

Marek Gilski

Kontekst antropologiczny mariologii według św. Augustyna

Salvatoris Mater 8/1/2, 214-230

2006

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie, w oparciu o pisma św. Augustyna, związku pomiędzy mariologią a antropologią. Doktora z Hippony interesowało nie tylko miejsce Maryi w życiu każdego człowieka, lecz także spojrzenie na osobę ludzką przez pryzmat mariologii. Augustyńską mariologię antropologiczną można sprowadzić do odpowiedzi na następujące dwa pytania, które wyznaczają jednocześnie strukturę obecnej prezentacji: W jakiej mierze i dla kogo Matka Chrystusa może być modelem życia? Czy i w jakim stopniu udział Matki Zbawiciela w tajemnicy wcielenia ma wpływ na godność płci żeńskiej?

1. Maryja jako wzór życia

Św. Augustyn nie tylko zachęcał do życia na wzór Maryi, lecz również przytaczał racje, dla których powinno się stawiać przed chrześcijanami przykład Matki Chrystusa. Wskazywał na wychowawczą rolę Maryi w procesie kształtowania ludzi, widząc w Niej niezastąpiony wzór w tym, co dotyczy formacji kobiet¹.

Ks. Marek Gilski

Kontekst antropologiczny mariologii według św. Augustyna

SALVATORIS MATER
8(2006) nr 1-2, 214-230

Obecna analiza będzie próbą znalezienia odpowiedzi na pytanie: W jakiej mierze w oparciu o przykład Maryi mogą kształtować swoje życie osoby żyjące w dziewictwie, a w jakiej te,

które żyją w małżeństwie? Te dwa modele życia podzielą paragraf na dwie części: Maryja jako model życia dziewiczego oraz jako model życia małżeńskiego.

1.1. Dziewictwo

Św. Augustyn przypisywał dziewictwu szczególne znaczenie. Nie interpretował go jedynie w kategoriach biologicznych, lecz patrzył na nie przez pryzmat relacji z Bogiem. To właśnie odniesienie do Boga odgrywa, według niego, decydującą rolę w przeżywaniu czystości. Kładł silny akcent na fakt zapoczątkowania przez Matkę Chrystusa nowego modelu życia – życia w dziewictwie².

¹ *Non est praetermittenda, fratres, maxime propter disciplinam feminarum, sororum nostrarum, tam sancta modestia Virginis Mariae. Sermo 51, 18: PL 38, 343.*

² *At ubi natus est ipse Rex omnium gentium coepit dignitas virginalis a Matre Domini, quae at filium habere meruit et corrumpi non meruit. Sermo 51, 26: PL 38, 348.*

Wyjątkowość Matki Chrystusa polega, według św. Augustyna, na podjętym przez Nią ślubie czystości. To jest *novum*, które daje początek zupełnie nowej koncepcji życia. Doktor z Hippony przeprowadził wnikliwą analizę tego zagadnienia w *De sancta virginitate*:

Poterat et iuberi virgo permanere, in qua Dei Filius formam servi congruenti miraculo acciperet; sed exemplo sanctis futura virginibus, ne putaretur sola virgo esse debuisse, quae prolem etiam sine concubitu concipere meruisset, virginitatem Deo dicavit, cum adhuc quid esset conceptura nesciret, ut in terreno mortaliq[ue] corpore caelestis vitae imitatio voto fieret, non praecepto, amore eligendi, non necessitate serviendi. Ita Christus nascendo de virgine, quae antequam sciret quis de illa fuerat nasciturus, virgo statuerat permanere, virginitatem sanctam adprobare maluit quam imperare. Ac sic etiam in ipsa femina, in qua formam servi accepit, virginitatem esse liberam voluit³.

Mogło być nakazane, żeby pozostała dziewicą Ta, w której Syn Boży miał w sposób cudowny przyjąć postać sługi. Jednak jako przykład na przyszłość dla świętych dziewic, ofiarowała swe dziewictwo Bogu, aby nie sądzono, że dziewicą powinna być tylko ta, która zasłużyła na poczęcie potomka bez współżycia cielesnego, chociaż jeszcze nie wiedziała, co pocnie, aby w ziemskim i śmiertelnym ciele stać się obrazem życia niebieskiego poprzez ślub, a nie na rozkaz, przez wybór kierowany miłością, a nie przez konieczność służby. Tak więc Chrystus, rodząc się z dziewicy, która zanim wiedziała, kto się z Niej narodzi, postanowiła trwać w dziewictwie, wolał przyjąć święte dziewictwo, niż je nakazać. A nawet chciał, aby kobieta, w której przyjął postać sługi, dobrowolnie zachowywała dziewictwo.

Analizowany tekst pozwala sformułować następujące wnioski:

- a) Ślub Maryi jest uprzedni wobec zwiastowania (*cum adhuc quid esset conceptura nesciret*);
- b) Postanowienie Matki Chrystusa ma charakter wzoru (*exemplo sanctis futura virginibus*);

Dziewictwo Maryi było czymś nowym w świecie żydowskim. Ten model życia był zakazany przez zwyczaj Izraelitów. Zupełnie inaczej było w świecie grecko-rzymskim. W religii greckiej dziewictwa wymagano zarówno od pośredników objawienia (prorokinie w Delfach, Dydonie), jak również od kapłanek w wielu kultach (kapłanki Artemidy w Efezie). Ten model życia znany był również w świecie rzymskim (opiekunki wiecznego ognia w świątyni Westy). H. WÓJTOWICZ, *Asceza w hellenizmie*, w: *Wczesnochrześcijańska asceza. Zagadnienia wybrane*, red. F. DRĄCZKOWSKI, J. PAŁUCKI, Lublin 1993, 11-12.

³ AUGUSTYN, *De sancta virginitate* 4, 4: CSEL 41, 238.

- c) Decyzja Maryi nie jest wynikiem nakazu Boga, chociaż mogłaby być (*non praecepto; non necessitate serviendi; poterat ergo iuberi virgo permanere*);
- d) Ślub Matki Zbawiciela pozwala zrozumieć, że dziewictwo nie jest modelem życia zastrzeżonym tylko dla Niej (*ne putaretur sola virgo esse debuisse, quae prolem etiam sine concubitu concipere meruisset*);
- e) Ślub decyduje o tym, że Maryja już na ziemi naśladuje życie w niebie (*in terreno mortalique corpore caelestis vitae imitatio voto fieret*);
- f) Miłość jest motywem Jej postanowienia (*amore eligendi*).

Teza o podjętym przez Maryję jeszcze przed momentem zwiastowania ślubie dziewictwa jest wynikiem augustyńskiej refleksji nad Jej słowami do anioła: *Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?* (Łk 1, 34). Samo postawienie pytania sugeruje, że jest coś wyjątkowego w tej scenie. Gdyby bowiem poczęcie dziecka przez Maryję miało się dokonać w sposób, w jaki dzieje się zazwyczaj, nie sformułowałaby tych słów⁴.

Precyzyjną analizę wymiarów dziewictwa przeprowadził Biskup Hippony w napisanym w 401 roku *De sancta virginitate*. Pismo powstało jako odpowiedź na błędy Jowiniana: negację dziewictwa Maryi, zrównanie małżeństwa i dziewictwa oraz przyznanie przez niego wartości dziewictwu nie poprzez odniesienie go do przyszłego życia, lecz z racji wyzwalania z utrapień małżeństwa⁵.

Doktor z Hippony zwrócił uwagę na cztery wymiary dziewictwa: chrystyczny, maryjny, eschatyczny i eklezjalny⁶. Chrystus jest podsta-

⁴ *Sancta vero Maria: «Quomodo fiet istud quia virum non cognosco»? Agnoscite propositum virginis. Quando diceret concubitura cum viro «quomodo fiet istud»? Si enim fieret quomodo de omnibus infantibus fieri solet, non diceret «quomodo fiet». Sed illa propositi sui memor et sancti voti conscia, quia noverat quid voverat, dicens «quomodo fiet istud quoniam virum non cognosco», quoniam non noverat hoc fieri ut filii nascerentur nisi coniugatis et concumbentibus cum viris suis, quod ipsa proposuerat ignorare, dicens «quomodo fiet istud», modum quaesivit; non de Dei omnipotentia dubitavit [...]. Potuit enim Virgo sancta metuere aut certe ignorare consilium Dei, quomodo eam vellet habere filium, quasi improbasset Virginis votum. Quid enim si diceret: «Nube, coniungere viro»? Non diceret Deus; accepit enim votum Virginis [...] Unde, inquam, tibi hoc tantum bonum? Virgo es, sancta es, votum vovisti; sed multum quod meruisti, immo vero multum quod accepisti. Sermo 291, 5-6: PL 38, 1319.* Nie jest to oryginalna idea św. Augustyna. Pojawiła się już w pismach apokryficznych i opiera się na legendarnych podaniach o przedstawieniu Maryi w świątyni, bazując na przekonaniu o poświęceniu Maryi Bogu już od samego początku. Ta idea pojawiła się także u św. Hieronima i św. Ambrożego (A.F. RIVAS GONZALES, *La Mariología en los sermones de San Agustín*, „Religión y Cultura” 39(1993) 445). Pomimo obecności tej idei przed św. Augustynem, nie ma wątpliwości, że nikt przed nim nie potwierdził tak kategorycznie realności i prawdziwości ślubu Maryi, jak Biskup Hippony. V. CAPANAGA, *La Virgen María según San Agustín*, „Augustinus” 37(1992) 9.

⁵ J. FERNANDEZ, *Teología de la virginidad en San Agustín*, „Revista Agustiniana de Espiritualidad” 7(1966) 234.

⁶ Por. TAMŻE, 237-241; J.G. ALVAREZ, *Las dimensiones de la virginidad según San Agustín*, „Burgense” 37(1996) 214-225.

wowym punktem odniesienia i wzorem życia w dziewictwie⁷; Maryja jest modelem dziewiczego życia poświęconego Bogu⁸; dziewictwo jest zarówno udziałem w czystości anielskiej, jak również refleksją nad wieczną nieskazitelnością w skażonym cieles⁹, a powinno być wybierane ze względu na Królestwo niebieskie¹⁰; jest ono powołaniem ściśle związanym z przynależnością do Kościoła, ponieważ Kościół jest fundamentem innych wymiarów dziewictwa, a poza nim traci ono jakikolwiek sens¹¹. Te cztery wymiary decydują o specyfice chrześcijańskiego dziewictwa i pozwalają nazywać pewnych ludzi żyjących w czystości *virgines Christi* (dziewice Chrystusa). Już samo pojęcie *virgines Christi*¹² zakłada nieredukowalność tego modelu życia do antycznych wzorców.

Biskup Hippony nie absolutyzował życia w dziewictwie. Chociaż cenił je bardzo wysoko, jednak wyżej stawiał męczeństwo¹³. Sedno augustyńskiego wartościowania dziewictwa leży w perspektywie duchowej i religijnej. Nie posiada ono wartości absolutnej, lecz zyskuje ją dzięki odniesieniu do Boga¹⁴.

Akcent na duchowy wymiar dziewictwa jest wynikiem dostrzeżenia przez św. Augustyna zależności między rzeczywistością cielesną i duchową w człowieku. Podobnie jak grzech w wymiarze cielesnym jest następstwem decyzji, która dokonała się w sferze duchowej, tak czystość ciała jest wynikiem duchowej niewinności¹⁵.

Wiele uwagi poświęcił św. Augustyn znaczeniu wiary dla życia w dziewictwie. W nienaruszonej wierze zachowywana jest w jakiś sposób dziewicza czystość¹⁶ i to właśnie wiara jest warunkiem autentyczności życia w dziewictwie. Biskup Hippony, wielokrotnie podkreślający wyższość

⁷ AUGUSTYN, *De sancta virginitate* 27, 27: CSEL 41, 265.

⁸ TAMŻE, 4, 4: CSEL 41, 238.

⁹ TAMŻE, 13, 12: CSEL 41, 245.

¹⁰ TAMŻE, 22, 22: CSEL 41, 257.

¹¹ TAMŻE, 36, 37: CSEL 41, 277-278.

¹² TAMŻE, 27, 27: CSEL 41, 264.

¹³ *sed quid significet fecunditatis illa diversitas, viderint, qui hae melius quam nos intellegunt: sive virginalis vita in centeno fructu sit, in sexageno vidualis, in triceneno autem coniugalis; sive centena fertilitas martyrio potius inputetur, sexagena continentiae, tricena conubio; sive virginitas accedente martyrio centenum fructum impleat, sola vero in sexageno sit, coniugati autem tricenum ferentes ad sexagenum perveniant, si martyres fuerint; sive, quod probabilius mihi videtur, quoniam divinae gratiae multa sunt munera et est aliud alio maius ac melius – unde dicit apostolus: imitamini autem dona meliora – intellegendum est plura esse quam ut in tres differentias distribui possint.* TAMŻE, 45, 46: CSEL 41, 290.

¹⁴ *nec nos hoc in virginibus praedicamus, quod virgines sunt, sed quod Deo dicatae pia continentia virgines.* TAMŻE, 11, 11: CSEL 41, 243.

¹⁵ TAMŻE, 8, 8: CSEL 41, 242.

¹⁶ TAMŻE, 48, 48: CSEL 41, 294.

dziewictwa nad małżeństwem, idąc za słowami św. Pawła: *Wszystko, co nie jest z wiary, jest grzechem* (Rz 14, 23), wyżej postawił chrześcijańskie żony i to nie jeden raz poślubione, nie tylko od westalek, lecz także od heretyckich dziewic¹⁷.

1.2. Małżeństwo

Troska Ojców Kościoła o obronę dziewictwa Maryi przejawiała się niejednokrotnie w bardzo ostrożnym posługiwaniu się terminologią związaną z małżeństwem na określenie relacji między Maryją i Józefem. Św. Ambroży jako pierwszy spośród Ojców łacińskich postawił pytanie, czy związek ten można nazwać małżeństwem? W odpowiedzi posłużył się rozwiązaniem zawartym w rzymskim prawie: *nuptias non concubitus sed consensus facit* („nie współżycie, lecz zgoda czyni małżeństwo”)¹⁸. Ta formuła pozwoliła św. Ambrozemu, a za nim św. Augustynowi uznać więź łączącą Maryję i Józefa za pełnoprawny związek małżeński¹⁹.

Augustyńskie spojrzenie na relację między Maryją i Józefem było wynikiem analizy biblijnej. Słowa anioła skierowane do Józefa: *Nie bój się przyjąć Maryi, twojej małżonki* (Mt 1, 20) były dla Doktora z Hippony jednoznacznym dowodem, że chodzi tu o relację małżeńską²⁰. Św. Augustyn nie ograniczył się jednak jedynie do udowodnienia tego faktu, lecz z małżeństwa Maryi i Józefa uczynił model życia małżeńskiego. W jego tekstach pojawiły się zarówno zachęty do naśladowania Rodziców Chrystusa (*imitari parentes Christi*)²¹, jak również sformułowania wyrażające wzorczość relacji między nimi (*hoc enim exemplo*)²².

Spojrzenie na małżeństwo Maryi z Józefem kształtowało się w kontekście sporów o istotę małżeństwa. Tej kwestii poświęcił Biskup Hippony napisane w 401 roku *De bono coniugali*, dzieło będące „pierwszą patrystyczną syntezą doktrynalną poświęconą małżeństwu”²³. Wskazując na

¹⁷ *vera igitur pudicitia, sive coniugalis sive vidualis sive virginalis, dicenda non est, nisi quae verae fidei mancipatur. Cum nim recto iudicio praeferatur nuptiis sacrata virginitas, quis non sobria mente christianus etiam non univiras christianas catholicas nuptas non solum vestalibus, sed etiam haereticis virginibus anteponat? Tantum valet fides, de qua dicit apostolus: omne quod non est ex fide peccatum est et de qua item scriptum est ad hebraeos: sine fide impossibile est placere Deo.* AUGUSTYN, *De nuptiis et concupiscentia* 1, 4, 5: CSEL 42, 216.

¹⁸ J. HUHNS, *Ein Vergleich der Mariologie des Hl. Augustinus mit der des Hl. Ambrosius in ihrer Abhängigkeit, Ähnlichkeit in ihrem Unterschied*, w: *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 September 1954*, vol. 1, Paris 1954, 223.

¹⁹ TAMŻE.

²⁰ AUGUSTYN, *Contra Faustum Manichaeum* 23, 8: CSEL 25, 713.

²¹ TAMŻE, CSEL 25, 714.

²² AUGUSTYN, *De consensu Evangelistarum* 2, 2: CSEL 43, 82.

²³ W. EBOROWICZ, *Św. Augustyn. Wartości małżeństwa*, Pelplin 1980, 38.

małżeństwo jako na pierwszy naturalny związek ludzkiej społeczności²⁴, podkreślając, że jest ono dobrem samym w sobie²⁵, widział w związku Maryi i Józefa spełnienie wszystkich jego istotnych elementów. W *De nuptiis et concupiscentia* w następujący sposób opisał małżeństwo Maryi i Józefa:

*Omnes itaque nuptiarum bonum impletum est in illis parentibus Christi: proles, fides, sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum Iesum; fidem, quia nullum adulterium; sacramentum, quia nullum divortium*²⁶.

Wszelkie dobro małżeństwa spełniło się u rodziców Chrystusa: potomstwo, wierność, sakrament. Poznajemy potomka w samym Panu Jezusie; wierność, ponieważ nie było żadnego cudzołóstwa; sakrament, ponieważ nie było rozwodu.

Ten tekst św. Augustyna był odpowiedzią na poglądy kwestionujące istnienie małżeństwa między Maryją a Józefem. Julian z Eklanum, który we współzyciu widział istotny wymiar relacji małżeńskiej, nie mógł przypisać im statusu małżonków. Idąc konsekwentnie tym tokiem rozumowania, uznał wstrzeźliwość w zawartym małżeństwie za oznakę rozwodu²⁷. Tego typu tezom Doktor z Hippony przeciwstawił nie tylko tekst biblijny określający Maryję jako małżonkę (Mt 1, 20), lecz również wynikającą z niego koncepcję małżeństwa obejmującą trzy komponenty: potomstwo, wierność i sakrament (*proles, fides, sacramentum*)²⁸.

Chociaż potomstwo jest dla św. Augustyna istotnym elementem małżeństwa, jednak nieplodność nie powoduje zerwania więzów małżeńskich²⁹. Podkreślał on możliwość zawarcia małżeństwa przez osoby starsze wiekiem. W takiej sytuacji relacja miłości jest elementem konstytuującym małżeństwo³⁰. Relacja ojcowsko-synowska lub macierzyńsko-synowska nie jest jednak tylko wynikiem fizycznego zrodzenia. Biskup Hippony, nawiązując do adopcji, wskazał na porządek miłości jako na

²⁴ *Prima itaque naturalis humanae societatis copula vir et uxor est.* AUGUSTYN, *De bono coniugali* 1, 1: CSEL 41, 187.

²⁵ TAMŻE, 8, 8: CSEL 41, 198.

²⁶ TAMŻE.

²⁷ *et conaris ostendere «quia concubitus defuit, nullo modo fuisse coniugium».* Ac per hoc secundum te, cum destiterint concumbere coniuges, iam non erant coniuges et divortium erit illa cessatio. TENŻE, *Contra Iulianum* 5, 46: PL 44, 810.

²⁸ TENŻE, *De bono coniugali* 24, 32: CSEL 41, 227.

²⁹ TAMŻE, 15, 17: CSEL 41, 209.

³⁰ TAMŻE, 3, 3: CSEL 41, 190.

właściwy sposób tworzenia relacji rodzicielskich. Takie spojrzenie pozwoliło mu uznać Józefa za prawdziwego ojca Chrystusa³¹.

Św. Augustyn nie marginalizował jednak zupełnie fizycznego wymiaru macierzyństwa, przyznając, że istnieje pewna nierówność między Maryją i Józefem w zakresie potomstwa. Kategoria wierności była dla niego decydującą dla prawomocności określenia „rodzice Chrystusa”³².

Sakramentalność małżeństwa decyduje o jego trwałości aż do śmierci jednego z małżonków. Ani bezpłodność, ani cudzołóstwo, ani nawet separacja nie mogą zniszczyć tego elementu³³.

Zdefiniowanie istoty małżeństwa pozwoliło św. Augustynowi przyznać relacji między Maryją a Józefem status małżeństwa. Kolejnym etapem jego refleksji była próba dogłębnej analizy odniesień pomiędzy Nimi, co zaowocowało uznaniem małżeństwa Maryi i Józefa za wzorcowy model relacji małżeńskich.

Biskup Hippony opisywał małżeństwo Maryi i Józefa przy pomocy następujących przeciwstawień: *non commixtio corporum sed copulatio animorum* (nie połączenie ciał, lecz zjednoczenie duchowe)³⁴, *confoederatio animorum, quamvis ei non fuerit carne commixtus* (zjednoczenie duchowe, chociaż nie był z nią cielesnie złączony)³⁵, *non concubitus sed adfectus* (nie współżycie, lecz uczucie)³⁶. Duchowy wymiar małżeństwa uznał on za bardziej wartościowy niż wymiar cielesny³⁷.

Przyznanie priorytetu relacjom duchowym nad cielesnymi doprowadziło Doktora z Hippony do uznania małżeństwa Maryi i Józefa za wzór relacji małżeńskich³⁸. To z kolei pozwoliło odeprzeć zarzuty Juliana

³¹ *Qui ergo dicit «non debuit dici pater», quia non sic genuerat filium, libidinem quaerit in procreandis filiis; non charitatis affectum. Melius ille quod alius carne implere desiderat, animo implebat. Nam et qui adoptant filios castius eos corde gignunt, quos carne non possunt. Videte, fratres, videte iura adoptionis, quomodo fit homo filius cuius semine natus non est; ut plus in eo iuris habeat voluntas adoptantis quam natura gignentis. Ita ergo non solum debuit esse pater Ioseph, sed maxime debuit. Sermo 51, 26: PL 38, 348.*

³² *Erat quippe illa virgo ideo sanctius et mirabilius iucunda suo viro, quia etiam secunda sine viro, prole dispar, fide compar. Propter quod fidele coniugium parentes Christi vocari ambo meruerunt; et non solum illa mater, verum etiam ille pater eius, sicut coniux matris eius, utrumque mentem, non carne. AUGUSTYN, De nuptiis et concupiscentia 1, 12: CSEL 42, 224.*

³³ TENZE, *De bono coniugali* 24, 32: CSEL 41, 226.

³⁴ TENZE, *Contra Faustum Manichaeum* 23, 8: CSEL 25, 713.

³⁵ TAMZE, CSEL 25, 714.

³⁶ TAMZE.

³⁷ *Cogitare enim deberemus fieri potuisse ut ambo vera dicerent, ut et Ioseph maritus Mariae diceretur, habens eam coniugem continenter, non concubitu sed adfectu, non commixtione corporum sed copulatione (quod est carius) animorum. TAMZE, CSEL 25, 713.*

³⁸ E. GIANNARELLI, *Maria come «exemplum» per la tipologia femminile nei sec. IV-V*, w: *La Mariologia nella catechesi dei Padri*, red. S. FELICI, Roma 1991, 239.

z Eklanum. Skoro małżeństwo Maryi i Józefa jest wzorem, zatem ci, którzy żyją w małżeństwie we wstrzemięźliwości, nie tylko nie przestają być małżonkami, lecz tym bardziej zbliżają się do ideału małżeństwa³⁹. Małżeństwo Maryi i Józefa posiada zatem rangę dowodową dla oceny tego, co jest istotnym elementem małżeństwa⁴⁰.

Jak w przypadku charakteryzowania życia w dziewictwie, tak i tutaj św. Augustyn akcentował aspekt wiary. Życie w czystości w małżeństwie jest zupełnie pozbawione wartości, jeśli nie towarzyszy mu motywacja religijna. Prawdziwa wstrzemięźliwość nie jest więc możliwa między niewierzącymi. Brak wiary powoduje, że to, co jest oczywistym dobrem, obraca się w grzech i zło⁴¹. Nasuwa się w tym miejscu oczywisty wniosek: tylko wierzący mogą się zbliżyć do ideału życia małżeńskiego, jakim jest małżeństwo Maryi i Józefa.

Doktor z Hippony zdawał sobie sprawę, że ukazywanie małżeństwa Maryi i Józefa jako ideału oraz zachęty do życia w dziewictwie, mogą się spotkać z następującym zarzutem: gdyby wszyscy tak żyli, nastąpiłby koniec rodzaju ludzkiego. Odpowiadał, że właśnie o to chodzi. W takiej bowiem sytuacji o wiele szybciej nastaloby państwo Boże i nastąpiłby koniec świata⁴².

Podsumowując obecne analizy, trzeba stwierdzić, że Maryja w augustyńskich rozważaniach okazuje się wzorem życia zarówno dla dziewic, jak i dla małżonków. Prezentowany przez Nią model życia pozwala

³⁹ *et ne homines fideles Christi id quod sibi coniuges carne miscentur tam magnum in coniugio deputarent, ut sine hoc coniuges esse non crederent, sed potius dicerent fidelia coniugia multo familiarius se adhaerere membris Christi, quanto potuissent imitari parentes Christi?* AUGUSTYN, *Contra Faustum Manichaeum* 23, 8: CSEL 25, 714; *Quibus vero placuit ex consensu ab usu carnalis concupiscentiae in perpetuum continere, absit ut vinculum inter illos coniugale rumpatur; immo firmitus erit quo magis ea pacta secum inierunt, quae carius concordantiusque servanda sunt, non voluptariis corporum nexibus, sed voluntariis affectibus animorum.* TENZE, *De nuptiis et concupiscentia* 1, 12: CSEL 42, 224; *Cur ergo non coniuges maneat qui ex concensu concumbere desinunt, si manserunt coniuges Ioseph et Maria, qui concumbere nec coeperunt.* TAMZE, 1, 13: CSEL 42, 226.

⁴⁰ *Neque enim fas erat ut eum ob hoc a coniugio Mariae separandum putaret quod non ex concubitu sed virgo peperit Christum. Hoc enim exemplo magnifice insinuat fidelibus coniugatis etiam servata pari consensu continentia, posse permanere vocarique coniugium, non permixto corporis sexu, sed custodito mentis affectu.* TENZE, *De consensu Evangelistarum* 2, 2: CSEL 43, 82.

⁴¹ TENZE, *De nuptiis et concupiscentia* 1, 3-5: CSEL 42, 214-215.

⁴² *Sed novi, quid murmurent. Quid? Si, inquit, omnes homines velint ab omni concubitu continere, unde subsisteret genus humanum? Utinam omnes hoc vellent dumtaxat in caritate de corde puro et conscientia bona et fide non ficta. Multo citius Dei civitas compleretur et adceleraretur terminus saeculi. Quid enim aliud hortari apparet apostolum, ubi ait, cum inde loqueretur: vellem omnes esse sicut me ipsum?* TENZE, *De bono coniugali* 10, 10: CSEL 41, 201.

spojrzeć na oba powołania w kategoriach duchowych i religijnych. Zarówno dziewictwo, jak małżeństwo posiada swoją wartość jedynie w płaszczyźnie wiary. Ani życia w małżeństwie, ani w dziewictwie nie da się zredukować do czysto biologicznych wymiarów. Przykład Maryi pozwala więc pogłębić duchowo oba powołania.

2. Godność człowieka

Augustyńska refleksja nad znaczeniem wcielenia Syna Bożego doprowadziła go również do wnikliwej analizy ludzkiej cielesności i płciowości. Wielkość i godność człowieka odczytywał w kontekście dwóch tajemnic: stworzenia i zbawienia. Sposób stwarzania pierwszych ludzi i sposób ich odkupienia decydują bowiem, według niego, o istocie człowieka.

W pismach Biskupa Hippony podejmujących tematykę płciowości, znajdują się zarówno teksty chrystologiczne, jak mariologiczne. Z tych fragmentów wyłania się teologiczna koncepcja cielesności i płciowości, a mariologia i chrystologia implikują konkretne spojrzenie na mężczyznę i kobietę z ich godnością i wielkością.

Aby odpowiedzieć na pytanie o przyczyny tak mocnego akcentowania godności człowieka, trzeba przede wszystkim zbadać rolę płciowości w tajemnicy wcielenia, co pozwoli określić znaczenie Maryi dla rozumienia godności kobiety.

2.1. Udział obu płci w zbawieniu

Do roli obu płci w zbawieniu nawiązywał św. Augustyn w kontekście tajemnicy wcielenia. Analiza *mysterium* inkarnacji Słowa domagała się bowiem sprecyzowania znaczenia zarówno człowieczeństwa Chrystusa, jak i macierzyństwa Maryi. Doktor z Hippony pytał o sens narodzenia Chrystusa-Mężczyzny z Maryi-Kobiety. Jakie znaczenie posiadają w związku z tym obie płcie?

Odpowiedź zostanie skonstruowana dwuetapowo: najpierw będzie określona zależność między płciowością a celowością wcielenia, a następnie zostaną przedstawione implikacje antropologiczne płynące z wcielenia.

Sposób przyjścia Chrystusa na świat jest wynikiem uszanowania sposobu egzystowania człowieka, do którego struktury bytowej należy przynależność do określonej płci. U podstaw augustyńskiej refleksji nad płciowością leży teza o Boskim pochodzeniu płci. Twierdzenie Doktora z Hippony, że to Bóg stworzył męską i żeńską płć, było odpowiedzią na manichejską tezę o diabelskim pochodzeniu płci, wynikającą z ne-

gatywnego podejścia do ciała ludzkiego, które w sposób nieodłączny związane jest z płcią⁴³.

Św. Augustyn wielokrotnie w swoich pismach zwracał uwagę na związek istniejący między celem wcielenia a ludzką płciowością. Choć podkreślał, że Syn Boży mógł skądinąd wziąć ludzkie ciało i w inny sposób przyjść na świat, to jednak narodzenie Chrystusa jako mężczyzny z kobiety miało, według niego, istotne znaczenie dla zbawienia wszystkich ludzi. Potrzeba takiego właśnie przyjścia Chrystusa wynikała z sytuacji, w jakiej znaleźli się mężczyźni i kobiety po grzechu. Stan grzechu, w jakim tkwili przedstawiciele obu płci (*utrumque perierat; uterque ceciderat sexus*)⁴⁴, domagał się udziału obu płci w zbawieniu. Pominięcie jakiegokolwiek płci mogłoby prowadzić do jej deprecjonowania, a w konsekwencji wyłączenia ze skutków zbawczego działania Chrystusa⁴⁵.

Stan grzechu domagał się naprawy, która była celem wcielenia Drugiej Osoby Boskiej. Związek między inkarnacją Syna Bożego a płciowością wyraził Biskup Hippony następującymi sformułowaniami: *utrumque sexum voluit honorare* (chciał uczcić obie płcie)⁴⁶, *quem venerat liberare* (przyszedł odkupić obie płcie)⁴⁷, *utrumque sexum, pro quo liberando mortuus erat* (umarł dla zbawienia obu płci)⁴⁸, *utrumque sexum volens in spem renovationis et reparationis adducere* (chcąc obie płcie doprowadzić do nadziei na odnowienie i naprawienie)⁴⁹.

Sposób wcielenia Chrystusa decyduje o dowartościowaniu znaczenia obu płci (*Honor masculini sexus est in carne Christi; honor feminini est in Matre Christi*)⁵⁰. Znaczenie postaci Chrystusa i Maryi jest tak wielkie, że to rzutuje na szacunek dla obu płci. Narodzenie Chrystusa-Mężczyzny z Maryi-Kobiety decyduje o tym, że od tego momentu obie płcie zasługują na wielką cześć.

⁴³ AUGUSTYN, *Contra Faustum Manichaeum* 29, 2: CSEL 25, 744; *Sermo* 190, 2: PL 38, 1008.

⁴⁴ *Sermo* 289, 2: PL 38, 1308-1309; *Sermo* 190, 2: PL 38, 1008.

⁴⁵ *Nam revera, fratres, et nos fatemur, quod si vellet Dominus sic fieri homo, ut non ex femina nasceretur, erat utique facile maiestati. Quomodo enim potuit ex femina sine viro, sic posset nec per feminam nasci. Sed hoc nobis ostendit, ut scilicet in nullo sexu de se desperaret humana creatura. Sexus enim humanus marium est et feminarum. Si ergo vir existens, quod utique esse deberet, non nasceretur ex femina, desperarent de se feminae, memores primi peccati sui, quia per feminam deceptus est primus homo; et omnino nullam se spem habere in Christo arbitrarentur.* *Sermo* 51, 3: PL 38, 334-335.

⁴⁶ *Sermo* 190, 2: PL 38, 1008.

⁴⁷ TAMŻE.

⁴⁸ AUGUSTYN, *Contra Faustum Manichaeum* 29, 2: CSEL 25, 744.

⁴⁹ *Sermo* 12, 12: CCL 41, 173.

⁵⁰ *Sermo* 190, 2: PL 38, 1008.

Wcielenie Chrystusa nie oznacza jednak tylko nobilitacji przedstawicieli obu płci, lecz stawia przed nimi także wymagania. Przynależność do tej samej płci, co Zbawiciel, czy Jego Matka, zobowiązuje do innego spojrzenia na siebie. W *De agone christiano* Doktor z Hippony w ten sposób wyraził konsekwencje płynące z wcielenia:

*Erigat spem suam genus humanum et recognoscat naturam suam; videat, quantum locum habeat in operibus Dei. Nolite vos ipsos contemnere, viri: Filius Dei virum suscepit. Nolite vos ipsas contemnere, feminae: Filius Dei natus ex femina est*⁵¹.

Niech rodzaj ludzki napelni się nadzieją i na nowo pozna swoją naturę; niech zobaczy, jakie miejsce zajmuje wśród dzieł Bożych. Nie pogardzajcie sami sobą, mężczyźni: Syn Boży stał się mężczyzną. Nie pogardzajcie same sobą, kobiety: Syn Boży urodził się z kobiety.

Tekst ten jest świadectwem obecnego w pismach augustyńskich związku chrystologii, mariologii i antropologii. Dwa pierwsze traktaty mają swe konsekwencje antropologiczne, wyrażające się w koncepcji człowieka i w jego relacji do innych bytów i do siebie. Wcielenie z jednej strony implikuje wielką godność płci, a z drugiej stwarza dla człowieka zadania, wynikające ze wspólnoty płci z Bogiem lub z Jego Matką.

W refleksji nad znaczeniem płci nieustannie pojawiały się u św. Augustyna wątki polemiczne. W odpowiedzi na manichejską deprecjację ciała i płci wskazywał na pierwotną dobroć cielesności i płciowości, które nie mogły doprowadzić do skażenia lub splamienia Syna Bożego. Sposób wcielenia nie tylko więc podnosi godność płci, którą człowiek dzieli z Synem Bożym lub Jego Matką, lecz także zakłada podstawową, płynącą z dzieła stworzenia, wartość obu płci. Przyjęcie płci męskiej i narodzenie z Kobiety oznaczają bowiem, według Doktora z Hippony, że Chrystus nie brzydził się żadną z tych płci, a zatem nie posiadają one w sobie niczego negatywnego⁵².

Chociaż św. Augustyn wielokrotnie akcentował godność obu płci, to jednak czasem był zmuszony skoncentrować się bardziej na obronie godności kobiety z powodu zintensyfikowanych ataków na prawdę

⁵¹ AUGUSTYN, *De agone christiano* 12: CSEL 41, 115.

⁵² *Dominus autem Iesus Christus, qui venerat ad homines liberandos, in quibus et mares et feminae pertinent ad salutem, nec mares fastidivit quia marem suscepit; nec feminas, quia de femina natus est.* TAMZE, *De agone christiano* 24: CSEL 41, 124.

o narodzeniu Chrystusa z Maryi. W swoich tekstach podkreślał, że płęć żeńska nie mogła splamić Chrystusa⁵³.

W argumentacji dominują jednak teksty przywołujące obie płcie i umieszczające zagadnienie ich godności w kontekście soteriologii. Ta perspektywa pozwalała Doktorowi z Hippony akcentować ich równość. Już sama warstwa terminologiczna wskazuje na obecny u św. Augustyna silny akcent położony na równość płci. Około stu razy posłużył się bowiem określeniem *uterque sexus*, które implikuje podleganie tym samym prawom przez przedstawicieli obu płci (*uterque sexus videat honorem suum, et uterque confiteatur iniquitatem suam, et uterque speret salutem*)⁵⁴.

Narodzenie Chrystusa-Mężczyzny z Maryi-Kobiety jest, według św. Augustyna, źródłem nadziei dla wszystkich ludzi, że niezależnie od płci mogą liczyć na zbawienie. W augustyńskiej refleksji nad udziałem obu płci w tajemnicy zbawienia dominuje wezwanie do radości i nadziei dla mężczyzn i kobiet, przekonanie o wielkiej godności obu płci, płynącej zarówno z faktu stworzenia przez Boga, jak i przede wszystkim z faktu wcielenia, oraz świadomość Bożej troski o człowieka niezależnie od płci. Narodzenie Chrystusa z Maryi posiada w pismach Biskupa Hippony istotny walor argumentacyjny za godnością kobiety i jej równością z mężczyzną. To nie postawa moralna Maryi, czy Jej świętość decydują o godności kobiety, lecz Boże macierzyństwo. W tekstach tych Maryja nie jest postawiona na równi z Chrystusem jako autonomiczna i niezależna od Syna postać. Kontekst chrystologiczny przebija zatem także z augustyńskiej mariologii antropologicznej.

2.2. Maryja a kobiety

Podstawowym tekstem biblijnym, który pozwala na rekonstrukcję augustyńskiej antropologii kobiety, jest fragment Księgi Rodzaju, poświęcony stworzeniu pierwszego człowieka (Rdz 1, 26). Kilkakrotnie Biskup Hippony komentował ten tekst, koncentrując swoją uwagę na kategorii *imago Dei* (obraz Boży). Kobieta i mężczyzna, oboje stworzeni na obraz Boży, z tego faktu czerpią swoją wyjątkową godność. Atak ze

⁵³ *Nemo ergo calumniatur Christo nato ex femina, de quo sexu liberator maculari non posset. Sermo 51, 3: PL 38, 334.* Argumentacja augustyńska jest w tej kwestii dwojaka: raz przywoływał List do Tytusa, wskazując, że *dla czystych wszystko jest czyste* (Tt 1, 15); kiedy indziej stosował jednak obrazy negatywne: słońca, którego promienie oświełają cuchnące kloaki i nie są przez to zanieczyszczone oraz człowieka, którego dusza nie jest skażona przez ciało. Por. AUGUSTYN, *De fide et symbolo* 10: CSEL 41, 13-14.

⁵⁴ *Sermo 51, 3: PL 38, 335.*

strony manicheizmu, kwestionującego podobieństwo człowieka do Boga, widzącego w kategorii obrazu Bożego niebezpieczeństwo antropomorfizacji Boga i przypisywania mu cielesnych cech ludzkich, zmusił św. Augustyna do jasnego określenia, na czym ten obraz Boży w człowieku miałby polegać⁵⁵. Obraz ten znajduje się, według niego, w duszy, *takiej samej dla mężczyzny i kobiety*⁵⁶, ponieważ różnica między oboma płciami dotyczy jedynie ich struktury cielesnej⁵⁷.

Relacja między Maryją a kobietami pojawia się u św. Augustyna w trzech kontekstach: grzechu pierwszych rodziców, wcielenia oraz przy okazji odpowiedzi na pytanie, dlaczego zamieszczona w Ewangelii genealogia Jezusa Chrystusa jest prowadzona przez Józefa a nie przez Maryję.

Analizując grzech rajski, Biskup Hippony zwrócił uwagę na metody działania szatana, który dla pokonania mężczyzny posłużył się płcią słabszą (*per infirmiozem obtinuit fortiozem*)⁵⁸. Adam nie został, według niego, oszukany przez węża, lecz zdecydował się na grzech świadomie w imię solidarności z Ewą. Miłość i przyjaźń z żoną spowodowały, że przekroczył on prawo Boże, decydując się na współdziałanie w grzechu, co nie pomniejsza jednak jego winy. W Adamie św. Augustyn widział głównego sprawcę pierwszego grzechu. Gdyby zgrzeszyła sama Ewa, to tylko ona poniosłaby karę⁵⁹. Słuszną wydaje się teza Børresen, że pierwszorzędną rolą Adama w upadku jest zdeterminowana przez rolę Chrystusa jako jedynego Odkupiciela⁶⁰. Drugorzędna rola Ewy w grze-

⁵⁵ *Et dixit Deus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram [...] istam maxime quaestionem solent manichaei loquaciter agitare et insultare nobis quod hominem credamus factum ad imaginem et similitudinem Dei. Attendant enim figuram corporis nostri et infeliciter quaerunt utrum habeat Deus nares et dentes et barbam, et membra etiam interiora, et caetera quae in nobis sunt necessaria. In Deo autem talia ridiculum est, imo impium credere, et ideo negant hominem factum esse ad imaginem et similitudinem Dei [...] sed tamen noverint in catholica disciplina spirituales fideles non credere Deum forma corporea definitum; et quod homo ad imaginem Dei factus dicitur, secundum interiorem hominem dici, ubi est ratio et intellectus: unde etiam habet potestatem piscium maris, et volatilium coeli, et omnium pecorum et ferarum, et omnis terrae, et omnium repentium, quae repunt super terram.* AUGUSTYN, *De Genesi contra Manichaeos* I, 17, 27: PL 34, 186.

⁵⁶ ECKMANN, *Symbol Apostolski w pismach św. Augustyna*, Lublin 1999, 172.

⁵⁷ AUGUSTYN, *De civitate Dei* 14, 22: CCL 48, 444.

⁵⁸ *Sermo* 190, 2: PL 38, 1008-1009.

⁵⁹ *Of the terrible significance of the Fall in Augustine's theology there is no question, and the ultimate responsibility rests with Adam [...]. Adam was not seduced like Eve but sinned knowingly, and must therefore bear the primary responsibility for the ruin of mankind. Indeed, Augustine holds that if Eve alone had eaten the forbidden fruit, she alone would have been punished.* G. BONNER, *The figure of Eve in Augustine's Theology*, „Studia Patristica” 33(1997) 27.

⁶⁰ K.E. BØRRESEN, *In defence of Augustine: How femina is homo*, „Augustiniana” 40(1990) 423.

chu zdaje się rzutować na drugorzędność roli Maryi w odkupieniu. Daje się tu zauważyć pewna symetria: rola mężczyzny i kobiety w grzechu jest odbiciem roli ich obojga w odkupieniu.

Wcielenie Chrystusa-Mężczyzny z Maryi-Kobiety stało się dla Biskupa Hippony okazją do podkreślenia pierwszeństwa płci męskiej przed żeńską. Wypadało, według niego, żeby Syn Boży przyszedł jako mężczyzna, ponieważ ta płeć jest bardziej godna czci (*virum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est*)⁶¹. Celem wcielenia jest danie pierwszeństwa płci męskiej (*venit ergo vir sexum praeeligere virilem*)⁶². Konsekwencją takiego ujęcia wcielenia jest drugorzędność kobiety. Choć św. Augustyn nie przywołał w tym kontekście imienia Maryi, to jednak dominująca relacja Chrystus - mężczyźni sprowadza na drugi plan relację Maryja - kobiety. Jeśli więc Matka Pana rzutuje na wizję kobiety, to tym bardziej Chrystus rzutuje na wizję mężczyzny. Mariologia antropologiczna zyskuje więc dopełnienie w chrystologii antropologicznej.

Wiele uwagi poświęcił Biskup Hippony analizie rodowodu Chrystusa, stawiając sobie pytanie, dlaczego to Józef jest w nim wymieniony, a nie Maryja. Poszukiwanie rozwiązania tego problemu doprowadziło go do stwierdzenia, że pierwszeństwo mężczyzny przed kobietą zgodne jest z porządkiem natury i prawa Bożego (*sed praeponamus virum feminae ordine naturae et legis Dei*)⁶³. Potwierdzeniem takiego stanu rzeczy były dla św. Augustyna słowa Maryi skierowane do Chrystusa: *Ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie* (Łk 2, 48), w których postawiła na pierwszym miejscu swego męża, a na drugim siebie⁶⁴. Omawiając kwestię rodowodu, zwracał uwagę, że Józef został w nim wymieniony ze względu na swoją godność mężczyzny (*propter virilem dignitatem*)⁶⁵, ze względu na płeć, która powinna zostać bardziej uhonorowana (*quia mariti eius fuerat propter virilem sexum potius honoranda persona*)⁶⁶; nieobecność Józefa w tym rodowodzie byłaby krzywdą dla płci męskiej (*ne in illo coniugio virili sexui utique potiori fieret iniuria*)⁶⁷, która w małżeństwie dominuje (*qua in coniugio sexus virilis excellit*)⁶⁸. Postawa Maryi w augustyńskich analizach rodowodu Chrystusa okazuje się więc potwierdzeniem pewnego prymatu płci męskiej nad żeńską.

⁶¹ AUGUSTYN, *De diversis quaestionibus octoginta tribus* 11: PL 40, 14.

⁶² *Sermo* 51, 3: PL 38, 335.

⁶³ *Sermo* 51, 30: PL 38, 350.

⁶⁴ *Illa enim nomen suum praeponere noluit marito suo, sed dixit: «Pater tuus et ego dolentes quaerebamus te».* TAMŻE.

⁶⁵ AUGUSTYN, *Contra Faustum Manichaeum* 3, 2: CSEL 25, 262.

⁶⁶ TAMŻE 23, 8: CSEL 25, 713.

⁶⁷ TENŻE, *De nuptiis et concupiscentia* 1, 12: CSEL 42, 225.

⁶⁸ TENŻE, *Contra Iulianum* 5, 47: PL 44, 811.

W pismach Biskupa Hippony daje się zauważyć zgodne z duchem epoki (a odmiennie od naszej), w której żył, oparte na literalnej interpretacji Biblii, honorowe pierwszeństwo mężczyzny przed kobietą. Potwierdzeniem słuszności takiego prymatu jest postawa Matki Chrystusa. Drugoplanowość kobiety nie oznacza jednak ani jakiegokolwiek ograniczenia jej praw, ani zanegowania jej pełnego człowieczeństwa. W tym punkcie św. Augustyn wydaje się przerastać swoją epokę i jest ważnym punktem patrystycznego „feminizmu”⁶⁹. Drugorzędność udziału Ewy w grzechu pierwszych ludzi implikuje drugorzędność roli Matki Chrystusa w dziele odkupienia i wydaje się posiadać przedłużenie w postaci podporządkowania kobiety mężczyźnie, a więc w drugorzędności jej roli w rodzinie. Chociaż od Maryi nie pochodzi godność kobiety, ponieważ wynika ona już z dzieła stworzenia, jednak Boże macierzyństwo Maryi implikuje szczególne dostojęństwo płci żeńskiej. Matka Chrystusa okazuje się punktem oparcia i źródłem nadziei zbawienia dla wszystkich kobiet, dzięki udziałowi, w Jej osobie, pierwiastka żeńskiego w dziele odkupienia.

Spod pióra afrykańskiego biskupa wyszły teksty pełne podziwu dla postawy moralnej kobiet. Stawiał on mężczyznom kobiety jako wzór do naśladowania⁷⁰. Podziw dla siły ich ducha doprowadził go nawet do twierdzenia, że mają one w sobie jakiś pierwiastek męski (*virile quiddam*)⁷¹, który pozwala im pokonywać własne słabości. Przywołując przykład Perpetuy i Felicyty, zachęcał mężczyzn, żeby nie tylko je podziwiali, lecz również naśladowali⁷².

Analiza wydarzeń, które nastąpiły po zmartwychwstaniu, stała się dla Doktora z Hippony okazją do ukazania pierwszeństwa kobiet przed mężczyznami: kobieta pierwsza oznajmiła zmartwychwstanie (*ut prius illum sexus femineus resurexisset nuntiaret; Christum [...] femina resurexisset nuntiabat*)⁷³; kobiety zwiastowały mężczyznom zbawienie w Kościele (*nuntiaverunt et feminae salutem viris in Ecclesia*)⁷⁴; apostołowie mieli głosić narodom zmartwychwstanie Chrystusa, a apostołom zwiastowa-

⁶⁹ K.E. BØRRESEN, *In defence of Augustine...*, 415.

⁷⁰ *Et tamen quod dolendum est, multi viri a feminis vincuntur. Servant feminae castitatem, quam viri servare nolunt [...]. Femina pugnat et vincit [...]. Quia vero illa potest, doceat te quia fieri potest. Sermo 132, 2, 2: PL 38, 735; Scelus est ut vir dicat: «Non possum». Quod femina potest, vir non potest? Quid enim, illa carnem non portat. Sermo 9, 12: CCL 41, 130.*

⁷¹ AUGUSTYN, *De vera religione* 41, 78: CCL 32, 239.

⁷² *Sermo 280, 1, 1: PL 38, 1281.*

⁷³ *Sermo 232, 2: PL 38, 1108.*

⁷⁴ *Sermo 51, 3: PL 38, 335.*

ły je kobiety (*resurrectionem Christi apostoli erant gentibus nuntiaturi: apostolis feminae nuntiarunt*)⁷⁵.

W pismach Doktora z Hippony istnieje pewna zbieżność pomiędzy obrazem moralnym Maryi a przekonaniem o wysokiej moralności kobiet. Trudno jednak wskazać tekst będący ilustracją, w jaki sposób świętość Maryi implikuje świętość kobiet. Wysoka ocena kobiet wydaje się wynikać z osobistych obserwacji afrykańskiego biskupa.

3. Podsumowanie

Analiza augustyńskiej mariologii antropologicznej odsłoniła następujące wymiary jego spojrzenia na Matkę Chrystusa:

A) Maryja jest wzorem życia dla żyjących zarówno w dziewictwie, jak i w małżeństwie. Ukazanie Matki Chrystusa jako ideału życia dziewiczego i małżeńskiego zaowocowało duchowo-religijną koncepcją obu modeli życia, gdzie w centrum pozostaje wiara i głęboka relacja z Bogiem oraz priorytet relacji duchowych nad cielesnymi. Oba powołania okazują się nieredukowalne do pragmatyzmu i wymiaru biologicznego. Dzięki takiemu spojrzeniu dziewictwo i małżeństwo chrześcijańskie jest zupełnie nową koncepcją życia w porównaniu z dziewictwem i małżeństwem wśród pogan;

B) Matka Zbawiciela nie jest źródłem godności kobiety. Godność wynika bowiem już z dzieła stworzenia, z obecnego w kobiecie obrazu Bożego. Dzięki jednak Bożemu macierzyństwu Maryi kobiety zyskują pewne dostojeństwo. Jego źródłem jest zatem Chrystus, ponieważ nie tyle wynika ono z osoby Maryi, co z Jej roli Matki Boga. Udział Matki Chrystusa we wcieleniu zapewnia zaangażowanie obu płci w tajemnicę zbawienia, co jest źródłem nadziei zbawienia dla wszystkich, niezależnie od płci.

Ks. dr Marek Gilski
Papieska Akademia Teologiczna (Kraków)

ul. Piłsudskiego 4
PL - 31-109 Kraków
e-mail: mgilski@post.pl

⁷⁵ TAMŻE.

Il contesto antropologico della mariologia secondo san Agostino

(Riassunto)

Lo scopo dell'articolo è una presentazione del legame tra la mariologia e l'antropologia secondo l'insegnamento di san Agostino. La prima parte dell'articolo mette in luce la visione agostiniana di Maria come modello di vita per quelli che vivono nella verginità e anche per quelli che sono sposati. Queste due vocazioni hanno il valore soltanto sul livello di fede e non si può ridurre a una pura biologia.

La riflessione di Agostino sul mistero dell'incarnazione lo conduceva all'analisi della dignità dell'uomo. Sia uomo-maschio che una donna partecipano nell'opera della salvezza. La nascita di Cristo da Maria-donna è un forte argomento per la dignità di una donna e la sua uguaglianza con l'uomo-maschio.