

KS. ANTONI SWOBODA

OCENA DÓBR MAŁŻEŃSTWA W *DE BONO CONIUGALI* I W *DE SANCTA VIRGINITATE* ŚWIĘTEGO AUGUSTYNA

WSTĘP

Powodem, który bezpośrednio skłonił św. Augustyna (Aurelius Augustinus, 353-430), od 396 r. biskupa Hippony, do podjęcia tematyki małżeństwa i dziewictwa było m.in. wystąpienie rzymskiego mnicha Jowiniana (Iovinianus, † ok. 406 r.), którego poglądy zostały potępione przez papieża Syrycjusza (ok. 390)¹ i biskupa Mediolanu, św. Ambrożego (Ambrosius Aurelius, ok. 339-397)² Przeciwno nauce Jowiniana wystąpił także kapłan i egzegeta św. Hieronim ze Strydonu (Sophronius Eusebius Hieronymus Stridonensis, ok. 347-419)³

O co chodziło w tej rozgorzałej pod koniec IV wieku kontrowersji? Otóż wspomniany Jowinian ok. 385 r. począł głosić, że dziewictwo mniszek i powściągliwość mnichów mają tę samą wartość co zasługi czystych i wiernych małżonków, a nawet skłaniał się do tego, by – w przeciwieństwie do manichejczyków – stawiać małżeństwo wyżej niż dziewictwo. Innymi słowy, we-

Ks. dr hab. ANTONI SWOBODA, prof. UAM – Zakład Teologii Patrystycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; adres do korespondencji: ul. Jesienna 28 m. 4, 60-374 Poznań; e-mail: a_swoboda@thfac.poznan.pl

¹ Siricius, *Epistola VII Siricii Papae ad diversos episcopos missa adversus Iovinianum haereticum eiusque socios ab ecclesiae unitate removendos*, PL 13, 1168-1172; *Epistola Siricii papae ad Mediolanensem Ecclesiam*, PL 16, 1121-1123.

² Ambrosius, *Epistolae*, 42 i 63. PL 16, 1124-1128 i PL 16, 1188-1220. Wydania listów Ambrożego: PL 16, 849-1286; PL Suppl. 5, 393-395; *Sancti Ambrosii Epistulae et Acta*, CSEL 82, 1-3, Vindobonae 1968-1990.

³ Hieronymus, *Adversus Iovinianum libri II*, PL 23, 211-238; *Epistolae*, 48, 49 i 50. Listy Hieronima zostały wydane m.in. w PL 22, 325-1224 i CSEL 54-56, 1910-1918; przekład polski J. Czuj: *Św. Hieronim, Listy*, t. 1-3, Warszawa 1952-1954.

dług jego poglądu, dziewice poświęcone nie mają większych zasług przed Bogiem niż wierni żyjący w małżeństwie. To stanowisko doprowadziło do tego, że – przynajmniej w Rzymie – niektórzy duchowni, a także starsze mniszki, opuszczali klasztory i porzucali stan celibatu, żeniąc się i wychodząc za mąż.

Poglądom Jowiniana sprzeciwił się najpierw Hieronim ze Strydonu, który w swych wypowiedziach zaczął wychwalać dziewictwo, a pomniejszać znaczenie małżeństwa⁴; na zawarcie małżeństwa wymagał wręcz uzyskania dyspensy⁵

Biskup Hippony z kolei, zabierając głos w toczącej się dyskusji, a właściwie sporze, wypracował, jako jedyny z Ojców greckich i łacińskich, wyważoną syntezę o charakterze dogmatycznym i moralnym⁶. W ten sposób stanął pośrodku dwóch skrajnych poglądów, uważając przede wszystkim, że potępienie małżeństwa nie może być sposobem na odparcie tez Jowiniana⁷. Owocem tej dyskusji są pochodzące z 401 r. dzieła poświęcone małżeństwu (*De bono coniugali*)⁸ i dziewictwu (*De sancta virginitate*)⁹

W naszych czasach stanowisko, jakie w sprawach małżeństwa zajmował św. Augustyn, nie zawsze jest właściwie rozumiane. W wypowiedziach niektórych autorów ma on opinię seksuofoba i wroga kobiety, demonizującego wszelkie potrzeby seksualne¹⁰, lub też seksuologa, który nagina do swojej koncepcji słowa św. Pawła¹¹; nierzadko też daje się słyszeć sądy, że Augu-

⁴ M. F. Berrouard, L'Arbresle, *Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage. Evolution de sa pensée*, „Studia patristica”, 11 (1972), s. 294.

⁵ W Eborowicz, *Wstęp*, [w:] Św. Augustyn, *Wartości małżeństwa*, (Antologia pism o małżeństwie i rodzinie, cz. I), Pelplin 1980, s. 9.

⁶ Tamże, s. 9, 38.

⁷ P. Nehring, *Wstęp*, [w:] Święty Augustyn, *Pisma monastyczne*, (Źródła Monastyczne 27), Kraków 2002, s. 105-106.

⁸ Augustinus, *De bono coniugali*, PL 40, 373-396 i CSEL 41, 187-230, rec. I. Zych, Vindobonae 1900; przekład polski W. Eborowicz: *Wartości małżeństwa*, (Antologia pism o małżeństwie i rodzinie, cz. I), Pelplin 1980. Na temat małżeństwa Augustyn wypowiada się także w innych swoich dziełach, takich jak: *De continentia* z 395 r. (PL 40, 349-372), *De bono viduitatis* z 414 r. (PL 40, 429-450), *De coniugiis adulterinis* z 421 r. (PL 40, 451-486) oraz *De nuptiis et concupiscentia* z 419-421 r. (PL 44, 413-474).

⁹ Augustinus, *De sancta virginitate*, PL 40, 397-428 i CSEL 41, 235-302, ed. I. Zych, Vindobonae 1900; przekład polski P. Nehring: *O świętym dziewictwie*, [w:] Święty Augustyn, *Pisma monastyczne*, (Źródła Monastyczne 27), Kraków 2002.

¹⁰ E. S. Lodovici, *Sessualità, matrimonio e concupiscentia in s. Agostino*, [w:] R. Cantalamessa, *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1976. Cyt. za: Eborowicz, dz. cyt., s. 38.

¹¹ J. Iluk, *Rodzina i wspólnota w starożytnym chrześcijaństwie*, [w:] *Rodzina w społeczeństwach antycznych i wczesnym chrześcijaństwie*, Bydgoszcz 1995, s. 226.

styn „zajmując się doktryną państwa chrześcijańskiego, umiłował teoretyzowanie na temat pożycia małżeńskiego”¹² Naszym zdaniem błąd tych opinii polega na tym, że często albo wyrывa się z kontekstu poszczególne zdania, albo zwraca się uwagę tylko na jeden aspekt poruszanego przez Augustyna problemu, bez odniesienia do całości jego nauczania na temat małżeństwa. Nauczanie to zaś oparte jest przede wszystkim na prawdach obecnych w Piśmie świętym i Tradycji, acz nie brak w nim również elementów świadczących o wpływach filozofii greckiej, zwłaszcza stoickiej i platońskiej, czy też odniesień do prawa rzymskiego¹³

Biorąc to wszystko pod uwagę, w niniejszym artykule, posługując się metodą analityczno-syntetyczną, pragniemy przybliżyć poglądy św. Augustyna na temat dóbr, jakie zawiera w sobie małżeństwo, wykorzystując w tym celu dwa, już wspomniane, dzieła Biskupa Hippony: *De bono coniugali* (Wartości małżeństwa) oraz *De sancta virginitate* (O świętym dziewictwie).

DOBRA MAŁŻEŃSTWA

Lektura dzieł św. Augustyna, zwłaszcza *De bono coniugali*, pokazuje, że zasadniczymi, według niego, dobrami małżeństwa są sakramentalność i nierozzerwalność (w przypadku małżeństwa chrześcijan), potomstwo oraz wierność¹⁴ Stanowią one, jak podkreśla W Eborowicz, porządek miłości¹⁵ i przyczyny celowe tego związku¹⁶, który w ostateczności winien prowadzić małżonków do zbawienia wiecznego. Tak więc, podzielając stanowisko W Eborowicza¹⁷, można powiedzieć, że małżeńska doktryna moralna, którą proponuje Biskup Hippony, nie jest etyką negatywną, lecz wręcz przeciwnie – kładzie nacisk na rozwój i pogłębianie dóbr życia małżeńskiego w jego wymiarze doczesnym, ale też z perspektywą trwania w wieczności.

¹² Tamże.

¹³ H. Crouzel, *Teologia del matrimonio*, część hasła: *Matrimonio*, [w:] A. di Berardino (red.), *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, Genova 1994, kol. 2181-2182.

¹⁴ C. Harrison, *Matrimonio y vida monástica en san Agustín: El lazo de la amistad*, „Augustinus”, 44 (1999), s. 127; J. L. Larrabe, *Dignidad de la vocación matrimonial y su sacramentalidad en virtud del bautismo (según san Agustín)*, „Revista agustiniana”, 28 (1987), s. 14; Eborowicz, dz. cyt., s. 12, 43.

¹⁵ Eborowicz, dz. cyt., s. 20.

¹⁶ Tamże, s. 22.

¹⁷ Tamże, s. 39.

1. Miłość małżeńska

Analizując wypowiedzi św. Augustyna na temat małżeństwa, możemy się przekonać, że wielką wagę przywiązuje on przede wszystkim do wzajemnej miłości (*caritas*) małżonków, której wyrazem jest np. troska o to, by swym zachowaniem nie przyczynić się do grzechu, a w konsekwencji do potępienia którejś ze stron¹⁸ Innymi słowy, Biskup Hippony starał się uwypuklić prawdę, że małżeństwo, jako wspólnota mężczyzny i kobiety¹⁹, winno być budowane na wzajemnej i odwzajemnianej miłości²⁰, uwzględniającej właściwe dla każdej ze stron obowiązki²¹ Ta myśl Augustyna obecna jest, naszym zdaniem, w jego komentarzu do opisu stworzenia kobiety z boku Adama (Rdz 2, 21). Zdaniem Augustyna opis ten ilustruje m.in. prawdę, wedle której małżeństwo winno stanowić wspólnotę głębokiej solidarności, partnerstwa i przyjaźni, umacnianej przez fizyczne zrodzenie potomstwa²²

Studium nad interesującymi nas pismami św. Augustyna pozwala również dostrzec, że w przekonaniu Biskupa Hippony miłość w małżeństwie chrześcijańskim powinna być podtrzymywana dla i ze względu na Chrystusa oraz Kościół, ponieważ małżonkowie zawierają związek małżeński w Chrystusie i w Kościele²³ Dlatego też, jak zauważa J. L. Larrabe, bycie darem w małżeństwie oznacza uczestniczenie w oddaniu się Chrystusa Kościołowi²⁴ Stąd też małżeństwo w nauczaniu Augustyna, jak podkreśla W. Eborowicz, jest społecznością poddaną prawu miłości, proponowany zaś przez Biskupa Hippony ład podporządkowuje, dzięki łasce Bożej, która do tego uzdalnia małżonków, miłość ludzką miłości Bożej²⁵

Miłość małżeńska wszelako narażona jest na szereg trudności. Potwierdza to lektura analizowanych dzieł św. Augustyna, w których możemy odnaleźć wiele dowodów na to, że ich autor miał tego pełną świadomość. Tak więc, zdaniem Biskupa Hippony, przeżywanie wspólnej miłości może być utrudnione nie tylko przez podejrzenia zwłaszcza o zdradę²⁶, ale trudności może

¹⁸ *De bono coniugali*, 7, 6.

¹⁹ Tamże, 18, 21.

²⁰ *De sancta virginitate*, 11, 12. Por. J. L. Larrabe, *Espiritualidad y castidad matrimonial según san Augustin (En homenaje en el XVI Centenario de su bautismo)*, „Estudio agustiniano”, 22 (1987), s. 249.

²¹ *De bono coniugali*, 3, 3. Por. Larrabe, *Dignidad de la vocación matrimonial*, s. 13.

²² *De bono coniugali*, 1, 1. Por. Larrabe, *Dignidad de la vocación matrimonial*, s. 18.

²³ *De bono coniugali*, 15, 17.

²⁴ Larrabe, *Espiritualidad y castidad matrimonial*, s. 252.

²⁵ Eborowicz, dz. cyt., s. 39.

²⁶ *De sancta virginitate*, 55, 56.

sprawić również rodzenie i wychowywanie dzieci czy też obawy i smutki związane z opuszczeniem przez bliskich²⁷ Dlatego też Augustyn, świadomy, że zobowiązania społeczności ludzkiej nie zmuszają nikogo do zawierania małżeństwa, stawiał sobie i innym pytanie, dlaczego współcześni mu chrześcijanie wolą znosić utrapienia ciała, związane nierozdzielnie z małżeństwem, niż zachowywać powściągliwość dziewiczą i wdowią²⁸, wolną od tych trudności²⁹ Odpowiadając na tak sformułowane pytanie uważa, że skoro się pobrali, opanowani pożądliwością, którą starają się pokonać i trwają w nierozzerwalnym małżeństwie, to wypełniają ideał małżeństwa³⁰ Prawdziwe więc trudności, jego zdaniem, powstają jedynie tam, gdzie ma miejsce grzech³¹, który wprowadza nieporządek do małżeństwa, kiedy to szuka się przyjemności bez podporządkowania jej rozumowi i wymaganiom stawianym przez Boga³², łamiąc w ten sposób porządek miłości. Innymi słowy, w przekonaniu Augustyna małżeństwo, które samo w sobie jest dobrem, staje się złem dla tych, którzy źle i w sposób nieuporządkowany z niego korzystają³³ Stąd też jako błędne ocenił twierdzenie, wedle którego lepiej jest nie zawierać związków małżeńskich, by w ten sposób złagodzić trudności ziemskie, a nie dlatego, że przynosi to korzyść w przyszłym życiu³⁴ Powołując się na 1 Kor 7, 28, Biskup Hippony uważał, że św. Paweł, świadomy trudności występujących w życiu małżeńskim³⁵ i zachęcając do zachowania dziewictwa i stałej wstrzemięźliwości, chciał w ten sposób, w pewnym stopniu, odstręczyć od małżeństwa, ale nie jako rzeczy złej i niedozwolonej, lecz uciążliwej i przykrej. Wyjaśniając tę myśl, Augustyn proponuje dokonać pewnego rozróżnienia. Uważa oto, że czymś innym jest przyzwalać na hańbę ciała, a czym innym jest odczuwać cielesną udrękę. Pierwsze (pohańbienie ciała) jest popełnieniem zbrodni, drugie zaś (odczuwanie cielesnej udręki) dotyczy znoszenia wszelkich trudów, także dla wypełnienia najszlachetniej-

²⁷ Tamże, 16, 16.

²⁸ *De bono coniugali*, 13, 15.

²⁹ *De sancta virginitate*, 13, 13.

³⁰ *De bono coniugali*, 13, 15.

³¹ Tamże, 16, 18. Por. L a r r a b e, *Dignidad de la vocación matrimonial*, s. 21.

³² *De bono coniugali*, 16, 18.

³³ Tamże: „[...] male utentibus, male erit; nequaquam ipsum malum erit [...]” Por. L a r r a b e, *Espiritualidad y castidad matrimonial*, s. 239.

³⁴ *De sancta virginitate*, 13, 13. Augustyn, mówiąc o korzyści w przyszłym życiu, a więc nagrodzie wiecznej, nie chciał powiedzieć, że dostąpią jej tylko dziewice i żyjący we wstrzemięźliwości, ale że będzie się ona różnić stopniem.

³⁵ Tamże, 21, 21.

szych zobowiązań³⁶ Pogłębiając tę refleksję, nasz autor zachęcał, by człowiek w życiu doczesnym przede wszystkim wystrzegał się tego, co stanowi przeszkodę do jego zbawienia, a tymczasem, w jego przekonaniu, niektórzy małżonkowie³⁷ myślą bardziej o sprawach tego świata, a zwłaszcza o tym, jak mąż może podobać się żonie, a żona mężowi³⁸

W opinii naszego autora to, że małżonkowie pragną się sobie podobać, nie oddziela jeszcze nikogo od Królestwa Bożego, tak jak grzech, którego należy wystrzegać się ze względu na nakaz, a nie na radę. Wypowiadając tę myśl, równocześnie zauważył, że to, co w samym Królestwie Bożym mogłoby być cenione wyżej, gdyby bardziej myślano o tym, jak należy podobać się Bogu, będzie czymś mniejszym, ponieważ ze względu na troski małżeńskie myśli się o tym mniej. Kontynuując tę myśl, Ojciec Kościoła podkreśla, że doczesne utrapienia małżonków są przeszkodą nie tyle w uzyskaniu zasługi potrzebnej do życia wiecznego, ile w osiągnięciu wspaniałej chwały i czci, która jest zastrzeżona dla trwałej wstrzemięźliwości³⁹

Biskup Hippony dokonał też pewnego porównania między miłością dziewic do Chrystusa a miłością małżonków. W *De sancta virginitate* zauważa, że Chrystus u dziewic Jemu poświęconych poszukuje ich wewnętrznego piękna. Nie wymaga więc od nich pięknego ciała, ale przede wszystkim pięknych obyczajów, którymi mają poskramiać własne ciało. Augustyn, przekonany o wszechwiedzy Chrystusa, jest zdania, że dziewice mogą bezpiecznie kochać Tego, co do którego mają pewność, że nie przestaną mu się podobać z powodu fałszywych podejrzeń kierowanych pod ich adresem. Nieco inaczej natomiast przedstawiają się relacje między małżonkami. Tutaj, zauważa Augustyn, mąż i żona kochają się wzajemnie, ponieważ się widzą, a boją się tego, czego w sobie nie widzą. Niepewni, jak czytamy dalej, cieszą się z tego, co jest jawne, podczas gdy podejrzewają, że w ukryciu dokonuje się to, co w rzeczywistości nie ma miejsca. Nie oznacza to jednak, zdaniem Augustyna, że miłość małżeńska i samo małżeństwo nie mają sensu i znaczenia. Wszak pomimo opisanych wyżej trudności nadal trwa u małżonków, nawet tych w podeszłym wieku, porządek miłości, choć wygasł już ich ogień młodzieńczy⁴⁰

³⁶ Tamże, 16, 16.

³⁷ *De bono coniugali*, 12, 14.

³⁸ Tamże, 10, 10; 11, 13; 12, 14; *De sancta virginitate*, 11, 11; 14, 14. Por. także I P 3, 1-7.

³⁹ *De sancta virginitate*, 21, 21. W ten sposób uznał wyższość dziewictwa nad małżeństwem.

⁴⁰ *De bono coniugali*, 3: „[...] etsi emarcuit ardor aetatis inter masculinum et feminam, viget tamen ordo caritatis inter maritum et uxorem [...]” Por. E b o r o w i c z, dz. cyt., s. 16.

2. Wierność

W pismach, które są przedmiotem naszego studium, św. Augustyn wypowiedział się nie tylko na temat miłości, jaka powinna łączyć małżonków, ale bezpośrednio z nią łączył konieczność dochowania stałej wierności (*fides*) małżeńskiej⁴¹. Wierność zaliczał do dóbr małżeństwa⁴² i – jak wynika z przemyśleń J. L. Larrabe – jego fundamentu⁴³. Nie można bowiem, zdaniem Biskupa Hippony, mówić o prawdziwej miłości w małżeństwie, gdy nie jest w nim dochowywana wierność, rozumiana jako dobro nawet w sprawach materialnych i – jak to określa – błahych⁴⁴. Stąd, wedle Augustyna, wierność jest obowiązkiem (*debitum*) także wtedy, gdy małżonkowie oddając sobie powinność małżeńską domagają się tego od siebie w sposób nieumiarkowany i niepowściągliwy, oraz – tu powołuje się na 1 Kor 7, 4 – jest ona władzą (*potestas*), jaką małżonkowie mają do swych ciał⁴⁵, i ozdobą (*decus*) małżeństwa⁴⁶, wywodzącą się z przyjaźni, która z kolei zobowiązuje małżonków do wzajemnej wierności i wiernej czystości.

Biskup Hippony uczy, że wierność małżeńską należy stawiać wyżej niż zdrowie ciała i życie, ponieważ wynika ona z samego prawa Bożego, które jest jej źródłem i racją⁴⁷. Stąd też naruszenie wierności jest grzechem, acz nie we wszystkich – jak to podkreśla Augustyn – przypadkach. Taka sytuacja ma miejsce np. wtedy, gdy narusza się – jak to wynika z kontekstu wypowiedzi – „pseudowierność” po to, by powrócić do prawdziwej i prawowitej wierności małżeńskiej, czyli by naprawić grzech i poprawić złą wolę. Wyjaśniając to stanowisko, Augustyn posłużył się przykładem niewiernej żony, która naruszywszy wierność prawowitego małżeństwa, łączy się ze swym kochankiem. W takiej sytuacji, zdaniem Ojca Kościoła, wierność kochankowi jest nieuczciwością, a oszustwo dokonane wobec kochanka jeszcze gorszym występkiem. Gdy natomiast kobieta opłakuje swe wykroczenie wobec małżonka, wraca do czystości małżeńskiej, zrywa cudzołożne umowy

⁴¹ Berrouard, L'Arbresle, dz. cyt., s. 295.

⁴² *De bono coniugali*, 24, 32. Por. Larrabe, *Espiritualidad y castidad matrimonial*, s. 254.

⁴³ Larrabe, *Dignidad de la vocación matrimonial*, s. 13. Por. także *De bono coniugali*, 3.

⁴⁴ *De bono coniugali*, 4, 4: „[...] quae in rebus etiam corporeis et abiectis magnum animi bonum est [...]”

⁴⁵ Tamże. Por. Eborowicz, dz. cyt., s. 24.

⁴⁶ *De bono coniugali*, 11, 12.

⁴⁷ Do takiego wniosku doszedł J. L. Larrabe w swym komentarzu do *De bono coniugali*, 3. Por. Larrabe, *Espiritualidad y castidad matrimonial*, s. 251.

i postanowienia, wówczas – zdaniem naszego autora – nie może być nazwana przez współnika grzechu niewierną⁴⁸

Na podstawie przytoczonych wypowiedzi Augustyna odnoszących się do wierności zauważamy, że ich autor zdecydowanie stał na stanowisku, iż prawdziwa wierność wyklucza u małżonków wszelki rodzaj cudzołóstwa⁴⁹ Innymi słowy, dla Augustyna małżeństwo dlatego ma swą wartość, że małżonkowie wzajemnie dochowują sobie wierności łoża i nie łamią, o czym będzie jeszcze mowa, sakramentu małżeństwa⁵⁰ i dobra potomstwa. Stąd więc możemy powiedzieć, że małżeństwo, jako wspólnota nierozzerwalnej wierności⁵¹, skoro zostało zawarte w sposób wolny, zakłada trwałą wierność w tej ustanowionej przez samego Boga instytucji⁵²

Kontynuując zagadnienie wierności małżeńskiej, Augustyn jednoznacznie uczył, że ten, kto pragnie zawrzeć związek małżeński, a rezerwuje sobie możliwość łączenia się z drugą osobą, czyni swe małżeństwo nieważnym, gdyż wyklucza z niego wierność i nierozzerwalność. Gdy natomiast zawiera się małżeństwo z jedną osobą, a jest się niewiernym w myślach i uczynkach, to małżeństwo takie jest ważne, choć – jak zauważył J. L. Larrabe – nie istnieje jego dobro⁵³

Wierność małżeńska chrześcijan, którą tak bardzo pochwała Augustyn, nie jest jednak dlań wartością samą dla siebie, tak jak w przypadku małżeństw świeckich. Różnica między małżeństwem chrześcijańskim a świeckim uwidacznia się bowiem w motywacji wierności. Ten, kto jest członkiem Chrystusa, a więc chrześcijaninem, winien wystrzegać się cudzołóstwa przede wszystkim z tego tytułu, a nie ze względu na miłość własną czy też zazdrość cielesną. Skoro więc miłość w małżeństwie chrześcijańskim podtrzymywana jest, jak to już zostało zaznaczone, dla i ze względu na Chrystusa i Kościół, ponieważ małżonkowie poślubiają się w Chrystusie i w Kościele, to tym bardziej winni być sobie wierni, gdyż są członkami Chrystusa, który tej wierności wymaga i za nią nagradza. Bez dochowania wierności

⁴⁸ *De bono coniugali*, 4, 4. W *De bono coniugali* 5, 5 Augustyn, pod wpływem – naszym zdaniem – własnych doświadczeń (*Confessiones*, 6, 25), przyznaje, że nie miałby śmiałości nazwać cudzołożnicą kobiety, która dochowywała wierności swemu kochankowi, a po jego ślubie z inną zaczęła czynić przygotowania do życia w czystości.

⁴⁹ *De bono coniugali*, 4, 4. Por. Larrabe, *Dignidad de la vocación matrimonial*, s. 14.

⁵⁰ *De sancta virginitate*, 12, 12.

⁵¹ *De bono coniugali*, 5, 5. Por. Eborowicz, dz. cyt., s. 12.

⁵² Larrabe, *Espiritualidad y castidad matrimonial*, s. 251. Por. Eborowicz, dz. cyt., s. 16.

⁵³ Larrabe, *Espiritualidad y castidad matrimonial*, s. 251. Por. *De bono coniugali*, 3.

i nierozzerwalności małżeństwa nie może być też mowy, jak to wyraźnie podkreśla Augustyn, o sakramencie i uświęceniu małżonków⁵⁴

Wierność, o której uczył Biskup z Hippony, jest też – jak czytamy – nie tylko źródłem wzajemnego szacunku małżonków do siebie, ale także uzdalnia ich do wyświadczenia sobie wzajemnie względów. Tak rozumiana i dochowywana wierność w małżeństwie chrześcijańskim sprawia, że pomimo upływu lat, a nawet w starości, związek duchowy małżonków jest tym bardziej szczerzy, im bardziej wypróbowany i pewniejszy, pod warunkiem jednak, że mąż i żona zachowują pogodniejszą czystość⁵⁵

3. Nierozzerwalność

Wypowiadając się na temat małżeństwa, zwłaszcza małżeństwa chrześcijańskiego, św. Augustyn podkreślał w nim znaczenie nie tylko miłości czy wierności, ale dowodził również, że małżeństwo ważnie zawarte jest nierozzerwalne⁵⁶ i jako takie może być porównane do więzi Chrystusa-Oblubieńca z Kościołem-Oblubienicą⁵⁷. Zagadnieniu nierozzerwalności małżeństwa poświęcił dużo miejsca tak od strony teoretycznej, jak i praktycznej. W proponowanych przez siebie rozwiązaniach odwoływał się m.in. do prawa rzymskiego, które wyraźnie stwierdzało, że małżeństwo jest związkiem mężczyzny i kobiety oraz społecznością zawartą na całe życie⁵⁸. Przede wszystkim jednak dla Biskupa Hippony małżeństwo jest rzeczywistością – jak czytamy – „pewnego sakramentu” i jako takie nie może być unieważnione ani przez separację (*separatio*)⁵⁹, ani przez rozwód (*divortium, repudium*)⁶⁰,

⁵⁴ L a r r a b e, *Espiritualidad y castidad matrimonial*, s. 252; *De bono coniugali*, 15, 17.

⁵⁵ *De bono coniugali*, 3: „Si ergo servatur fides honoris et obsequiorum invicem debitorum ab alterutro sexu, etiamsi languescentibus et prope cadaverinis utriusque membris, animorum tamen rite coniugatorum tanto sincerior, quanto probator, et tanto securior, quanto placidior castitas perseverat”

⁵⁶ Tamże, 4, 4. 13, 15; *De sancta virginitate*, 15, 15.

⁵⁷ *De bono coniugali*, 7, 7; 24, 32. Por. L a r r a b e, *Espiritualidad y castidad matrimonial*, s. 254, 257.

⁵⁸ *De bono coniugali*, 7, 7: „[...] nostris quidem jam temporibus ac more Romano, nec superducere, ut amplius habeat quam unam vivam [...]” Por. *Digesta*, 23, 2, 1.

⁵⁹ *De bono coniugali*, 7, 6: „Usque adeo foedus illud initum nuptiale cuiusdam sacramenti res est, ut nec ipsa separatione irritum fiat [...]” Por. B e r r o u a r d, L'Arbresle, dz. cyt. s. 296.

⁶⁰ *De bono coniugali*, 3, 3; 7, 7: „Siquidem interveniente *divortio* non aboletur illa confoederatio nuptialis: ita ut sibi coniuges sint, etiam separati; cum illis autem adulterium committant, quibus fuerint etiam post suum *repudium* copulati, vel illa viro, vel ille mulieri” Por. L a r r a b e, *Dignidad de la vocación matrimonial*, s. 13; t e n z e, *Espiritualidad y castidad matrimonial*, s. 257; E. A l b e r t a r i o, *Di alcuni riferimenti al matrimonio e al possesso di S. Agostino*,

małżeństwo bowiem zawarte „w Państwie Boga naszego, w którym od pierwszego związku dwojga ludzi zaślubiny odznaczają się świętym znamię-
niem, może rozwiązać tylko śmierć”⁶¹ Z przytoczonej wypowiedzi wynika więc jasno, że za życia jednego z małżonków nie jest możliwe, na mocy prawa Bożego, obwarowanego nakazem, a nie radą⁶², zawarcie ponownego ważnego małżeństwa⁶³ Gdyby jednak ktoś chciał tak uczynić, to zdaniem Augustyna popełnia śmiertelny⁶⁴ grzech cudzołóstwa⁶⁵, który ma miejsce także wtedy, gdy wbrew ugodzie małżeńskiej, pod wpływem własnej lub cudzej namiętności, kobieta współżyje z innym mężczyzną lub mężczyzna z inną kobietą. Takie postępowanie, w przekonaniu Augustyna, godzi w wier-

[w:] *Studi di diritto romano*, I, Milano 1933, s. 237. Zdaniem Albertario odesłanie (*dimittere*) żony cudzołożnej jest dozwolone, ale nie jest to rozwód w znaczeniu prawa rzymskiego, lecz separacja, w czasie której strony nadal pozostają małżonkami i nie wolno im, pod groźbą popełnienia cudzołóstwa, zawierać innych związków. Warto też w tym miejscu zaznaczyć, że według prawa rzymskiego rozwód (*divortium*) oznacza, że oboje małżonkowie przestają kontynuować małżeństwo. Gdy natomiast ma miejsce jednostronne zerwanie małżeństwa, mamy do czynienia z *repudium*. Por. *Digesta*, 24, 2, 2, 1; *Corpus Iustiniani*, V, 17, 8. W *De bono coniugali* (8, 8) Augustyn przypomina, że według prawa rzymskiego, gdy miało miejsce jednostronne zerwanie małżeństwa, to – oczywiście chodzi tu o małżeństwa pogan – można było zawrzeć nowy związek z innym mężczyzną lub kobietą. Przypomina również, że Mojżesz zezwalał na wręczenie listu rozwodowego (Pwt 24, 1), zdaniem wszakże Biskupa Hippony, który opiera się na nauczaniu Jezusa (Mt 19, 8), należy jednak zganić, a nie pochwalać rozwody.

⁶¹ *De bono coniugali*, 15, 17: „Semel autem initum connubium in civitate Dei nostri, ubi etiam ex prima duorum hominum copula quoddam sacramentum nuptiae gerunt, nullo modo potest nisi alicuius eorum morte dissolvi”; tamże, 24, 32; *De sancta virginitate*, 18, 18 – Tutaj autor przyrównuje małżeństwo do pagórka mniejszego dobra (*tanquam collem minoris boni*), którego nikt nie może opuścić aż do śmierci któregoś z małżonków. W ten sposób potwierdza raz jeszcze nierozzerwalność małżeństwa. Por. także *De sancta virginitate*, 23, 23. Natomiast poprzez aluzję do góry świętej (Ps 42, 2) i Państwa Bożego (*De bono coniugali*, 7, 7) pragnie podkreślić istotną różnicę (co znajdzie też swój wyraz w *De bono coniugali* 8, 7) między prawem Chrystusa odnośnie do nierozzerwalności małżeństwa a prawem Mojżesza i prawem świeckim.

⁶² *De sancta virginitate*, 15, 15: „[...] ex praecepto Domini [...]” Por. Mt 5, 32; 19, 9.

⁶³ *De bono coniugali*, 3; 6, 7; 7, 7; 18, 21. Naszym zdaniem uwaga Augustyna, że nie było, nie jest i nie będzie wolno jednej żonie służyć dwóm lub wielu mężom i wstępować, za życia prawowitego małżonka, w nowe związki małżeńskie, odnosi się również, jak wynika to z nauczania Biskupa Hippony, także do małżonka. Por. R. B é r a u d y, *Le mariage des chrétiens. Étude historique (I-IX)*, „Nouvelle revue théologique”, 104 (1982), s. 60.

⁶⁴ *De bono coniugali*, 6, 6; 7, 6. Grzechem śmiertelnym jest też, według Augustyna, wszelki rodzaj rozpusty (*fornicatio*).

⁶⁵ Tamże, 7, 6: „[...] vivente viro, et a quo relicta est, moecharur, si alteri nupserit [...]” W *De bono coniugali* 7, 7 Augustyn zabrania, również mężowi mieć drugą żonę za życia pierwszej: „[...] nostris quidem jam temporibus ac more Romano, nec superducere, ut amplius habeat quam unam vivam [...]”

ność, a tym samym także w nierozzerwalność małżeńską⁶⁶ Tę myśl zilustrował nasz autor stwierdzeniem, wypowiedzianym w innym miejscu, z którego wynika, że „złem jest odstępować od jednego Boga i iść w cudzołożny przesąd drugiego boga”⁶⁷

Zakaz ponownego zawierania małżeństwa za życia jednego z małżonków dotyczy również sytuacji, gdy jedna ze stron opuści wspólnotę małżeńską (separacja) na skutek grzechu cudzołóstwa popełnionego przez drugą stronę⁶⁸ Także i w tym przypadku, gdyby zostało zawarte małżeństwo, grzech popełnia nie tylko żona, która porzucona przez męża wychodzi za mąż za innego mężczyznę, ale również jej prawowity mąż, który ją pozostawił lub oddalił⁶⁹, jest odpowiedzialny za jej winę⁷⁰

Analizując wypowiedzi św. Augustyna, musimy zwrócić uwagę na fakt, że swoje pouczenia kieruje on do obydwójga małżonków. Nie możemy więc posądzać Doktora Kościoła o jakąś stronniczość w wypowiedzianych opiniach, manifestującą się w pobłażliwości czy też surowości dla którejś ze stron. Dowodem na to jest kolejna jego wypowiedź, w której, powołując się na nauczanie św. Pawła (1 Kor 7, 10-11), uważa, że tak kobieta, jak i mężczyzna nie powinni rozchodzić się, ale przede wszystkim dążyć do pojednania⁷¹, znosząc nieraz różnego rodzaju trudności, jak np. niemożność wytrwania w powściągliwości. Ponowna wspólnota zamieszkania i decyzja o byciu razem powinny, zdaniem Augustyna, nastąpić zwłaszcza w sytuacji, gdy miała miejsce poprawa postępowania⁷² Jeśli jednak pojednanie nie jest możliwe, to należy, w jego przekonaniu, pozostać w samotności⁷³

Gdy cudzołóstwo nie miało miejsca, małżonkowie powinni pozostać razem, by nie narażać którejś ze stron na złamanie wierności małżeńskiej⁷⁴ Wolno natomiast, i co do tego Augustyn nie ma najmniejszych wątpliwości, opuścić osobę, z którą był popełniany grzech cudzołóstwa⁷⁵

⁶⁶ Tamże, 4, 4. Por. Eborowicz, dz. cyt. s. 41.

⁶⁷ *De bono coniugali*, 18, 21: „Apostatare quippe ab uno Deo, et ire in alterius adulterinam superstitionem, semper est malum”

⁶⁸ Tamże, 3; 7, 7; *De sancta virginitate*, 15, 15; 23, 23.

⁶⁹ *De sancta virginitate*, 15, 15.

⁷⁰ *De bono coniugali*, 7, 6.

⁷¹ *De sancta virginitate*, 15, 15; *De bono coniugali*, 7, 7.

⁷² *De bono coniugali*, 7, 7.

⁷³ *De sancta virginitate*, 15, 15; *De bono coniugali*, 24, 32; 1 Kor 7, 10-11; Por. także Berrouard, L'Arbresle, dz. cyt. s. 295.

⁷⁴ *De bono coniugali*, 7, 7.

⁷⁵ Tamże.

Autor *De bono coniugali*, broniąc nierozzerwalności małżeństwa, zdecydowanie również stał na stanowisku, że małżeństwo zawarte celem zrodzenia potomstwa nie może być rozwiązane nawet wtedy, gdy z powodu braku potomstwa na skutek niepłodności⁷⁶ jeden z małżonków podejmie zamiar jego zrodzenia z inną niż małżonek osobą⁷⁷ Augustyn uważa, że małżonkowi nie wolno, na mocy prawa Bożego⁷⁸, odsyłać niepłodnej kobiety i poślubić taką, która dałaby mu dzieci, gdyż w ten sposób ryzykuje się popełnienie grzechu cudzołóstwa⁷⁹ Wyjaśniając swoje stanowisko, Augustyn stwierdza, że gdyby konkubina, wzięta na pewien czas, pragnęła z tego związku mieć tylko dzieci, to nie wolno tego związku przedkładać nad małżeństwo, nawet małżeństwo kobiet dopuszczających się grzechu powszedniego⁸⁰ Ujawniona niepłodność⁸¹, skutkująca brakiem potomstwa, dla którego zrodzenia zawiera się małżeństwo, nie może stanowić argumentu przemawiającego za jego rozwiązaniem⁸² Trwa ono nadal i pozostaje ważne⁸³, gdyż w małżeństwach chrześcijańskich, jak uczy nasz autor, „więcej znaczy świętość sakramentu niż płodność łona”⁸⁴

Z lektury pism będących przedmiotem naszego zainteresowania wynika również, że zagadnienie nierozzerwalności małżeństwa można rozpatrywać nie tylko na płaszczyźnie prawa czy wiary, ale także rozumu. Potwierdza to wypowiedź zawarta w *De sancta virginitate*, gdzie mówiąc o czystości małżeńskiej Augustyn zauważył, że jej zachowanie przypisuje się nie tyle ciału, co umysłowi, który stoi na straży ciała i nim kieruje po to, by „nie łączyło się

⁷⁶ Berrouard, L'Arbresle, dz. cyt. s. 295; Eborowicz, dz. cyt., s. 23.

⁷⁷ *De bono coniugali*, 7, 7. W *De bono coniugali* 18, 21, powołując się na *Pharsalia* (II, 331-333), autorstwa rzymskiego poety Lukana (Marcus Annaeus Lucanus, 39-65), podaje, że polityk, mówca i pisarz rzymski Marek Katon (Marcus Porcius Cato Censorius, 234-149) oddał swą żonę innemu człowiekowi, by wzbudziła mu upragnione przezeń potomstwo. Komentując to wydarzenie, Augustyn stwierdza, że w małżeństwach chrześcijańskich, w przeciwieństwie do pogańskich, więcej znaczy świętość sakramentu niż płodność łona.

⁷⁸ *De bono coniugali*, 7, 7.

⁷⁹ Tamże, 7, 7; 15, 17; 24, 32. Por. Harrison, dz. cyt., s. 129.

⁸⁰ *De bono coniugali*, 14, 16: „[...] sed tamen si forte ad tempus adhibita concubina filios solos ex eadem commixtione quaesiverit: nec sic ista coniunctio vel earum nuptiis praeponenda est, quae veniale illud operantur”

⁸¹ Tamże, 15, 17.

⁸² Tamże, 7, 7; 15, 17: „Manet enim vinculum nuptiarum, etiamsi proles, cuius causa initum est, manifesta sterilitate non subsequatur: ita ut iam scientibus coniugibus non se filios habituros, separare se [...] non liceat [...]”; 24, 32. Por. Eborowicz, dz. cyt., s. 42.

⁸³ *De bono coniugali*, 15, 17.

⁸⁴ Tamże, 18, 21: „In nostrarum quippe nuptiis plus valet sanctitas Sacramenti, quam fecunditas uteri”

ono z żadnym innym poza własnym małżeństwem”⁸⁵ Innymi słowy, autorowi tej wypowiedzi nie chodzi tylko o poprawność zewnętrzną, niejako na pokaz, ale przede wszystkim o szczerość intencji i woli dochowania nierozzerwalności małżeńskiej.

Temat nierozzerwalności małżeństwa podjęty został również w kontekście pytania, czy można nazwać małżeństwem związek dwojga ludzi stanu wolnego, którzy współżyją nie po to, by mieć dzieci, ale by zaspokoić niepowściągliwą pożądlivość i przy tym zobowiązali się do dochowania sobie pewnej wierności⁸⁶ W udzielonej odpowiedzi, która składa się, naszym zdaniem, z dwóch części, stwierdził, że w pewnym sensie ów związek można by nazwać małżeństwem⁸⁷, pod warunkiem wszak, że oboje zobowiążą się być ze sobą przez całe życie, aż do śmierci któregoś z nich, oraz że nie będą wykluczać potomstwa, choć nie złączyli się ze sobą ze względu na jego posiadanie⁸⁸ Z drugiej z kolei części tej wypowiedzi wynika jasno, że jeżeli mężczyzna współżyje z kobietą tak długo, jak długo nie znajdzie żony odpowiedniej pod względem pochodzenia lub majątku, to cudzołoży w swoim sercu nie z poszukiwaną kandydatką na żonę, ale z tą, z którą dzieli łożę, gdyż z nią nie łączy go społeczność małżeńska⁸⁹

Z powyższej zreferowanej wypowiedzi Biskupa Hippony wynika więc, że aby mogło zaistnieć ważne małżeństwo, obie strony muszą w sposób zewnętrzny wyrazić wolę niełączenia się związkiem doraźnym, ale na całe życie⁹⁰, i to z jedną osobą⁹¹ Związek ten musi być również dobrowolny, albowiem – jak czytamy – zobowiązania społeczności ludzkiej nie zmuszają nikogo do zawarcia małżeństwa⁹² Uzupełnieniem tej myśli zdaje się być to, co możemy przeczytać w *De sancta virginitate*. Porównując tam dziewictwo

⁸⁵ *De sancta virginitate*, 8, 8: „[...] ita nemo pudicitiam servat in corpore, nisi spiritu prius insita castitate. Porro autem si pudicitia coniugalis, quamvis custodiatur in carne, *animo* tamen, non carni tribuitur, quo praeside atque rectore, nulli praeter proprium coniugium caro ipsa miscetur [...]” Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na dwa pojęcia, którymi posługuje się Augustyn wypowiadając swoją opinię. Są to *animus* i *spiritus*. Używając tych pojęć, pragnie zaznaczyć, że o szlachetności lub złości czynu decyduje przede wszystkim wewnętrzne nastawienie człowieka, a więc wola oraz intencja, z jaką podejmuje się go dokonać.

⁸⁶ *De bono coniugali*, 5, 5.

⁸⁷ Tamże: „Et potest quidem fortasse non absurde hoc appellari connubium”

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże.

⁹⁰ E b o r o w i c z, dz. cyt., s. 25.

⁹¹ *De bono coniugali*, 7, 7; 18, 21. Wykluczona jest więc nie tylko poligamia, ale także poliandria, tzn. sytuacja, gdy kobieta ma więcej niż jednego męża.

⁹² Tamże, 13, 15.

z małżeństwem, Augustyn zauważa, że nierozzerwalność małżeństwa jest nakazem Boga, natomiast to, że będąc wolnym lepiej się nie żenić, jest tylko wypowiedzianą radą, a nie nakazem. Innymi słowy, Biskup Hippony, kierując się nauczaniem św. Pawła (zwłaszcza 1 Kor 7, 7-8. 26-27 37-38. 40), jest zdania, że wolno się żenić i za mąż wychodzić⁹³, ale lepiej jest pozostać w celibacie. Nakaz bowiem obwarowany jest grzechem, rada zaś, z której się nie skorzysta, sprawia, że wprawdzie nie zyskuje się dobra, albo też jest ono mniejsze, ale nie wyrządza się zła⁹⁴

4. Sakramentalność

W poprzednich paragrafach, omawiając poszczególne dobra małżeństwa, a zwłaszcza wierność i nierozzerwalność, podkreślono już za św. Augustynem, że dobra te czerpią swoją moc z faktu, że małżeństwo chrześcijan jest sakramentem. W tym miejscu pragniemy przybliżyć to zagadnienie.

Czytając *De bono coniugali* zauważamy, że św. Augustyn, podejmując temat nierozzerwalności małżeństwa, nie poprzestał li tylko na suchym stwierdzeniu, że jest ono sakramentem i jako takie jest nierozzerwalne, ale dążył do tego, by uzasadnić to argumentacją biblijną i teologiczną. W tym celu odwołał się nie tylko do małżeństwa pierwszych rodziców (Rdz 1, 28), które odznaczało się „świętym znamieniem”⁹⁵, pozostającym – jak czytamy w innym miejscu – jako kara dla tych, którzy chcą się od niego oddalić lub go usunąć⁹⁶, bo oznaczało, że małżeństwo od początku było nierozzerwalne, ale oparł się także na J 2, 2, gdzie mowa jest o obecności Chrystusa na godach w Kanie Galilejskiej⁹⁷, obecności sankcjonującej wartość małżeństwa. Na tej podstawie Augustyn doszedł do wniosku, że małżeństwo jest rzeczywistością „pewnego sakramentu”⁹⁸, opartą na związku jednego mężczyzny z jedną kobietą⁹⁹. Przybliżając czytelnikom tę prawdę, autor w swojej argu-

⁹³ *De sancta virginitate*, 37, 38; 55, 56.

⁹⁴ Tamże, 15, 15.

⁹⁵ *De bono coniugali*, 15, 17: „[...] sacramentum nuptiae [...]” Por. Eborowicz, dz. cyt., s. 31.

⁹⁶ *De bono coniugali*, 7, 7: „[...] quod deserentibus hominibus atque id dissolvere cupientibus, inconcussum illis maneret ad poenam”

⁹⁷ Tamże, 3.

⁹⁸ Tamże, 7, 6: „Usque adeo foedus illud initum nuptiale cuiusdam sacramenti res est”; 7, 7. Por. Larrañe, *Dignidad de la vocación matrimonial*, s. 14. Zdaniem H. Crouzela (hasło *Matrimonio*, kol. 2183) wyjaśnienia Augustyna odnośnie do sakramentu małżeństwa nie odpowiadają całkowicie teorii sakramentu w wiekach późniejszych, ale stanowią pewien zarys tej nauki.

⁹⁹ *De bono coniugali*, 18, 21.

mentacji teologicznej odwołał się także do pojęcia doskonałej społeczności zbawionych, gdzie wszyscy będą mieć w Bogu jedną duszę i jedno serce¹⁰⁰, oraz znanego już z poprzedniego paragrafu Pawłowego obrazu więzi Chrystusa-Oblubieńca z Kościołem-Oblubienicą¹⁰¹

Biskup Hippony nie pominął także nasuwających się w związku z tym pytań co do poligamii starożytnych Izraelitów. Wyjaśniając ten problem, dostrzegł mesjańskie znaczenie owych związków, w świetle zaś Nowego Testamentu dopatrzył się w nich pewnej symboliki. Według niego poligamia patriarchów oznacza wielość Kościołów wywodzących się z pogan, a poddanych jednemu mężowi – Chrystusowi¹⁰². W Nowym Testamencie jedność tę symbolizuje małżeństwo biskupa z jedną kobietą¹⁰³, które może rozwiązać tylko śmierć. Zdaniem Augustyna więc poligamiczne związki istniejące w Starym Testamencie były przede wszystkim symbolem proroczego zjednoczenia z Chrystusem poszczególnych Kościołów wywodzących się ze środowiska pogańskiego i oznaczały „przyszłą mnogość składającą się ze wszystkich narodów ziemi poddaną Bogu”¹⁰⁴. Z kolei w Nowym Testamencie małżeństwo jednego mężczyzny z jedną kobietą oznacza przyszłą jedność wszystkich ludzi poddaną Bogu w jednym państwie niebieskim¹⁰⁵.

Sakramentalne małżeństwo, jak wynika z nauczania Augustyna, który w tradycji patrystycznej nie jest pod tym względem odosobniony¹⁰⁶, przez to właśnie, że jest sakramentem, ma wymiar nie tylko doczesny, ale i eschatologiczny. Autor *De bono coniugali* w swych wypowiedziach na temat sakra-

¹⁰⁰ Tamże. Podstawę tego twierdzenia stanowił fragment zaczerpnięty z Dziejów Apostolskich (4, 32), gdzie mowa jest o miłości zespalającej Kościół pierwotny. Słowa o jednym duchu i jednym sercu ożywiający wszystkich wierzących odniósł Augustyn do doskonałej społeczności zbawionych.

¹⁰¹ Tamże, 24, 32; por. Ef 5, 21-33. W przypadku małżeństwa mężczyzny i kobiety różnica ujawnia się jedynie w tym, że w małżeństwie mąż lub żona mogą umrzeć i tym samym ich związek ulegnie rozwiązaniu, natomiast związek Chrystusa z Kościołem jest wieczny.

¹⁰² *De bono coniugali*, 18, 21: „Ac per hoc sicut plures uxores antiquorum patrum significaverunt futuras nostras ex omnibus gentibus Ecclesias uni viro subditas Christo [...]”

¹⁰³ Tamże: „[...] ita noster antistes unius uxoris vir significat ex omnibus gentibus unitatem uni viro subditam Christo [...]”

¹⁰⁴ Tamże: „Sacramentum pluralium nuptiarum illius temporis significavit futuram multitudinem Deo subiectam in terrenis omnibus gentibus [...]”

¹⁰⁵ Tamże: „[...] Sacramentum nuptiarum singularum nostri temporis significat unitatem omnium nostrum subiectam Deo futuram in una coelesti civitate [...]”

¹⁰⁶ Sakramentalność małżeństwa potwierdzają też inni autorzy, tacy jak Cyryl Aleksandryjski (*Komentarz do Ewangelii św. Jana*, 2. PG 73, 228) czy Jan Chryzostom (*Homile na List do Efezjan*, 20. PG 62, 140), dla których małżeństwo jest uczestnictwem w jedności Chrystusa z Kościołem. Por. B é r a u d y, dz. cyt., s. 60.

mentalności małżeństwa starał się kłaść nacisk na to, że owa sakramentalność, w znaczeniu całkowitej nierozzerwalności, jest możliwa tylko w Państwie Bożym¹⁰⁷ W porównaniu z małżeństwami chrześcijańskimi małżeństwa pogan, jak to formułuje J. L. Larrabe¹⁰⁸, są – w nauczaniu Augustyna – tylko w pewnym sensie sakramentem, ponieważ zawierają jedynie dwa istotne elementy – dobro potomstwa i wierność. Tak więc małżeństwo niechrześcijan jest niejako punktem wyjścia do tego, by mogło być podniesione do godności świętego sakramentu¹⁰⁹, który – jak już stwierdzaliśmy – ma dla Augustyna większe znaczenie niż płodność łona¹¹⁰ Za W. Eborowiczem można więc przyjąć, że spełnienie tych warunków (dobro potomstwa i wierność) stanowi w pewnym sensie o nierozzerwalności małżeństwa, wynikającej z samej natury tego związku, a nie tylko z jego sakramentalności. Mówiąc inaczej, małżeństwo jako społeczność naturalna, w tym małżeństwo pogan, które prawem stanowionym może być rozwiązane z możliwością zawarcia kolejnego związku z kimś innym, odznacza się tylko względną nierozzerwalnością, natomiast dzięki sakramentowi zyskuje nierozzerwalność pełną¹¹¹

Skoro więc skutkiem sakramentalności związku małżeńskiego jest jego nierozzerwalność, to rodzi się pytanie o obecność w tymże sakramencie łaski Bożej, pozwalającej tę nierozzerwalność zachować. Naszym zdaniem pytanie to jest tym bardziej uzasadnione, że w *De bono coniugali* Augustyn wyraźnie na ten temat nie mówi. W świetle jednak wypowiedzi Biskupa Hippony można powiedzieć, że ze względu na słabość ludzką, a zwłaszcza pokusę związania się z inną osobą¹¹², dochowanie nierozzerwalności wymaga pomocy Boga, a więc łaski¹¹³ Stąd nie będzie błędem stwierdzenie, że chociaż Augustyn wyraźnie nie wypowiada się o łasce Bożej jako skutku sakramentu, to jednak jego refleksja nad sakramentalnością i nierozzerwalnością małżeństwa, powiązana z nauką o Ciele Mistycznym (jedność Chrystusa z Kościołem) i potrzebie pomocy Bożej, pozwala wnosić, że skutkiem sakramentu małżeństwa jest również łaska Boża, pozwalająca zachować jego nierozzerwalność¹¹⁴

¹⁰⁷ *De bono coniugali*, 7, 7.

¹⁰⁸ Larrabe, *Espiritualidad y castidad matrimonial*, s. 255.

¹⁰⁹ *De bono coniugali*, 24, 32.

¹¹⁰ Tamże, 18, 21: „In nostrarum quippe nuptiis plus valet sanctitas sacramenti, quam fecunditas uteri”

¹¹¹ Tamże, 7, 7. Por. Eborowicz, dz. cyt., s. 32.

¹¹² *De bono coniugali*, 7, 7.

¹¹³ Tamże: „Quod nequaquam puto tantum valere potuisse, nisi alicujus rei maioris ex hac infirma mortalitate hominum quoddam sacramentum adhiberetur [...]”

¹¹⁴ Eborowicz, dz. cyt., s. 36.

W swojej refleksji nad sakramentalnością małżeństwa i jej skutkach Augustyn porównywał je także z kapłaństwem sakramentalnym. W ten sposób chciał podkreślić prawdę, że podobnie jak sakrament kapłaństwa pozostaje na zawsze w wyświęconym kapłanie, niezależnie od tego, czy gromadzi wokół siebie lud, dla którego został wyświęcony, czy też gdy z różnych powodów utracił prawo wykonywania swych funkcji, tak nierozzerwalny jest również sakrament małżeństwa¹¹⁵, a tym samym także jedność zachodząca między oblubieńcami. Innymi słowy, w nauczaniu Augustyna nierozzerwalność wraz z pozostałymi dobrami małżeństwa wynika z jego sakramentalności, a nie ze słabości człowieka¹¹⁶

5. Czystość pożycia małżeńskiego

Odnosząc się do wartości małżeństwa, Biskup Hippony nie pominął również tak ważnego dlań tematu, jak czystość pożycia małżeńskiego, którego pierwszorzędnym celem, wolnym od winy, jest zrodzenie potomstwa¹¹⁷. W przekonaniu Augustyna pożądlivość „ma sama z siebie niepokonalną słabość ciała (*irrefrenabilis carnis infirmitas*), z małżeństwa natomiast, wspólnotę nierozzerwalnej wierności” Sama z siebie charakteryzuje się skłonnością do nieumiarkowania w stosunkach małżeńskich, w małżeństwie natomiast może stanowić słuszną miarę w krzewieniu życia¹¹⁸. Innymi słowy, małżeństwo – jak zauważa W. Eborowicz – wprowadzając ład w pożądlivość sprawia, że ta staje się godziwa, a dzięki dobru wierności czerpanej z małżeństwa zyskuje pewną dobroć¹¹⁹.

Lektura dzieł będących przedmiotem naszego studium przekonuje nas, że św. Augustyn miał świadomość, iż wielkość małżeństwa nie wyraża się tylko w samej prokreacji. Chodzi przede wszystkim o to, by dzieci zrodzone były w skromności (*honeste*)¹²⁰, godnie (*licite*), przyzwoicie (*pudice*)¹²¹ i dla dobra wspólnego (*socialiter procreant*)¹²², a więc – jak zauważa J. L. Larrabe – nie jakkolwiek i za jakąkolwiek cenę, gdyż dla godności samego aktu małżeńskiego i małżeństwa istotne jest nie to, że rodzą się dzieci, ale jak się

¹¹⁵ *De bono coniugali*, 24, 32. Por. Harrison, dz. cyt., s. 129.

¹¹⁶ Eborowicz, dz. cyt., s. 30.

¹¹⁷ *De bono coniugali*, 5, 5; 10, 11. 12.

¹¹⁸ Tamże, 5, 5.

¹¹⁹ Eborowicz, dz. cyt. s. 38.

¹²⁰ Por. także *De bono coniugali*, 17, 19.

¹²¹ *De sancta virginitate*, 12, 12; 24, 24: „[...] licite pudiceque [...]” Por. *De bono coniugali*, 17, 19: „[...] ordinate honesteque [...]”

¹²² *De sancta virginitate*, 12, 12.

rodzą¹²³ Z wypowiedzi Augustyna wynika więc, że pożycie małżeńskie realizowane w duchu troski o jego czystość wyklucza wszelkie dążenia małżonków do szukania korzyści własnych i jest ozdobą samego małżeństwa¹²⁴ oraz elementem przyczyniającym się do pogłębiania przyjaźni między małżonkami¹²⁵ Uzasadniając to stanowisko, Augustyn po raz kolejny odwołał się do porównania życia w dziewictwie i w małżeństwie. Jego zdaniem tak jak zachowywanie dziewictwa nie może być traktowane w kategoriach pociechy z powodu nieposiadania dzieci, tak pożytek z dzieci nie może matkom rekompensować utraconego dziewictwa¹²⁶ Dalsza lektura, zwłaszcza *De sancta virginitate*, pozwala stwierdzić, że dla Augustyna ważniejsza jest wewnętrzna intencja, którą kieruje się człowiek, bo to ona decyduje o wartości jego czynu. Innymi słowy, zdaniem Biskupa Hippony nikt nie może zachować cielesnej wstydlivosti, jeśli w duchu nie zakorzeniła się w nim czystość¹²⁷ Stosując tę zasadę do pożycia małżeńskiego, Augustyn starał się podkreślić prawdę, że czystość małżeńską, zachowywaną w ciele, należy przypisać nie ciału, ale umysłowi człowieka, który „stoi na straży ciała i nim kieruje, by nie łączyło się ono z żadnym innym poza własnym małżeństwem”¹²⁸ Uzupełnieniem, a jednocześnie ilustracją tej myśli może być, naszym zdaniem, opinia Augustyna, z której wynika, że skoro nasienie ludzkie jest dziełem Boga, to nie ma w nim nic z natury złego, ale złem staje się wtedy, gdy będzie używane w sposób niedozwolony¹²⁹ Stąd też, w opinii Biskupa Hippony, jeśli małżonkowie czynią cokolwiek nieskromnego, nie jest to winą małżeństwa, ale człowieka¹³⁰ Dlatego też, dzielając opinię W Eborowicza, możemy w świetle nauczania św. Augustyna powiedzieć, że choć życie małżeńskie może być skalane wykroczeniami małżonków, to jednak ich postępowanie nie podważa godności samego związku małżeńskiego¹³¹

W swoim nauczaniu na temat czystości pożycia małżeńskiego Augustyn korzystał przede wszystkim ze wskazań św. Pawła. Stąd też, opierając się na

¹²³ L a r r a b e, *Espiritualidad y castidad matrimonial*, s. 249.

¹²⁴ *De bono coniugali*, 11, 12. Por. 1 Kor 7, 28.

¹²⁵ E b o r o w i c z, dz. cyt., s. 16.

¹²⁶ *De sancta virginitate*, 7, 7; 9, 9.

¹²⁷ Tamże, 8, 8.

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ *De bono coniugali*, 16, 18: „Semen enim hominis ex qualicumque homine, Dei creatura est, et eo male utentibus male erit, non ipsum aliquando malum erit” Tutaj też dostrzec można wyraźny ślad polemiki św. Augustyna z manicheizmem.

¹³⁰ Tamże, 6, 6: „Quidquid ergo inter se coniugati immodestum, inverecundum, sordidum gerunt, vitium est hominum, non culpa nuptiarum”

¹³¹ E b o r o w i c z, dz. cyt. s. 39.

1 Kor 7, 4-6 (mąż nie ma władzy nad swym ciałem, ale żona; żona nie ma władzy nad swym ciałem, ale mąż)¹³², uważał, że małżonkowie lub jedno z nich nie powinni odmawiać sobie zadośćuczynienia wymaganiom nie podyktowanym chęcią zrodzenia potomstwa, ale słabością i niepowściągliwością – w ten sposób, zdaniem Augustyna, nie popadną w zepsucie spowodowane niepowściągliwością obojga lub jednego z małżonków¹³³ Małżonkowie więc, jak na to wskazują dalsze wypowiedzi Augustyna, nie tyle powinni wymagać od siebie spełnienia powinności małżeńskiej, lecz starać się jej zadośćuczynić dla dobra drugiego współmałżonka, by ten nie popełnił śmiertelnego grzechu rozpusty z inną osobą¹³⁴ Mówiąc to, z jednej strony przypominał małżonkom prawdę, że miłość małżeńska winna baczyć na to, aby jedno z nich, szukając większej czci, nie wystawiała drugiego na potępienie¹³⁵, a z drugiej strony starał się podać pewne reguły określające granice, poza które nie można w pożyciu małżeńskim wykraczać. Z wypowiedzi Augustyna wynika więc, że naturalne stosunki, gdy „przekraczają granice zakreślone ugodą ślubną, czyli wykraczają poza konieczność krzewienia życia”, są dla małżonków grzechem powszednim, dla prostytutki zaś ciężkim¹³⁶ W przekonaniu bowiem Biskupa Hippony „zrządzenie Stwórcy i porządek stworzenia mają tak wielkie znaczenie, że w rzeczach, których użytek jest dozwolony, przekraczanie miary jest bardziej dopuszczalne niż w zabronionych jedno lub rzadkie przekroczenie”¹³⁷ Stąd też, jego zdaniem, mąż, choćby z żoną dogadzał namiętności, mniej grzeszy, niżby grzeszył, nawet bardzo rzadko, rozpustą¹³⁸

Biskupowi Hippony zależało przede wszystkim na tym, by małżonkowie, a szczególnie mężowie, w poczuciu sprawiedliwości starali się pokonywać namiętności i nie pozwalali „ześlizgnąć się z tego, co moralne w stosunkach małżeńskich, poza to, co w nich wymaga zrodzenia potomstwa, oraz poza znane przepisy porządku natury, przyjętych obyczajów i praw”¹³⁹

Gdyby małżonkowie wybrali małżeństwo zrównując je z rozpustą, dopuściliby się, zdaniem Augustyna, mniejszego grzechu niż w sytuacji uprawiania rozpusty. Wypowiadając tę myśl, Augustyn wyraził przekonanie, że św.

¹³² *De bono coniugali*, 24, 32. Por. Harrison, dz. cyt., s. 129.

¹³³ *De bono coniugali*, 6, 6; 11, 12.

¹³⁴ Tamże, 10, 11; 11, 12.

¹³⁵ Tamże, 7, 6.

¹³⁶ Tamże, 11, 12. Augustyn mówi tu tylko o żonie. Prawidło to jednak dotyczy, naszym zdaniem, również i męża.

¹³⁷ Tamże, 11, 12.

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ Tamże, 26, 34.

Paweł w swym nauczaniu na temat pożycia małżeńskiego tolerował¹⁴⁰ współżycie umotywowane niepowściągliwością, a więc sytuację, w której małżonkowie obcują ze sobą nie w celu zrodzenia potomstwa, ale dla zaspokojenia pożądliwości¹⁴¹ i podtrzymania wierności małżeńskiej¹⁴², dopuszczając się w takiej sytuacji tylko lekkiej winy¹⁴³. Idąc za wskazaniem św. Pawła, uważał, że wówczas należy wybaczyć postępowanie męża czy żony¹⁴⁴, choć samo małżeństwo nie zmusza do takiego rodzaju współżycia¹⁴⁵. Okazywanie w takim przypadku wyrozumiałości i usprawiedliwienia¹⁴⁶ jest jednak, jego zdaniem, dopuszczalne tylko pod pewnymi warunkami, tzn. gdy ten rodzaj współżycia nie zachodzi zbyt często i nie zajmuje czasu przeznaczonego na modlitwę¹⁴⁷, gdy „małżonkowie miłują bardziej to, co jest uczciwe, niż to, co nim nie jest, to znaczy, gdy bardziej miłują cel małżeński niż to, co nim nie jest”¹⁴⁸ oraz gdy nie wyraża się w grzesznych i przeciwnych naturze stosunkach¹⁴⁹, które określa jako bezedne¹⁵⁰ i grzeszne¹⁵¹. Przekroczenie bowiem

¹⁴⁰ 1 Kor 7, 5-6. *De bono coniugali*, 6, 6; 17, 19. Zdaniem Augustyna (6, 6) tego rodzaju współżycie małżonków nie jest dozwolone z powodu małżeństwa („neque [...] propter nuptias admittitur”), lecz ze względu na małżeństwo tolerowane („sed propter nuptias ignoscitur”).

¹⁴¹ *De bono coniugali*, 5, 5.

¹⁴² Tamże, 6, 6; 11, 12.

¹⁴³ Tamże, 7, 6; 23, 31.

¹⁴⁴ Tamże, 10, 11. W tym miejscu Biskup Hippony wyraźnie zaznacza, że małżonkowie mogą liczyć na litość Bożą, gdy w dniach modlitwy powstrzymują się od współżycia, a zwłaszcza gdy przez wstrzeźliwość i post będą polecać Bogu swe modlitwy. Por. także *De bono coniugali*, 11, 12; 17, 19 oraz 1 Kor 7, 5-6.

¹⁴⁵ *De bono coniugali*, 6, 6.

¹⁴⁶ Tamże, 10, 11.

¹⁴⁷ Tamże, 10, 11; 13, 15.

¹⁴⁸ Tamże, 10, 11. Biskup Hippony po raz kolejny zdecydowanie podkreśla, że małżeństwo nie zachęca do tego wykroczenia (por. także 6, 6).

¹⁴⁹ Tamże, 10, 11.

¹⁵⁰ Tamże, 10, 12: „[...] exsecrabiliter fit in meretrice, sed exsecrabilius in uxore” W tym miejscu Augustyn zauważa również, że żona zezwalając mężowi na pożycie małżeńskie przeciwne naturze, postępuje haniebniej, niż gdyby zgodziła się na takie postępowanie męża z inną kobietą. Por. Rz 1, 26-27. Zdaniem Augustyna (16, 18) czym jest niedozwolony pokarm (*illicitus cibus*) dla podtrzymania życia, tym jest rozpustny albo cudzołożny stosunek małżonków (*fornicarius vel adulterinus concubitus*), którzy pragną mieć potomstwo. Kontynuując tę myśl, zauważa również, że czym jest niedozwolony pokarm spożywany dla zadowolenia brzucha i gardła, tym jest niedozwolone pożycie (*illicitus concubitus*) spragnionych zaspokojenia namiętności, a nie posiadania dzieci (*nullam prolem quaerente*), oraz czym jest nieumiarkowane pragnienie dozwolonego pokarmu (*cibo licito*), tym jest grzeszne obcowanie małżonków. Tę refleksję autor kończy stwierdzeniem, z którego wynika, że jak lepiej jest umrzeć z głodu niż żywić się pokarmem ofiarowanym bogom, tak lepiej jest umrzeć bezpotomnie (*defungi sine liberis*) niż zrodzić potomstwo z niedozwolonych stosunków (*illicito coitu stirpem quaerere*).

tych ograniczeń świadczyłoby, jego zdaniem, o tym, że małżonkowie ulegają bardziej namiętności, a nie rozumowi¹⁵²

Augustyn miał świadomość, że akt przekazania życia łączy się z doznaną przyjemnością cielesną. Rozkosz ta jednak, ograniczona dzięki umiarkowaniu, które ją powściąga, do użytku przyrodzonego, nie może być zrównana z namiętnością w znaczeniu niemoralnym¹⁵³. Innymi słowy, Augustyn dostrzegał wyraźną różnicę między przyjemnością cielesną opanowaną przez umiarkowanie i służącą celowi naturalnemu a przyjemnością zmysłową i złą¹⁵⁴, nie podporządkowaną rozumowi i wymaganiom stawianym przez Boga¹⁵⁵. Dla autora *De bono coniugali* bowiem wartość małżeństwa ujawnia się także w tym, że sprowadza, jak czytamy to w innym miejscu, niepowściągliwość cielesną, choć występna, do przekazania życia. W ten sposób związek małżeński wyprowadza dobro ze zła pożądliwości¹⁵⁶. Oznacza to, zdaniem Augustyna, że małżeństwo¹⁵⁷ oraz pragnienie ojcostwa i macierzyństwa powściąga i w pewnym stopniu czyni wstydliwszym żar pożądliwości cielesnej, którą miarkuje¹⁵⁸. Jak podkreśla W. Eborowicz¹⁵⁹, Biskup Hippony potępia pożądliwość w znaczeniu pożądania ducha, które skłania człowieka do tego, by nad dobra wieczne przedkładał dobra doczesne.

Augustyn, broniąc czystości pożycia małżeńskiego, zdecydowanie potępiał stosunki cudzołóżne, i to nie tylko małżonków. Potwierdza to jego już przywoływana wypowiedź, w której podejmuje się próby oceny postępowania mężczyzny współżyjącego z kobietą przed zawarciem prawowitego małżeństwa z odpowiednią, jak czytamy, pod względem pochodzenia lub majątku kandydatką. Zdaniem Biskupa Hippony taki człowiek cudzołoży w swym sercu nie z poszukiwaną kandydatką na żonę, ale z tą, z którą aktualnie dzieli łożę, a więc z osobą, z którą nie łączy go wspólnota małżeńska. Czytając ten fragment *De bono coniugali*, możemy również zauważyć, że Augustyn, przypuszczalnie pod wpływem własnych przeżyć¹⁶⁰, staje w obronie

¹⁵¹ *De bono coniugali*, 10, 11. Zdaniem Augustyna ci, których pożycie małżeńskie dokonuje się wbrew naturze (*contra naturam*), grzeszą ciężko i nie mogą liczyć na Boże wybaczenie („[...] Dei misericordiam non a se avertant [...]”).

¹⁵² Tamże. Por. L a r r a b e, *Espiritualidad y castidad matrimonial*, s. 239.

¹⁵³ *De bono coniugali*, 16, 18.

¹⁵⁴ E b o r o w i c z, dz. cyt., s. 38.

¹⁵⁵ L a r r a b e, *Espiritualidad y castidad matrimonial*, s. 239.

¹⁵⁶ *De bono coniugali*, 3; 5, 5; 9, 9.

¹⁵⁷ Tamże, 5, 5.

¹⁵⁸ Tamże, 3.

¹⁵⁹ E b o r o w i c z, dz. cyt., s. 38.

¹⁶⁰ A u g u s t i n u s, *Confessiones*, 6, 23. 25.

kobiety i przyznaje, że nie ośmieliłyby się nazwać jej cudzołożnicą w sytuacji, gdyby zachowywała wierność, a po ślubie swego kochanka z inną kobietą nie myślałaby o małżeństwie i przygotowywałaby się do życia w czystości. Gdy jednak z takiego związku pragnie mieć dzieci i wbrew swej woli znosi wszystko, cokolwiek dzieje się poza zapłodnieniem, to taką kobietę należy stawiać wyżej niż wiele matron, które zmuszają mężów, pomimo że chcą oni zachować wstrzemięźliwość, do spełniania powinności małżeńskiej, nie z instynktu macierzyńskiego, lecz z żądy i nieumiarkowanej chęci używania swego prawa¹⁶¹

Z wypowiedzi Augustyna wynika również, że pragnienie posiadania potomstwa nie tylko nie upoważnia nikogo do cudzołóstwa, ale także do konkubinatu, którego to związku, zdaniem Ojca Kościoła, nie wolno przedkładać nad małżeństwo¹⁶²

Augustyn, chociaż był świadomy, że czystość ludzi bezżennych ma większe znaczenie niż czystość małżeńska¹⁶³, to jednak – nie potępiając samego małżeństwa¹⁶⁴ – zdecydowanie bronił i doradzał małżonkom praktykowanie powściągliwości (*continentia*)¹⁶⁵, czyli sprawności ducha¹⁶⁶ polegającej na powstrzymywaniu się od współżycia, także tego, które ma na celu zrodzenie

¹⁶¹ *De bono coniugali*, 5, 5.

¹⁶² Tamże, 14, 16.

¹⁶³ Tamże, 22, 27; 26, 35.

¹⁶⁴ *De sancta virginitate*, 16, 16.

¹⁶⁵ *De bono coniugali*, 8, 8. Augustyn porównuje tu dobro małżeństwa z dobrem powściągliwości: „[...] duo bona sunt *connubium* et *continentia*, quorum alterum est melius [...]”, natomiast w 23, 29 małżeństwo z dobrem dziewictwa: „*Nuptiae* quippe et *virginitas* duo bona sunt, quorum alterum maius [...]” i stwierdza, że powściągliwość i dziewictwo mają większą wartość niż małżeństwo. Por. Berrouard, L'Arbresle, dz. cyt. s. 294. W *De bono coniugali* 9, 9 Augustyn określa powściągliwość jako bardziej wartościową (*amplia continentia*), do której należy, jego zdaniem, zachęcać kandydatów do małżeństwa kierujących się pragnieniem zrodzenia dzieci. W *De bono coniugali* 26, 35 Augustyn zauważa, że młodzi ludzie żyjący we wstrzemięźliwości przewyższają swym postępowaniem małżonków i tych, którzy po współżyciu małżeńskim wybrali powściągliwość. Nieco wcześniej (10, 10) polemizuje z argumentami przeciwników powściągliwości, którzy uważali, że praktykowanie jej zahamowałoby istnienie rodzaju ludzkiego. Odpowiadając na ten zarzut, Biskup Hippony posługuje się argumentacją św. Pawła (1 Kor 7, 29-34), który mówi, że nie należy się przywiązywać do tego, co przemija, a także spostrzega, że ten, kto nie ma żony, troszczy się o to, co należy do Boga, związany zaś z małżeństwem zabiega o rzeczy światowe – jak podobać się żonie. Podobnie niewiasta niezamężna i dziewica troszczy się o sprawy Boże, by była święta i ciałem, i duchem, zamężna zaś troszczy się o rzeczy światowe – jak podobać się mężowi. W kontekście tej wypowiedzi, odwołując się do nauczania Apostoła (1 Kor 7, 9), Augustyn uważa, że żenić się i za mąż wychodzić powinni niepowściągliwi.

¹⁶⁶ *De bono coniugali*, 21, 25.

potomstwa¹⁶⁷ Mówił, że „im lepsi są małżonkowie, tym szybciej, po dojrzałym namyśle, rezygnują z pożycia”¹⁶⁸ Nie czekają, jak czytamy, „kiedy z konieczności będą musieli wyrzec się swych pragnień, ale wcześniej chcą się zasłużyć przez chwalebne umartwienie możliwych do spełnienia dążeń”¹⁶⁹ W jego przekonaniu bowiem ci, którzy zachowują ślubowaną Bogu powściągliwość, nie tylko małżonkowie, ale także wdowcy i wdowy, zasługują na większą nagrodę niż ci, którzy dochowują czystości małżeńskiej¹⁷⁰ Ślubowana dozgonna wstrzemięźliwość ze względu na ostateczną nagrodę¹⁷¹, a nie doczesne korzyści¹⁷², jest więc dla Biskupa Hippony bardziej zasługująca¹⁷³ niż spełnianie powinności małżeńskiej, mimo że – za wyjątkiem cudzołóstwa i rozpusty – jest ono wolne od winy. Opierając się z kolei na wypowiedzi św. Pawła (1 Kor 7, 4-6), Augustyn zastrzegł jednak, że praktykowanie powściągliwości musi dokonywać się w sprzyjających okolicznościach i czasie¹⁷⁴ oraz za zgodą drugiego z małżonków¹⁷⁵ Gdy takiej zgody nie ma, to małżonek, który pragnie praktykować powściągliwość, nie powinien domagać się spełniania wobec siebie powinności małżeńskiej, sam zaś starać się będzie tylko ją oddawać, troszcząc się o zachowanie we wszystkim czystości i religijnej zgody¹⁷⁶ Oboje natomiast małżonkowie dla uniknięcia niedozwolonych stosunków powinni, zdaniem Augustyna, wzajemnie sobie służyć, by w ten sposób wspierać się w swych słabościach¹⁷⁷

¹⁶⁷ Tamże, 6, 6.

¹⁶⁸ Tamże, 3; *De sancta virginitate*, 47, 47. Por. E b o r o w i c z, dz. cyt., s. 20.

¹⁶⁹ *De bono coniugali*, 3.

¹⁷⁰ Tamże, 13, 15

¹⁷¹ *De sancta virginitate*, 13, 13; 22, 22. Por. N e h r i n g, dz. cyt., s. 108; E b o r o w i c z, dz. cyt., s. 20.

¹⁷² *De sancta virginitate*, 13, 13. Augustyn polemizuje tu z opinią, według której dla uniknięcia trudności ziemskich lepiej jest ślubować dozgonne dziewictwo niż zawierać małżeństwo. Por. tamże, 25, 25.

¹⁷³ *De bono coniugali*, 3. Por. także 6, 6; 7, 6; 13, 15; 15, 17; *De sancta virginitate*, 1, 1: „[...] quia jure divino continentia connubio, et nuptiis pia virginitas anteponitur. Por. również *De sancta virginitate*, 31, 31, a zwłaszcza 44, 45, gdzie ukazana została wyższość dziewictwa i wstrzemięźliwości nad małżeństwem na przykładzie różnicy w plonach: stokrotnym (dziewictwo i wstrzemięźliwość) i trzydziestokrotnym (małżeństwo).

¹⁷⁴ *De bono coniugali*, 21, 26.

¹⁷⁵ Tamże, 6, 6.

¹⁷⁶ Tamże, 13, 15.

¹⁷⁷ Tamże, 6, 6.

6. Dobro potomstwa

Kolejną wartością małżeństwa, która stała się przedmiotem refleksji Biskupa Hippony, starającego się zachować równowagę między oceną wartości, jaką jest wydanie potomstwa, a naturalną społecznością, jaką jest małżeństwo między osobami różnej płci¹⁷⁸, było dobro potomstwa¹⁷⁹

Augustyn nie tylko dostrzegał prawdę, iż w świecie nierozumnych zwierząt i ptaków nie brakuje instynktu rodzenia potomstwa czy też troski o budowanie gniazd, co – jego zdaniem – przypomina zachowania małżonków tak w sposobie rodzenia, jak i wspólnego żywienia swego potomstwa¹⁸⁰, ale starał się to zagadnienie, zwłaszcza w odniesieniu do małżonków chrześcijańskich, pogłębić. Nie ograniczał się więc jedynie do stwierdzenia, że przekazywanie życia dokonuje się „pod wpływem instynktu śmiertelnej natury, która szuka następców dla odchodzących pokoleń”¹⁸¹

Prokreacja jest dla Augustyna, jak potwierdza J. L. Larrabe¹⁸², naturalną konsekwencją wspólnoty małżeńskiej, zawieranej w celu zrodzenia dzieci¹⁸³ Podkreśla jednak również to, że pierwszorzędnym i pochodzącym z ustanowienia Bożego¹⁸⁴ celem tak zawarcia małżeństwa, jak i pożycia małżeńskiego jest – o czym mówiliśmy już, choć w innym kontekście, w poprzednim paragrafie – zrodzenie potomstwa¹⁸⁵ w sposób uporządkowany i uczciwy¹⁸⁶, choć – jak przyznaje – mało jest takich mężów, którzy obcuja z żoną tylko w tym celu¹⁸⁷ Czym – zdaniem Augustyna – jest pożywanie dla zdrowia człowieka, tym jest małżeńskie pożywanie dla zachowania rodzaju ludz-

¹⁷⁸ Eborowicz, dz. cyt. s. 19.

¹⁷⁹ *De bono coniugali*, 3.

¹⁸⁰ Tamże, 19, 22.

¹⁸¹ Tamże, 19, 22: „[...] ex quodam sensu naturae mortalis successionem decessioni requirementis [...]”

¹⁸² Larrabe, *Dignidad de la vocación matrimonial*, s. 13.

¹⁸³ *De bono coniugali*, 1, 1; 9, 9. Por. Eborowicz, dz. cyt., s. 20. 43; Albertario, dz. cyt., s. 237.

¹⁸⁴ *De bono coniugali*, 9, 9; 17, 19. Por. Harrison, dz. cyt., s. 128. J. L. Larrabe (*Espiritualidad y castidad matrimonial*, s. 249) twierdzi, że w nauczaniu Augustyna płodność mężczyzny i kobiety jest darem Bożym, doskonałością partycypującą w Bogu. Płodność ta w małżeństwie ma zdolność przyjęcia Bożego błogosławieństwa, które otrzymała już na początku stworzenia (Rdz 1, 26-28; 9, 1).

¹⁸⁵ *De bono coniugali*, 17, 19; 24, 32. Por. 1 Tym 5, 14. W *De sancta virginitate* 1 Augustyn podkreśla, że ponieważ płodność jest dziełem Boga, winna być otaczana szacunkiem. Por. Larrabe, *Espiritualidad y castidad matrimonial*, s. 249.

¹⁸⁶ *De bono coniugali*, 17, 19: „[...] ordinate honesteque [...]”; *De sancta virginitate*, 12, 12: „[...] honeste, [...] licite, [...] pudice, [...]”; 24, 24.

¹⁸⁷ *De bono coniugali*, 13, 15.

kiego¹⁸⁸ Współżycie konieczne dla zrodzenia potomstwa jest wolne od winy i stanowi jeden z istotnych obowiązków małżeńskich¹⁸⁹, i chociaż zaspokajanie namiętności z mężem zawstydzająco, to jednak nienaganna jest chęć współżycia tylko z mężem i rodzenia dzieci tylko dzięki mężowi¹⁹⁰

Z analizowanych dzieł Augustyna wynika jednoznacznie, co potwierdza również C. Harrison¹⁹¹, że seksualnego aspektu małżeństwa, jakim jest prokreacja, Ojciec Kościoła nie uważał za skutek grzechu pierworodnego, lecz przeciwnie – za część wspólnoty przyjaźni, a przede wszystkim dzieło samego Boga. Skoro zatem nasienie ludzkie, jak i sam instynkt kierujący przekazywaniem życia¹⁹² jest dziełem Boga i nie ma w nim nic z natury złego, to – jak podaje Augustyn – z pragnienia¹⁹³, a przede wszystkim z miłości winny rodić się dzieci tak duchowe, jak i cielesne¹⁹⁴

Analizując wypowiedzi Augustyna, można zauważyć, że zabierając głos na temat małżeństwa rozumianego jako „naturalny i pierwszy związek ludzkiej społeczności (*prima [...] naturalis humanae societatis copula*)” między mężczyzną a kobietą, dostrzegał też znaczenie, jakie spełnia w nim obecność potomstwa, będącego – jak to określa – jedynym uczciwym owocem (*unus honestus fructus*) nie samej jedności męża i żony, ale ich współżycia. W przekonaniu Biskupa Hippony potomstwo przyczynia się do budowania tego właśnie związku społeczności (*connexio societatis*), jakim jest małżeństwo¹⁹⁵ Innymi słowy, spełnienie obowiązku małżeńskiego, jakim jest wzbudzenie potomstwa, nadaje wartość ludzką pożyciu małżeńskiemu i uświęca je¹⁹⁶ Potomstwo wpływa też, zwłaszcza gdy jest liczne, na zawiązywanie się „świętych przyjaźni”¹⁹⁷ i przyczynia się do budowania dobra wspólnego¹⁹⁸

¹⁸⁸ Tamże, 16, 18: „Quod enim est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem generis [...]”

¹⁸⁹ Tamże, 10, 11. Por. L. Anné, *La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l'église latine jusqu'au VI^e siècle*, „Ephemerides theologicae Lovanienses”, 12 (1935), s. 518.

¹⁹⁰ *De bono coniugali*, 5, 5: „[...] honestum est tamen nolle misceri nisi marito, et non parere nisi de marito”

¹⁹¹ Harrison, dz. cyt., s. 128.

¹⁹² *De bono coniugali*, 19, 22.

¹⁹³ Tamże, 5, 5; 17, 19.

¹⁹⁴ Tamże, 16, 18; 17, 19; *De sancta virginitate*, 12, 11.

¹⁹⁵ *De bono coniugali*, 1, 1. W tym miejscu Augustyn zauważa również, że nawet bez cielesnego współżycia można mówić o możliwości istnienia pewnej jedności przyjaznej (*amicalis quaedam et germana coniunctio*) między mężem a żoną, pod warunkiem jednak, że mąż będzie rządził, żona zaś będzie mu posłuszna.

¹⁹⁶ Eborowicz, dz. cyt., s. 19, 20.

¹⁹⁷ *De bono coniugali*, 9, 9: „[...] sanctae amicitiae conquirantur”

¹⁹⁸ *De sancta virginitate*, 12, 12: „[...] socialiter procreant [...]”

W świetle powyższych wypowiedzi możemy więc z całą odpowiedzialnością stwierdzić, że dla Augustyna obecność potomstwa nie tylko jest owocem współżycia małżonków, ale stanowi tak dla nich, jak i dla samego małżeństwa ogromną wartość. Nie może więc, jak to już zaznaczyliśmy w innym kontekście, być traktowane jedynie jako zadośćuczynienie za utracone dziewictwo¹⁹⁹

Wypowiadając się na temat dobra potomstwa w kontekście dóbr małżeństwa, Biskup Hippony zauważył, że wartość małżeństwa polega nie tylko na wydaniu na świat potomstwa, oczywiście w sposób, o jakim była już mowa, ale także na ustawicznym (*instanter*) i zdrowym (*salubriter*) wychowaniu²⁰⁰, co – obok troski o czystość małżeńską – przyczynia się, zdaniem J. L. Larabe, do doskonalenia życia duchowego samych małżonków²⁰¹. Na szczególną uwagę zasługuje tu, naszym zdaniem, położenie akcentów na ustawiczne i zdrowe wychowanie dzieci. Innymi słowy, odpowiedzialne rodzicielstwo wyraża się, w koncepcji Augustyna, nie tylko poprzez troskę o szeroko rozumiany rozwój fizyczny dziecka, ale kontynuowane jest w procesie wychowywania potomstwa.

W związku z tym nasuwa się uzasadnione, naszym zdaniem, pytanie o ostateczny cel, jakiemu ma służyć realizowany w rodzinie proces wychowawczy, oraz o to, jakie dziedziny życia młodego człowieka ma on obejmować.

Z lektury analizowanych dzieł wynika, iż ich autor kładł szczególny nacisk na to, by rodzice „żywili duchowo” dzieci, które pragną mieć według ciała²⁰². Pogłębieniem tej myśli może być wypowiedź, w której nie tylko zawarte jest stwierdzenie, że „w nasieniu istnieje pewna jakby materialna bezkształtność (*materialis informitas*), która po uzyskaniu kształtu ma urzeczywistnić ciało ludzkie”, ale przede wszystkim wyjaśnienie, że „owa bezkształtność oznacza życie pozbawione kształtu i wykształcenia”²⁰³. Wnioskiem płynącym z tego stwierdzenia jest wypowiedziana przez Augustyna, zachęta, a właściwie polecenie, by człowiek poprzez naukę oczyszczał się z tej bezkształtności i dążył do zdobywania wiedzy²⁰⁴.

¹⁹⁹ Tamże, 9, 9: „Nec fecunditas carnis [...] pro amissa virginitate compensari posse credenda est”

²⁰⁰ Tamże, 12, 12: „[...] salubriter, instanter educant [...]”

²⁰¹ Larabe, *Espiritualidad y castidad matrimonial*, s. 240.

²⁰² *De bono coniugali*, 19, 22: „[...] spiritualiter nutrant” Por. Eborowicz, dz. cyt., s. 23.

²⁰³ *De bono coniugali*, 19, 22: „[...] quaedam in semine quasi materialis informitas, quae formata corpus hominis redditura est, in significatione posita est vitae informis et ineruditae”

²⁰⁴ Tamże, 19, 22: „[...] a qua informitate quoniam oportet hominem doctrinae forma et eruditione mundari”

Troska o rozwój duchowy potomstwa nie ogranicza się tylko do dostarczenia mu potrzebnej w życiu wiedzy, ale obejmuje także pogłębienie religijnego życia dziecka. Potwierdza to kolejna wypowiedź Biskupa Hippony, zawarta tym razem w *De sancta virginitate*, gdzie autor, na tle ukazywanej różnicy między wierzącymi kobietami zamężnymi a dziewicami poświęconymi Bogu, wyraźnie stwierdza, że w życiu małżeńskim zamężne kobiety nie rodzą Chrystusa, ale Adama (= człowieka urodzonego w grzechu), dlatego starają się, by ich dzieci „obleczone w sakramenty, stały się członkami ciała Chrystusa, ponieważ wiedzą, kogo urodziły”²⁰⁵ Stąd też Biskup Hippony, wypowiadając się pod adresem obu małżonków, pochwała postępowanie tych rodziców, którzy wychowują „w bojaźni Bożej swe dzieci i uczą je, by pokładały ufność w Bogu”²⁰⁶ Tak więc, w przekonaniu Augustyna, ostatecznym celem procesu wychowawczego dziecka jest jego zbawienie wieczne. W ten sposób proces wychowawczy nie ogranicza się tylko do celów doczesnych, ale zyskuje wymiar eschatologiczny.

Analizując wypowiedzi Biskupa Hippony dotyczące wychowania dzieci, znajdujemy również stwierdzenia świadczące o tym, że ich autor wielką wagę przywiązywał do dawania przez rodziców osobistego przykładu swoim dzieciom. W jego bowiem przekonaniu, niezależnie od tego, w jaki sposób zrodzą się ludzie, jeśli będą uczciwi, dostąpią zbawienia, pod warunkiem jednak, że nie będą naśladować wad rodziców i wiernie uczczą Boga²⁰⁷ Formułując tę opinię Augustyn miał jednak świadomość, że dobre dzieci pochodzące ze związków cudzołożnych nie mogą usprawiedliwiać cudzołóstwa swych rodziców, ale również złe dzieci pochodzące z prawowitych małżonków nie obciążają samego małżeństwa²⁰⁸

²⁰⁵ *De sancta virginitate*, 6, 6. W *De sancta virginitate* 7, 7 Augustyn precyzuje swoje stanowisko stwierdzeniem, z którego wynika, iż chrześcijańskie żony i matki fizycznie nie rodzą chrześcijan, ale czyni to Kościół, który w sposób duchowy jest matką członków Chrystusa.

²⁰⁶ Tamże, 24, 24: „[...] in Dei timore nutriunt, docentes filios suos ut ponant in Deo spem suam”

²⁰⁷ *De bono coniugali*, 16, 18.

²⁰⁸ Tamże, 16, 18: „Sicut autem filii boni adulterorum, nulla defensio est adulteriorum; sic mali coniugatorum, nullum crimen est nuptiarum”

WNIOSKI

Przeprowadzona analiza wypowiedzi św. Augustyna na temat dóbr małżeństwa pozwala na sformułowanie następujących wniosków.

1. Zasadniczymi, według Augustyna, dobrami małżeństwa są sakramentalność i nierozzerwalność (w przypadku małżeństwa chrześcijan), potomstwo oraz wierność.

2. W nauczaniu Biskupa z Hippony małżeństwo, jako wspólnota mężczyzny i kobiety, winno być budowane na trwałej wzajemnej i odwzajemnianej miłości. W przypadku małżonków chrześcijańskich miłość ta powinna być podtrzymywana dla i ze względu na Chrystusa i Kościół, w którym dokonuje się zawarcie związku małżeńskiego.

3. Do dóbr małżeństwa Augustyn zaliczał również wierność, która według niego jest obowiązkiem (*debitum*), władzą (*potestas*), jaką małżonkowie mają do swych ciał, ozdobą (*decus*) małżeństwa i źródłem wzajemnego szacunku. Fundamentem, racją i punktem odniesienia wierności w małżeństwie chrześcijańskim jest prawo Boże. Jej naruszenie jest grzechem, wykluczenie zaś wierności przed zawarciem związku małżeńskiego czyni małżeństwo nieważnym.

4. Kolejnym dobrem małżeństwa wyeksponowanym przez Augustyna jest nierozzerwalność, której wzorem jest więź Chrystusa z Kościołem. Oznacza to, że ważnie zawarte sakramentalne małżeństwo nie może być rozwiązane czy to przez rozwód, czy przez separację, a usiłowanie zawarcia nowego związku za życia jednego z małżonków jest cudzołóstwem, podobnie jak współzycie z inną osobą. Małżeństwo ważnie zawarte nie może też być, na mocy prawa Bożego, rozwiązane z powodu braku potomstwa na skutek niepłodności.

5. Małżeństwo chrześcijańskie zawarte między mężczyzną a kobietą jest sakramentem, co oznacza, że jest nierozzerwalne. Uzasadniając tę prawdę, Augustyn posłużył się pojęciem doskonałej społeczności zbawionych oraz Pawłowym obrazem więzi Chrystusa-Oblubieńca z Kościołem-Oblubienicą.

Sakramentalne małżeństwo ma wymiar nie tylko doczesny, ale i eschatologiczny. W przeciwieństwie do małżeństw chrześcijańskich małżeństwa pogan są tylko w pewnym sensie sakramentem, gdy chodzi o zachowanie istotnych jego elementów (dobro potomstwa i wierność). Dla Doktora Łaski małżeństwo niechrześcijan jest punktem wyjścia do tego, by mogło być podniesione do godności świętego sakramentu. Małżeństwo pogan, które prawem stanowionym może być rozwiązane, z możliwością zawarcia kolejnego

związku, ma tylko względną nierozzerwalność, natomiast dzięki sakramentowi zyskuje nierozzerwalność pełną. Skutkiem sakramentu małżeństwa jest łaska Boża, pozwalająca dochować nierozzerwalności.

6. Biskup Hippony w swojej refleksji nad wartościami małżeństwa nie pominął również zagadnienia czystości pożycia małżeńskiego. Pożycie małżeńskie, realizowane w duchu troski o jego czystość, wyklucza wszelkie dążenia małżonków do szukania korzyści własnych i jest ozdobą samego małżeństwa oraz elementem przyczyniającym się do pogłębiania przyjaźni między małżonkami. W opinii Biskupa Hippony, jeśli małżonkowie czynią cokolwiek nieskromnego, nie jest to winą małżeństwa, ale człowieka.

Augustyn, kierując się nauką św. Pawła, uważał, że małżonkowie lub jedno z nich nie powinni odmawiać sobie zadośćuczynienia wymaganiom nie podyktowanym chęcią zrodzenia potomstwa, ale słabością i niepowściągliwością, zaznaczając jednak, że samo małżeństwo nie zmusza do takiego współżycia. Tego rodzaju współżycie jest dopuszczalne pod warunkiem, że nie występuje zbyt często i nie zajmuje czasu przeznaczanego na modlitwę oraz gdy nie wyraża się w grzesznych i przeciwnych naturze oraz prawu Bożemu stosunkach.

Augustyn, broniąc czystości pożycia małżeńskiego, zdecydowanie potępiał także stosunki cudzołożne, argumentując to tym, że nawet pragnienie posiadania potomstwa nie upoważnia nikogo do cudzołóstwa ani też do konkubinatu.

Biskup Hippony, świadomy, że czystość ludzi bezżennych ma większe znaczenie niż czystość małżeńska, wprawdzie nie potępiał samego pożycia małżeńskiego, zdecydowanie jednak bronił i doradzał małżonkom praktykowanie powściągliwości (*continentia*). Dla Augustyna ślubowana dozgonna wstrzeźliwość ze względu na ostateczną nagrodę, a nie doczesne korzyści jest bardziej zasługująca niż spełnianie powinności małżeńskiej, z tym wszakże zastrzeżeniem, że jej praktykowanie winno dokonywać się w sprzyjających okolicznościach i czasie oraz za zgodą obojga małżonków. Dla uniknięcia natomiast niedozwolonych stosunków małżonkowie powinni wzajemnie sobie służyć, wspierając się w ten sposób w swych słabościach.

7. Kolejną wartością małżeństwa, omawianą przez Augustyna, było dobro potomstwa. Dla Biskupa Hippony prokreacja jest naturalną konsekwencją wspólnoty małżeńskiej, zawieranej w celu zrodzenia dzieci. Podkreślał jednak także prawdę, że pierwszorzędnym i z pochodzącym z ustanowienia Bożego celem zawarcia małżeństwa, jak i pożycia małżeńskiego jest zrodzenie potomstwa w sposób skromny (*honeste*), godny (*licite*), przyzwoity (*pudice*) i dla dobra wspólnego (*socialiter procreant*). W świetle wypowiedzi Augu-

styna nie można więc seksualnego aspektu małżeństwa, jakim jest prokreacja, uważać za skutek grzechu pierworodnego, lecz przede wszystkim za dzieło samego Boga. Skoro zatem nasienie ludzkie, jak i sam instynkt kierujący przekazywaniem życia jest dziełem Boga i nie ma w nim nic z natury złego, to z pragnienia, a przede wszystkim z miłości winny rodzić się dzieci.

Potomstwo, będące jedynym uczciwym owocem (*unus honestus fructus*) nie samej jedności męża i żony, ale ich współżycia, przyczynia się do budowania związku małżeńskiego. Spełnienie obowiązku małżeńskiego, jakim jest wzbudzenie potomstwa, nadaje wartość ludzką pożyciu małżeńskiemu i je uświęca, a także przyczynia się do budowania dobra wspólnego.

Z wypowiedzi Augustyna wynika też, że wartość małżeństwa polega nie tylko na wydaniu na świat potomstwa, ale także na ustawicznym (*instanter*) i zdrowym (*salubriter*) jego wychowaniu, co także przyczynia się do doskonalenia życia duchowego samych małżonków. Odpowiedzialne rodzicielstwo wyraża się, w koncepcji Augustyna, nie tylko poprzez troskę o szeroko rozumiany rozwój fizyczny dziecka, ale kontynuowane jest w procesie wychowywania potomstwa, który obejmuje formację intelektualną oraz religijną dzieci we wspólnocie Kościoła. Ostatecznym celem procesu wychowawczego dziecka jest jego zbawienie wieczne, a nie tylko pomyślność doczesna. Biskup Hippony wielką wagę przywiązywał także do dawania przez rodziców osobistego przykładu swym dzieciom.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Ambrosius: *Epistolae*, PL 16, 849-1286; PL Suppl. 5, 393-395; *Sancti Ambrosii Epistolae et Acta*, CSEL 82, 1-3; przekład polski: P. Nowak OFM, t. 1, *Listy* 1-35, (BOK 9), Kraków 1997.
- Augustinus: *Confessiones*, PL 32, 659-868; CSEL 33, rec. P. Knöll; przekład polski Z. Kubiak: *Wyznania*, Warszawa 1982.
- *De bono coniugali*, PL 40, 373-396; CSEL 41, 187-230, rec. I. Zych, Vindobonae 1900; przekład polski W. Eborowicz: *Wartości małżeństwa*, (Antologia pism o małżeństwie i rodzinie, cz. I), Pelplin 1980.
- *De sancta virginitate*, PL 40, 397-428; CSEL 41, 235-302, rec. I. Zych, Vindobonae 1900; przekład polski P. Nehring: *O świętym dziewictwie*, [w:] *Święty Augustyn. Pisma monastyczne*, (Źródła Monastyczne 27), Kraków 2002.
- Hieronymus: *Adversus Iovinianum libri II*, PL 23, 211-238.
- *Epistolae*, PL 22, 325-1224; CSEL 54-56; przekład polski J. Czuj: *Św. Hieronim. Listy*, t. 1-3, Warszawa 1952-1954.

- Siricius: *Epistola VII Siricii Papae ad diversos episcopos missa adversus Jovinianum haereticum eiusque socios ab ecclesiae unitate removendos*, PL 13, 1168-1172.
— *Epistola Siricii papae ad Mediolanensem Ecclesiam*, PL 16, 1121-1123.

Opracowania

- Albertario E.: Di alcuni riferimenti al matrimonio e al possesso di S. Agostino, [w:] *Studi di diritto romano*, I, Milano 1933, s. 229-248.
- Béraudy R.: Le mariage des chrétiens. Étude historique (I-IX), „Nouvelle revue théologique”, 104 (1982), s. 50-69.
- Berrouard M. F., L'Arbresle: Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage. Evolution de sa pensée, „Studia Patristica”, 11 (1972), s. 291-307.
- Crouzel H.: Teologia del matrimonio, część hasła: Matrimonio, [w:] A. di Berardino (red.), *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, Genova 1994, kol. 2181-2182.
- Eborowicz W.: Wstęp, [w:] *Św. Augustyn, Wartości małżeństwa*, Pelplin 1980.
- Harrison C.: Matrimonio y vida monástica en san Agustín: El lazo de la amistad, „Augustinus”, 44 (1999), s. 125-132.
- Iluk J.: Rodzina i wspólnota w starożytnym chrześcijaństwie, [w:] J. Jundziłł (red.), *Rodzina w społeczeństwach antycznych i wczesnym chrześcijaństwie. Literatura – Prawo – Epigrafika – Sztuka*, Bydgoszcz 1995, s. 215-240.
- Larrabe J. L.: Dignidad de la vocación matrimonial y su sacramentalidad en virtud del bautismo (según san Agustín), „Revista agustiniana”, 28 (1987), nr 85-87, s. 3-28.
— *Espiritualidad y castidad matrimonial según san Agustín (En homenaje en el XVI Centenario de su bautismo)*, „Estudio agustiniano”, 22 (1987), fasc. 1-3, Valladolid, s. 235-259.
- Lodovici E. S.: Sessualità, matrimonio e concupiscenza in s. Agostino, [w:] R. Cantalamessa, *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1976.
- Nehring P.: Wstęp, [w:] *Święty Augustyn, Pisma monastyczne, (Źródła Monastyczne 27)*, Kraków 2002.

LA VALUTAZIONE DEI BENI MATRIMONIALI NEL *DE BONO CONIUGALI* E NEL *DE SANCTA VIRGINITATE* DI S. AGOSTINO

Riassunto

L'articolo è dedicato alla valutazione dei beni matrimoniali in due opere di S. Agostino: *De bono coniugali* e *De sancta virginitate*. Inanza l'autore presenta la divisione dei beni matrimoniali fatta da S. Agostino. Dottore di Grazia, come risulta dalla lettura delle sue opere, sostanzialmente enumera tre beni: il bene del sacramento, la fedeltà e il bene del prole. Particolarmente però per i beni del matrimonio ci vuole considerare carità matrimoniale, indissolubilità, santità e purezza della vita coniugale, esaminati nella principale parte dell'articolo.

Riassunto da p. Antoni Swoboda

Słowa kluczowe: czystość, jedność, korzyść, małżeństwo, miłość, niepłodność, nierozzerwalność, potomstwo, powściągliwość, prokreacja, przyjaźń, przykład, rozwód, sakramentalność, separacja, świętość, wierność, wychowanie, zgoda.

Parole chiavi: amicizia, carità, castità, concordia, divorzio, educazione, esempio, fedeltà, indissolubilità, matrimonio, procreazione, prole, sacramento, santità, separazione, sobrietà, sterilità, unità, utile.

Key words: advantage, charity, chastity, concord, divorce, education, example, faithfulness, friendship, holiness, marriage, indissolubility, offspring, procreation, restraint, sacrament, separation, sterility, unity.