., *The young Augustine: The Growth of St Augustines. Mind up to his Conversion*, London 1954.

Oort J. van, *Manichean Women in Augustine's life and work*, „Vigiliae Christianae” 69 (2015), s. 312-326.

- Paździor S., *Konkubinat w Prawie Kanonicznym oraz w polskim prawie cywilnym*, „Roczniki Nauk Prawnych” 17/ 2 (2007), s. 177-188.
- Paździor S., *Konkubinat*, EK 9, kol. 647.
- Power K., *Sed unam tamen: Augustine and his Concubine*, „Augustinian Studies” 23 (1992), s. 49-76.
- Rawson B., *The Roman Family*, [w:] *The Roman Family in Ancient Rome. New Perspectives*, London-Sydney, 1986, s. 201-221.
- Stanula E., *Wstęp*, [w:] Augustyn z Hippony, *Problemy Heptateuchu*, Warszawa 1990, PSP 46, s. 5-12.
- Szmurło R., *Manicheizm*, EK 11, kol. 1143-1148.

Anna Grzywa\*

## EKLEZJOLOGIA MIŁOŚCI WEDŁUG ŚW. AUGUSTYNA

---

Jak zauważono<sup>1</sup>, od czasów św. Pawła nikt nie pozostawił po sobie tak znaczącej refleksji dotyczącej Kościoła, jak uczynił to św. Augustyn. To właśnie on rozwinął przywołane zagadnienie, przewyższając przy tym myśl Cypriana i pozostawiając bogatą refleksję na temat autorytetu, funkcjonowania i misji Kościoła, a także znaczenia sakramentów we wspólnocie chrześcijan. Jest to bez wątpienia wizja dynamiczna, nie statyczna.

### Kościół w nauczaniu św. Augustyna

Próbując przedstawić zarys eklezjologii św. Augustyna, najczęściej posługiwano się kryteriami: Kościół niebieski i ziemski; pielgrzymujący i tryumfujący; obecny w czasie i przestrzeni; jako królestwo i miasto Boga; rozumiany jako instytucja i jako Ciało Chrystusa; święty oraz społeczność grzeszników. Każdy z wyżej wymienionych aspektów doczekał się szerokiej bibliografii<sup>2</sup>.

Samo wyrażenie „być w Kościele”, jak podkreśla św. Augustyn, można rozumieć na dwa sposoby. Dotyczyć może fizycznej obecności wewnątrz struktury, choć same mury nie czynią jeszcze chrześcijaninem<sup>3</sup>. Dlatego o wiele ważniejsze staje się uczestnictwo i więź łącząca jego członków, która jest możliwa jedynie dzięki wzajemnej miłości.

Sam autor w taki sposób przedstawia zależność budującą wspólnotę Kościoła, wychodząc od fundamentalnego stwierdzenia: *Bóg jest miłością*:

Gdy chcesz widzieć Boga, pomyśl wtedy: *Bóg jest miłością*. A jakież ma miłość wygląd jaki kształt i figurę, jakie nogi i ręce? Nikt nie potrafi na to odpowie-

---

\* Anna Grzywa - doktor nauk humanistycznych; absolwentka Akademii *Ignatianum* w Krakowie; e-mail: grzywaania@gmail.com.

<sup>1</sup> Por. E. Portalie, *A guide to the thought of Saint Augustine*, Chicago 1960, s. 230.

<sup>2</sup> Por. *Chiesa*, [w:] *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, Roma 2007, s. 363.

<sup>3</sup> Por. Augustyn, *Wyznania*, VII, II 4, tł. J. Czuj, Warszawa 2001, s. 135.

dzieć. Owszem, ma nogi, prowadzą do kościoła; ma ręce - wyciągają się w stronę ubogiego; ma oczy - poznaje nimi jego potrzeby<sup>4</sup>.

Chcąc zwrócić uwagę na kilka charakterystycznych wątków nauczania biskupa Hippony, ukazujących Kościół jako relację miłości dokonującą się między tymi, którzy do niego należą, oraz Chrystusem, posłużę się wybranymi dziełami tego autora, wydaje się, oddającymi najpełniej wyróżnione aspekty jego refleksji. Będą to przede wszystkim *Objaśnienia Psalmów*, *Homilie na Ewangelie* i *Pierwszy List św. Jana*<sup>5</sup> oraz niektóre homilie.

### Kościół - ciało Chrystusa - wspólnota miłości

Św. Augustyn w swoich pismach wielokrotnie odwołuje się do porównania zaczerpniętego od św. Pawła<sup>6</sup>, wskazującego na Kościół jako wspólnotę miłości, tworzącą ciało, w którym Chrystus jako jego głowa pełni w nim kluczową rolę. Tę relację zwięźle charakteryzuje zależność: głowa pozostaje w jedności z pozostałymi członkami, przewyższając je przy tym i mając znaczący wpływ na ich życie i rozwój<sup>7</sup>. Wpływ ten zależy od zaistniałej potrzeby, stąd niektórych do siebie przyjmuje, innych karci, oczyszcza, pociesza, powołuje bądź zaprasza na nowo<sup>8</sup>.

Przywołanym obrazem biskup Hippony posługuje się szczególnie często w komentarzach do Psalmów<sup>9</sup>, odnosząc je do osoby Chrystusa przedstawianego w centrum przepowiadania. Podkreśla także, powtarzając dalej za św. Pawłem, że jedynie wzrastając w prawdziwej miłości przybliżamy się do Tego, który jest głową<sup>10</sup>.

Podobnie zaznacza w innym miejscu:

Bez niego bowiem nic nie znaczymy. W nim zaś on sam Chrystus i my razem z nim. Dlaczego? Ponieważ cały Chrystus, to głowa i ciało. Głowa to Zbawiciel ciała, ponieważ już wstąpił do nieba. Kościół natomiast to ciało, bo jeszcze trzodzi się na ziemi. Gdyby ciało nie było połączone ze swoją głową związkami miłości, ażeby była jedność i głowy i ciała, nie powiedziałaby do pewnego przesładowcy z nieba karcąc go: *Szawle, Szawle, czemu mnie prześladujesz?* (Dz 22, 7)<sup>11</sup>.

<sup>4</sup> Augustyn, *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, VII 10, PSP 15/2, s. 462.

<sup>5</sup> Już w pierwszych zdaniach prologu św. Augustyn zaznacza, że Kościół bardzo ceni ten list, ponieważ mówi on w istocie jedynie o miłości, stąd też, jak zakłada, każdy zdolny do słuchania, będzie to czynił z radością. Por. Augustyn, *prolog*, [w:] *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, Warszawa 1977, PSP 15, s. 381.

<sup>6</sup> Por. 1 Kor 12, 12-30; Ef 4, 1-17.

<sup>7</sup> Por. J. Grabowski, *The Church. An introduction to the theology of St. Augustine*, London 1957, s. 13.

<sup>8</sup> Por. Augustyn, [w:] *Objaśnienia Psalmów* [Obj.], Ps 85, 5, PSP 40, s. 92.

<sup>9</sup> Por. Augustyn, Obj. Ps 21, 28, PSP 37, s. 175; Obj. Ps 41, PSP 38, s. 123; Obj. Ps. 90 (2), 1, PSP 40, s. 186.

<sup>10</sup> Por. Augustyn, Obj. Ps 29 (2), 2, PSP 37, s. 227.

<sup>11</sup> Augustyn, Obj. Ps 30 (2), 3, PSP 37, s. 238; por. tenże, Obj. Ps 52, PSP 38, s. 305.

Innymi słowy, choć w relacji tej głowa (Chrystus przebywający już w niebie) jest odłączona od ciała „wzrokowo”, to jednak zjednoczona jest miłością<sup>12</sup>. Ta zależność pozwala trwać wspólnocie Kościoła, łącząc Chrystusa zasiadającego po prawicy Ojca z ludem Bożym rozszanym po całej ziemi.

Podobną myśl spotykamy także w kazaniu 341. z Kartaginy z lat 418-419. Pośród trzech sposobów obecności Chrystusa w Pismach, jako ostatni kaznodzieja podaje ten, w którym jest On ukazany jako głowa w ciele, którego członkami pozostaje każdy z nas<sup>13</sup>. To wyobrażenie ma za zadanie podkreślić ogromną miłość, jaką Chrystus obdarza swoje dzieci, ponieważ, jak zaznacza autor, On jako głowa w swej doskonałości byłby kompletny nawet bez członków tego ciała, a jednak zechciał być z nami jedno. Dlatego też jesteśmy wezwani, aby pełnić Jego wolę:

Idźmy do Niego, wejdźmy do Niego, w Niego się włączmy, abyśmy nie czynili swej woli, ale wolę Boga, a on nas precz nie wyrzuci, bo jesteśmy Jego członkami, bo chciał być naszą Głową, ucząc nas pokory<sup>14</sup>.

Św. Augustyn, choć bardzo mocno kładzie nacisk na jedność wspólnoty wierzących, przy tym jednak wydaje się być ostrożny w doborze słów, wskazując na atrybuty, które charakteryzują głowę, oraz na to, co jest właściwe pozostałym członkom tego ciała. Wprowadza rozróżnienie między tym, co dotyczy jedynie doskonałego Chrystusa oraz tym, co odnosi się do jego ciała, którym pozostaje wspólnota wierzących – słaba i podatna na grzech. W konsekwencji, jak podkreśla autor, kiedy w Pismach przemawia Chrystus<sup>15</sup>, czasami wypowiada się jedynie w swoim imieniu, czasami jednak zabiera głos w imieniu swojego ciała, którym jest Kościół.

W innym miejscu zaznacza, kładąc przy tym trochę inaczej akcent, iż wersety Psalmów, które z różnych przyczyn, nie możemy odnosić wprost do Chrystusa, należy zastosować do całego Kościoła. Jak sam podkreśla, w tym miejscu w Słowie przemawia cały Chrystus, do którego należą wszystkie jego członki<sup>16</sup>.

Nikt nie może należeć do ciała Chrystusa, jeśli nie słuca Jego głosu, co w konsekwencji oznacza także przestrzeganie Jego przykazań. Słowo wzywa wiernych do tego, aby korzystając z zaproszenia Jezusa<sup>17</sup> byli jednością wewnątrz tego ciała, jakim jest wspólnota Kościoła. Św. Augustyn tłumaczy tę zależność bardzo prosto, przywołując podstawowe zasady funkcjonowania ludzkiego ciała. I tak, choć tylko oczy przeznaczone zostały do patrzenia, to nie widzą jedynie siebie, lecz także pozostałe członki. W sposób naturalny reagują, jeśli któremuś z nich dzieje się krzywda. Podobnie ręce, nogi pracują nie tylko dla siebie, ale dla całego ciała<sup>18</sup>. W innym miejscu *Ob-*

<sup>12</sup> Por. Augustyn, Obj. Ps 56, 1, PSP 38, s. 365.

<sup>13</sup> Por. Augustyn, *Sermo* 341, 9, 11, PL 39, 1499.

<sup>14</sup> Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 25,18, PSP 15/1, s. 365.

<sup>15</sup> Por. Augustyn, Obj. Ps 37, 6, PSP 38, s. 44.

<sup>16</sup> Por. Augustyn, Obj. Ps 17, 51, PSP 37, s. 146.

<sup>17</sup> Por. Mt 11, 28.

<sup>18</sup> Por. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 32,7, PSP 15/1, s. 423-424.



*jaśnień* zaznacza, że Słowo stworzyło człowieka, wyposażając go w różne części ciała spełniające konkretne funkcje, które wzajemnie się dopełniają ze względu na jedność ciała<sup>19</sup>. Do harmonijnego funkcjonowania całego organizmu konieczne staje się więc połączenie i współpraca wszystkich jego elementów.

Członkowie ciała Chrystusa różnią się jednak w powierzonych sobie darach, funkcjach czy charyzmatach, przy czym wszystkie relacje we wspólnocie Kościoła, wynikające z konkretnych zadań, św. Augustyn chce rozpatrywać w kontekście wzajemnej służby. W *Objaśnieniach Psalmów* zaznacza, że Ci, którzy są wolni w Chrystusie, zostali zaproszeni do posługi nie ze względu na obowiązek, ale ze względu na miłość<sup>20</sup>, w rzeczywistości bowiem służąc bliźniemu służymy temu, która nas odkupił.

Tę wolność Chrystus przyniósł swoim uczniom, składając w ofierze samego siebie:

Nie znalazł bowiem poza sobą czystszej ofiary rozumnej, jako baranek nieskalany odkupując nas przez wylanie krwi, wcielając nas w siebie i czyniąc swoimi członkami<sup>21</sup>.

Służba drugiemu w imię miłości<sup>22</sup> związana jest u św. Augustyna także z funkcją biskupią i innymi posługami wewnątrz wspólnoty wierzących. Często podkreśla on fakt, iż w Kościele każdy powinien pracować dla wspólnego dobra zgodnie z otrzymanym charyzmatem. Jak sam przypominał w homilii z rocznicy święceń biskupich, pozostaje on dłużnikiem wobec wszystkich, ze względu na swoje ograniczenia. Jednak choć czuje się grzesznikiem, chce być także pełen miłości wobec powierzonego mu ludu<sup>23</sup>.

### Miłość oblubienicza

Św. Augustyn opisując Kościół posługuje się także obrazem oblubienicy. W niektórych fragmentach to porównanie łączy ściśle z poprzednio przytaczanym wyobrażeniem wspólnoty wierzących jako ciała Chrystusa. Jak zaznacza, zarówno kiedy mówimy o głowie i ciele, jak i o Oblubieńcu i Oblubienicy, w odniesieniu do Kościoła, dotyczy to jednej i tej samej rzeczywistości<sup>24</sup>, podobnie jak ma to miejsce w relacjach małżeńskich, gdzie głową żony jest mąż. W tak przedstawionym porównaniu odwołuje się do Listu do Efezjan<sup>25</sup>, w którym św. Paweł tajemnicę nierozzerwalnego związku kobiety i mężczyzny odnosi także do Chrystusa i Kościoła.

<sup>19</sup> Por. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 18, 9, PSP 15/1, s. 269.

<sup>20</sup> Por. Augustyn, *Obj. Ps 103*, 3, 9, PSP 41, s. 41.

<sup>21</sup> Por. Augustyn, *Obj. Ps 26*, 2, PSP 37, s. 200.

<sup>22</sup> Por. N. Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*, Roma 2009, s. 234.

<sup>23</sup> Por. Augustyn, *Sermo 383*, 1, 1 PL 39, 1687.

<sup>24</sup> Por. Augustyn, *Sermo 341*, 10, 12, PL 39, 1499.

<sup>25</sup> Por. Ef 5, 31-32; jak obliczono, w *Objaśnieniach Psalmów* św. Augustyn odwołuje się do tego fragmentu 17 razy (por. A. Pollastri, *Dizionario di spiritualità Biblico-Patristica*, t. 8, Roma 1992, s. 318).

Św. Augustyn realizację tej oblubieńczej relacji identyfikuje z wydarzeniem wcielenia<sup>26</sup>. Połączenie Słowa i ciała nastąpiło w łonie Maryi; Kościół powstał z rodzaju ludzkiego, aby Jego głową zostało ciało zjednoczone ze Słowem, a pozostali wierzący mogli stać się członkami tego ciała.

Oblubienica od samego początku swojego istnienia została przez Boga umiłowana, nawet wtedy, kiedy była jeszcze 'brzydka', to znaczy skażona przez grzech. Dlatego też biskup w komentarzu do Ewangelii św. Jana, sięga jeszcze dalej, dostrzegając ten oblubieńczy związek już w relacji Adama i Ewy:

Adam śpi; stworzona została Ewa, umiera Chrystus, powstaje Kościół. Z boku śpiącego Adama, Ewa została stworzona; zmarłemu Chrystusowi bok przebito, aby z niego wypłynęły sakramenty<sup>27</sup>.

Oblubienicą Chrystusa stają się w ten sposób wszyscy chrześcijanie. Ci, którzy znajdują się wewnątrz wspólnoty Kościoła zostali zaproszeni na gody weselne, ale inaczej niż dzieje się to na świecie, gdzie istnieje podział na gości weselnych i parę młodą, tutaj, jeśli zaproszeni właściwie uczestniczą w celebracji, sami stają się Oblubienicą<sup>28</sup>. Cały bowiem Kościół staje się Oblubienicą Chrystusa, której początkiem i pierwocinami jest Ciało Chrystusa, w którym łączy się Oblubienica z Oblubienicą.

Oblubienicę-Kościół wzywa się do tego, aby zachowała pierwotną czystość dla swojego Oblubienca. Choć różne są stany we wspólnocie wierzących, wielu spośród tych, którzy do niego należą, żyje w związkach małżeńskich, wszyscy jednak powinni przestrzegać czystości rozumianej na sposób duchowy. Czym jest owa czystość? Staje się nią nienaruszona wiara, mocna nadzieja, szczerza miłość<sup>29</sup>. Chrystus przez swoje Zmartwychwstanie został uwielbiony w ciebie i na ziemi. Widzialną chwałę na ziemi stanowi właśnie Oblubienica-Kościół, jeden i święty.

W kontekście miłości oblubieńczej św. Augustyn wskazuje na jeszcze jedną zależność - przedstawia Kościół jako matkę<sup>30</sup> wszystkich wierzących. Kościół jest matką, lecz staje się także Oblubienicą Chrystusa, która na sposób duchowy rodzi swoje dzieci. Tak jak Maryja, Kościół określany jest zarówno jako matka, ponieważ przez wiarę rodzi swoje dzieci, jak i dziewica, ze względu na zachowaną czystość wiary.

Innymi słowy, Boga możemy nazywać Ojcem, a Kościół matką, i uważać ich za swoich rodziców, którzy przekazali nam życie; związek ten jest święty, gdyż jedno czy go wielka miłość<sup>31</sup>. Dlatego, jak nawołuje biskup, jesteśmy zaproszeni do tego, aby w trudnych chwilach nie polegać na sobie i swych umiejętnościach, ale szukać schro-

<sup>26</sup> Por. Augustyn, Obj. Ps 44, 3, PSP 38, s. 159; por. też Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 8, 4, PSP 15/1, s. 135.

<sup>27</sup> Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 9, 10, PSP 15/1, s. 152.

<sup>28</sup> Por. Augustyn, *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, 1 J 2, 2, PSP 15/2, s. 398.

<sup>29</sup> Por. N. Cipriani, *Molti e uno solo in Cristo*, s. 116.

<sup>30</sup> Por. N. Lanzi, *La Chiesa – comunione in S. Agostino*, „Doctor Communis” 46 (1993), n. 2, s. 139.

<sup>31</sup> Por. Augustyn, Obj. Ps 88, 14, PSP 40, s. 161-162.

nienia u matki i karmić się jej siłą, co pozwoli nam przetrwać ataki nieprzyjaciela.

### Jedność jako znak miłości w Kościele

Miłość wzajemna między chrześcijanami podąża za nakazem Chrystusa, aby miłować się tak, jak On nas umiłował, to znaczy oddał za nas swoje życie. Miłość ta staje się konsekwencją wcześniej wspomnianej jedności, jaka panuje między Chrystusem-Głową a Kościołem-Ciałem. Stąd podobna relacja nie może zaistnieć między tymi, którzy nie wierzą. Jak może być w Chrystusie ten, który porzucając wspólnotę, odchodzi, pozostawiając Jego ciało? – pyta św. Augustyn<sup>32</sup>.

Przywołana jedność w Kościele w sposób szczególny objawia się w zgromadzeniu eucharystycznym. Prawda, iż dzięki ziemskiemu pokarmowi ludzie nie czują się głodni ani spragnieni, jednak pokarm niebieski, Ciało i Krew Chrystusa, jest o wiele potężniejszy, zdolny uczynić spożywających nieśmiertelnymi; ma moc połączyć ich we wspólnotę świętych, w której panuje pokój i doskonała jedność<sup>33</sup>. O jedności we wspólnocie eucharystycznej powinien przypominać również fakt, iż chleb-Ciało Chrystusa, które wierni przyjmują, składa się nie z jednego, ale z wielu ziaren, połączonych w jedno, tak samo jak i wino-Krew jest owocem wielu gron winnego krzewu. Zatem Chrystus przychodząc w takiej postaci chce jeszcze mocniej podkreślić i uskutecznić jednoczący charakter swego pokarmu.

Dla św. Augustyna wiara jest nierozzerwalnie połączona z miłością; dopiero taki związek w pełni charakteryzuje postawę chrześcijanina w jego życiu codziennym: „cóż jest więc wierzyć w Niego? Przez wiarę Go kochać, przez wiarę Go miłować, wiarą dążyć do Niego i być złączonym z Jego członkami”<sup>34</sup>.

Wiara staje się czynnikiem jednoczącym, jeśli rozumiana jest i praktykowana w powiązaniu z miłością – podobnie jak to zostało opisane w *Dziejach Apostolskich* (Dz 4, 32).

Św. Augustyn powiada: „wiara połączona z miłością jest wiarą chrześcijanina, wiara bez miłości jest wiarą szatana”<sup>35</sup>. Prawdę tę uzasadnia na przykładzie św. Piotra, który wyznał, że Chrystus jest Synem Boga. Wprawdzie i szatan zdobył się na podobne stwierdzenie, jednak jego słowo pochodziło z innego ducha. Piotr wyznał, aby Chrystusa objąć, szatan z kolei, aby Chrystus od niego odszedł.

Kościół jest jeden, bo jeden jest Chrystus, który stoi na jego czele. Nie dotyczy to jedynie zgromadzenia osadzonego w konkretnym miejscu i czasie, ale całego Kościoła, rozumianego przez św. Augustyna jako rozsianego po całym świecie<sup>36</sup>, do którego należą zarówno ci, którzy nas poprzedzili, jak i ci, którzy będą żyć po nas aż do

<sup>32</sup> Por. Augustyn, *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, 1J 1, 2, PSP 15/2, s. 394.

<sup>33</sup> Por. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 26, 17, PSP 15/1, s. 378.

<sup>34</sup> Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 29, 6, PSP 15/1, s. 402.

<sup>35</sup> Por. Augustyn, *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, 1J 10, 2, PSP 15/2, s. 491.

<sup>36</sup> Por. Augustyn, *Obj. Ps 56*, 1, PSP 38, s. 365.

końca świata.

Kościół jest jeden, gdyż charakteryzuje go miłość, którą Bóg odnawia w sercach wierzących; jest to ta sama miłość, która w Starym Testamencie łączyła sprawiedliwych patriarchów i proroków, w Nowym Testamencie apostołów, a teraz jednoczy i gromadzi nowy Lud Boży rozproszony po całej ziemi. Nowe przykazanie wzywa do miłości, rozumianej nie w sposób ludzki, ale zgodnej z nakazem Chrystusa i naśladowanej Jego postawę, gdyż On pierwszy nas umiłował. Zgodnie z tą zasadą<sup>37</sup>, wspólnota wierzących troszczy się wzajemnie o siebie, stąd jeśli cierpi jeden z braci, wszyscy inni współcierpią wraz z nim; z kolei jeśli któregoś z nich spotyka nagroda, pozostali dzielą jego radość.

Tylko miłość rozlana w sercach wiernych przez Ducha Świętego może przynieść jedność wszystkim członkom Kościoła<sup>38</sup>; staje się gwarantem tego, co niezniszczalne; ożywia ciało i duszę człowieka, kierując jego myśli ku budowaniu wspólnoty i przestrzegając go przed próbą odłączenia. To ona pomaga rozróżniać tych, którzy są synami Boga, od synów ciemności. Jak sam autor mocno podkreśla:

Miłością więc odróżniają się dzieci Boga od dzieci szatana. Choćby się wszyscy znaczyli krzyżem, odpowiadali *Amen*, śpiewali *Alleluja*, przyjmowali chrzest, uczęszczali do kościołów, zdobili ściany bazylik – różnica między dziećmi Boga a dziećmi szatana leży tylko w miłości<sup>39</sup>.

Duch Święty jest fundamentem jedności i miłości wśród chrześcijan, ponieważ on sam stanowi jedno z Ojcem i Synem, stąd też jedność we wspólnocie staje się odbiciem jedności w Trójcy. To „wylanie miłości” nie jest czynnością jednorazową, nie odbywa się jedynie w wybranym momencie, ale powtarza się ciągle w sercach wierzących. Człowiek sam z siebie, pośród wszystkich swoich słabości, bez pomocy Ducha nie byłby w stanie pokonać własnych ograniczeń, aby zbudować tak głęboką relację z Chrystusem i braćmi. Zdaniem biskupa obecność Ducha jest niezbędna do życia i rozwoju, gdyż tym, czym jest dusza dla ciała, tym samym dla Ciała Chrystusa okazuje się być prowadzenie przez Ducha. Stąd też nasuwa się wniosek: w jakiej mierze kocha ktoś Kościół, w takiej posiada również Ducha Świętego<sup>40</sup>.

W innym miejscu św. Augustyn, powołując się ponownie na św. Pawła (por. Rz 5, 5), zaleca wiernym, aby w szczerości badali swoje serce<sup>41</sup>. Jeśli jest w nich miłość do braci, oznacza, że mieszka w nich także Duch Boży, a tym samym przeszli ze śmierci do życia. Wprawdzie doskonała miłość polega na działaniu, które Jan Ewangelista definiuje w słowach: *Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich* (J 15, 15), jednak biskup Hippony zdaje sobie sprawę z tego, jak trudno jest zrealizować tak przedstawione zalecenie. Dlatego pociesza swo-

<sup>37</sup> Por. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 65, 1, PSP 15/2, s. 124.

<sup>38</sup> Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 27, 6, PSP 15/1, s. 383.

<sup>39</sup> Por. Augustyn, *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, 1 J 5, 7, PSP 15/2, s. 436.

<sup>40</sup> Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 32, 8, PSP 15/1, s. 423.

<sup>41</sup> Por. Augustyn, *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, 1 J 5, 10, PSP 15/2, s. 438.

ich słuchaczy, zachęcając ich, aby nie ustawiali we współpracy z łaską Boga, podążając na drodze ku doskonałości:

Zapytacie jednak: Czy potrafimy się zdobyć na taką miłość? Nie trać przedwcześnie ufności! Może jest ona już zrodzona, tylko jeszcze nie udoskonalona. Daj jej pożywienie, aby nie wygasła! [...] Patrz, gdzie bierze miłość swój początek! Jeśli nie jesteś gotów umrzeć za brata, winienesz być gotów przynajmniej podzielić się z bratem swoją majątnością. Niechaj miłość poruszy twe serce, byś na widok brata w potrzebie nie powodował się próżną chwałą, lecz miłosierdziem<sup>42</sup>.

Słowa św. Augustyna mają bardzo konkretny wymiar, nie tylko wyjaśniają fragment listu, ale też zachęcają do zmiany życia, aby dostrzec potrzeby bliźniego. Tym sposobem, kończąc homilię, pragnie także poruszyć serca słuchaczy, dążąc do celu określonego w starożytnej sztuce retoryki terminem *movere*<sup>43</sup>.

Braterska troska nie powinna jednak pomijać braci odłączonych od Kościoła. Powszechnie znana jest gorliwość, z jaką biskup Hippony bronił wspólnoty wierzących przed podziałami i polemizował z grupami odłączonymi, chcąc sprowadzić ich na drogę prowadzącą do pełnej jedności. Tak jak w dyskusji z poganami św. Augustyn opisywał Kościół w kluczu niejako społeczno-politycznym<sup>44</sup>, tak walcząc z herezjami (w szczególności z donatyzmem), przede wszystkim kładzie nacisk na relacje jednoczące członków wspólnoty z tym, który stoi na jej czele.

W kontekście schizmy donatystów słowo miłość pojawia się u św. Augustyna jako synonim jedności<sup>45</sup>: w jego eklezjologii pojęcia te łączą się ze sobą tak ściśle, iż w konsekwencji pojawiają się naprzemiennie. Miłość jest powodem jedności w Kościele, jedność staje się bezpośrednim skutkiem tej miłości. Biskup Hippony broniąc Kościoła przed schizmą donatystów, w swoich wypowiedziach kładzie szczególny nacisk na trzy wspomniane wyżej elementy: Duch Święty, miłość i jedność. Elementy te, jak zostało już zaznaczone, układają się w pewną sekwencję: Duch Święty jest źródłem miłości, a miłość staje się przyczyną jedności<sup>46</sup>. Z drugiej jednak strony św. Augustyn używa ich integralnie, oskarżając donatystów o występowanie zarówno przeciw Duchowi Świętemu, jak i miłości i jedności. Kto kocha Boga, kocha też jego Kościół, czego naturalną konsekwencją powinna być troska o tworzenie wspólnoty wolnej od jakichkolwiek podziałów. Biskup podkreśla, że do budowania jedności nie wystarczy przyjmowanie sakramentów<sup>47</sup>. Także donatyści zachowywali sakramenty, zachowując

<sup>42</sup> Augustyn, *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, 1 J 5,12, PSP 15/2, s. 439.

<sup>43</sup> Por. W. Turek, *Kto trwa w miłości. Pierwszy List św. Jana Apostoła w ujęciu wybranych pisarzy łacińskich okresu patrystycznego*, Kraków 2009, s. 130.

<sup>44</sup> Por. B. Mondin, *Il pensiero di Agostino: Filosofia, Teologia, Cultura*, Roma 1988, s. 307.

<sup>45</sup> Por. J. Grabowski, *The role of Charity in the Mystical Body of Christ according to Saint Augustine*, „Revue d' Études Augustiniennes et Patristiques” 3/1 (1957), s. 58; por. też J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant' Agostino*, Milano 1971, s. 147.

<sup>46</sup> Por. S. Kowalczyk, *Koncepcja miłości św. Augustyna jako węzłowej aktywizującej wartości życia ludzkiego*, „Vox Patrum” 2/6-7 (1984), s. 206.

<sup>47</sup> Por. G. Carabatta, *Agostino D'Ippona, La Chiesa mistero e presenza del Cristo totale*, Assisi

przy tym strukturę organizacyjną Kościoła. Jednak to, co ich odróżnia, to fakt, iż zanegowali miłość, niszcząca jedność wspólnoty wierzących. Dlatego zwracając się do nich zaprasza, aby powrócili do Kościoła, a nie twierdzili, iż wraz z przystąpieniem do sakramentu chrztu posiadają już wszystko<sup>48</sup>.

W innym miejscu zachęca, aby skoro otrzymali już chrzest, przybyli też otrzymać Ducha Świętego, ponieważ jeśli ktoś nie ma Ducha Chrystusa, nie może być jedno z braćmi. Skoro w tym sakramencie przyoblekli się w Chrystusa, powinni brać też z Niego przykład<sup>49</sup>. Widzimy więc, iż ten, kto jest poza Kościołem, nie może otrzymać Ducha Świętego, gwaranta miłości i jedności. Dlatego też, nawet gdyby odłączone grupy posiadały inne dary, wiedzę, umiejętności i wiarę, to nic im to nie pomoże<sup>50</sup>, gdyż brakuje elementu fundamentalnego, podstawy zespalającej wszystkich wierzących. Co więcej, św. Augustyn, powtarzając za Cyprianem<sup>51</sup>, podkreśla konieczność Kościoła do zbawienia. Rozwijając swą myśl, zaznacza, że tam, gdzie jest Kościół, tam jest też Ciało Chrystusa, którego głowa zbawia jego członki. Poza tym ciałem nie mieszka Duch Święty. Poza Kościołem można otrzymać wiele rzeczy: sakramenty, Słowo Boże, wiarę w Trójcę Świętą, jednak nie zbawienie<sup>52</sup>.

Ci, którzy chcą iść za Chrystusem, są zaproszeni do objęcia miłością całej wspólnoty, nie tylko wybranej części, gdyż stanowi to warunek prawdziwej jedności. Jeśli bowiem kocha się tylko niektórych, staje się podzielonym, tracąc tym samym łączność z braćmi, ale przede wszystkim z Chrystusem, który stoi na czele tej wspólnoty. Kto kocha brata, zniesie wszystko dla jedności. Na jedności bowiem polega miłość braterska<sup>53</sup>, jak wskazuje na innym miejscu św. Augustyn. Zachęca przy tym do starań, aby wypełnić przykazanie miłości Boga i bliźniego, bez lęku o sposób jego realizacji, ponieważ punktem wyjściowym staje się miłość: „Zachowajcie więc miłość i bądźcie spokojni. Czemu się lękasz, byś nie uczynił komu źle? Któż czyni źle temu, którego kocha? Kochaj, a będziesz czynił tylko dobrze”<sup>54</sup>.

Podobnie dzieje się też w drugą stronę; kto prawdziwie kocha Kościół Boży, jego przykazania, ale także brata postawionego obok, temu nic ani nikt nie jest w stanie wyrządzić krzywdy, ani pozbawić go przedmiotu jego miłości.

Podsumowując, widać bardzo wyraźnie, że w pismach św. Augustyna Kościół zdefiniowany jest jako relacja miłości, jednocząca wzajemnie tych, którzy do niego należą, oraz Chrystusa, który stoi na jego czele. Biskup Hippony przedstawia tę zależność, posługując się konkretnymi obrazami (ciało Chrystusa, oblubienica, matka) i

---

2015, s. 324.

<sup>48</sup> Por. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, 6, 15, PSP 15/1, s. 105.

<sup>49</sup> Por. Augustyn, *Sermones* 269, 1, 3, PL 38, 1236.

<sup>50</sup> Augustyn, *O chrzcie* III, 16, 21, tł. A. Żurek, *ŻMT* 38, Kraków 2006, s. 89.

<sup>51</sup> Augustyn, *O chrzcie* IV 1, 1, *ŻMT* 38, s. 98.

<sup>52</sup> Por. Augustyn, *Serm ad Caesar. Eccl. Pleb.*, 6, PL 43, 695.

<sup>53</sup> Augustyn, *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, 1 J 1, 12, PSP 15/22, s. 394.

<sup>54</sup> Augustyn, *Homilie na Pierwszy List św. Jana*, 1 J 10, 7, PSP 15/22, s. 497.



podkreślając podstawową prawdę, iż całe życie wspólnoty powinno być oparte na służbie miłości. Taka relacja zakłada pragnienie dobra dla drugiego człowieka, co z kolei związane jest z rezygnacją z siebie, aby nieść pomoc bratu, który jest w potrzebie. Gwarantem miłości i jedności w Kościele staje się Duch Święty. Św. Augustyn zdaje sobie sprawę z licznych trudności pojawiających się na drodze chrześcijan, pragnących szczerze realizować wezwanie do miłości, co wielokrotnie zaznacza w swoich pouczeniach, kierowanych do powierzonej mu wspólnoty wiernych. Pomimo tego nie ustaje jednak w zachętach do praktykowania tej cnoty, na różne sposoby starając się przedstawić jej kluczowe znaczenie dla chrześcijańskiego życia:

Kto pragnie zrozumieć siłę tego miasta [tj. Syjonu jako wspólnoty Kościoła], niechaj rozumie siłę miłości. To jest cnota, której nikt nie zmoże. Jej ognia żadne fale świata, żadne rzeki pokus nie zaleją. O niej powiedziano: *Mocna jest miłość jak śmierć* (Pnp 8, 6). Kiedy bowiem przychodzi śmierć, niepodobna jej się oprzeć, żadnymi sztukami, ani żadnym lekiem, jakiegokolwiek użyłbyś. Gwałtowności śmierci nie możesz się oprzeć, jeśliś urodził się śmiertelny, tak też przeciwko sile miłości świat nic nie może. Przez przeciwieństwo wzięto przykład ze śmierci. Bo jak śmierć jest niezwykle gwałtowna porywając, tak miłość jest niezwykle silna zbawiając. Dzięki miłości wielu umarło dla świata, żeby żyć dla Boga<sup>55</sup>.

### Streszczenie

Św. Augustyn pozostawił po sobie bogatą refleksję, przedstawiającą Kościół jako relację miłości między tymi, którzy do niego należą, a Chrystusem, który stoi na jego czele. Tę zależność obrazuje za pomocą konkretnych porównań (Kościół jako Ciało Chrystusa, Oblubienica i Matka), przedstawionych najpełniej w *Objaśnieniach Psalmów* oraz *Homiliach na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*. Całe życie wspólnoty chrześcijańskiej powinno być oparte na wzajemnej miłości, która staje się przyczyną jedności łączącej wszystkich wierzących. Gwarantem tej jedności w Kościele jest osoba Ducha Świętego. Do takiej relacji św. Augustyn nawołuje także braci odłączonych.

### Słowa kluczowe

Augustyn, miłość, Kościół, Ciało Chrystusa, jedność, Duch Święty.

### Ecclesiology of love according to St Augustine (abstract)

In St. Augustine's works, we find a rich reflection depicting the Church as relationship of love between Christ as the Head of the Church and his believers. This relationship is illustrated by means of specific comparisons such as Church as the Body of Christ, Bride of Christ and Mother. Such presentations are to be found especially in his works: Explanations of Psalms and Homilies on the Gospel and Homilies on the First Letter of Saint John. The entire life of Christian community should be based upon the mutual love that unites all the believers. The guarantee of the unity in the

<sup>55</sup> Augustyn, Obj. Ps 47, 13, PSP 38, s. 216-217.

Church is the Holy Spirit. Saint Augustine underlined that the separated brothers were called for such a relationship of love and unity within the Church.

### Keywords

St. Augustine, love, Church, Body of Christ, spousal love, unity, Holy Spirit.

### Bibliografia

#### Źródła

- Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy List św. Jana*, tł. W. Szoldrski, W. Kania, Warszawa 1977, PSP 15/1-2.
- Augustyn, *O chrzcie*, tł. A. Żurek, Kraków 2006, ŻMT 38.
- Augustyn, *Objaśnienia Psalmów Ps. 1-36*, tł. J. Sulowski, Warszawa 1986, PSP 37.
- Augustyn, *Objaśnienia Psalmów Ps. 36-57*, tł. J. Sulowski, Warszawa 1986, PSP 38.
- Augustyn, *Objaśnienia Psalmów Ps. 78-102*, tł. J. Sulowski, Warszawa 1986, PSP 40.
- Augustyn, *Objaśnienia Psalmów Ps. 103-123*, tł. J. Sulowski, Warszawa 1986, PSP 41.
- Augustyn, *Wyznania*, tł. J. Czuj, Warszawa 2001.

#### Opracowania

- Agostino. *Dizionario Enciclopedico*, red. A. Fitzgerald, Roma 2007.
- Carabetta G., *Agostino D'Ippona, La Chiesa mistero e presenza del Cristo totale*, Assisi 2015.
- Cipriani N., *Molti e uno solo in Cristo. La spiritualità di Agostino*, Roma 2009.
- Grabowski J., *The Church. An introd. to the theology of St. Augustine*, London 1957.
- Grabowski J., *The role of Charity in the Mystical Body of Christ according to Saint Augustine*, „Revue d' Études Augustiniennes et Patristiques” 3/1 (1957), s. 29-63.
- Kowalczyk S., *Koncepcja miłości św. Augustyna jako węzłowej aktywizującej wartości życia ludzkiego*, „Vox Patrum” 2/6-7 (1984), s. 187-207.
- Lanzi N., *La Chiesa – comunione in S. Agostino*, „Doctor Communis” 46 (1993), n. 2, s. 132-149.
- Mondin B., *Il pensiero di Agostino: Filosofia, Teologia, Cultura*, Roma 1988.
- Pollastri A., *Dizionario di spiritualita Biblico-Patristica*, t. 8, Roma 1992.
- Portalie E., *A guide to the thought of Saint Augustine*, Chicago 1960.
- Ratzinger J., *Popolo e casa di Dio in sant' Agostino*, Milano 1971.
- Turek W., *Kto trwa w miłości. Pierwszy List św. Jana Apostoła w ujęciu wybranych pi-sarzy łacińskich okresu patrystycznego*, Kraków 2009.

LEON NIEŚCIOR OMI

## WYBRANA BIBLIOGRAFIA NA TEMAT MIŁOŚCI W NAUCE ŚW. AUGUSTYNA

---

- Ama y haz lo que quieras*, González P. S. (red.), Madrid 2000, ss. 537.
- Arendt H., *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin [i in.] 1929, Hildesheim [i in.] 2006; [tł. ang.] J. Vecchiarelli Scott, *Love and Saint Augustine. Edited with an Interpretive Essay*, Chicago 1996.
- Arnaldo Do Espírito Santo, *Imagens do Amor em Santo Agostinho*, „Humanitas” 54 (2002), s. 101-113.
- Bavel T. J. van, *Augustine's view on women*, „Augustiniana” 39 (1989), s. 5-53.
- Berrouard M. F., *Augustin et l'indissolubilité du mariage. Evolution de sa pensée*, „Recherches Augustiniennes” 5 (1968), s. 139-155.
- Beschin G., *S. Agostino, il significato dell'amore: una introd. al pensiero agostiniano - dai Dialoghi alla Città di Dio in un confronto con la filos. contemporanea*, Roma 1983.
- Biolo S., *L'amore umano come ponte sull'eterno secondo S. Agostino*, [w:] *L'umanesimo di sant'Agostino*, cura M. Fabris, Bari 1988, s. 69-87.
- Bodei R., *Ordo amoris. Augustinus, irdische Konflikte und himmlische Glückseligkeit*, Wien 1993.
- Bonner G. I., *Libido and Concupiscentia in St. Augustine*, „Studia Patristica” 6 (1962), s. 303-314.
- Bonner G., *Augustine's attitude to women and amicitia*, [w:] *Homo spiritualis*, hrsg. von C. Mayer, Würzburg 1987, s. 259-275.
- Bourke V. J., *Light of Love. Augustine on Moral Illumination*, „Mediaevalia” 4 (1984), s. 13-31 [An Interdisciplinary Journal of Medieval Studies Worldwide].
- Bouton-Touboulic A. I., *L'ordre caché: la notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris 2004, Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 174.
- Boyer Ch., *Le triple amour du Christ pour les hommes dans les écrits de Saint Augustin*, [w:] *Cor Jesu. Commentationes in litteras Encyclicas Pii PP. XII „Haurietis Aquas”*, A. Bea, H. Rahner (ed.), vol. 1, Roma 1959, s. 571-594.
- Boyle M. O'Rourke, *Augustine in the garden of Zeus: lust, love and language*, „Harvard Theological Review” 83 (1990), s. 117-139.
- Brabant O., *Contrainte et charité selon s. Agustin*, „Sciences Ecclésiastiques” 223/1 (1970), s. 5-17.
- Brabandere M. De, *Doctrina agustiniana sobre la caridad, Nature de la caritas selon*

- Augustin; excellence, contrastes, objet, progrès*, „Augustinus” 21/83-84 (1976), s. 241-276.
- Brechtken J., *Fruitio und Agape. Der Liebesgedanke bei Augustin*, „Theologie und Glaube” 65/9 (1969), s. 446-463.
- Brechtken J., *Augustinus doctor caritatis: sein Liebesbegriff im Widerspruch von Eigennutz und selbstloser Güte im Rahmen der antiken Glückseligkeits-Ethik*, Meisenheim 1975.
- Cahall P. J., *Saint Augustine on Conjugal Love and Divine Love*, „The Thomist” 68/3 (2004), s. 343-373.
- Campelo M. M., *El „Ordo amoris” eje de la historia*, „Estudio Agustiniano” 11 (1976), s. 423-472.
- Canning R., *Love of Neighbour in St. Augustine. A preparation for or the essential moment of Love for God?* „Augustiniana” 33 (1983), s. 5-57.
- Canning R., *‘Love your Neighbour as Yourself’ (Matt. 22: 39)*, „Augustiniana” 34/1-2 (1984), s. 145-197.
- Canning R., *Augustine on the identity of the neighbour and the meaning of true love for him „as ourselves” (Matt. 22: 39) and ‘as Christ has loved us’ (John 13: 34)*, „Augustiniana” 36 (1986), s. 161-239.
- Canning R., *The Augustinian uti/frui Distinction in the Relation between Love for Neighbour and Love for God*, „Augustiniana” 33 (1983), s. 165-231.
- Canning R., *The unity of love for God and neighbour in St. Augustine*, Heverlee-Leuven 1993.
- Cantalamesa R., *Eros i Agape: dwa oblicza miłości*, Poznań 2012.
- Capánaga V., *Conocimiento y amor del oriente cristiano*, „Augustinus” 23 (1978), s. 477-487.
- Catapano G., *Consensio, beniuolentia, caritas: Agostino e i tre elementi dell’idea ciceroniana di amicizia*, „Bollettino della Società Filosofica Italiana” 195 (2008), s. 29-41.
- Clerici A., *Ama e fa’ quello che vuoi: carità e verità nella predicazione di sant’ Agostino*, Palermo 1991.
- Combès G., *La charité d’après Saint Augustin*, Paris 1934
- Corrigan K., *Love of God, Love of Self, and Love of Neighbor. Augustine’s critical dialogue with Platonism*, „Augustinian Studies” 34/1 (2003), s. 97-106.
- Craig J. J. [i in.], *Confessions of love. The ambiguities of Greek Eros and Latin Caritas*, New York 2011, ss. 245.
- De la Peza E., *El Significado de cor en San Agustín*, Paris 1962.
- Demura K., *The Heart as Frame to Reach the Word: Augustine*, *De Trinitate XV, 11. 20*, „Studia Patristica” 49 (2010), s. 287-293.
- Dideberg D., *Carità fraterna i amore di Dio in S. Agostino*, „Parola spirito e vita” 11 (1985), s. 253-264.
- Dideberg D., *Esprit saint et charité. L’exégèse augustinienne de 1 Jn IV, 8 et 16*, „Nouvelle Revue Théologique” 97 (1975), s. 97-109; 229-250.
- Dideberg D., *Saint Augustin et la première épître de Saint Jean: une théologie de l’agapè*, Paris 1975.

- Dieu est amour. Saint Augustin, exégète de la 1re épître de Saint Jean.* Texte. Table des matières, Bibliographie, Notes, Paris 1973, vol. 1-2.
- Doignon J., *Une définition oubliée de l'amour conjugal édénique chez Augustin : piae caritatis adfectus (Gen. ad. litt. 3, 21, 33)*, Bari 1982.
- Du Roy J. B., *L'expérience de l'amour et l'intelligence de la foi trinitaire selon saint Augustin*, „Recherches Augustiniennes“ 2 (1962), s. 415-445.
- Dufresne E., *L'amour, l'amitié et la charité dans les 'Confessions' de saint Augustin*, Diplôme d'études supérieures, Paris 1950 [maszynopis]
- Dupont, A., *Sermo 90A (Dolbeau 11, Mainz 40). Self-Love as the Beginning of Love for Neighbour and God*, „Augustiniana“ 57 (2007), s. 31-48.
- Dupont, A., *Using or Enjoying Humans. Uti and Frui in Augustine*, „Studia Patristica“ 43 (2006), s. 89-93.
- Dutton M. L., *Friendship and the love of God*, „The American Benedictine review“ 56 (2005), s. 3-40.
- Dybała J., *Miłość własna według św. Augustyna*, „E-Patrologos“ 3/4 (2017), s. 5-22.
- Edwards M., *The figure of love in Augustine and in Proclus the Neoplatonist*, „The Downside Review“ 127/448 (2009), s. 197-214.
- Etaix R., *Sermon inédit de saint Augustin sur la Circoncision dans un ancien manuscrit de Saragosse*, „Revue d' Etudes Augustiniennes et Patristiques“ 26/1-2 (1980), s. 62-87.
- Fiske A. M., *Augustine and Friendship*, „Monastic Studies“ 2 (1964), s. 127-135.
- Friberg H. D., *Love and Justice in Political Theory. A Study of Augustine's Definition of the Commonwealth*, Chicago 1944, Diss. Microfilm.
- Galinda R. J., *Conocimiento y Amor a la luz de la doctrina agustiniana*, „Crisis“ 19 (1972), s. 181-202.
- Gaybba B., Landman C., Whitelaw D. P., *Love and know what you will: the epistemological role of love in Augustin*, [w:] *Windows on Origins*, C. Landman, D. P. Whitelaw (ed.), Pretoria 1985, s. 108-133.
- Geerlings W., *Freundschaftsideal Augustins*, „Theologische Quartalschrift“ 161 (1981), s. 265-274.
- Geest P. van, *Timor est servus caritatis (s. 156. 13-14): Augustine's Vision on Coercion in the Process of Returning Heretics to the Catholic Church and his Underlying Principles*, [w:] *The Uniquely African Controversy. Studies on Donatist Christianity*, A. Dupont, M. Gaumer, M. Lamberigts (red.), Leuven-Dudley 2015, s. 289-309.
- Gil H., *Los „bona matrimonii“ de San Agustín*, „Revista Augustiniana“ 23 (1982), s. 129-185.
- Giovanni A. di, *La dialettica dell'amore: „Uti-frui“ nelle preconfessioni di sant'Agostino*, Roma 1965.
- Giovanni A. di, *Metafisica del Dio-Amore nel „De Doctrina Christiana“*, „Augustinianum“ 6/2 (1966), s. 294-300.
- Grabowski J. S., *The role of the charity in the Mystical Body of Christ according to saint Augustine*, „Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques“ 3/1 (1957), s. 29-63.

- Grillmeier A., *Die sieben Stufen zur Weisheit. Die Lehre des hl. Augustinus von den sieben geistlichen Lebensaltern*, [w:] *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag. 2 Bände, W. Baier [i in.] (hrsg), St. Ottilien 1987, s. 1355-1373.
- Grzywa A., *Eklezjologia miłości według św. Augustyna*, „E-Patrologos” 3/4 (2017), s. 39-49.
- Grzywaczewski J., *Św. Augustyna interpretacja przypowieści o dobrym Samarytanie (Łk 10, 20-37)*, „E-Patrologos” 3/3 (2017), s. 17-36.
- Hanouille R. M., *Truth and Charity in the Spiritual and Intellectual Formation of an Augustinian Reflections on a Contemporary Problem*, „The Tagastan” 25 (1965), s. 25-48.
- Heyking von J. F. K., *Love and politics: Augustine’s understanding of the passions in politics*, Notre Dame (Indiana) 1999, ss. 485.
- Hubbard K. P., *Augustine on human love for God. Agape, eros or philia?*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 86/2 (2012), s. 203-222.
- Huftier M., *La charité dans l’enseignement de saint Augustin*, Tournai 1959 [antologia].
- Hugo J. J., *Augustin on nature, sex and marriage*, Chicago 1969, ss. 252.
- Hultgren G., *Le commandement d’amour chez Augustin: interprétation philosophique et théologique d’après les écrits de la période 386 - 400*, Paris 1939.
- Kamczyk W., *Miłość i pożądliwość cielesna w doktrynie św. Augustyna*, „E-Patrologos” 3/3 (2017), s. 47-61.
- Karahalis E. A., *Augustine’s Dynamic ‘Amor’: St. Augustine’s Understanding of ‘Caritas’ in Relation to ‘Agape’ and ‘Eros’*. A thesis presented in partial fulfillment of the requirements for the degree of Licentiate (M.A.) in Philosophy, Leuven 2000 [maszynopis].
- Kasprzak D., *Teoria przyjaźni oraz przyjaciele św. Augustyna z Hippony*, [w:] *Św. Augustyn dzisiaj. Colloquium Augustinianum. 1650. rocznica urodzin św. Augustyna z Hippony*, W. Dawidowski (red.), Kraków 2006, s. 23-45.
- Kasprzak D., *Miłość a lęk według św. Augustyna, biskupa Hippony*, „E-Patrologos” 3/3 (2017), s. 37-46.
- Kató T., *La relation étroite entre la beauté et l’amour dans le De pulchro et apto de s. Augustin*. A propos de D. A. Cress, Hierius.... [en japon., rés. en franc.], „St. Paul’s Review” (Tokyo) 40 (1981), s. 111-124.
- Khonde G. L., *L’amour conjugal comme ‘totalité’ et ‘espérance’, Une lecture patristique à la lumière de Saint Augustin*, Paris 2015, ss. 205.
- Kowalczyk S., *Miłość jako podstawa życia chrześcijan w nauce św. Augustyna*, Lublin 1969.
- Kowalczyk S., *Koncepcja miłości św. Augustyna jako węzłowej aktywizującej wartości życia ludzkiego*, „Vox Patrum” 6-7 (1984), s. 187-207.
- La Bonnardière A. M., *Portez la fardeau les uns des autres. Exégèse augustiniennne de Gal 6, 2*, „Didaskalia” 1 (1971), s. 201-215.
- Louit D., *Le reniement et l’amour de Pierre dans la prédication de saint Augustin*, „Recherches Augustiniennes et Patristiques” 10 (1975), s. 217-268.



- Łupiński J., *Konkubinat w życiu i poglądach Augustyna z Hippony*, „E-Patrologos” 3/4 (2017), s. 23-38.
- Marion J. L., *Resting, Moving, Loving: The Access to the Self according to Saint Augustine*, „The Journal of Religion” 91 (2011), s. 24-42.
- Maxsein A., *Das Cor aegrotum. Cor in der personalen Ordnung. Beitrag zur Anthropologie Augustins*, „Jahrbuch für Psychologie, Psychiatrie und medizinische Anthropologie” 10 (1963), s. 269-339.
- Maxsein A., *Das Herz in der Erkenntnis beim hl. Augustinus*, „Augustinus” 3 (1958), s. 323-330.
- Maxsein A., *Das vom „Cor” geprägte Menschenbild bei Augustinus in seiner geschichtlichen Bedeutung*, „Erbe und Entscheidung” 14 (1960), s. 245-263; 15 (1961), s. 128-145.
- Maxsein A., *Philosophia cordis. Das Wesen der Persönlichkeit bei Augustinus*, Salzburg 1966, ss. 440.
- McDonough B. T., *The notion of order in St. Augustine's on free Choice of the Will*, „Irish Theological Quarterly” 46 (1979), s. 51-55.
- McNamara M. A. Aquinas, *Friends and Friendship for St. Augustine*, Staten Island 1964, ss. 299.
- McNamara M. A. Aquinas, *La amicizia in S. Agostino*, Milano 1970, ss. 280.
- Miethe Terry I. (ed.), *Augustinian Bibliography, 1970-1980. With Essays on the Fundamentals of Augustinian Scholarship*. Compiled by T. Miethe. Foreword by V. J. Bourke, Westport 1982, ss. 220.
- Miles M. R., *Temor y amor en san Agustín*, „Augustinus” 26 (1981), s. 177-181.
- Monagle J. F., *Friendship in St. Augustine's bibliography*, „Augustinian Studies” 2 (1971), s. 81-92.
- Moran J., *El Amor mediante la fe*, „Estudio Agustiniano” 6 (1971), s. 473-481.
- Nicolosi S., *La filosofia dell'amore in Sant'Agostino, Eternità dell'amore e amore dell'eternità*, „Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura” 78/4 (1984), s. 366-374.
- Nicolosi S., *La filosofia dell'amore in Sant'Agostino. Carità e verità*, [w:] *L'umanesimo di sant'Agostino*, cura M. Fabris, Bari 1988, s. 553-572.
- Nicolosi S., *La filosofia dell'amore in Sant'Agostino. Dalla comunicazione alla comunità*, „Orpheus” 4 (1983), s. 42-66.
- Nieścior L., *Ideal miłości uporządkowanej (caritas ordinata) u św. Augustyna*, „E-Patrologos” 3/3 (2017), s. 5-16.
- Nieścior L., *Miłość zakrywająca wiele grzechów (1P 4, 8) w interpretacji św. Augustyna*, [w:] *Idź i napraw! Materiały z sympozjum o tajemnicy wynagrodzenia*, Warszawa 2015, s. 75-88.
- Nieścior L., *Miłość, która usuwa lęk - w interpretacji św. Augustyna*, „Życie Duchowe” 67 (2011), s. 19-27.
- Nieścior L., *Nowe przykazanie miłości według św. Augustyna*, w: *Fructus Spiritus est Caritas*. Księga Jubileuszowa ofiarowana Ks. Prof. F. Drączkowskiemu, red. M. Wysocki, Lublin 2011, s. 293-303.
- Nieścior L., *Wybrana bibliografia na temat miłości w nauce św. Augustyna*, „E-Patro-

- logos” 3/4 (2017), s. 50-56.
- Nygren A., *Agape and Eros*, transl. [from Swedish] by Ph. S. Watson [w 1 tomie całość], Philadelphia 1953<sup>2</sup>.
- Nygren A., *Eros e agape, La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*. Tr. di N. Gay, Bologna 1971, Collezione di studi religiosi, 49, ss. 790.
- O'Donovan O., *The problem of self-love in St. Augustine*, New Haven [i in.] 1980.
- O'Donovan O., *Usus and Fruitio in Augustine*. „*De doctrina Christiana*”, 1, „The Journal of Theological Studies” 33 (1982), s. 361-397.
- O'Connor R. R., *The Uti/Frui Distinction in Augustine's Ethics*, „*Augustinian Studies*” 14 (1983), s. 45-62.
- O'Connor W. R., *Augustine's philosophy of love*, Ann Arbor 1982.
- Pagliacci D., *Volere e amare: Agostino e la conversione del desiderio*, Roma 2003.
- Parel A. J., *Justice and Love in the Political Thought of St. Augustine*, Calgary 1990, ss. 193.
- Parrish J. M., *Two Cities and Two Loves. Imitation in Augustine's Moral Psychology and Political Theory*, „*History of Political Thought*” 26/2 (2005), s. 209-235.
- Pegueroles J., *Amor Dei. La doble naturaleza del amore en la predicación de san Agustín*, „*Espíritu*” 28 (1979), s. 101-134.
- Pegueroles J., *El deseo y el amor en San Agustín*, „*Espíritu*” 38 (1989), s. 5-15.
- Pegueroles J., *El orden del amor. Esquema de la ética de san Agustín*, „*Augustinus*” 22 (1977), s. 221-228.
- Pegueroles J., *Timor Dei. El temor y el amor en la predicación de San Agustín*, „*Espíritu*” 30 (1981), s. 5-18.
- Perler O., *Contremui amore et horrore: Augustinus, Confessiones VII 10, 16*, [w:] *Unterwegs zur Einheit: Festschrift für H. Stirnimann, J. Brantschen* (hrsg), Freiburg [i in.] 1980, s. 241-252.
- Perszko P., *Miłość jako podstawowa zasada życia chrześcijańskiego w „De civitate Dei” św. Augustyna*, „*Saeculum Christianum: Pismo historyczno-społeczne*” 5/1 (1998), s. 21-42.
- Pool J. B., *No entrance into truth except through love: Contributions from Augustine of Hippo to a contemporary Christian hermeneutic of love*, „*Review and Expositor*” 101/4 (2004), s. 629-666.
- Power K., *Sed unam tamen, Augustine and His Concubine*, „*Augustinian Studies*” 24 (1993), s. 49-76.
- Rai C. J., *The Relationship between Love and Beauty in the Confessions of St. Augustine*, Rome 1980 [maszynopis doktoratu na *Alphonsianum*].
- Rist J., *Love and Will: Around „De Trinitate XV, 20, 38”*, [w:] *Gott und sein Bild*, J. Brachtendorf (hrsg), Paderborn [i in.] 2000, s. 205-216.
- Sághy M., *Redite ad cor: A barát halála Szent Ágoston Vallomásaiban [Redite ad cor: The Death of the Friend in the Confessions of Saint Augustine]*, [w:] *Redite ad cor: tanulmányok P. Sahin-Tóth emlékére/szerkesztette: L. Krász, T. Oborni*, Budapest 2008, s. 11-20.
- Salvatore T., *Agostino e la filosofia dell'amore*, Brescia 2003.

- Sanchis D., *Samaritanus ille. L'Exégèse augustinienne de la parabole du Bon Samaritain*, „Recherches de Science Religieuse” 49/3 (1961), s. 406-425.
- Sauser E., *Priesterliche Freundschaft bei Augustinus*, „Trierer Theologische Zeitschrift” 92 (1983), s. 177-183.
- Schlabach G. W., „*Love is the Hand of the Soul*”: *The Grammar of Continence in Augustine's Doctrine of Christian Love*, „Journal of Early Christian Studies” 61 (1998), s. 59-92.
- Schlabach G. W., *For the Joy Set Before Us: Augustine and Self-Denying Love*, Notre Dame 2001.
- Spiazzi R., „*Conoscenza con amore*” in *Sant'Agostino e in San Tommaso*, „Doctor Communis” 39 (1986), s. 315-328.
- Stanula E.: „*Wyznania*” św. Augustyna o przyjaźni, „Vox Patrum” 15 (1988), s. 881-889
- Stark J. Ch., Vecchiarelli S. J., *Love and Saint Augustine*, Chicago 1996.
- Stevenson W. R., *Christian Love and Just War. Moral Paradox and Political Life in St Augustine and His Modern Interpreters*, Macon-Ga 1987, ss. 166.
- Teske R. J., *The ambiguity of love in Augustine of Hippo*, [w:] *Confessions of love*, ed. by C. J. de Paulo, New York 2011, s. 16-38.
- Textos augustinianos: Amor de Cristo a los hombres. El Espíritu Santo y El Amor. El Amor don Dios. El amor precepto divino*, „Revista Agustiniana” 2 (1961), s. 69-95, 195-202, 303-310, 441-449.
- Tornau Ch., *Eros versus Agape? Von Plotins Eros zum Liebesbegriff Augustins*, „Philosophisches Jahrbuch” 112/2 (2005), s. 271-291.
- Torti G., *La stabilità del vincolo nuziale in Sant'Agostino e in San Tommaso*, Parma 1979, ss. 104.
- Turek W., *'Sine caritate nihil tibi prodest'. Aktualność duchowego przesłania Homilii 5 Augustyna na Pierwszy List św. Jana*, „Studia Płockie” 35 (2007), s. 43-51.
- Turek W., „*Maiores caritas, minor timor*”. *Miłość i lęk w Homilii 9 Augustyna do Pierwszego Listu św. Jana Apostoła*, „Studia Płockie” 36 (2008), s. 23-32.
- Ulrich, J., *Virtus est ordo amoris. Zum Prinzip der Ordnung der Liebe bei Augustin*, [w:] *Liebe im Wandel der Zeiten*, K. Tanner (hrsg), Leipzig 2005, s. 53-61.
- Van Oort J., *Manichaean Women in Augustine's Life and Works*, „Vigiliae Christianae” 69/3 (2015), s. 312-326.
- Verschoren M., *Lex in cordibus scripta and conscientia (Romans 2: 15) according to Augustine*, „Augustiniana” 58/1-2 (2008), s. 75-93.
- Vinas R. T., „*Koinonia*” evangélica y „*vera amicitia*”. *Claves para una interpretación agustiniana*, „La Ciudad de Dios” 200 (1987), s. 291-310.
- Weaver F. E., Laporte J., *Augustine and Women. Relationship and Teachings*, „Augustinian Studies” 12 (1981), s. 115-131.
- Żurek A., *Dilige et fac quod vis - sens słynnej formuły św. Augustyna*, „E-Patrológos” 3/3 (2017), s. 62-69.

Ks. Andrzej Piotr Perzyński\*

## ATANASIO, DIDIMO, GREGORIO DI NISSA. LINEAMENTI DI ANTROPOLOGIA PATRISTICA

---

### Introduzione

#### a. l'antropologia greca

La scoperta dell'antropologia greca è la ragione. Essa libera la ricerca umana da ogni condizionamento storico o locale e proietta la conoscenza dell'uomo verso valori eterni e incondizionati. La possibilità stessa della filosofia è legata a questa scoperta, essendo appunto la filosofia l'amore per saggezza, ossia per la contemplazione della verità. È nota la risposta di Pitagora a chi gli chiedeva quale fosse il compito affidato da Dio all'uomo: "contemplare il cielo". Intendendo con ciò mostrare il duplice valore, teoretico e salvifico, della ragione, che innalza a tal punto l'uomo sopra l'illusorietà sensibile da consentirgli una stabile pace interiore.

La parzialità e la limitatezza dell'antropologia ellenica risultano evidenti ad una considerazione del suo atteggiamento di fronte a due fondamentali categorie della vita affettiva dell'uomo: il dolore e l'amore. Il significato redentivo e purificatore del dolore, che costituisce un tratto ineliminabile dell'esperienza Cristiana, è rimasto, tranne alcuni accenni affatto eccezionali e sporadici, del tutto estraneo all'antropologia intellettualistica dei Greci. La malattia, la vecchiaia e la morte rimangono in questa concezione un assurdo inspiegabile, una irrazionalità insensate: ad essa si potrà reagire esteriormente, con la rassegnata tetra apatia; mai assumendola, come fa il cristiano, quale elemento necessario e providenziale della nostra situazione umana.

L'uomo greco è un essere perfetto e autosufficiente (non per nulla l'encrateia era considerata la virtù fondamentale dell'etica antica), in quanto è ridotto a un modello razionale, al riparo dalla drammaticità della storia e dall'esperienza vertiginosa dell'esercizio concreto della libertà. "La filosofia greca è un razionalismo o un intellettualismo. Poiché per essa, al momento iniziale si tratta soltanto di pensare e di vedere, essa giunge a concepire la verità come un mondo di idee. Ma una volta concepito questo mondo di idee, poiché in realtà le idee non possono essere se non pensate, ne

---

\* Ks. prof. dr hab. Andrzej Piotr Perzyński - wykładowca na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie, teolog ekumenizmu; e-mail: a.perzynski@uksw.edu.pl.

risulta che la virtù e la sapienza consistono solo nel pensare le idee. Con la dialettica si entra nel mondo intelligibile e qui è la salvezza. E se, come vuole Platone, oltre i rapporti logici tra le idee che ci permettono di passare dall'una all'altra, la dialettica suppone nell'anima un desiderio, un amore che ricerca il suo oggetto, il solo risultato di questo amore è di metterci di fronte alle idee per vederle e contemplarle. Il pensiero nella sua forma logica e astratta è insieme il principio, il mezzo e il fine della vita"<sup>1</sup>.

Si sa che la filosofia dell'antica Grecia era caratterizzata da un pensiero prevalentemente oggettivo. Lo sguardo, per tutti, era rivolto al mondo, al "cosmos", all'universo. Dentro il "cosmos" si cercavano il fondamento della realtà, le forme e le leggi essenziali delle cose. Inoltre si costata un ordine graduale dell'essere, il quale, dalle cose prive di vita, sale, attraverso le forme di vita, fino ai modi di essere e di operare propri dello spirito. In questo ordine universale, all'uomo compete un posto centrale. Egli è il centro unificante, è il "microcosmo" secondo Democrito. Dentro questa visione del mondo ritroviamo gli elementi di una genuina antropologia che si muove dentro le riflessioni a sfondo mitico-religioso (panteistico), assieme a quelle di tipo critico-scettico e scettico-relativistico, che porranno dei problemi all'antropologia cristiana, in modo particolare quella dell'epoca patristica e medievale.

#### b. Caratteristiche dei padri del IV sec.

La seconda metà del sec. IV vede fiorire i più grandi pensatori e scrittori dell'antichità cristiana: è l'epoca d'oro dei padri della Chiesa. I più importanti padri della Chiesa, tradizionalmente menzionati sono otto, dei quali quattro greci: Atanasio, Basilio, Gregorio Nazianzeno e Giovanni Crisostomo, e quattro latini: Ambrogio, Girolamo, Agostino e Gregorio Magno. Sono tutti del sec. IV eccettuato papa Gregorio I (590-604).

La fioritura patristica di questo periodo è molto ricca. Ricordiamo in Oriente: Cirillo, vescovo di Gerusalemme, difensore della divinità di Cristo<sup>2</sup>; Epifanio, abate di un monastero in Palestina, poi vescovo di Costanza (Salamina) nell'isola di Cipro, autore dell'Armadio farmaceutico e d'una espizione della dottrina trinitaria; Cirillo, vescovo di Alessandria, fucoso difensore della "Theotocos" nel concilio di Efeso<sup>3</sup>; Massimo, abate, detto "confessore" perché sotto l'imperatore Costante II morì martire della sua fede nelle due volontà di Cristo, la divina e l'umana<sup>4</sup>; Giovanni Damasceno (di Damasco), l'ultimo dei padri greci, difensore del culto delle immagini contro furore iconoclasta degli imperatori bizantini dell'epoca e autore di una bella esposizione del dogma cristiano utilizzata nella Chiesa ortodossa<sup>5</sup>. In Occidente ricordiamo Ilario di Poitiers<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> L. Laberthonniere, *Il realismo cristiano e l'idealismo greco*, Firenze 1931, p. 30.

<sup>2</sup> Cfr. B. Ketterer, *Kyrrillos von Jerusalem*, BBKL, Bd 4, 1992, col. 888-895.

<sup>3</sup> Cfr. ibidem, col. 876-887.

<sup>4</sup> Cfr. A. Louth, *Maximus the Confessor*, London 1996.

<sup>5</sup> Cfr. D. J. Olewinski, *Um die Ehre des Bildes: Theologische Motive bei der Bilderverteidigung bei Johannes von Damaskus*, St. Ottilien 2004.

<sup>6</sup> Cfr. P.T. Wild, *The Divinisation of Man According to St. Hilary of Poitiers*, Mundelein 1950.

Questi padri sono delle forti personalità. Possiamo rilevare qualche loro caratteristica comune: tutti hanno ricevuto la fede cristiana attraverso l'educazione materna (è conosciuto il ruolo della madre di Agostino, Monica, e di Giovanni Crisostomo, Antusa; della sorella di Ambrogio, Marcellina, di Basilio e di Gregorio di Nissa, Macrina); quasi tutti provengono dall'élite sociale o culturale della società romana già permeata di cristianesimo; hanno fatto seri studi, perciò possono scrivere bene e, una volta terminati gli studi, iniziare una carriera, spesso di insegnanti.

In tanti casi quest'ultimo periodo non dura molto, perché è interrotto dalla conversione alla vita perfetta. A 30 anni ca. e dopo lunga maturazione (secondo l'uso del tempo) ricevono il battesimo e si ritirano nel deserto. Eccettuato Ambrogio, tutti sono monaci per un tempo più o meno lungo. Escono in seguito dalla solitudine per rispondere alla chiamata della Chiesa e servirla prima nel sacerdozio, poi nell'episcopato, fatta eccezione per Girolamo. Difatti è soprattutto come sacerdoti e vescovi che esplicano la loro attività più allargata.

Tuttavia l'elemento culturale e la santità della vita occupano il posto più alto nel loro titolo "padri della Chiesa", perché come sacerdoti e vescovi sono grandi predicatori e scrittori, sempre ricchi di esperienze, di cultura biblica e di dottrina, difensori della fede contro gli errori del tempo e maestri di spiritualità.

### c. Il contesto storico

È noto che a partire dal sec. IV l'interesse per lo gnosticismo, che fino ad allora era stato preminente, passa in secondo piano per cedere il passo al problema trinitario e cristologico. In questo modo il pensiero cristiano, che dalla polemica antignostica era stato impegnato nel confronto di sintesi generale, passa alla considerazione particolare e analitica degli elementi che costituiscono la sintesi cristiana.

Per questo sfondo emerge la controversia origenista. Il tema cristologico infatti sollecita a rivedere la posizione cristologica di Origene. In particolare, la sua dottrina del Logos, interpretata in senso nettamente subordinazionista, appare difettosa e anticipatrice di quella di Ario. Inoltre l'attenzione ai problemi particolari, scatena l'opposizione a varie dottrine particolari di Origene.

Tuttavia la controversia origenista si svilupperà soprattutto a partire dalla fine del sec. IV, mentre risulta contenuta e di scarsa risonanza nel periodo precedente, cioè nel secolo immediatamente seguito alla morte di Origene (+254/5)<sup>7</sup>.

Inoltre, a completare il quadro del sec. IV, dobbiamo ricordare che, a partire dalla fine del sec. III, o Padri, accanto e parallelamente alla critica all'origenismo, sviluppano la critica al manicheismo.

Se queste sono le controversie salienti e caratterizzanti del secolo IV, esse non esauriscono però il pensiero degli autori del sec. IV; al di fuori di esse infatti occorre ricordare il pensiero dei seguaci di Origene e gli altri autori, che indipendentemente dalle controversie, hanno continuato lo sviluppo dei temi tradizionali e in particolare

<sup>7</sup> Cfr. H. von Campenhausen, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart 1993<sup>3</sup>, p. 43-60.



l'emergenza della teologia latina.

In questo contesto va segnalato soprattutto il fiorire di una ricca letteratura pastorale. Si sviluppa in connessione con il riconoscimento del diritto di esistenza al cristianesimo (Costantino), e logicamente si riferisce in particolare alla iniziazione cristiana.

La peculiarità di questa letteratura, rispetto a quasi tutta quella precedente, sta nel suo carattere – si potrebbe dire – sistematico, se non come forma, come animo, in quanto vuol essere una trattazione completa dei riti dell'iniziazione cristiana e, in secondo luogo, una trattazione obiettiva, non polemica.

Per sua natura costituisce forse il “locus” privilegiato dove attingere la concezione cristiana dell'esistenza, nel suo rapporto con l'azione di Dio.

Se non riteniamo di doverla distinguere come un filone particolare, raccogliamo però la dottrina in essa espressa trattando dei singoli autori. Per questa documentazione si esce però dai confini del secolo IV e si arriva a comprendere tutto il secolo V.

Per una esposizione sufficientemente comprensiva, riteniamo di proporre tre illustri rappresentanti del pensiero patristico del IV secolo: Atanasio; Didimo e Gregoria Nisseno.

### La controversia ariana

La controversia ariana conclude alla tesi della consustanzialità del Verbo con il Padre. È noto che a questo esito hanno contribuito in modo particolare Atanasio di Alessandria in Oriente e Ilario di Poitiers in Occidente<sup>8</sup>. In particolare, Atanasio “induce” la divinità del Verbo dalla sua missione di divinizzazione. Riprendendo infatti il tema già di Ireneo e di Clemente sul file dell'Incarnazione, afferma che il fine dell'Incarnazione è la divinizzazione dell'uomo, da cui consegue logicamente che il Verbo è Dio. In questa impostazione passa in secondo piano il compito creatore del Verbo<sup>9</sup>. Atanasio afferma ancora che il Verbo è l'organo della creazione, ma non fa consistere la ragione d'essere del Verbo nella funzione creatrice; afferma infatti che non necessariamente questa compete al Verbo, perchè se Dio non potesse direttamente, neppure il Verbo, che è Dio, lo potrebbe fare; e, d'altra parte se il Verbo è creato – secondo l'ipotesi ariana – significa che Dio può creare immediatamente<sup>10</sup>.

È il tema già di Ireneo e Clemente, che torna come un leitmotiv nell'opera di Atanasio. Si trova infatti non solo nelle opere apologetiche e dogmatiche ma anche nelle lettere:

- La lettera ad Adelfio: “Dio si è fatto uomo affinché noi in Lui diventassimo

<sup>8</sup> Cfr. A. Hamman, A. Fürst, *Kleine Geschichte der Kirchenväter. Einführung in Leben und Werk*, Freiburg 2004, p. 156-163.

<sup>9</sup> Si cancella la concezione filosofica del Verbo, per far posto a quella del Figlio.

<sup>10</sup> Cfr. J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, vol. 2 : *De saint Athanase à saint Augustin*, Paris 1909<sup>2</sup>, p. 68.

Dio” (*Ad Adelphum* 4, PG 26, 1078).

- La lettera al filosofo Massimo (4, PG 26, 1090).

Per quanto riguarda le altre opere lo troviamo:

1) Nell’ “Oratorio contra Gentiles” e nell’ “Oratio de Incarnazione Verbi”: i due trattati, che in realtà costituiscono le due parti di un’unica opera. Per la datazione si oscilla fra il 336, cioè dopo la controversia ariana, e il 318, cioè prima della diffusione della dottrina ariana.

Al termine dell’opera, cioè della seconda parte, prima di concludere il tutto con l’esortazione allo studio della scrittura fonte della vera scienza, e alla vita virtuosa, purificazione necessaria per chi vuol vedere la luce, Atanasio riassume tutta la sua dottrina in questa formula: “Il Verbo si è fatto uomo affinché noi diventassimo Dio; si è reso visibile corporalmente affinché noi arrivassimo alla conoscenza del Padre invisibile; ha sopportato gli oltraggi degli uomini affinché diventassimo eredi dell’immortalità” (par. 54, PG 25, 192 B).

2) Nelle tre “Orationes contra Arianos”, che costituiscono l’opera dogmatica principale di Atanasio, la cui datazione oscilla tra il terzo esilio, cioè 356-362, e poco prima del secondo esilio, cioè 338-339: scrive, polemizzando contro Ario circa l’interpretazione da dare all’affermazione biblica “Dominus creavit me initium viarum suarum” applicata al Verbo, che il Verbo è stato creato non “totum”, ma nel senso che è stato rivestito di un corpo, e spiega: “Dio ha dato al Verbo un corpo creato affinché noi potessimo essere rinnovati e divinizzati” (*Contra Arianos* II, 47; PG 26, 248).

3) Nel “De Incarnazione et contra Arianos”, di cui è stata contestata l’autenticità ma – a giudizio di Quasten, 57 – “senza ragioni sufficienti”. Ripropone lo stesso pensiero, cioè Dio si è fatto uomo, figlio di Adamo, perchè i figli di Adamo diventassero figli di Dio; Dio si è fatto mortale affinché gli uomini diventassero immortali; ma l’interessante di questo testo – a giudizio di Vl. Lossky, *À l’image et à la ressemblance de Dieu*, 101 – è che Atanasio vi introduce lo abbozzo di una interpretazione pneumatologica; continua infatti affermando che “il Verbo e Figlio di Dio unito alla carne è diventato carne, uomo perfetto, affinché gli uomini uniti allo Spirito diventassero un solo Spirito”.

Di cui egli ricava la contrapposizione tra il Cristo che è il Dio - sarcoforo (*σαρκοφόρος*) e i cristiani uomini pneumatofori. In altri termini, il Verbo ha assunto la carne affinché noi potessimo ricevere lo Spirito Santo (*De Inc. et C. Arian.* par. 8 PG 26, 996 C).

Da questo principio, Atanasio deduce, contro gli Ariani, la divinità del Verbo<sup>11</sup>; mentre nelle lettere a Serapione, Atanasio userà la stessa argomentazione per

<sup>11</sup> Cfr. *Athanase d’Alexandrie, Contre les paiens et sur l’incarnation du Verbe*, Th. Camelot (ed.), Paris 1947, SCh 18, p. 23.

stabilire la divinità dello Spirito Santo<sup>12</sup> senza per altro spostare il centro di interesse dal Verbo.

In questa impostazione passa in secondo piano il compito creatore del Verbo<sup>13</sup>. Atanasio afferma ancora che il Verbo è l'organo della creazione, ma non fa consistere la ragion d'essere del Verbo nella funzione creatrice; afferma infatti che non necessariamente questa compete al Verbo, perchè se Dio non potesse direttamente, neppure il Verbo, che è Dio, lo potrebbe fare; e, d'altra parte se il Verbo è creato – secondo l'ipotesi ariana – significa che Dio può creare immediatamente<sup>14</sup>.

Tuttavia se con il vivacizzarsi della lotta ariana il Verbo verra sempre più collegato con la redenzione e progressivamente sganciato dalla creazione, Atanasio resta però un testimone privilegiato di questo passaggio di attribuzione al Verbo, in quanto che nelle opere apologetiche (prima di quelle polemiche contro gli Ariani) il Verbo occupa un posto centrale nel momento della creazione, al punto che la sua azione redentiva è in logico sviluppo e coerenza con la sua opera nella creazione.

Quanto a Ilario di Poitiers la medesima preoccupazione “teologica” per la divinità del Figlio, lo porta a sospingere in secondo piano la preoccupazione “economica” per la mediazione del Figlio nella creazione. Essa infatti viene risolta da Ilario nella dimostrazione della divinità del Figlio e più precisamente della non creaturalità<sup>15</sup>.

In conclusione, risulta evidente che la pressione esercitata dalla controversia ariana, spinge logicamente non solo ad allentare il rapporto fra creazione e redenzione, in quanto attività del Figlio, ma al limite a risolvere l'attività del Figlio nella divinizzazione. Così l'idea della funzione cosmologica di Cristo tende a cacciarsi. È infatti indubbio che dalla controversia ariana esce idebolita; così come esce idebolita ogni idea di mediazione di Cristo, come risulta anche dalle innovazioni introdotte nella preghiera cristiana in questo periodo (cfr. il “Gloria Patri et Figlio, anziché “per Filium”. Per quanto riguarda in particolare la funzione cosmologica, il pensiero di Atanasio sembra contenere implicitamente l'invito a lasciarla cadere.

Conseguentemente emerge la tendenza a riservare di Cristo (Logos-Figlio) solo l'azione redentrice (divinizzazione)<sup>16</sup>; per cui creazione e redenzione tendono ad estraniarsi: l'economia cristiana sarà quella della redenzione, che incomincia dopo quella della creazione. Uno sviluppo inilaterale della teologia antiariana porterebbe fatalmente a questa rottura.

D'altra parte la chiara affermazione della divinità del Verbo, come è emersa dalla controversia ariana, ha consentito alla patristica successiva di affermare la creazione come atto esclusivo di Dio, cioè ad esclusione di ogni intermediario. La consu-

<sup>12</sup> Cfr. Ch. Baumgartner, *La grâce du Christ*, Désclée, Paris 1952, p. 55.

<sup>13</sup> Si cancella la concezione filosofica del Verbo, per far posto a quella del Figlio.

<sup>14</sup> Cfr. J. Tixeront, *Histoire des Dogmes*, dz. cyt., p. 68.

<sup>15</sup> Cfr. M. Figura, *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers*, Freiburg 1984.

<sup>16</sup> Cfr. S. Lyonnet, *La redemption de l'univers*, “Lumière et vie” 48 (1960), p. 43-62; M. Spanneut, *Le stoïcisme des Père de l'Église*, Paris 1957.

stanzialità del Verbo infatti (*omoousios*) esclude ormai che possa concepirsi come intermediario tra Dio e la creazione. La creazione non può che essere esclusivamente di Dio, è l'affermazione che si trova in Cirillo Alessandrino ( R. 2136), e in Giovanni Damasceno (R. 2356).

Possiamo registrare Atanasio di Alessandria, Didimo il Cieco, Gregorio di Nissa.

### Atanasio di Alessandria<sup>17</sup>

Nella prospettiva cristologico-trinitaria anti-ariana, costruita sul tema Ireneo-Clementino della divinizzazione in quanto fine dell'incarnazione, Atanasio presenta la sua dottrina sull'uomo e sulla creazione. In particolare: quanto al concetto di uomo, Kannengiesser parla di un pensiero originale di Atanasio rispetto alla tradizione culturale di Alessandria che aveva in Origene e prima ancora in Filone e Clemente le sue autorità<sup>18</sup>.

La novità starebbe - sempre a detta di Kannengiesser - nel ruolo giocato dal termine *νοῦς* (*nous*), in quanto più precisamente Atanasio parla solo di *nous* fissato in Dio. Atanasio parla di anima in Adamo ed Eva solo a partire dal momento in cui "quelli voltarono via la loro mente (*νοῦς*) dalle realtà intelligibili" e conseguentemente imprigionarono le loro (di Adamo ed Eva appunto) anime nelle pieghe o piaceri del corpo. Per Atanasio non è l'anima che è nella immagine (*κατ' εἰκόνα*) del Verbo divino, ma il *νοῦς* che è il polo superiore dell'anima umana.

Atanasio, primo fra i Padri, si sofferma - si direbbe con sistematicità - sullo stato originario<sup>19</sup>. Per descriverlo utilizza il tema della immagine-somiglianza riferendo l'immagine al rapporto col Verbo, in quanto il Verbo è l'immagine del Padre, mentre la somiglianza attenua l'idea di immagine. In particolare Atanasio afferma che l'uomo, creato dal nulla come tutti gli altri esseri poichè la dottrina della materia increata - afferma esplicitamente - è un errore platonico, contrario alla Sacra Scrittura (cfr. R. 7480), ha ricevuto oltre la sua natura propria lo stato di "immagine". Senza darcene la definizione afferma che questo stato comporta una "partecipazione" al Verbo<sup>20</sup>. È curioso che Atanasio, la cui posizione antiariana è un invito a lasciar cadere la funzione cosmologica del Verbo, abbia mantenuto e forse accentuato

<sup>17</sup> L'era dei grandi padri della Chiesa comincia con Atanasio, vescovo di Alessandria, la cui opera è rivolta soprattutto alla difesa della fede definita a Nicea, in cui si afferma l'identità di natura del Padre e del Figlio, contro gli attacchi degli ariani. Atanasio è anche propagatore dell'ideale monastico con la sua "Vita di Sant'Antonio".

<sup>18</sup> Cfr. Ch. Kannengiesser, *Le Témoignage des Lettres Festales de s. Athanase sur la date de l'Apologie contre les païens sur l'incarnation du Verbe*, "Recherches de Science Religieuse" 52 (1964), p. 91-100.

<sup>19</sup> Cfr. A. Slomkowski, *L'État primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant saint Augustin*, Paris 1928, p. 98.

<sup>20</sup> Cfr. Ch. Baumgartner, *La grâce du Christ*, Desclée, Paris 1952, p. 62.

la teologia dell'immagine nel suo riferimento al Verbo. In questomodo conferma in ogni caso la tradizionalità della dottrina che lega il Verbo alla creazione. Atanasio insiste sulla gratuità del dono della partecipazione, ma è difficile dire che grazie ad esso, l'uomo è reso semplicemente spirituale, cioè capace di conoscere, o invece soprannaturalizzato<sup>21</sup>.

Atanasio si differenzia così da Origene su due punti precisi: non ripropone la distinzione origeniana tra *κατ'εἰκόνα* e *καθ'ὁμοίωσιν* (riferita la prima alla *ψυχή* e la seconda allo stadio ultimo del progresso spirituale); in secondo luogo non chiama mai il *νοῦς εἰκῶν* di Dio come avevano fatto appunto Filone e Clemente ed Origene, in quanto il Nostro conosce un solo *εἰκῶν* che è il Logos di Dio. Il *νοῦς* dell'uomo è sempre e solo *κατ'εἰκόνα*. Naturalmente questo secondo particolare consente di mostrare anche la diversa importanza riservata alla Incarnazione nel sistema di Origene e in quello di Atanasio. Essa ha maggior peso in Atanasio per il quale sempre Kannengiesser arriva a parlare di cristocentrismo<sup>22</sup>.

In ciò starebbe la reazione di Atanasio contro l'intellettualismo della gnosi origeniana. La salvezza dell'uomo non è dovuta alla purificazione secondo il modello di Origene, ma attraverso l'incontro personale con l'*εἰκῶν* di Dio che divenne uomo. E così il discorso viene centrato sulla divina realtà del Logos incarnato.

Cominciando quindi dall'esame dei trattati apologetici se ne ricava questa dottrina.

#### a. La dottrina della creazione

Quanto all'origine del mondo, nel capitolo secondo del *De Incarnazione* fa passare le opinioni di certe scuole filosofiche come per esempio gli Epicurei, che sostengono che il mondo sia divenuto e senza alcuna provvidenza. Respinge questa dottrina perchè un processo automatico non rende ragione delle differenze e dell'ordinata disposizione che si riscontrano nel creato. La seconda scuola recensita e rifiutata è quella che si richiama a Platone, la cui dottrina, almeno così è presentata, intende Dio per *δημιουργός* che opera a partire dalla materia preesistente e non fatta. Posizione essa pure insostenibile perchè, se fosse solo così, Dio dovrebbe chiamarsi *τεχνίτης*. E poi secondariamente perchè, se Dio operasse solo su una materia preesistente, non si differenzerebbe dal falegname.

Negate le posizioni filosofiche riportate, il Nostro propone la sua dottrina rifacendosi al testo di Genesi, intendendo così la creazione dal nulla da Parte del Padre per mezzo del Figlio.

Ed insieme con la Genesi richiama il Pastore di Erma (libro molto stimato seppure non ritenuto canonico) in quella sua celeberrima frase che riconosceva la verità della creazione assolutamente importante per la fede: "Credo innanzi tutto che

<sup>21</sup> Cfr. R. Bernard, *Image de Dieu d'après St. Athanase*, Paris 1952, p. 62.

<sup>22</sup> Ch. Kannengiesser, *Athanasius and Traditional Christology*, „Theological Studies” 34 (1973), p. 103-113.

Dio è uno, che ha creato il mondo, ecc. e lo ha portato dal non essere alla esistenza”.

Dio ha creato e lo ha fatto per sua volontà; noi diremmo che *bonum est diffusivum sui*.

E come ha creato Dio? Attraverso la sua Parola, Nostro Signore Gesù Cristo. Naturalmente la creazione è tutta buona. Anzi il male caratterizza l'uomo tra gli esseri intelligenti perchè lui solo ha volontariamente perduto la sua bontà originale e “nell'universo a più piani comuni a tutte le cosmologie dei primi secoli cristiani, l'uomo visto da Atanasio fa contrasto con tutti gli altri elementi della creazione materiale e spirituale. Atanasio non si pronuncia mai sul peccato degli angeli.

#### b. La dottrina del peccato

Quanto alla sua dottrina del peccato la si può così riassumere: nella sua essenza il peccato è dato dall'oblio del *κατ' εἰκόνα*, dalla negligenza a esercitare questo potere divino di contemplazione per distogliersi verso le realtà materiali e a partire di qui vennero tutti i guai.

Secondo R. Bernard un'insistenza così forte sull'oblio o negligenza del *κατ' εἰκόνα* è caratteristica di Atanasio anche se non mancano evidenti analogie in Origene (si vede la dottrina della caduta dei *νοῦς*).

A questo punto conviene sostare a descrivere lo stato conseguente il peccato per risalire infine alla presentazione dello stato originario. Si raggiungerà per questa via l'immagine ideale dell'uomo secondo Atanasio, quale appunto uscì dalle mani di Dio secondo il suo benevolo disegno.

Le conseguenze del peccato si rivelano primariamente là dove soprattutto l'uomo è ad immagine di Dio, cioè il *νοῦς*. Se ci domandiamo però con precisione che cosa ne è *νοῦς* dopo la caduta, vediamo Atanasio oscillare tra due soluzioni: 1/ dopo il peccato il *κατ' εἰκόνα* sembra intatto, solo che è sporco e nascosto e non consente più di contemplare Dio nel Verbo; 2/ oppure, dopo il peccato questo *νοῦς* è come distrutto e deve essere ricreato e non è più solo questione di uno sporco da pulire in questa seconda soluzione.

Se la conseguenza del peccato è quindi così grave, non basta pentirsi, ma occorre una vera ricreazione perchè con il peccato è entrata la *φθορά* e il *θάνατος*. Per natura l'uomo è mortale, perché creato dal nulla; se poteva essere immortale era solo per la bontà di Dio e per la contemplazione del Verbo.

#### Infatti

così Dio a dunque fatto l'uomo e voleva che restasse nella immortalità, ma gli uomini neglienti e distratti dalla contemplazione di Dio, concependo e immaginando da se stessi il male [...] ricevettero la sentenza di morte di cui prima erano stati minacciati. La morte stabilì su di loro il suo impero. La trasgressione del comando li ricondusse alla loro propria natura perché, come vennero dal nulla, sopportassero per tutto il tempo la corruzione che conduce al nulla. Infatti, se la loro natura era una volta il non essere, e se furono chiamati all'essere dalla presenza e dalla filantropia del Verbo, ne conseguì che gli uomini, privati



della conoscenza di Dio e rivoltisi verso il nulla [...] sono anche privati dell'essere che sarebbe eterno (*De Incarnazione*, 4).

Naturalmente con il peccato si introdusse la morte e la corruzione; ne seguì anche ogni genere di perversione nel comportamento che ha come sua origine ed insieme culmine l'idolatria. Gli uomini adorarono il creato, si foggiarono degli dèi e sacrificarono a questi anche delle vittime umane. E il corpo con le passioni non stette più sottomesso all'anima.

Pur rivelando che in questa descrizione delle conseguenze del peccato Atanasio ricalca della lettera ai Romani, resta però chiaro che all'origine di tutti i mali sta l'ignoranza dell'uomo nei confronti di Dio. Nel peccato l'anima ha chiuso l'occhio grazie al quale poteva vedere Dio, la potenza che è in lei non vede più il Dio Verbo alla cui somiglianza è stata fatta e l'anima ha nascosto nelle pieghe dei desideri corporali lo specchio che è in lei grazie al quale solo poteva vedere l'immagine del Padre.

Occhio, potenza, specchio sono sinonimi e immagini che si riferiscono al *νοῦς*, la parte eletta dell'anima, che ormai non riflette più il Verbo. E l'uomo è "ἄ λογος", cioè senza Logos, come gli animali.

Sulla premessa della caduta e sulle conseguenze del peccato Atanasio innesta il discorso sulla redenzione, che è certamente libera "ex parte Dei", ma profondamente equa e conveniente. Scrive infatti al cap. VI del *De Incarnazione*: "Sarebbe stato sconveniente che degli esseri, una volta creati "logici" e partecipi del Logos, perissero e per la corruzione ritornassero al nulla. Non era degno della bontà di Dio che degli esseri da Lui suscitati fossero distrutti a causa dell'inganno diabolico nei loro confronti" (*De Incarnazione*, 6).

Naturalmente la duplice possibilità di intendere la consistenza delle conseguenze del peccato a cui sopra si è fatto cenno si riflette sulla concezione dell'incarnazione. Così nell'ipotesi che il *κατ'εἰκόνα* sia stato distrutto sarà necessario che venga l'*εἰκὼν* a ricrearlo, ma anche nell'ipotesi più blanda, in cui cioè il *κατ'εἰκόνα* sia solo sporco è necessario ancora che il modello originario si manifesti, perché solo a confronto col modello *κατ'εἰκόνα* si ristabilisce. Anche in questa seconda ipotesi l'uomo da solo è insufficiente a salvarsi.

Un ultimo capitolo degno di essere esplorato prima di tentare la sintesi del concetto di uomo secondo Atanasio è quello sulla condizione originaria dell'uomo. Informazioni al riguardo, sia pure indirettamente, si possono avere dalla *Vita Antonii*.

L'asceta è sempre governato dal Logos, è in pace con tutte le bestie del deserto e in lui si compie il ristabilimento della relazione primitiva tra l'umanità e il cosmo. Egli è anche padrone delle sue passioni, perché c'è perfetta armonia tra esigenze del corpo e l'anima che la governa.

Antonio riproduce il tipo del cristiano ed è l'immagine ideale dell'uomo; e dai tratti dell'asceta che ripropongono tutti gli elementi della condizione originaria si può affermare che "Antonio concepisce l'asceti non come una marcia progressiva dell'immagine verso la rassomiglianza (così Clemente e Origene), ma come un ritorno

alla pura integrità originaria”<sup>23</sup>.

A questo punto si possono “coligere fragmenta” e tentare una sintesi a partire dai dati raccolti qua e là dall’esame di aspetti particolari.

L’uomo nella sua condizione originaria, e per Atanasio ideale, ha la sua dignità nel *νοῦς*, grazie al quale si distingue all’interno di tutta la creazione ed è *κατ’ εἰκόνα*. E gli angeli non sono mai chiamati *κατ’ εἰκόνα*. L’*Εικὼν* di Dio è solo il Figlio, perché solo Lui è la rappresentazione perfetta del Padre e ne fornisce l’intelligibilità.

Il Logos è quindi struttualmente in mezzo a una duplice relazione: con Dio di cui è l’immagine perfetta e con l’uomo che è fatto a sua immagine. Nelle opere apologetiche, come si è visto, ad essere esaminato è il rapporto Logos-uomo, in quelle successive, della polemica anti-ariana, sarà il rapporto Figlio-Dio. All’origine di questo secondo rapporto sta la generazione perfetta del Padre, all’origine del primo invece sta la partecipazione gratuita di Dio. Atanasio è sempre molto vigile a tenere distinto il piano in cui si ha a che fare con Dio da quello delle creature.

Il *νοῦς* che contraddistingue gli uomini è la sede del *κατ’ εἰκόνα* e sta alla *ψυχή* come il Logos all’intero universo. L’anima deve al *νοῦς* per esempio la sua purezza in tanto in quanto quello è rivolto estaticamente al mondo divino, ed è chiamato con immagini “l’occhio, la potenza, lo specchio dell’anima”.

Ma la sua dignità propria (del *νοῦς*) è di essere il principio di intelligibilità dell’anima. Questa non fa che riflettere come in uno specchio la luce dello sguardo di questo *νοῦς*, originariamente rivolto verso il Logos-Immagine. Allo stesso modo il *νοῦς* è il principio di unità dell’anima complessa e come molteplice al livello dell’agire umano. Nella nostra anima, tutte le tendenze si armonizzano grazie alla direzione del *νοῦς*, come possono accordarsi tra loro i suoni emessi dalle corde di una lira. Ci si ricordi il ruolo del Logos nei confronti del Padre. Quello del *νοῦς* nell’anima umana ne offre l’esatta riproduzione sul piano dello spirito creato<sup>24</sup>.

In ogni caso il Verbo-Immagine è il centro di questa dottrina e tutte le considerazioni sull’uomo “ad immagine” si articolano con voluta coerenza intorno a questo perno. Se il Figlio e l’*Εικὼν* e l’uomo è, grazie al *νοῦς*, *κατ’ εἰκόνα*, il contenuto di questa realtà si può così determinare: “partecipazione gratuita al Verbo che mantiene la sua trascendenza su ogni creatura ed accorda all’uomo, a titolo assolutamente gratuito, una parte alla relazione sostanziale al Padre che costituisce il Figlio”<sup>25</sup>.

A detta sempre di R. Bernard l’originalità di Atanasio sta nell’aver saputo tradurre con una terminologia precisa e costante la sua dottrina: i termini *εἰκὼν* e *κατ’ εἰκόνα* non sono incerti nè predicati indistintamente di più realtà (a parte il caso dello Spirito Santo detto *εἰκόνη* del Figlio), ma il primo è proprio del Figlio ed il secondo

<sup>23</sup> R. Bernard, *Image de Dieu d’après Saint Athanase*, p. 133.

<sup>24</sup> *Athanase d’Alexandrie, Sur l’incarnation du Verbe*, Ch. Kannengiesser (ed.), Paris 1973, Sch 199, p. 78.

<sup>25</sup> Cfr. R. Bernard, *Image de Dieu d’après Saint Athanase*, p. 141-148.

proprio dell'uomo. Per questa sintesi mai espressamente proposta, ma sicuramente posseduta (come mostrerebbe il vocabolario costante e preciso) Atanasio si staccerebbe dai predecessori: forse egli è debitore di molto ad Alessandro di Alessandria, ma la mancanza dei documenti impedisce stabilire in quale misura.

Più difficile di stabilire in che cosa consisteva la condizione, frutto della grazia di Dio in cui fu creato il primo uomo, se cioè era un essere puramente spirituale o invece soprannaturale. Probabilmente la situazione graziosa originaria ha come due componenti, spirituale, e soprannaturale, ed è globalmente indicata col termine χάρις.

Forse una risposta ci può venire dall'esitazione di Atanasio riguardo al *κατ' εικόνα*: quando il Nostro dice che si è solo sporcato potrebbe alludere alla spiritualità dell'uomo, come possibilità per esempio di conoscere Dio, che resta anche se in effetti si rivela inefficace. Quando invece dice che *κατ' εικόνα* è rovinato e distrutto allude forse alla condizionesoprannaturale decisamente compromessa.

Se stanno queste note il termine *κατ' εικόνα* avrebbe un duplice contenuto in riferimento sia alla spiritualità sia alla soprannaturalità dell'uomo. In ogni caso però lo stato originario è uno stato di grazia e "presso Atanasio non sembra si possa parlare di immagine naturale del Verbo"<sup>26</sup>.

Vedendo da ultimo al periodo degli scritti contro gli ariani, la dottrina antropologica resta la stessa anche se, per contraccolpo delle controversie trinitario-cristologiche, il riferimento dell'uomo è a Cristo più che al Logos come era invece negli scritti apologetici. Anche il termine χάρις si arricchisce di nuovo contenuti; nei trattati apologetici si riferisce al potere conoscitivo dell'uomo, e al fatto che non è minacciato dalla corruzione nè è sotto il potere della morte, nelle opere antiariane comprende anche la resurrezione del corpo, la filiazione, la divinizzazione.

Nelle lettere festali emerge poi il tema dell'imitazione di Cristo mediante la virtù: "il rapporto originario *κατ' εικόνα* si precisa nel senso che l'immagine non è considerata solamente nel Verbo eterno, ma nel Cristo nella sua conversatio terrena" e così "la dottrina dell'uomo "ad immagine" si inserisce subito in una spiritualità più concretamente evangelica. Tuttavia in questa prospettiva della vita del cristiano nel Cristo è da rilevare in silenzio sull'economia sacramentale. Sembra che tutto si riduca ad un solo accenno al battesimo per altro contesto (*De Incarnazione* 14, 120d); mentre Atanasio insiste sulle esigenze della vita morale<sup>27</sup>.

Nella polemica ariana si rivelano non solo due opposte teologie, quella di Atanasio e quella degli eretici ma le corrispondenti diverse antropologie. L'opposizione si potrebbe riassumere in questa semplice espressione: gli ariani rovesciarono il senso di immagine. Essi infatti senza avere il rispetto dell'analogia, come invece l'ha Atanasio, trovano impossibile la generazione eterna del Figlio, perché tra gli uomini non si danno padri e figli della stessa età. Segno e conferma di questo rovescio dell'im-

<sup>26</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>27</sup> Cfr. *Athanase d'Alexandrie, Contre les paiens et sur l'incarnation du Verbe*, Sch 18, p. 97.

magine è l'antropomorfismo col cui gli eretici si figurano Dio e sotto l'antropomorfismo sta l'antropocentrismo del pensiero ariano.

Ch. Kannengiesser chiama invece il pensiero di Atanasio "cristocentrico". Gli ariani che praticamente si figurano il Verbo sull modello dell'uomo sono stolti, perché fanno come chi riproducesse il sole dipinto su un quadro e pretendesse che questo fosse la sorgente di luce. Esattamente all'opposto Atanasio afferma che

l'anima umana e ragionevole è la rappresentazione perfetta del Logos all'interno della creazione terrestre-corporea. Nei confronti del corpo essa assolve il compito che il Logos ha nel cosmo. Essa è perciò un Logos in piccolo e perciò anche un cammino a Lui ed al Padre<sup>28</sup>.

### Didimo il Cieco (303-398)<sup>29</sup>

È il fedele discepolo di Origene, forse l'unico nel sec. IV, quando tutti l'hanno abbandonato: la polemica origenista si sviluppa solo alla fine del sec. IV.

Poichè, come Origene, continua a professare la teoria della preesistenza delle anime e dell'apocatastasi, la sua memoria - come quella poi di Evagrio Pontico - venne danneggiata ed oscurata. E delle sue opere sopravvissero solo quelle non intaccate dall'origenismo, in particolare il trattato "Sullo Spirito Santo", che costituisce uno dei studi migliori del sec. IV su questo problema.

Nel trattato "Sullo Spirito Santo" e in quello "sulla Trinità" si trova l'insegnamento di Didimo sulla divinizzazione del cristiano. Si può dire che Didimo mette in primo piano l'azione dello Spirito Santo. In particolare la sua pneumatologia si caratterizza per due aspetti: innanzitutto la preoccupazione di distinguere la personalità dello Spirito Santo da coloro che lo ricevono in partecipazione. Egli sottolinea questa distinzione insistendo sulla presenza dell'articolo τὸ quando si tratta della presenza divina, senza peraltro escludere che possa tradursi della persona divina anche quando non appare l'articolo<sup>30</sup>; in secondo luogo l'insistenza con cui sottolinea la nozione di partecipazione.

Conseguentemente si può affermare che in Didimo la grazia - nel senso più ricco del termine - consiste nel dono dello Spirito Santo, il quale però ha la funzione di unire Trinità, perchè non avendo una natura distinta, non può avere un'operazione distinta dalle altre persone divine<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> A. Grillmeier, *Vorbereitung der christologische Formel von Chalkedon*, in: *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg 1951, p. 82.

<sup>29</sup> Cfr. F. W. Bautz, *Didymus der Blinde*, BBKL, Bd 1, 1990<sup>2</sup>, col. 1283-1284; Didimo il Cieco, *Lezioni sui salmi. Il commento ai salmi scoperto a Tura*, a cura di E. Prinzivalli, Milano 2005.

<sup>30</sup> Cfr. A. Geche, *La Christologie du "Commentaire sur les Psaume" decouvert à Toura*, Gembloux 1962, p. 371.

<sup>31</sup> Per i testi cfr. J. Quasten, *Patrologia*, 3 vol., Casale 1971.

## Gregorio di Nissa

È noto il loro impegno sulla questione della divinità dello Spirito Santo, a incominciare da S. Basilio (cfr. *Trattato su Dio*).

I Cappadoci sono già testimoni della critica a Origene inaugurata da Metodio di Olimpia. Il più acuto fra essi è Gregorio di Nissa (+394)<sup>32</sup> il quale condivide le critiche ad Origene in particolare su due punti:

- 1) La dottrina della preesistenza delle anime, criticando insieme però la dottrina secondo cui l'anima è stata creata dopo il corpo. Criticando queste due tesi il Nisseno arriva alla posizione biblica dell'"anima" e del "corpo" creati simultaneamente<sup>33</sup>.
- 2) La teoria della trasmigrazione delle anime, dichiarandola una tesi filosofica incompatibile con il pensiero cristiano, mentre vi è conforme la dottrina filosofica dell'immortalità dell'anima.

Da parte sua Gregorio elabora poi una dottrina antropologica che ha molti tratti interessanti ed originali sulla quale poi costruisce una teologia mistica<sup>34</sup>.

Il fondamento è il testo di Gn 1,26. In questo testo i due termini "eikon" e "omoiosis" sono presi come sinonimi. Il Nisseno li distingue soltanto nella omelia sulle parole di Gn 1,26: "facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza", ma proprio per questa distinzione, l'autenticità di questo trattato viene giudicata sospetta<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Per la esposizione del pensiero di Gregorio ci siamo rifatti ai seguenti testi: Ch.-A. Hall, *Learning Theology with the Church Fathers*, Downers Grove IL 2002, p. 56-74; R. Gillet, *L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de s. Grégoire de Nysse*, "Studia Patristica" 6 (1965), p. 62-83; J. Bouchet, *La vision de l'économie du salut selon S. Grégoire de Nysse*, "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 52 (1968), p. 87-95; G. Ferraro, *La dottrina della caduta dell'uomo nell'Oratio catechetica magna di Gregorio Nisseno*, "Rassegna di teologia" 1971, p. 216-224.

<sup>33</sup> Veramente potremmo notare che per la Bibbia non vi è distinzione di anima e di corpo. Nell'Antico Testamento non c'è alcuna dicotomia fra corpo ed anima. Il termine "nèphesh", pur tradotto con la parola "anima", non significa mai anima distinta dal corpo o dal singolo individuo. Il termine "psychè" nel Nuovo Testamento corrisponde a "nèphesh". Può significare il "principio vitale", la "vita stessa" o "l'essere vivente". Il concetto cristiano di un'anima spirituale creata da Dio ed infusa nel corpo al concepimento per fare dell'uomo un'unità vivente è frutto di una lunga elaborazione nella filosofia cristiana. Solo con Origene, in Oriente, e con sant'Agostino, in Occidente, l'anima fu definita sostanza spirituale e fu elaborata una concezione filosofica della sua natura. La dottrina di sant'Agostino doveva molto al neoplatonismo.

<sup>34</sup> S. Cola, *Padri della Chiesa. Profili*, Roma 1965, p. 97: „Sta di fatto che Gregorio, per quanto sposato, per quanto strappato a se stesso e buttato nel mondo, o anzi, proprio per questo, ha sperimentato l'unione mistica e l'ha espressa in dottrina, tanto da venire riconosciuto come il fondatore della teologia mistica”.

<sup>35</sup> Cfr. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de s. Grégoire de Nysse*, Paris 1944, p. 48.

Il termine “eikon”, oltre che di uso biblico, ha ormai una storia anche nel vocabolario filosofico. In particolare, mentre in Platone l’immagine, poichè riferita al mondo sensibile, denuncia un’inferiorità rispetto alla realtà intellegibile, in Filone e negli scritti neoplatonici, l’immagine significa la realtà della partecipazione. Ora Gregorio di Nissa lo usa in questo secondo senso: col termine “immagine” vuole cioè indicare una vera comunità di natura. In particolare lo applica innanzitutto al Logos, cioè al Cristo e secondariamente all’uomo; mentre lo rifiuta esplicitamente al cosmo, cui invece lo applica Filone.

In che consiste propriamente questa somiglianza con Dio?

Secondo Gregorio è una partecipazione reale a tutti gli attributi di Dio senza distinguere tra gli elementi che caratterizzano lo Spirito in quanto tale e quelli che sono superadditi allo spirito come doni. In altri termini, se l’immagine in Ireneo caratterizza il corpo e anima insieme, in Teofilo lo spirito, in Clemente l’anima, bisogna dire che in Gregorio caratterizza l’anima (nous) e lo spirito (pneuma) in contrapposizione alla vita animale (psichè) che invece è sovrapposta all’immagine. Per il Nisseno l’uomo è originariamente “immagine di Dio”, nel senso indicato; che secondariamente è stato rivestito di naturalità: in un certo senso è un’antropologia opposta a quella che sarà l’antropologia occidentale<sup>36</sup>. Precisando ulteriormente come devono essere intesi i due strati costitutivi dell’uomo, cioè che cosa si deve intendere per immagine di Dio originaria e per la “naturalità sovrapposta”?

Fra le caratteristiche costitutive dell’immagine di Dio per cui l’uomo partecipa realmente alla natura propria di Dio, due in particolare caratterizzano la condizione divina – e quindi originaria – dell’anima, rispetto alla condizione attuale di decadenza: l’esonazione dalla mortalità e carenza della sessualità.

A. L’immortalità è anzitutto l’incorruttibilità: è la qualità di ciò che non è soggetto alla corruzione propria della vita biologica. Il termine, negli scritti platonici, designa la qualità propria dello spirito.

In Gregorio Nisseno la prospettiva è quella propriamente teologica e in questa prospettiva l’incorruttibilità è una qualità di Dio.

Non esiste uno stato naturale della vita dello spirito cui l’incorruttibilità verrebbe aggiunta. Esiste solo lo stato di uomo divinizzato e lo stato di corruttibilità, nel senso che l’uomo è immerso nella realtà corruttibile del mondo.

La stessa osservazione vale per il termine immortalità. Anche qui l’opposizione non è tra esistenza e nulla, ma fra stato di moralità che è proprio dell’uomo separato da Dio e stato d’immortalità che è proprio dell’anima unita a Dio che la libera anche dalla mortalità biologica<sup>37</sup>.

B. La carenza della sessualità: Gregorio ritorna su questo punto in molti passi della sua opera: nel “Trattato sulla verginità”, “Sulla creazione dell’uomo”, “Com-

<sup>36</sup> Cfr. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 59.

<sup>37</sup> Cfr. *Ibidem*.



mento alla Cantica”.

Egli interpreta Gen 1,20-27 in riferimento a una duplice creazione: dapprima quella dell'uomo “a immagine”, poi quella dell'uomo “uomo-donna”: la differenza dei sessi è stata aggiunta alla immagine”.

Infatti la creazione della nostra natura è stata duplice, l'una simile a Dio, l'altra divisa secondo la differenza dei sessi. È quanto risulta dalla Scrittura che dice che Dio ha fatto l'uomo a immagine di Dio, e poi aggiunge che gli ha fatti maschio e femmina. Questo per significare il modo animale di propagazione della vita attribuita da Dio all'uomo, avendo previsto che la libertà umana non si sarebbe volta verso il bene, perdendo di conseguenza il mondo angelico di propagazione della vita.

Così la vita sessuale non è in sé cattiva, essa è solo una decadenza che però costituisce la fonte delle passioni che conducono al peccato: “io ritengo – scrive il Nisseno – che è da questo principio (la vita sessuale) che le passioni, come da una sorgente, si sono sparse nella natura umana”.

Questa teoria dell'assenza della sessualità il Nisseno l'attinge da Filone, tuttavia mentre in Filone fa riferimento almito platonico dell'androgino e alle dottrine gnostiche, riceve da Gregorio una interpretazione cristiana in prospettiva cristologica, in riferimento a Gal 3,28: “Nel Cristo Gesù non c'è più uomo nè donna”, per Gregorio infatti l'uomo “a immagine” creato per primo, non è personaggio storico, ma figura del Cristo che deve venire, in cui – come nota il testo paolino citato – “non c'è più nè maschio nè femmina”. Su questa concezione il Nisseno fonda ontologicamente la verginità<sup>38</sup>.

Sulla nozione di immagine il Nisseno costruisce logicamente la storia dell'uomo, esponendo la quale precisa il secondo stadio costitutivo dell'uomo, la “naturalità”. Punto di partenza è la nozione di immagine, in quanto comportando la partecipazione a tutti gli attributi di Dio comporta anche la partecipazione alla beatitudine di Dio. Il testo di Nisseno cui riferirci per questa dottrina è soprattutto la prima Omelia sulla beatitudine:

La beatitudine – scrive è a mio avviso l'insieme di tutti beni [...] Ad essa si oppone la miseria [...] L'essere veramente beato è Dio. In Lui la beatitudine abbraccia l'incorruttibilità, il bene ineffabile, la bellezza inesprimibile, la grazia essenziale, l'onnipotenza, la gioia perpetua [...]. Ma si come colui che ha fatto l'uomo lo ha fatto a immagine di Dio; si deve dire felice secondariamente colui che merita questo nome per mezzo della partecipazione alla bellezza essenziale<sup>39</sup>.

Questa beatitudine è appartenuta all'uomo all'origine e ad essa lui guarda con nostalgia, chiedendo perdono del suo peccato, causa della sua caduta. Il Cristo riporta la natura umana nel paradiso primitivo.

Possiamo collocare l'antropologia di Gregorio all'interno della sua filosofia

<sup>38</sup> Cfr. Ibidem, p. 48.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 54.

religiosa nella quale distingue fra mondo intelligibile e mondo sensibile. Si va dalla materia inanimata allo spirito puro attraverso dei livelli sempre più penetrati di spiritualità. Se per un aspetto, di questa piramide cosmica Dio è il vertice, per un altro Gregorio sottolinea fortemente la trascendenza di Dio: da una parte c'è il Dio creatore, dall'altra tutto il resto, creato, ad infinita distanza da Dio.

#### **a. l'uomo nei due mondi**

Come per Platone anche per Gregorio il mondo dello spirito è il mondo della realtà. Ne fanno parte Dio, gli angeli, le anime, dove anima vale uomo perchè per Gregorio non c'è anima se non unita al corpo in unità sostanziale.

Assieme alla preesistenza delle anime Gregorio rifiuta anche la teoria dell'apocatastasi, intesa come ritorno allo stato di spirito puro. Per Gregorio apocatastasi significa restaurazione di tutti gli esseri, compresi i demoni, nel loro stato primitivo, dopo la risurrezione.

Rispetto a Dio l'uomo è uguale all'angelo, c'è però fra essi una differenza di spiritualità. Mentre infatti l'angelo sembra essere indipendente da un corpo materiale, l'uomo è anima e corpo. Nell'uomo il corpo è a immagine del mondo come l'anima è a immagine di Dio: è per questo che l'uomo rende partecipe del divino la materia che è il suo corpo.

Nel mondo sensibile c'è una continuità tra il minerale, la pianta, l'animale e l'uomo, e, d'altra parte, questi esseri sono fra loro irriducibili. Esiste fra loro una continuità-discontinuità.

Infatti l'uomo è un microcosmo materiale e insieme un microcosmo intelligibile: l'uomo riproduce in sé tutta l'armonia del mondo. Proprio per questo, fine dell'uomo è di unire in sé ogni cosa alla divinità. L'uomo ha in sé gli elementi dell'universo per farlo progredire verso la sua perfezione: come in lui per sua libera scelta il corpo tende verso lo spirito, così il mondo se l'uomo resta fedele alla natura che Dio ha voluto per lui trova il suo compimento nella risalita del cosmo a Dio. Nel piano di Dio l'uomo, prima della caduta è dunque un intermediario indispensabile.

#### **b. l'uomo partecipe della natura divina**

L'uomo è unito a Dio da una *συγγένεια* (relazione), l'anima è una "partecipazione", una "parente" della natura divina (PG 46, 97b). Ciò significa che tutto il divino deve passare nell'uomo per una comunicazione personale di Dio e per una libera accoglienza da parte dell'uomo. Il dono che realizza nell'uomo l'immagine di Dio è dunque parte costitutiva dell'anima.

L'uomo, come immagine di Dio, è dunque destinato ad una progressiva partecipazione alla vita divina. Il bene atteso appartiene per natura all'uomo, così come Dio lo ha creato, perché lo spirito è radicalmente orientato alla beatitudine. Il tema dello spirito come progresso continuo è forse - secondo Danielou - il tema più importante della teologia di Gregorio. L'anima viene ogni giorno riempita dalla grazia secondo la sua capacità di accoglienza e di conoscenza, deve sempre più aumentare qu-

esta capacità di possedere Dio.

Anche la vita futura non risponde, per Gregorio, al problema della giustizia retributiva, ma è la rivelazione della natura dell'uomo: Dio l'ha creato perché lo potesse contemplare in grado sempre maggiore.

### c. Il peccato dell'uomo

La natura stessa dell'uomo vuole che egli sia imperfetto, incompiuto e soggetto a cambiamento. Prima ancora di sperimentare il male egli era posto come dualismo irriducibile di spirito e materia. Questo dualismo, che era equilibrio armonioso di due tendenze opposte, si rivelerà equilibrio instabile perché l'uomo è legato al divenire, perché è indipendente e libero e perciò capace di aderire volontariamente al bene ma capace anche di rivolta, di scelte non conformi alla sua natura.

Oltre a questa instabilità naturale, il demonio cerca di far sbagliare l'uomo nelle sue scelte. L'uomo che non avrebbe potuto scegliere il male, se presentatogli nella sua brutale nudità, ha preso per bene ciò che non ne era che mera apparenza.

Il peccato è dunque per lo più frutto di imprudenza e di ignoranza, è aver voluto fare esperienza di ciò che sembrava bene.

Poiché per Gregorio la solidarietà della natura umana è tale che si potrebbe parlare di un solo uomo, la caduta di Adamo è caduta di tuttal'umanità. Se è dunque vero che per Adamo tutti abbiamo peccato e ricevuto *eîdos* (gr. *εἶδος*) del serpente, tuttavia questa caduta antica non toglie nulla alla colpa di chi in seguito pecca; essa infatti determina una occasione di colpa, non una colpa.

Conseguenza del peccato è la morte legata alla condizione animale che l'uomo assume col peccato e che è estranea alla vera natura dell'uomo. Gregorio esprime ciò attraverso l'assunzione del simbolo delle "tuniche di pelle", che non sono dunque di corpo, ma la carne corruttibile e indicano mortalità, sessualità, e anche il corpo, non però in quanto tale ma nella condizione attuale. Qual è valore di queste "tuniche"? Esse sono date all'uomo secondo un piano di misericordia e segnano la possibilità della risurrezione.

### d. Il simbolo delle "tuniche di pelle"

In questa umanità a immagine di Dio che sola costituisce la natura, si trova aggiunto quello che Gregorio chiama le "tuniche di pelle", cioè l'esistenza biologica, la partecipazione della vita animale. Queste "tuniche di pelle" sono quello di cui la Scrittura ci dice fu rivestito Adamo dopo il peccato<sup>40</sup>.

Che cosa sono esattamente queste tuniche di pelle? Più precisamente, mentre per Origene l'espressione biblica "tuniche di pelle" va riferita al corpo (secondo un'interpretazione gnostica e che Metodio di Olimpo attribuisce formalmente ad Origene), per il Nisseno essa non si riferisce propriamente nè al corpo nè alla situazione morale, bensì ad un a certa condizione corporosa, quella che abbiamo in comune con gli ani-

<sup>40</sup> Cfr. Ibidem, p. 55.

mali. Essa comporta: la moralità, la sessualità, il corpo (non però il corpo in quanto tale, bensì il corpo nella condizione attuale).

Gregorio infatti contrappone le “tuniche di pelle” di cui l’uomo è rivestito oggi, alle tuniche luminose” (*fotoïdois*) di cui l’uomo è stato spogliato dopo la disubbidienza e che il Cristo offre al neo-battezzati. La contrapposizione impone di pensare ad una situazione corporea originaria che, a differenza dell’attuale, esclude però la corrottibilità. Questa conclusione risulta dall’altra parte anche dall’interpretazione che il Nisseno dà al castigo comminato all’uomo dopo la disobbedienza. Il testo cui rifarsi è l’ “Oratio catechetica”.

Quando i primi uomini si lasciarono trascinare verso ciò che era proibito e furono spogliati della beatitudine primitiva, il Signore diede delle tuniche di pelle ai progenitori. Secondo me non si tratta evidentemente di pelli ordinarie. Si tratta in verità della condizione mortale, fino allora riservata alle creature prive di ragione. Di questa condizione è ora rivestito l’uomo per una preoccupazione piena di solitudine e preveggente da parte del medico che vuole salvaguardarci dall’inclinazione al male, perché questa non sussista in noi eternamente. Infatti il rivestimento rientra nelle cose che sono applicate dal di fuori, e che offrono all’occasione, la loro utilità al nostro corpo senza essere inerenti alla sua natura (VIII, 4).

Le tuniche di pelle non sono dunque il corpo, ma la condizione mortale, data all’uomo secondo un piano di misericordia. Essa non è cattiva in sé (Dio non crea che cose buone), ma d’altra parte è destinata a venir tolta. Quel è dunque la funzione delle “tuniche di pelle” nella saggia economia di Dio?

Se l’uomo fosse stato creato nella condizione di puro spirito, la sua scelta per il male lo avrebbe fissato in esso per sempre. Prevedendo quest’ accaduta, Dio ha dato all’uomo la condizione biologica, rendendolo certo più fragile di fronte all’ “inevitabilità” del peccato, ma proprio per questa condizione costituendolo in una condizione possibile di un risollevarlo del male, perché la condizione biologica è tipicamente e solamente temporale.

Così l’uomo può fare l’esperienza inevitabile del peccato, e provandone l’ammarezza ritornare con gioiosa alacrità ai beni spirituali, liberandosi dalle passioni animali come da pesante zavorra. Concezione pedagogica dunque del peccato, da collocare dentro la condizione carnale in cui l’uomo è collocato per una prova provvisoria. Questa pedagogia così è allo stesso tempo conforme alla libertà dell’uomo ed alla bontà di Dio. Alla libertà dell’uomo che Dio non può forzare senza distruggerlo e che è portata così ad orientarsi liberamente nella prospettiva della sua vera natura. Alla bontà di Dio che non ha voluto costringere l’uomo entro una scelta unica che egli prevedeva cattiva ma che stabilendo la scelta per l’uomo nella sua durata biologica e non in termini decisivi, gli permette di staccarsi dal male e di ritornare verso il bene<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 59-60.

### e. La storia della salvezza

Infatti il peccato (inteso come esperienza di ciò che sembrava bene) e il suo modo di venire alla luce (che permette all'uomo di cogliere ciò che è veramente bene di là dalle apparenze ingannatrici) corrispondono ad una particolare pedagogia divina conforme, nello stesso tempo, alla libertà dell'uomo e alla bontà di Dio.

Prevedendo questa caduta, Dio aveva dato all'uomo la condizione biologica, rendendolo certo più fragile di fronte alla "inevitabilità del peccato", ma proprio per questo costituendolo in una condizione che gli permettesse il risollevarlo dal male, perché la condizione biologica è tipicamente temporale.

Non è però per il solo principio filosofico, che afferma che ciò che ha inizio deve pure finire, che il male ha termine; il male ha fine per Gesù Cristo. È Lui che sconfiggendo il peccato fa riaffiorare la primitiva natura umana, anzi segna per l'umanità l'inizio di una nuova storia in cui il desiderio del male (che è contro natura) finirà e in cui tutti saranno configurati a Cristo.

Compito della salvezza, per Gregorio, è liberare l'uomo dalla morte e deificarlo. La redenzione in Cristo è una seconda nascita, una seconda creazione.

Se l'atto redentore abbraccia tutta l'incarnazione dalla nascita alla risurrezione, all'ascensione, tuttavia esso non si realizza se non nella totalità del dramma redentivo che culmina alla morte di croce, suprema espressione della liberazione dell'uomo in Cristo e della restaurazione dell'universo da parte di Cristo uomo e Dio. L'incarnazione riconcilia la creazione intera con Dio, ricostituendo l'unità cosmica distrutta dal peccato degli angeli e da quello dell'umanità.

L'armonia definitiva si compie però non solo con la risurrezione che realizza la vittoria sulla morte. In essa la nostra natura, disintegrata dal peccato fino alla corruzione della componente corporea, ritrova la sua unità originaria. La risurrezione di Cristo è il punto di partenza della risurrezione dell'uomo. Tuttavia, in rapporto ai singoli soggetti dell'esistenza temporale, la divinizzazione della totalità dell'umanità è ancora solamente virtuale e si attua solo nella fede in Cristo, attraverso l'agire morale e i sacramenti, in particolare il Battesimo, che Gregorio intende come l'imitazione sacramentale del Cristo morto e risorto, e l'Eucaristia, da cui l'uomo riceve l'immortalità grazie alla trasformazione del corpo di Cristo nel pane e nel vino.

Se l'uomo lascia che lo spirito che è in lui si spenga, egli non realizza il suo destino e compromette quello del cosmo perché, per un certo aspetto, l'acquisizione della divinità coincide con quella della virtù perfetta. Di qui la necessità dell'ascesi che ha per fine l'ἀπάθεια (apátheia).

La nozione di ἀπάθεια esprime per gli autori di questo periodo - greci e cristiani - lo scopo della virtù (ἀρετή - areté), che raggiunge mediante la purificazione. Ma mentre per i greci - stoici e platonici l'ἀπάθεια consiste nel liberare lo spirito dal contatto e quindi dalle passioni del corpo, per Gregorio di Nissa - a prescindere dagli altri Padri - l'ἀπάθεια è innanzitutto la caratteristica propria della vita divina, secondo la linea già espresso da Ignazio di Antiochia (Ef 7,2), dagli Apologisti, Giustino

(Dial. 45,4) e Atenahora. In altro termini, ἁπόθεια è l'incorruttibilità, che appartiene in proprio a Dio e che viene partecipata all'uomo.

Questa partecipazione avviene per la mediazione di Gesù Cristo, nel senso che Gesù Cristo è il principio della ἀπόθεια per l'uomo, e l'uomo la riceve come partecipazione della vita di Gesù Cristo<sup>42</sup>. Per questo ἁπόθεια, e la purezza e la virtù ad essa connesse, escludono un'interpretazione di carattere puramente ascetico-morale – l'unica consentita alla filosofia greca – ma vanno intese nella prospettiva del mistero di Cristo, come partecipazione al mistero di Cristo<sup>43</sup>.

La morte porta a compimento la purificazione, perché è una rottura definitiva con il peccato e con le passioni. Ma la separazione dell'anima dal corpo non dovrebbe essere definitiva all'uomo. La morte infatti, in quanto imita quella di Cristo e compie la morte mistica del Battesimo, non può che essere una apertura sulla risurrezione Intesa come risurrezione integrale della nostra vera natura e come realizzazione piena dell'immagine originaria.

Così dunque, in Cristo, si ristabilisce il regno della vita in un universo disorganizzato dalla morte.

Tale è dunque la natura umana creata a immagine di Dio: presenta quindi le caratteristiche della vita divina. Ma questa non è l'umanità che ci presenta l'esperienza. La risposta a questa obiezione è nel discorso catechetico: l'umanità in presenza della quale ci troviamo, non è la "natura" umana come l'ha voluta Dio all'inizio e come esisterà finalmente.

Così noi ritroviamo sempre lo stesso schema: "immagine", "beatitudine", "paradiso", ed altrettante espressioni per designare l'unica realtà della "natura" originale dell'uomo, oscurata dal peccato, ristabilita dal Cristo, terminata dell'ascensione spirituale.

## Conclusioni

Già gli apostoli si erano chiesti non solo quali fossero le loro responsabilità nei confronti della comunità, ma anche quale fosse lo scopo della vita cristiana vissuta secondo le norme date da Cristo. Nel loro caso, come dimostra la stesura dei Vangeli, lo scopo di chi ha ottenuto in sé la gloria di Dio è di diffonderla nel resto della comunità, di modo che tutti possano avvicinarsi al Divino per essere divinizzati da Lui..

Paolo di Tarso, ad esempio, nella seconda lettera ai Corinzi, scrive che tutti gli uomini, come specchi, riflettono la gloria e, grazie ad essa, vengono trasformati in Dio stesso secondo l'azione dello Spirito Santo (2 Corinzi 3,17b-4,2). Anche Pietro scrive che l'uomo è reso "mezzo partecipe della natura divina" (2 Pietro cap. 1-4) per merito dei doni che Dio gli ha fatto e che l'uomo ha saputo adoperare per onorarlo. Anche Atanasio, nel suo *De incarnatione*, 54, dice che "Il Figlio di Dio si è

<sup>42</sup> Cfr. Ibidem, p. 94-96.

<sup>43</sup> Cfr. Ibidem, p. 103.



fatto uomo per farci Dio”.

Di avviso leggermente diverso sono altri teologi, come ad esempio Agostino d'Ipbona, che riconoscono intrinseco nell'uomo il germe della divinità. Ancora ai tempi di Agostino, definire l'uomo figlio di Dio significava istituire fra i due un legame personale profondo e solidissimo: prima ancora della nascita di Cristo, nel mondo ebraico, si dava molta importanza al fatto che i figli fossero fatti della stessa natura del padre che li aveva creati<sup>44</sup>. Questo concetto della divinizzazione dell'uomo si evince anche dalle parole di Cirillo di Alessandria, dottore della Chiesa, che scrive: “ciò che ci collega e in qualche modo ci unisce a Dio è lo Spirito. Ricevuto Lui, diventiamo partecipi della natura e riceviamo in tal modo, mediante il Figlio e nel Figlio, il Padre Stesso”<sup>45</sup>.

### Parole chiave

Atanasio di Alessandria, Didimo il Cieco, Gregorio di Nissa, antropologia patristica.

### Bibliografia

- Altaner B., *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg 1980.
- Baumgartner Ch., *La grâce du Christ*, Paris 1952.
- Bautz F. W., *Gregor von Nazianz*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* (BBKL), Bd 2, 1990, col. 331-334.
- Bautz F. W., *Didymus der Blinde*, BBKL, Bd 1, 1990<sup>2</sup>, col. 1283-1284.
- Bernard R., *Image de Dieu d'après Saint Athanase*, Aubier, Paris 1952.
- Campanhausen H. von., *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart 1993<sup>8</sup>.
- Clauss M., *Athanasius der Grosse, Der unbeugsame Heilige*, Darmstadt 2016.
- Cola S., *Padri della Chiesa. Profili*, Roma 1965.
- Daniélou J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de s. Grégoire de Nysse*, Paris 1944.
- Didimo il Cieco, *Lezioni sui salmi. Il commento ai salmi scoperto a Tura*, a cura di E. Prinzivalli, Milano 2005.
- Figura M., *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers*, Freiburg 1984.
- Geche A., *La Christologie du “Commentaire sur les Psaume” découvert à Toura*, Gembloux 1962.
- Hamman A., Fürst A., *Kleine Geschichte der Kirchenväter. Einführung in Leben und Werk*, Freiburg 2004.
- Kannengiesser Ch., *Athanasius and Traditional Christology*, “Theological Studies” 34 (1973), p. 103-113.
- Kannengiesser Ch., *Le Témoignage des Lettres Festales de s. Athanase sur la date de l'Apologie contre les païens sur l'incarnation du Verbe*, “Recherches de Science Religieuse” 52 (1964), p. 91-100

<sup>44</sup> Anche nel Credo si vuole sottolineare questo aspetto nei passi che seguono: “Generato, non creato, della stessa sostanza del Padre”.

<sup>45</sup> *Comm. Vangelo di Giovanni XI* 10.

- Laberthonniere L., *Il realismo cristiano e l'idealismo greco*, Firenze 1931.
- Louth A., *Maximus the Confessor*, London 1996.
- Lyonnet S., *La redemption de l'univers*, "Lumière et vie" 48 (1960), p. 43-62.
- Olewinski D. J., *Um die Ehre des Bildes: Theologische Motive bei der Bilderverteidigung bei Johannes von Damaskus*, St. Ottilien 2004.
- Pizzolato L. F. (ed.), *Origene maestro di vita spirituale*, Milano 2001.
- Rondeau M. J., *Remarques sur l'anthropologie de Saint Hilaire*, "Studia Patristica" 6 (1962), p. 197-210.
- Quasten J., *Patrologia*, 3 vol., Casale 1971.
- Slomkowski A., *L'État primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant saint Augustin*, Paris 1928.
- Spanneut M., *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris 1957.
- Tixeront J., *Histoire des Dogmes*: vol. 1. *La théologie Anténicéenne*; vol. 2: *De S. Athanase à S. Augustin*; vol. 3 : *À fin de l'âge patristique (430-800)*, Paris 1909.
- Wild P. T., *The Divinisation of Man According to St. Hilary of Poitiers*, Mundelein 1950.

## LISTA RECENZENTÓW *E-PATROLOGOS* W 2017 ROKU

---

1. Bryskina-Müller Anna, Halle-Wittenberg Universität
2. Budzanowska-Weglenda Dominika, dr hab., UKSW
3. Grzywaczewski Józef, ks. prof. UKSW dr hab.
4. Hovorun Cyril, prof. Georgetown University, Berkley Center for Religion, Washington
5. Kochańczyk-Bonińska Karolina, dr, ASzW
6. Michajlov Petr, prof., Uniwersytet św. Tichona, Moskwa
7. Przyszychowska Marta, dr, Biblioteka Narodowa w W-wie.