

KS. DR STANISŁAW SROKA

NAUKA ŚW. CYPRIANA
O MIŁOSIERDZIU CHRZEŚCIJAŃSKIM

*Przełubnemu Gcu Duchownemu
W. Józefowi Brodowi*

z wyrazami mi

ofiaruje

Autor

Nakładem autora.

1 9 3 9

Tarnowskie Studia Teologiczne

2.

KS. DR STANISŁAW SROKA

NAUKA ŚW. CYPRIANA O MIŁOSIERDZIU CHRZEŚCIJAŃSKIM

TARNÓW

1 9 3 9

*Pamięci
Księdza Biskupa ·
Dra Franciszka Lisowskiego.*

NIHIL OBSTAT

Tarnoviae, die 6 Julii 1939.

Dr IGNATIUS DZIEDZIAK,
Cancell. et Censor ex offo.

I M P R I M A T U R

Tarnoviae, die 6 Julii 1939

† *EDUARDUS EPPUS*
Vic. Capit.

OD AUTORA

Ogłaszając drukiem niniejszą rozprawę doktorską*), jako drugi numer wydawnictwa „Tarnowskie Studia Teologiczne”, poczuwam się do miłego obowiązku złożenia na tym miejscu mego najgorętszego podziękowania tym wszystkim, którzy mi w jej napisaniu byli w jakikolwiek sposób pomocni.

Specjalną zaś winieniem wdzięczność P. T. Profesorom Wydziału Teologicznego Uniwersytetu J. K. za ich tak życzliwe ustosunkowanie się do mych poczynań w pracy naukowej. Dziękuję zwłaszcza Ks. Rektorowi Dr. Adamowi Gertsmannowi, memu Promotorowi, Ks. Dr. Janowi Stepie, ówczesnemu Dziekanowi Wydz. Teolog., Ks. Dr. Stefanowi Szydelskiemu, Ks. Prorektorowi Dr. Piotrowi Stachowi za ich krytyczne uwagi, cenne rady i wskazówki.

Ten wysoce zaszczytny dla mnie związek z Wszechnicą Lwowską na zawsze we wdzięcznej zachowam pamięci.

*) Praca była przedłożona w 1936 r. na Wydz. Teol. Uniwersytetu J. K. we Lwowie.

SPIS RZECZY

Spis rzeczy	IX—X
Bibliografia	XI—XVI

Rozdział I.

Pojęcie miłosierdzia u św. Cypriana, oraz ogólne jego zasady i cechy	11
Art. I. Terminologia św. Cypriana związana z nauką o miłosierdziu	12
Art. II. Istotne składniki miłosierdzia w pojęciu św. Cypriana	18
§ 1. Czy św. Cyprian pojmuje miłosierdzie jako cnotę?	18
§ 2. Wiara źródłem i fundamentem miłosierdzia	19
§ 3. Miłość nadprzyrodzona zasadniczym motywem miłosierdzia	22
§ 4. Etyczna wartość zasługi jako motywu uczynków miłosiernych	31
Art. III. Zakres podmiotowy i przedmiotowy miłosierdzia według św. Cypriana	35

Rozdział II.

Nauka św. Cypriana o jałmużnie	38
Art. I. Etyczne poglądy św. Cypriana na majątek i prawo własności	39
§ 1. Etyczne poglądy św. Cypriana na dobra materialne i prawo własności	40
§ 2. Cel i przeznaczenie materialnych dóbr doczesnych	44
Art. II. Obowiązek dawania jałmużny	47
Art. III. Etyczna wartość jałmużny	50

Rozdział III.

Nauka św. Cypriana o innych uczynkach miłosiernych	60
Art. I. Opieka nad więźniami, skazańcami i brańcami wojennymi	60
§ 1. Potrzeby ich fizyczne i moralne	61

§ 2. Obowiązek, zadanie i sposób wykonywania tej opieki	62
Art. II. Opieka nad chorymi i niezdolnymi do pracy	67
Art. III. Troska o zmarłych	69
Art. IV. Opieka nad podróżnymi i przybyszami	72

Rozdział IV.

Organizacja akcji miłosierdzia za czasów św. Cypriana i zasady rozdzielania wsparcia	74
Art. I. Ogólne formy organizacyjne	74
Art. II. Źródła funduszu ubogich	76
§ 1. Ofiary w naturze (oblaciones) i „uczty miłości” (agape)	76
§ 2. Datki pieniężne, zbiórki (collectae) i nadzwyczajne ofiary	80
§ 3. Pierwociny i dziesięciny	82
Art. III. Organizacja osobowa akcji miłosierdzia	83
§ 1. Zarząd funduszami	83
§ 2. Obowiązki biskupa i poszczególnych stopni duchowieństwa	86
Art. IV. Zasady rozdzielania wsparcia	90
§ 1. Ogólne zasady rozdzielania wsparcia	91
§ 2. Kolejność osób korzystających ze wsparcia gminy	92

Rozdział V.

Ocena nauki św. Cypriana o miłosierdziu chrześcijańskim	99
Art. I. Ogólne wpływy na działalność pisarską i naukę św. Cypriana	99
§ 1. Wpływ Pisma św., tradycji i klasycznych pisarzy pogańskich	100
§ 2. Tertulian i św. Cyprian — dwie indywidualności	103
Art. II. Nauka św. Cypriana o miłosierdziu w świetle poprzedzającej go starochrześcijańskiej literatury	106
§ 1. Ojcowie Apostolscy, apologety, Klemens Aleksandryjski	106
§ 2. Wpływ Tertuliana na naukę św. Cypriana o miłosierdziu	110
Zakończenie	115
Summarium	118
Wykaz osobowy i rzeczowy	122

BIBLIOGRAFIA

- Allard Paul* — Histoire des persecutions pendant la première moitié du troisième siècle, Paris, 1886, t. II.
- Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église jusqu' à la fin de la domination Romaine en occident, II ed., Paris, 1876.
- Andolent A.* — Carthage Romaine, Paris, 1901.
- Badeni X. Dr.* — Św. Cyprian Kartagiński i karność kościelna w III w. (Przegląd Powszechny t. 10) Kraków, 1886.
- Baer Julius Dr.* — Des heiligen Kirchenvaters Caecylius Cyprianus sämtlichen Schriften aus dem lateinischen übersetzt. (Bibliothek der Kirchenväter) t. I i II, Kempten und Muenchen, 1918.
- Bardenhewer Otto Dr.* — Patrologie, 3 Aufl., Freiburg im Br., 1910.
- Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg im Br., 1903, t. II.
- Bayard L.* — Le latin de Saint Cyprien, Paris, 1902.
- Bilczewski J. Bp.* — Dziewice Bogu poświęcone w pierwszych wiekach Kościoła. (Przegląd Powszechny, t. 35) Kraków, 1892.
- Blampignon Aem.* — De s. Cypriano et de primaeva carthaginiensi ecclesia, Parisiis, 1862.
- Champagny de Fr.* — La charité chrétienne dans les premiers siècles de l'Église, Paris, 1854.
- Chastel Etienne* — Etude hist. sur l'influence de la charité durant les premiers siècles chrétiens, Genève, 1853.
- Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* — editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vin-

dobonensis; Vol. III, pars 1, 2 et 3, — S. Thasci Caecilii Cypriani Opera omnia, — ex recens. G. Hartelli, Vindobonae, 1868—1871.

Czuj J. Dr. Prof. — Św. Cyprian na tle epoki, (Ateneum Kapańskie t. 36/2, 2). Włocławek, 1935¹⁾.

D'Alès A. — La theologie de Saint Cyprien, Paris, 1922.

Duchesne Louis — Les origines chrétiennes, Nouv. 2 ed., Paris, 1900.

— Origines du culte chrétien, 3 ed., Paris, 1903.

Ebert von A. — Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande, Leipzig, 1889, t. I.

Faye de E. — Saint Cyprien et les influences qui l'ont formé. (Revue de thol. et de philos., XXVI) 1893.

Fechtrup Bern. — Der hl. Cyprian — Sein Leben und seine Lehre, Münster, 1878, t. I.

Forcellini Aegid. — Totius latinitatis lexicon, Prati, 1858 i nast. t. I, II, III, IV.

Freppel E. — Saint Cyprien et l'église d' Afrique au III-e siècle, 2 ed., Paris, 1873.

Funk Fr. Xav. — Patres Apostolici, Tubingae, 1901, Vol. I.

Gudemann A. — Geschichte der altchristlichen lateinischen Literatur vom 2 bis 6 Jahrhundert, Berlin-Leipzig, 1925.

Glaue P. — Die Vorlesung heiliger Schriften bei Cyprian (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche Bd. 23) Giessen, 1924.

— Die Echtheit von Cyprians III Buch der Testimonia (Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche) Giessen, 1907.

Götz K. G. — Geschichte der cyprianischen Literatur bis zu der Zeit der ersten erhaltenen Handschriften, Basel, 1891.

¹⁾ Rozprawa była drukowana częściami i w czasie oddawania pracy nie była jeszcze ukończona. Korzystałem tylko z pierwszych zeszytów.

Później również ukazało się tego samego i wielce zasłużonego na polu patrystyki autora tłumaczenie dzieł św. Cypriana, wydane w Poznaniu. (Pisma Ojców Kościoła).

- Götz C.* — Die Busslehre Cyprians, Königsberg, 1894.
- Günther L.* — Tertulians Ethik, Leipzig, 1885.
- Hagemann H.* — Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten, Freiburg im B. 1864.
- Halban Leon* — Społeczne ideały chrześcijaństwa w pierwszych wiekach, Poznań (bez daty wydania).
- Haller W.* — Das Eigentum im Glauben und Leben der nachapostolischen Kirche (Theologische Studien und Kritiken, 64 Jahrg.), Gotha, 1891.
- Harnack A.* — Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Leipzig, 1893 i nast. Teil II, Bd. 1 i 2.
- Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten, Leipzig, 1906, I.
- Hergenröther J. Kard.* — Historia powszechna Kościoła Katolickiego (wyd. Bibl. Dzieł Chrześc.). Warszawa, 1901, t. I, II.
- Hurter H. S. J.* — Sanctorum Patrum opuscula selecta, Oeniponti, 3 ed. 1874—1879, t. I, II, IV, VI.
- Keller Fr.* — Caritas-Wissenschaft, Freiburg im Br., 1925.
- Kellner H.* — Tertullianus ausgewählte Schriften ins Deutsche uebersetzt. Kempten und Muenchen, 1912, Bd. I und II.
- Kluge R.* — Die Ethik der Armenfürsorge, Hamburg, 1920.
- Kneib Ph.* — Die „Lohnsucht“ der christlichen Moral (Theologische Studien der Leo-Gesellschaft, Bd. 11). Wien, 1904.
- Koch H.* — Tertulian und Cyprian als religiöse Persönlichkeiten (Internationale Kirchliche Zeitschrift), Bern, 1920.
- Lallemand L.* — Histoire de la charité, Paris, 1903, t. II.
- Lebreton Jules* — Saint Cyprien et Origène, Paris, 1930. (Recherches de Science Religiense t. XX).
- Levy M. H.* — Sobria ebrietas, Giessen, 1929.
- Liese W.* — Geschichte der Caritas, Freiburg im Br., 1922, t. II.
- Lipke Leonard T. J.* — Organizacja i zasady dobroczynności w pierwotnym chrześcijaństwie (Przełg. Powsz., t. 80), Kraków, 1903.

- Lisiecki Ark. X.* — Pisma Ojców Apostolskich (wyd. Pisma Ojców Kościoła, t. I), Poznań, 1924.
- Morcelli St.* — Africa christiana in tres partes tributa, Brixiae, 1816—1817, t. I i II.
- Mauret Fern.* — Histoire Général de l'Église, t. II, — les Pères de Église. Nouv. ed. rev. et corrig., Paris, 1924.
- Migne J. P.* — Patrologiae cursus completus... Series latina t. I, II, VII. Series graeca, t. I, II, V—VII, IX, XI—XIII, XX, XXII, XLVII (miejsca cytowane), Parisiis, 1844 i nast.
- Monceaux Paul* — Saint Cyprien — Évêque de Carthage, 2 ed., Paris, 1914.
- Histoire de la littérature chrétienne, Paris, 1924.
 - Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe, t. I. Tertullien et les origines, t. II. Saint Cyprien et son temps, Paris, 1902.
- Morgenstern G.* — Cyprian Bischof v. Karthago als Philosoph, Jena, 1889.
- Mueller K.* — Die Bussinstitution in Karthago unter Cyprian (Zeitschrift für Kirchengeschichte t. 16), 1897.
- Münter Fr.* — Primordia Ecclesiae Africanae, Hafniae, 1829.
- Norden E.* — Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert vor Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Leipzig, 1898, t. II.
- Peters J.* — Der heilige Cyprian v. Kartago, Bischof, Kirchenvater und Blutzeuge Christi in seinem Leben und Wirken dargestellt, Regensburg, 1877.
- Pontii diac.* — De vita et passione S. Caecilii Cypriani Ep. Carthaginensis et Martyris (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum), Vol. III, 3, XC—CXIV.
- Preisker H.* — Die Liebe im Urchristentum (Theologische Studien und Kritiken Bd. 95), Gotha Stuttgart, 1923/24.
- Ratzinger G.* — Geschichte der kirchlichen Armenpflege, 2 Aufl., Freiburg im Br., 1884.
- Rauschen G.* — Zarys Patrologii (tłum. i uzup. X. Dr J. Nowacki), Poznań, 1929.
- Rettberg Fr. W.* — Thascius Caecilius Cyprianus, Bischof von Karthago, dargestellt nach seinem Leben und Wirken, Göttingen, 1831

- Ritschl Otto* — Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche, Göttingen, 1885.
- Sajdak J.* — Apologetyka starochrześcijańska (wyd. Pisma Ojców Kościoła, t. 2), Poznań, 1925.
- Schanz M.* — Hosius — Krüger G. — Geschichte der Römischen Literatur, Teil III, 3, München, 1922.
- Schaub Fr.* — Die katholische Caritas und ihre Gegner, Regensburg, 1909.
- Schubert F.* — Die pastoralen Grundsätze in Cyprians Hirten-schreiben aus der Dez. Christenverfolg (Weidenauer Studien, t. 3), 1909.
- Schwarze W.* — Untersuchungen über die äusere Entwicklung der afrikanischen Kirche, Goettingen, 1892.
- Sieniatycki X. Dr.* — Pokuta kościelna według zachodnich Ojców Kościoła w pierwszych 5 wiekach. (Przegląd Teologiczny, R. II, Z. 1, 2, 3-4), Lwów, 1920/21.
- Początki hierarchii kościelnej, Lwów, 1912.
- Św. Cyprian o śmierci i wobec śmierci (Ateneum Kapł., t. 17/3), Włocławek, 1926.
- Soden E. v. H.* — Das Lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprian (Texte und Untersuchungen, t. 3), Leipzig, 1909.
- Die cyprianische Briefsammlung (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur Bd. 25/33, Leipzig, 1904.
- Stach P. X. Dr Prof.* — Komunizm w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, a czasy dzisiejsze, Lwów, 1926.
- Szydelski X. Dr Prof.* — Początki chrześcijaństwa. Warszawa, 1911.
- Tixeront J.* — Histoire des dogmes, t. I. La theologie antienicéenne, 2 ed., Paris, 1905.
- Thomassin Lud.* — Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios, ed. II, ital., Venetiis, 1730, Pars I, III.
- Uhlhorn G.* — Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche, 2 Aufl., Stuttgart, 1882.
- Umiński J. X. Dr Prof.* — Historia Kościoła, Lwów, 1933, t. I.
- Waśilkowski L. X. Dr.* — Nauka św. Cypriana o kapłaństwie

w zestawieniu z nauką pierwszych trzech wieków,
Lwów, 1923.

Wicher Wł. X. Dr Prof. — Niewolnictwo w nauce moralnej
chrześcijaństwa, Lwów, 1922.

Wirth K. H. — Der „Verdienst“ — Begriff bei Cyprian, Leip-
zig, 1901.

— Der „Verdienst“ — Begriff bei Tertulian, Leipzig, 1892.

Wohleb L. — Cyprians — De opere et eleemosynis. (Zeit-
schrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die
Kunde der älteren Kirche, 3/4), Giessen, 1926.

— Cyprians Spruchsammlung ad Quirinum. (Römische
Quartalschr. für christliche Altertumskunde und für
Kirchengeschichte Bd. 33). Freiburg in Br., 1925.

WYKAZ SKRÓTÓW

MG. — Migne, Patrologiae cursus completus, Series graeca.

ML. — Migne, Patrologiae cursus completus, Series latina.

PA. — Funk, Patres Apostolici.

POK. — Pisma Ojców Kościoła, wydanie poznańskie.

CSEL. — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.

Dzieła św. Cypriana cytowane są tylko według powyż-
szego wydania, jako dotychczas najlepszego, bez dodawania
w dopiskach skrótu CSEL., lecz tylko z zaznaczeniem Vol III,
części i strony.

Wszystkie inne dzieła Ojców cytowane są według Migne'a,
względnie Funka, Patres Apostolici, co zawsze jest znaczone
w tekście.

WSTĘP.

I.

Kościół Chrystusowy po wniebowstąpieniu swego Boskiego Założyciela szybko się rozrastał, skupiając w sobie coraz to nowe rzesze nie tylko żydów, ale i pogan. W Małej Azji, w Grecji, na Cyprze, w Italii powstawały w szybkim tempie gminy chrześcijańskie¹⁾. Centrum chrześcijaństwa przeniosło się z Jerozolimy do Rzymu. Wśród pierwotnych bowiem większych gmin chrześcijańskich na pierwsze wysunęła się miejsc i największy zyskała wpływ i powagę gmina rzymska, którą aż do swej śmierci kierował św. Piotr²⁾. Sprzyjało temu centralne położenie Rzymu w stosunku do ówczesnego kulturalnego świata.

I w innych nawet odległych prowincjach rzymskich powstawały również tak prędko liczne gminy chrześcijańskie, że nieraz nie wiadomo dokładnie, kiedy, skąd i w jaki sposób wzięły swój początek.

Tak niepewnymi są początki Kościoła w Afryce północnej³⁾.

Fechtrup stwierdza, że pod koniec I w., a najpóźniej z początkiem II w. znane było chrześcijaństwo w Kartagi-

¹⁾ Galat. II, 10; VI, 1—10; I Kor. XVI, 1—4; II Kor. VIII, 20; IX Rzym. XV, 26—28; Porówn. Ratzinger G. — „Geschichte der kirchlichen Armenpflege” Freiburg in Br., 1884, 2. Aufl., I Theil, § 2, str. 38 nn.

²⁾ Umiński J. X. Dr. — Historia Kościoła, Lwów, 1933, t. I., R. I. str. 31 nn.; R. II, § 9, str. 61.

³⁾ Duchesne L. — Les origines chrétiennes, Paris, 1903, III edit., str. 405 — podaje podział Afryki północnej na poszczególne prowincje Afrykę Pokonsularną, Numidię, Mauretanię, Trypolis, Byzacaene.

nie, stolicy Afryki Prokonsularnej¹⁾. Za słusnością tego twierdzenia przemawiają bardzo poważne racje.

Kartagina, miasto handlowe, utrzymywała żywy kontakt z Rzymem, tym bardziej, że i politycznie z nim była związana.²⁾ I z Rzymu wywodzi swój początek kościół kartagiński³⁾. Większy jego rozwój przypada na koniec II w. i na początek III w., kiedy to cesarz Septymiesz Severus, afrykańczyk z pochodzenia, romanizował Afrykę, sprzyjając początkowo chrześcijanom⁴⁾. Mógł więc mówić Tertulian już w 197 r. o wielkiej ilości chrześcijan⁵⁾. Nadto po śmierci cesarza Septymiusza Severa (211 r.) nastąpił dla kościoła afrykańskiego dłuższy okres pokoju, co wzmogło jeszcze bardziej proces rozszerzania się chrześcijaństwa. Już przed św. Cyprianem

¹⁾ Fechtrop B. — Der hl. Cyprian. — Sein Leben und seine Lehre. Münster, 1878, t. I., § 1, str. 4 nn. Porówn. Münster Fr. — Primordia Ecclesiae Africanae, Hafniae, 1829, str. 9 i 15 nn.; Andolent, Carthage Rom. Paris, 1901, str. 25 nn.; — Morcelli, Africa Christiana., Brixiae, 1816, str. 23 nn.

²⁾ Monceaux P. — Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu' à l'invasion arabe. — Paris, 1901, t. I., str. 3 nn.

³⁾ Baluzius Steph. — objaśniając c. III listu kapłanów rzymskich do św. Cypriana (CSEL. Ep. 36 c. III; — III, 2, 574 n.) przytacza na udowodnienie powyższego twierdzenia świadectwa z pism Tertuliana, św. Augustyna, pap. Innocentego I, Grzegorza W. i wielu innych: (Porówn. S. Th. C. Cypriani... Opera Omnia, ad integram St. Baluzii ed. expressa, Parisiis, 1844, t. unicus. — str. 305).

Zob. Umiński, dz. cyt. t. I. str. 60; — Hergenröther J. Kard. — Historia powszechna Kościoła Katolickiego, Warszawa 1901, (Bibl. Dz. Chrz.) t. I. str. 170; — Fechtrop, dz. cyt. § 1, str. 4; — Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chret., t. I. str. 4 n.; — Kellner H. Dr. — Tertullians ausgewählte Schriften ins Deutsche ueberstzt (Aufl. Bibl. der Kirchenväter), Kempten und Muenchen, 1912, B. I., Einleitung, str. XXVI. — Harnack A. — Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten, Leipzig, 1906, B. II, str. 234 n. — przypuszcza, że najstarszy okres kościoła kartagińskiego był grecki, o którym jednak mało wiemy.

⁴⁾ Zob. Harnack, dz. cyt. powyżej str. 234 n.

⁵⁾ Tertulian — Apologeticus c. XXXVII, — ML. I, 525 — „Hesterni sumus et vestra omnia implevimus.....; sola vobis relinquimus templa”. — Ad Scapul. c. II i V (ostrzegawczo) pisze do prokonsula, że tak wielka liczba ludzi, każdego wieku i stanu, wyznaje wiarę chrześcijańską, iż, chcąc ją wytepić, musiałby całą prowincję zdziesiątkować.

za biskupa Agrypina, około 220 r., liczni biskupi brali udział w synodzie. Za episkopatu św. Cypriana było również kilka synodów, na których liczba biskupów, biorących udział dochodziła do 87 (1/IX 256 r.¹). Wziąwszy pod uwagę fakt, że w każdej gminie był zazwyczaj biskup, to jednak z tej ilości biskupów słusznie można wnioskować, że przed połową III w. chrześcijaństwo opanowało w znacznej mierze Afrykę Prokonsularną, z Numidią i Mauretanią, a tym samym, że początki jego przypaść muszą rzeczywiście na koniec pierwszego, a najpóźniej na początek II w.²) — przyniesione być może najpierw przez żołnierzy i urzędników rzymskich³).

Historia kościoła północno-afrykańskiego zaczyna się właściwie dopiero z pierwszymi męczeństwami⁴). Z tego czasu posiadamy pewniejsze wiadomości, a później dopiero z dzieł Tertuliana i św. Cypriana⁵).

1) Cypr, Ep. 73, c. III; — CSEL. III, 2, 780 — „...quando multi iam anni sint, et longa aetas... ex quo sub Agripino... convenientes in unum episcopi plurimi hoc statuerunt...” Por. Baer J. Dr. — *Dés hl. Kirchenväters C. Cyprianus sämtliche Schriften aus dem Lateinischen übersetzt*, (Bibl. der Kirchenväter) Kempten und Muenchen, 1918, B. I., Einleitung str. XXX nn. i B. II. str. 339 uw. 1.

2) Harnack — *Mission und Ausbr...* Bd. II, str. 234; — Monceaux — *Hist. litt. de l'Afrique...* t. II, str. 7 nn. — D'Alès A. — *La théologie de Saint Cyprien*, Paris, 1922. — Appendix IV, str. 403 — 407 — Schwarze, *Untersuch über die aeusere Entwickl. der afrik. Kirche*, Goettingen, 1892, str. 16 nn.

3) Tak przypuszcza Harnack, wnosząc z pewnych elementów żołnierskich w kościelnym języku afrykańskim. Wprawdzie Tertulian był dzieckiem żołnierza, a Cyprian, w którego pismach również się to uwydatnia, był pod silnym wpływem Tertuliana. Nie jest jednak wykluczone, że te elementy żołnierskie w jego języku mogą mieć związek z leżami zimowymi wojska i urzędnikami rzymskimi. W takim razie wynikałoby z tego, że okres ten najwcześniejszy był łaciński, a nie grecki, co nie było bez wpływu na wewnętrzne życie kościelne. Por. Harnack — *Mission und Ausbreit.* II. str. 239.

4) *Passio martyrum Scilitanorum* z 180 r., najstarszy łaciński dokument Kościoła. — Por. Allard P., *Histoire des persecutions pendant la première moitié du troisième siècle*, Paris, 1886 t. I, str. 436 nn. — Maurret F. *Histoire Générale de l'Église*. t. I, str. 224.

5) Duchesne L. — *Les origines chrétiens*, chap. XXIV, str. 406 nn.

Równocześnie w miarę wzrastania liczby wiernych, zwiększała się ilość biskupów ustanawianych w miejscowościach o niewielkiej nawet ilości wiernych. Największą wśród nich powagą cieszył się biskup Kartaginy, którego wpływowi ulegali biskupi innych prowincji. Niemało do tego przyczyniła się wybitna indywidualność św. Cypriana, za którego ustalili się ten porządek rzeczy; Kartagina stała się ośrodkiem życia kościelnego w Afryce północnej. Wytworzył się żywy ruch synodalny, wywołany zagadnieniami dyscypliny kościelnej. Synody zwoływano zazwyczaj do Kartaginy. Za episkopatu św. Cypriana (249—258 r.¹) na stolicy kartagińskiej zwołanych było do Kartaginy około 7 synodów. Z niektórych zachowały się akta i to są najstarsze akta synodalne, jakie posiadamy²). Wpływ św. Cypriana rozciągał się nie tylko na Afrykę północną, gdzie był jakby prymasem kościoła, lecz nawet na Rzym, na Hiszpanię i Galię. Największa to postać w kościele łacińskim do czasów św. Augustyna³).

II.

Z drugiej jednak strony kościół kartagiński mimo tego wspaniałego rozkwitu za czasów św. Cypriana, nie był wolny od różnych niedomagań i braków, które tylko dzięki czujności, niezwykłej energii i roztropności św. Cypriana nie wyrządziły większych szkód młodej gminie chrześcijańskiej.

¹) Cecyliusz Cyprian zwany także Tasejuszem (Ceacilius Cyprianus qui et Thascius). Co do brzmienia nazwiska porów. Ep. 66, tytuł — CSEL. III, 2, 727. — Bardenhever — Patrologie Freiburg in Br. 1910. § 51, str. 167; — Baer J. — dz. cyt. t. I, str. VIII.; — Monceaux — Saint Cyprien Évêque de Carthage, Paris 1914, II. Ed. str. 3.

²) Monceaux — Hist. Litt. de l' Afrique... t. II, str. 47.

³) Monceaux dz. cyt. powyżej str. 231 nn. Porów. korespond. św. Cypriana z Rzymem Ep. 44—54, — III, 2, 597 nn. — Ep. 67, str. 736 nn. — Ep. 68, str. 744 nn.

Wspomniany wyżej okres spokoju między 211 r., a prześladowaniem Decjusza 249 r., jak z jednej strony dopomógł do większego rozwoju kościoła w Afryce, tak z drugiej strony spowodował wielkie wewnętrzne niebezpieczeństwo¹⁾. Wprawdzie zyskał całe rzesze nowych wyznawców, lecz nie wszyscy przyjęli chrześcijaństwo w dobrej intencji. Wielu powodowało się zewnętrznymi względami, a nazwa chrześcijanin pozostała im tylko nazwą czy zewnętrznym pozorem, bez konsekwentnej odmiany życia. Słowem duch chrześcijański nie przetworzył, nie rozsadził ducha pogańskiego; owszem ten ostatni wtargnął do gminy chrześcijańskiej, powodując u chrześcijan obniżenie poziomu moralnego życia. Najboleśniej było to, że duchowieństwo — kapłani, a nawet biskupi nie stali na wysokości swego zadania. Smutny ten stan ówczesnego kościoła kartagińskiego kreśli św. Cyprian²⁾.

Więc nic dziwnego, że wiara osłabła, że miłość wzajemna, pierwotnie znak rozeznania chrześcijan od pogan, oziębła. Za tym wzrosły inne występki moralne³⁾. Zwykły proces. Z osłabieniem wiary materializm opanował wiernych. Element pogański i duch pogański zaczął nadawać ton i rozsądzać gminę chrześcijańską.

Trudno było znaleźć tak skuteczne środki, by je przeciwstawić szerzącemu się złu.

Opatrzność jednak Boża, czuwając nad Kościołem Chrystusowym, dopuściła gwałtowny i bolesny wprawdzie, lecz bardzo skuteczny proces oczyszczający — prześladowanie

1) Prześladowanie t. zw. 6 za Maxymina Traka, więcej przejściowe, nie dotknęło zdaje się Afryki. Porów. Umiński dz. cyt. § 7, str. 51. — Fehtrup. dz. cyt. t. I, str. 41.

2) De laps. c. VI, — III, 1, 240 — „Non in sacerdotibus religio devota, non in ministris fides integra, non in operibus misericordia, non in moribus disciplina... Episcopi plurimi, quos et hortamento oportet esse caeteris et exemplo, divina procuracione contempta procuratores rerum saecularium fieri, derelicta cathedra, plebe deserta, per alienas provintias aberrantes, negotiationis quaestuosae nundinas aucupari, esurientibus in Ecclesia fratribus, habere argentum largiter velle, fundos insidiosis fraudibus rapere, usuris multiplicantibus foenus augere“.

3) De laps. c. VI, str. jak wyżej.

Decjusza (styczeń 250 r.¹) Zaczęło się w Rzymie, a później przeniosło się do Afryki. W przeprowadzeniu niezwykle ostre, zwrócone szczególnie przeciw kapłanom, których jako przywódców od razu śmiercią karano²). Z tego powodu nazywa św. Cyprian Decjusza „zawziętym wrogiem kapłanów Chrystusowych”³).

Z wyżej podanych powodów próba ta nie wypadła pomyslnie. Wielka liczba wiernych, uląkłszy się już pierwszych pogrózek, odpadła od wiary. Upadli nie pod naporem prześladowania, czy grozą męczeństwa przerażeni, lecz raczej dobrowolnie. Odpadła wówczas od wiary i pewna ilość duchownych. Z boleścią pisze o tym św. Cyprian⁴). Cieszy się natomiast, gratuluje i umacnia we wierze tych, którzy mężnie oparli się prześladowcom, gotowi na więzienie i męczeństwo⁵).

Kiedy złągodniał nieco kurs antychrześcijański, nowe wyłoniło się niebezpieczeństwo dla Kościoła. Upadli we wierze, chcieli na powrót wrócić do łączności z Kościołem⁶).

¹) De laps. c. V. — III, 1, 241 „Dominus probari familiam suam voluit; et quia traditam nobis divinitus disciplinam pax longa corrupta, jacentem fidem et pene, ut ita dixerim, dormientem — censura coelestis erexit“. Porówn. Allard P. Hist. des perséc. t. II. Chap. VIII. str. 309 nn.

²) Wówczas, gdy ze szczególną nienawiścią skierowali się poganie przeciwko św. Cyprianowi, ten widząc, iż to pożyteczniejsze będzie dla kościoła kartagińskiego, na jakiś czas schronił się poza miasto. Wrócił z początkiem 251 r. — Porówn. Pontii, De vita et passione S. Cypr. c. VII, — CSEL. III, 3, XCVII.; Ep. 20, — CSEL, III, 2, 527 nn.

³) Ep. 55, c. IX, — III, 2, 630. „Tyrannus infestus sacerdotibus Dei“.

⁴) De laps. c. VII, — III, 1, 241 „Ad prima statim verba minantis inimici maximus fratrum numerus fidem suam prodidit; nec prostratus est persecutionis impetu, sed voluntario lapsu se ipse prostravit“. c. VIII, 242 — „Non expextaverunt saltem ut ascenderent apprehensi, ut interrogati negarent. Ante aciem multi victi, sine congressione prostrati; nec hoc sibi reliquerunt, ut sacrificare idolis viderentur inviti. Ultra ad forum currere, ad mortem sponte properare, quasi hoc olim cuperent, quasi amplecterentur occasione datam quam semper optassent.“ — Ep. 5, c. I, — III, 2, 478 n. — Por. Umiński, dz. cyt. § 7, str. 52.

⁵) Ep. 6; — III, 2, 480—484. — Ep. 10, 490—494.

⁶) De laps. c. XV, — III, 1, 384 — „Emersit enim... novum genus-cladis; et quasi parum pesecutionis procella sevierit, accessit ad cumu-

W tej kwestii wywiązała się namiętna i o szerokim zasięgu dyskusja. Św. Cyprian przeciwny był łatwemu przyjmowaniu upadłych, bo uważał, że i tak już zbyt złagodźno praktykę pokutną w poprzednim wieku. Po drugie obawiał się ujemnych skutków z powrotu tych słabych we wierze elementów, o obyczajach pogańskich, których dopiero co pozbył się żywotny organizm młodego Kościoła. Pokuta zaś miała ich oczyścić i bardziej przysposobić do życia chrześcijańskiego. Na tym tle powstała w Kartaginie pewnego rodzaju anarchia, osłabiona jednak wnet i usunięta postanowieniami w tym celu zwołanego synodu i przepisami uzgodnionymi z praktyką kościoła rzymskiego¹⁾.

Jeszcze nie nastąpiło zupełne uspokojenie umysłów, gdy nowa próba, nowa klęska przyszła na kościół afrykański, która większe jeszcze niż następne krótkie, choć ostre prześladowanie Gallusa, wyrządziła spustoszenie — a mianowicie zaraza²⁾). Wywiązała się prawdopodobnie w Etiopii, czy Egipcie, skąd rozszerzyła się na całe imperium rzymskie. W Afryce największe jej nasilenie przypada na 253 r.

W Kartaginie zapanowała wówczas ogromna nędza, spotęgowana jeszcze egoistycznym i bezlitosnym zachowaniem się pogan w tej strasznej potrzebie. Cały ciężar akcji dobroczynnej spadł na chrześcijan. Paganie uciekali, unikając za wszelką cenę zetknięcia się z chorymi — owszem nawet pozbywali się chorych, a majątek ich zabierali. Stąpiło zupełnie poczucie nie tylko moralności, lecz nawet ludzkości³⁾.

lum sub misericordiae titulo malum fallens et blanda pernicies“. Porówn. Allard P., *Hist. des persécutions...* t. II., Chap. VIII, str. 335.

¹⁾ Porówn. korespond. św. Cypriana z Rzymem, zwłaszcza Ep. 31 i 32, — III, 2, 557—565; Ep. 55, — III, 2, 624 nn.; Ep. 57, III, 2, 650 nn. Nadto zob. Umiński dz. cyt. rozdz. 4, str. 92 n. i str. 106; — Baer J. dz. cyt. t. I. Einleitung str. XX nn.; — Fehtrup dz. cyt. § 5 — § 12, str. 41 nn.

²⁾ Ep. 59, c. VI — III, 2, 673; Ad Demetr. c. XII i XIII, — III, 1, 359 nn.

³⁾ Pontii, *Vita Cypr.* c. IX, — III, 3, str. XCIX nn.

Z chrześcijan wielu pojęło tę zarazę jako doświadczenie Boże, wielu jednak również nie mogąc wznieść się wyżej nad doczesność swych myśli, zaczęło się chwiać we wierze.

III.

Takim mniej więcej był stan Kościoła kartagińskiego w okresie przed i z początkiem objęcia władzy biskupiej przez św. Cypriana.

To niebezpieczeństwo i zło szerzące się spostrzegł czujny Pasterz i z wrodzoną sobie energią stanął do walki w obronie wiary i jedności Kościoła, w obronie tradycji i karności kościelnej, pragnąc podnieść moralność i odnowić życie chrześcijańskie, w sercach wzniecić miłość bliźniego czynną i ofiarną, jaką odznaczali się wyznawcy czasów apostołskich.

Słowo jednak żywe nie wszędzie mogło dotrzeć. Dlatego chwyta za pióro. Nie pragnie sławy ni własnego zadowolenia, lecz troska o dusze, o Kościół i moralność wiernych zmusiła go do pisarskiej pracy. Stąd też jego dzieła są ściśle związane z ówczesnymi bieżącymi wypadkami. Gdy prześladowcy dziesiątkują Kościół, a schizma rozdziera wewnętrzną jego spistość, gdy zaraza odślania brak miłości bliźniego, w miarę nieszczęść sam potężnieje, staje się twórczym, więcej oryginalnym i pisze szereg listów i traktatów. Nie szuka głębokich spekulacji, ni mądrych dedukcji. Pozostaje pod przemożnym wpływem Tertuliana, czerpiąc spokojnie z jego dzieł. Lecz te myśli nie pozbawione pewnego oryginalnego ujęcia i rozwinięcia, we właściwej sobie prostej i praktycznej formie stara się wszczepić w organizm Kościoła¹⁾.

¹⁾ Monceaux — S. Cyprien, Chap. III, str. 134; Chap. V, str. 168 nn. Wirth K. — Der „Verdienst“ — Begriff bei Cyprian, Leipzig, 1901, str. 16; — Rettberg Fr. — Thascius Caecilius Cyprianus... Göttingen, 1831, str. 327 n.

Nie tworzył dzieł literackich, choć miał materiał do apologii przeciw żydom,¹⁾ wspaniały traktat o męczeństwie²⁾, zarys podręcznika nauki wiary i moralności chrześcijańskiej³⁾. Dalekim był jednak od szukania swej sławy. Celem było zawsze — braciom być użytecznym, punktem wyjścia — zastosowanie życiowe i bezpośrednia korzyść czytelnika czy słuchacza⁴⁾. Był praktykiem i mężem czynu, stąd sugestywnie wskazywał każdemu obowiązek, nie w ogólnych tylko zarysach, lecz z drobiazgową nawet dokładnością⁵⁾.

Dlatego treść największej części jego pism jest na wskrós praktyczna, wywołana i dostosowana do aktualnej potrzeby. Obniża się przez to ich wartość naukowa, bo nie zastanawia się dłużej i nie dyskutuje nawet wiele nad teoretycznymi zasadami, lecz bierze sytuację jaka jest i szuka najlepszego wyjścia. Z tego dopiero, często nieświadomie nawet, narasta pisarzowi materiał więcej ogólnego, zasadniczego znaczenia — więcej teoretyczny i naukowy. Szczególnie występuje to w tzw. traktatach i większych listach, stanowiąc najcenniejszą część jego dzieł⁶⁾.

Wiele tedy można znaleźć w jego pismach myśli pięknych, wypowiedzeń zasadniczych, pogłębiających i rozwijających początkującą dopiero w tym okresie naukę teologiczną, czy moralne zasady życia chrześcijańskiego. Dotychczas korzystano z tej spuścizny i powoływano się na św. Cypriana, jako klasycznego świadka tradycji, obrońcę jedności Kościoła, czy dyscypliny kościelnej — a więc omawiano jego pisma więcej ze strony dogmatycznej, a mniej ze strony praktyczno-moralnej i z tej najpiękniejszej — miłosierdzia chrześcijańskiego.

Wprawdzie nauka jego o miłosierdziu chrześcijańskim nie jest zebrana w pewną całość. Podobnie jak Ojcowie Apostolscy, apologety, czy nawet jeszcze późniejsi Ojcowie

¹⁾ Ad Quirinum, Testim. Lib. I, — III, 1, 35—59; — ²⁾ Ad Fortunatum, — III, 1, 317 n. — ³⁾ Ad Quirinum Testim. Lib. II i III, — III, 1, 60—185.

⁴⁾ Ad Quirinum Lib. I, wstęp, — III, 1, 35. — ⁵⁾ De virg., — III, 1, 185 nn.

⁶⁾ Zob. Götze K. Geschichte der cypr. lit., Basel, 1891, § 1, st. 1 n; Monceaux, S. Cyprien, Chap. V, str. 168, nn.

Kościół, mówi o miłosierdziu raczej przygodnie, okazyjnie, jakkolwiek jeden z pierwszych Ojców poświęca tej sprawie specjalne dziełko „De opere et eleemosynis”¹⁾). Poza tym bardzo dużo myśli porozrzucanych jest w innych traktatach i listach. Słusznie mówi Champagny, że w jego pismach można znaleźć wzór wszystkich dzieł miłosierdzia²⁾).

Nadto zaznaczyć jeszcze trzeba, że pisząc o miłosierdziu, nie podaje wprost nauki, czy zasad, lecz mówi we formie zachęty, nawoływania, wskazówek rzucając przy tym myśli więcej zasadnicze. Materiał jest więc fragmentaryczny i dlatego trudniejszy do ujęcia naukowego. Chcąc zaś ująć całość jego nauki trzeba te myśli logicznie uszeregować, i analizując tekst, wyciągnąć odpowiednie wnioski. Zachodzić będzie przy tym nieraz potrzeba oparcia się o tradycję kościelną, czy pisarzy poprzednich wieków, z uwzględnieniem zwłaszcza pism Tertuliana, tym bardziej, że św. Cyprian z największą odnosił się czią do tradycji starochrześcijańskiej, był jej obrońcą i rzecznikiem wszystkich zwyczajów kościelnych³⁾). Podejście jednak tego rodzaju, oparte na analizie tekstu, musi być ostrożne i przemyślane, by, interpretując wyrażenia, czy krótkie i zwięzłe wypowiedzenie autora, nie spaczyć jego myśli.

Liczne tedy i poważne nasuwają się trudności, lecz po dokładnym przestudiowaniu pism św. Cypriana i poważnych autorów z różnych punktów widzenia je omawiających, można pokusić się o stworzenie pewnej syntezy nauki św. Cypriana o miłosierdziu chrześcijańskim — i to jest właśnie celem niniejszej rozprawy.

¹⁾ Czas powstania i krytyczne opracowanie zob. Wohleb L., *Cyprians — De opere et eleemosynis*. (Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Giessen, 3/4, 1926.

²⁾ Champagny de Fr. — *La charité chrétienne dans les premiers siècles de l'Église*, Paris 1854, I Part. str. 143.

³⁾ Ep. 4, c. I, — III, 2, 473 „scias nos ab evangelicis et apostolicis traditionibus non recedere quominus fratribus et sororibus nostris constanter et fortiter consulatur, et per omnes utilitatis et salutis vias ecclesiastica disciplina servetur...”

R O Z D Z I A Ł I.

Pojęcie miłosierdzia u św. Cypriana oraz ogólne jego zasady i cechy.

Działalność dobroczynna, sposób myślenia i nauka św. Cypriana o miłosierdziu chrześcijańskim, rozrzucona po jego pismach, nierozdzielnie są związane z Pismem św. i tradycją. Prawzorem życia chrześcijańskiego i ideałem czynnej miłości bliźniego była dlań gmina jerozolimska i pierwsze gminy chrześcijańskie.

„Wówczas — pisze — domy i role sprzedawali, i gromadząc sobie skarby niebieskie, pieniądze ofiarowali apostołom dla wspomagania i użytku potrzebujących¹⁾ „Tak za Apostołów kwitła wiara, tak pierwsi wierni zachowywali przykazania Chrystusa. Skorzy byli i hojni, wszystko dawali Apostołom do rozdzielania, a nie mieli takich grzechów do odpokutowania²⁾”. „W nas zaś tak ta jednomyślność pomniejszyła się, że i hojność w uczynkach miłosiernych osłabła...; tak w nas żywotność wiary zwątłała...³⁾”.

W przekonaniu, że wierni zawsze winni się starać tak żyć, jak za czasów apostoelskich i, że pod każdym względem należy trzymać się tradycji⁴⁾, rzuca na innym miejscu sło-

¹⁾ De unit. eccl. c. XXVI, — III, 1, 232; De op. et el. c. XXV, — III, 1, 393.

²⁾ De laps. c. XXXV, — III, 1, 262 n.,

³⁾ De un. eccl., — III, 1, 232. Porówn. Dz. Ap. IV, 32 nn.

⁴⁾ De laps. c. VI, — III, 1, 240 „Studebant augendo patrimonio singuli, et, obliti quid credentes aut sub Apostolis ante fecissent, aut semper facere deberent...“.

wa: „...wiedz, że od Ewangelicznych i apostołskich tradycji nie odstępujemy...”¹⁾).

Ta silna wola podtrzymania tradycji i niezłomne postanowienie odnowienia i podniesienia ducha swej gminy, zmuszały go do zwracania uwagi wiernych na te obrazy pierwotnej gorliwości. Powodowany odczuciem potrzeb chwili, idąc za nakazem biskupiego obowiązku, chwyta za pióro i nawołuje, zachęca do czynnej miłości — do ofiarności na rzecz ubogich i potrzebujących. Wytworzył nawet w tej materii charakterystyczne słownictwo o pewnym specyficznym nieraz znaczeniu.

Chcąc przeto przedstawić pojęcia miłosierdzia chrześcijańskiego według św. Cypriana, czy chcąc uchwycić cechy jego istotne i ująć zasady, wskazanym jest przedtem bliższe poznanie tych terminów słownych.

ARTYKUŁ I.

Terminologia św. Cypriana związana z nauką o miłosierdziu.

Wiara — fides — ma u św. Cypriana podstawowe zasadnicze znaczenie. Używa tego słowa we wszystkich znaczeniach, jakie posiada i w języku polskim²⁾.

Najpierw określa nim prawdy przez Boga objawione, lub też akty wewnętrznego uznania, czy zewnętrznego wyznania tych prawd³⁾). Czasem oznacza ono początek wiary tj. chrzest⁴⁾).

¹⁾ Ep. 4, c. I, — III, 2, 472.

²⁾ Forcellini Aeg — Totius latinitatis lexicon, Prati, 1865, t. III, str. 76. — Bayard L. Le Latin de Saint Cyprien — II Part. str. 188.

³⁾ Ep. 27, c. I, — III, 2, 540 „Nam frater noster Lucianus... fide quidem calidus et virtute robustus, sed minus Dominica lectione fundatus, quaedam conatus est...” — Ep. 62, c. IV, — III, 2, 701 „...quorum omnium secundum quod fides et charitas exigit in orationibus et precibus vestris meminisse debetis. — Ep. 37, c. I, — III, 2, 576 „Vos toties confitemini quoties rogati, ut de carcere recedatis, carcerem fide et virtute praelegistis“.

⁴⁾ Ep. 13, c. II, — III, 2, 505 „...sicut et fides ipsa et nativitas salutaris non accepta, sed custodita vivificat“.

Lecz używa także słowa „fides“ na oznaczenie wierności łasce Bożej i w praktykowaniu cnót chrześcijańskich. Podkreśla przeto nietylę teoretyczną, ile raczej praktyczną stronę wiary, jak mężne jej wyznawanie i praktykowanie w życiu przez wykonywanie cnót i uczynków miłosiernych. Chodzi mu o tę moc wewnętrzną, jaką wiara daje, o żywotność nadprzyrodzoną, która by, wewnątrz przetwarzając duszę, ujawniała się równocześnie na zewnątrz dobrymi uczynkami¹⁾.

Bardzo często używa również św. Cyprian w swych pismach słów — *charitas*,²⁾ *dilectio* — miłość, w tym znaczeniu zazwyczaj, w jakim użyte są w Piśmie św.

Chrześcijaństwo, nie mając wyrobionego języka kościelno-teologicznego, musiało sięgnąć i nawiązać do grecko-

¹⁾ Ep. 37, c. IV, — III, 2, 579 „...qui Evangelicam disciplinam sincero fidei vigore tenuistis, qui incorrupto honore virtutis cum praeceptis Domini et cum Apostolis eius fortiter stantes, nutantem multorum fidem, martyrii vestri veritate solidastis“. — De op. et el. c. VIII, — III, 1, 379 „... qui habet fidei veritatem, servat Dei timorem; qui autem Dei timorem servat in miserationibus pauperum Deum cogitat“. — Ep. 58, c. IX, — III, 2, 664.

²⁾ Forcellini, dz. cyt., t. II, str. 89 n. — *Caritas est proprie penuria frumenti et cibariorum, vel alterius rei, ex qua ultramodum eius pretium augetur. — Translate sumitur pro dilectione, benevolentia arctissimo vinculo amoris, qualis est inter propinquos et consanguineos. Interdum caritas pro gratia ponitur...*

Caritas speciatim sumitur pro virtute divina animis nostris infusa per baptismum, quo veluti vinculo cum Deo et inter nos coniungimur unde dupliciter appellatur — caritas nempe Dei et proximi.

Co do sposobu pisania *caritas*, czy *charitas* — nie ma jednostajności. Uczeni piszą zazwyczaj *charitas*, wyprowadzając od greckiego słowa *cháris*. Jednak w Piśmie św., co jedynie byłoby miarodajnym *charis* stale tłumaczone jest przez *gratia*, a *agápe* przez *caritas*. Stąd właściwa pisownia jest *caritas*. Stare rękopisy Wulgaty i ówczesne pisma mają w użyciu jednakowo często *caritas* i *charitas*, a nawet częściej *caritas*. Za sprawcę tego zamieszania w pisowni uważają krytycy Izydora z Sewilli (um. 636 r.) W oficjalnym wydaniu Wulgaty 1592 r. użyto pisowni *charitas*, zapewniając przez to na długi okres czasu ten sposób pisania. Nawet filologowie i leksykografowie poszli tą mylną drogą. Forcellini, dz. cyt. powyżej, mówi: „*notatio est prorsus incerta*“, lecz przechyła się raczej za *caritas* (*rectius sine aspiratione scribetur*).

rzymskich form myślenia i mówienia. Nawiązanie to nie było jednak mechanicznym przejęciem słów, pojęć, nie zawsze zresztą dobrze wyrażających myśl chrześcijańską. To też chrześcijaństwo wlewało w nie nową treść i znaczenie.

Tak na wyrażenie godności i wzniosłości miłości chrześcijańskiej nie było słowa, które by w pełni oddawało jej istotną treść. W języku greckim przy przekładzie Pisma św. Starego Zakonu na oznaczenie miłości użyto słowa *agápe*, które w Nowym Zakonie otrzymało jeszcze głębsze znaczenie, wyrażając nieskończoną miłość osób Boskich ku sobie, miłość Boga ku ludziom i ludzi względem Boga, tudzież wypływającą z niej czynną miłość bliźniego. *Agápe* w najstarszych przekładach łacińskich, z których prawdopodobnie korzystał już Tertulian, a na pewno św. Cyprian, zostało przetłumaczone przez *charitas* lub *dilectio*, dlatego w pismach swoich używa św. Cyprian na oznaczenie miłości słowa *charitas*, rzadziej *dilectio*. Odtąd w tym znaczeniu używane jest w łacińskiej literaturze kościelnej¹⁾.

Caritas w swej istotnej treści różni się od pokrewnego znaczeniem słowa *amor*. *Caritas* bowiem oznacza miłość szlachetną, duchową, zachodzącą między istotami rozumnymi, zwłaszcza w odniesieniu do istot wyższych, jak Pan Bóg, rodzice; miłość opartą i pochodzącą z motywów wyższych, nadprzyrodzonych, jako owoc wysiłku wolnej woli, która nie pozwala się opanować namiętnościom, czy zmysłowości. *Amor* zaś wyraża miłość tak szlachetną jak i nieszlachetną, wypływającą więcej z namiętności, nie zawsze rozumną — względnie odnoszącą się do zwierząt, czy rzeczy martwych²⁾. Stąd słowa *amor* św. Cyprian prawie nie używa, chyba o rzeczach martwych³⁾.

— Porówn. — Schaub Fr. — *Die katholische Caritas und ihre Gegner.* — Regensburg, 1909, I Teil, § 1, str. 1 nn.

— Keller Fr. Dr. — *Caritas-Wissenschaft.* — Freiburg in Br., 1925. II Teil, str. 52 nn.

¹⁾ Schaub, dz. cyt., I Teil, § 1, str. 4 n.

²⁾ Forcellini, dz. cyt., t. I., str. 243.

³⁾ *De laps. c. XI.* — III, 1, 244 „*Decepit multos patrimonii sui amor coecus...* W Rzymie używano widocznie w tym czasie na wyrażenie

Spokrewnionymi co do znaczenia z *caritas*, są również dwa inne słowa — *pietas* i *fraternitas*, których także bardzo często używa św. Cyprian.

Pietas oznacza miłość tkliwą, rodzinną, połączoną ze czcią¹⁾. Służy tedy na oznaczenie ojcowskiej miłości Boga ku ludziom, rodziców ku dzieciom i odwrotnie. W tym najczęściej znaczeniu używa go św. Cyprian, chociaż nieraz uwypukla więcej skutek tej miłości, jak sprawiedliwość, hojność, szcudroblliwość Bożą. Wreszcie *pietas* u św. Cypriana przybiera nieraz znaczenie czynnej, delikatnej, współczującej miłości, przychodzącej bliźnim z pomocą, jako dzieciom wspólnego Ojca Niebieskiego i braciom w Chrystusie²⁾. Już Tertulian nazywa dary złożone dla ubogich w czasie ofiary eucharystycznej — *deposita pietatis*³⁾.

Fraternitas zaś wyraża w pismach św. Cypriana pewną zbiorowość i służy na oznaczenie społeczności wiernych danej gminy, pojętej jako rodzina duchowa, w której wszyscy przez wiarę i łaskę czują się dziećmi jednego Ojca, a braćmi wobec siebie i dlatego wzajemnie miłują się i wspomagają⁴⁾.

miłości i jednego i drugiego słowa, bo kapłani i diakoni w liście do św. Cypriana piszą: Ep. 36, c. III, — III, 2, 574 „Unde etiam mirati sumus... cum amorem vestrum mutuum et charitatem exemplis multis reciprocae affectionis in vos invicem saepe comperissemus”.

¹⁾ Forcellini, dz. cyt. t. IV, str. 667.

Schaub, dz. cyt. § 1, str. 5; § 16, str. 83 n.

²⁾ Ep. 76, c. IV, — III, 2, 831 „...retributione bonitatis ac pietatis paternae remunerans in nobis quidquid ipse (Deus) praestitit, et honorans quod ipse perfecit”.

De op. et el. c. XIX, — III, 1, 388 „Hoc est charis pignoribus in posterum providere, hoc est futuris haeredibus paterna pietate consulere”. Ad Demetr., c. X, — III, 1, 358 „Iidem ad pietatis obsequium timidi, ad impia lucra temerarii, fugentes morientium funera”...

Nadto zob. De op. et el., c. I, — III, 1, 373; c. V, — 376; c. XIX, — 388: Ep. 27, — III, 2, 540; Ad Demetr., c. XXV, — III, 1, 369 n.

³⁾ Tertulian, Apolog. c. XXXIX, — ML., I, 533 „Haec quasi deposita pietatis sunt.” Str. 538, „Quantiscumque sumptibus constet (agápe), lucrum est pietatis nomine, facere sumptum, siquidem inopes quoque refrigerio isto iuvasus”.

⁴⁾ Ep. 46, — III, 2, 585 „... ut voc magis ad Ecclesiam matrem et ad nostram fraternitatem revertamini, quibus possumus hortamentis pe-

Słowa *caritas* i *pietas* przybierają nieraz w pismach św. Cypriana, obok zasadniczego i właściwego znaczenia — znaczenie czynnej miłości bliźniego — miłosierdzia¹⁾.

Drugą grupę słów, w bezpośrednim stojących związku z uczynkami miłosiernymi i specjalnie w tym znaczeniu używanych przez św. Cypriana, stanowią słowa — *opus*, *operatio*, *operari*, *miseriordia*, *elemosyna*. Samo wyrażenie *opus* nie jest nowym. Używane przez starożytnych w znaczeniu praca, wysiłek, dzieło, w Piśmie św. przybiera znaczenie dobrych uczynków²⁾. Już Tertulian używał wyrażenia *miseriordiae opera* -- uczynki miłosierdzia³⁾.

W pismach swoich używa często św. Cyprian słów *opus*, *operatio*, *operari*, bez bliższego określenia na oznaczenie uczynków miłosiernych⁴⁾. Nadto w szczególności słowem *operatio*, *operari* wyraża opiekę materialną, jałmużnę udzielaną ubogim⁵⁾. W takim specjalnym znaczeniu

timus et rogamus". Nadto: Formuły zakończenia listów „*fraternitatem meo nomine salutatem*". Ep. 8, c. II, — III, 2, 486; Ep. 11, c. III, — III, 2, 497; Ep. 58, c. IV, — III, 2, 659 n.

Porówn. Bayard, dz. cyt. II Part., Livre I. str. 121.

¹⁾ Ad Demetr. c. X, — porówn. wyżej R. I. str. 15, uw. 2.

Ep. 62, c. IV, — III, 2, 700 „*Si tamen ad explorandam nostri animi charitatem et examinandam nostri pectoris fidem, tale aliquid acciderit... nolite cunctari nuntiare... pro certo habentes ecclesiam nostram et fraternitatem... libenter et largiter subsidia praestare*. Również De op. et el., c. I, — III, 1, 373; c. XVI, — 385; Ep. 54, c. III, — III, 2, 622.

²⁾ I Jan. III, 18 „*Filioli mei, non diligamus verbo, neque lingua, sed opere et veritate*". — Jakób. II, 24 i 26; Tyt. I, 16.

³⁾ Adv. Marc. lib. IV, c. XXXVII, — ML., II, 482.

⁴⁾ Ep. 62, c. III, — III, 2, 670 „*Denique maximas vobis gratias agimus, quod nos... tam bonae ac necessariae operationis participes esse voluistis...*”

De op. et el., c. II, — III, 1, 374 „*...assidua et iugis operatio Baptisti instar imitata, Dei rursus indulgentiam largitur*". Nadto zob. tamże c. IV, — 375; c. VI, — 377; c. IX, — 380; c. XV, — 384; Ep. 12, c. II, — III, 2, 503 n.; De laps. c. XXXV; — III, 1, 262; i inne.

Porówn. — Forcellini, dz. cyt. t. IV, str. 414; Bayard, dz. cyt. II Part., Liv. I, str. 191.

⁵⁾ Ep. 7, c. VII, — III, 2, 485 „*...misi eidem per Naricum acolythum aliam portionem, ut largius et promptius circa laborantes fiat operatio*".

używa tych słów św. Cyprian pierwszy w łacińskiej literaturze kościelnej.

Słowo *miseriordia* z natury swojej oznacza współczucie, litość, budzącą się na widok potrzeb i nędzy bliźniego, zachęcającą do przyścia z pomocą, a także i sam uczynek miłosierny¹⁾. W tym znaczeniu używa go również św. Cyprian. Lecz znów i słowo *miseriordia* odnosi przeważnie do materialnego wspierania ubogich tak, że słowa *operatio* i *miseriordia* stają się co do znaczenia jakby synonimami, i obydwaj, czego znów nie spotyka się przed św. Cyprianem, są prawie równoznaczne słowu *eleemosyna*²⁾. Nic zresztą dziwnego. W języku łacińskim używa się wprawdzie słowa *eleemosyna* w znaczeniu — jałmużna, lecz w języku greckim, z którego pochodzi, w pierwszym znaczeniu wyraża litość, miłosierdzie, a dalej dopiero pomoc materialną, świadczoną ubogim³⁾. Św. Cyprian używa tego słowa zazwyczaj w liczbie mnogiej⁴⁾.

De op. et el., c. IX, — III, 1, 380 „Si vereris et metuis ne, si operari plurimum coeperis, patrimonio tuo larga operatione finito ad penuriam forte redigaris, esto in hac parte intrepidus, esto securus“. c. X, — tamże 381 „Metuis ne patrimonium tuum forte deficiat si operari ex eo largiter coeperis, et nescis, miser, quia, dum times ne res familiaris deficiat, vita ipsa et salus deficit“. c. XV, tamże 384 „Caeterum, quae talis es, nec operari in Ecclesia potes“. Nadto Ep. 12, c. II, — III, 2, 503 n.; Ep. 62, c. III, — III, 2, 699 n.

1) Forcellini, dz. cyt. t. IV, str. 141 Nota: „Miseriordia — abstractum a *misericors*. — *Miseriordia* est aegritudo ex miseria alterius, iniuria laborantis; item dolor ex miseratione alterius. Apud Ecclesiasticos: *miseriordiae* (plur.) opera pia scilicet *eleemosynae* et legata post mortem“.

2) De op. et el., c. I, — III, 1, 373 „Multa haec sunt et magna divinae *miseriordiae* munera“;

Ad Demetr. c. X, — III, 1, 358 „...cum peste ipsa et lue vel detecta sint vel aucta crimina singulorum, dum nec infirmis exhibetur *miseriordia*, et defunctis avaritia inhiat...“

De op. et el., c. II, — III, 1, 374 „Porro autem... addidit *eleemosynas* esse faciendas. *Misericors* docet ac monet *miseriordiam* fieri“; Zob. tamże c. V, — 376; c. VI, — 377; c. IX, — 380; c. XVII, — 386; De or. dom., c. XXXIII, — III, 1, 290 n.

Porówn. — Bayard, dz. cyt. II. Part., Livre I, str. 191.

3) Forcellini, dz. cyt. t. II, str. 389 „*Eleemosyna* vox graeca — *miseratio*, beneficium pauperibus praestitum, *stips* pauperibus data: ab *eleémon* — *misericors*“.

4) De op. et el., c. IV, — III, 1, 375 „...quisquis ad spem regni

ARTYKUŁ II.

Istotne składniki miłosierdzia w pojęciu
św. Cypriana.

Same tedy terminy słowne i znaczenie w jakim ich używa, pozwalają wniknąć nieco w sposób ujmowania miłosierdzia chrześcijańskiego przez św. Cypriana — zwłaszcza, jeżeli się weźmie jeszcze pod uwagę określenia, jakie stawia obok tych słów.

I tak, przy nieustannym podkreślaniu wiary czy miłości nadprzyrodzonej¹⁾, mówi często o miłosierdziu: „czynność święta, sprawiedliwa”, „czyny sprawiedliwości”, „czynność ciągła, wytrwała, nieprzerwana”, „dzieło niebieskie”, „ofiary Boże”, „czyny zbawienne”, „lichwa Boża”²⁾.

§ 1. Czy św. Cyprian pojmuje miłosierdzie jako cnotę?

Czy św. Cyprian ujmuje miłosierdzie jako cnotę, nie ma na to wyraźnych dowodów. Wprawdzie, mówiąc o miłosierdziu, nie używa wprost tej nazwy cnota, jakkolwiek w pismach jego często spotyka się słowo: *virtus* — w znaczeniu dzielność, siła, męstwo, cnota. Cierpliwość np. wy-

coelestis instruitur, facere eleemosynas jubetur. c. IX, — tamże 380 „*quoniam dum gratiarum actio ad Deum pro eleemosynis atque operationibus nostris pauperum oratione dirigitur, census operantis Dei retributione cumulatur*”. Nadto porówn. tamże c. II, — 374; c. V, — 376; *De laps.*, c. XXXV, — III, 1, 262 n.

¹⁾ Ep. 5, c. I, — III, 2, 478 „*...peto vos pro fide et religione vestra fungamini illic et vestris partibus et meis, ut nihil vel ad disciplinam vel ad diligentiam desit*”. — Ep. 14, c. II, tamże 510 „*Fretus ergo et dilectione vestra, quam satis novi, his litteris et horto et mando ut vos... vice mea fungamini circa gerenda ea quae administratio religiosa deposit. Habeatur interim quantum potest et quomodo potest et pauperum cura*”... — Ep. 12, c. II, tamże 504 „*Pauperibus quoque ut saepe iam scripsi, cura ac diligentia vestra non desit... quibus quidem nunc maior a nobis et dilectio et cura praestanda est*”... Nadto zob. Ep. 5, c. II, — III, 2, 479; Ep. 54, c. III i IV, — tamże 622 nn. Ep. 62, c. IV, — III, 2, 700 n.; Ep. 76, c. I, — III, 2, 827.

²⁾ „*Operationes iustae*” — *De op. et el.* c. V, — III, 1, 376; c. VI, tamże 377; c. XVIII, tamże 387; — „*Opera iusta*” — *De laps.* c. XXXV, —

rażnie nazywa cnotą¹). Wyrażenia jednak jakich używa na oznaczenie miłosierdzia, jak „ciągła, trwała, nieustanna czynność”, miłość i opieka nad ubogimi, uwydatniające pewną stałość działania, tudzież wyrażenia podkreślające łączność tych uczynków miłosiernych z wiarą, upoważniają do wniosku, że św. Cyprian pojmował miłosierdzie jako cnotę chrześcijańską, lecz cnotę powszechną, nieodłączną od imienia chrześcijanina, jako zewnętrzny objaw żywotności jego wiary²). Wprawdzie w tych wyrażeniach uwydatnia się może więcej, choć nie wyłącznie, zewnętrzna strona miłosierdzia, a mniej wewnętrzne usposobienie duszy (habitus), lecz jest to tylko konsekwencja tego, że miłość i płynące z niej miłosierdzie pojmuje zawsze jako czyn, a nie tylko jako uczucie. Taka była jego struktura duchowa i sposób myślenia jako praktyka i człowieka czynu. Pragnął, by, jak za czasów apostołskich, miłość i miłosierdzie były cechą odróżniającą chrześcijan od pogan, a pobudką dla tych ostatnich do poznania tak wzniosłej wiary.

§ 2. Wiara źródłem i fundamentem miłosierdzia.

Wiarę uważa św. Cyprian za źródło i fundament miłosierdzia chrześcijańskiego. Każdy — zdaniem jego —

III, 1, 267; Ep. 19, c. I, — III, 2, 525; — „opera iustitiae” De mort. c. XXVI, — III, 1, 313; „assidua et iugis operatio” De op. et el. c. II, — III, 1, 374; — „justis et continuis operibus” De laps. c. XXXVI, — III, 1, 263; — „opus coeleste”. De op. et el. c. IX, — III, 1, 380; — „sacrificia Dei” De oratione c. XXVII, — III, 1, 284; — „opus salutare” De op. et el. c. XVII, — III, 1, 386; — „haec... opera Deo dari” — „qui meseretur pauperis Deum foenerat” De op. et el. c. XV, — III, 1, 384; De zelo c. XVI, — III, 1, 430;

¹) De bon. pat. c. III, — III, 1, 398; De laps. c. II, — III, 1, 237; Ep. 76; c. I, — III, 2, 828.

²) Ep. 12. c. II, — III, 2, 503 — „quamquam Tertullus... pro caetera sollicitudine et cura sua quam fratribus in omni obsequio operationis impertit, scripserit”...

De zelo c. XVI, — III, 1, 431 — „Et qui ad pauperum fovendorum misericordiam pronus est, retributionem thesauri coelestis adipiscitur”.

Nadto — De bon. pat. c. XV, — III, 1, 407; — De unit. eccl. c. XXVI, — III, 1, 232.

prawdziwie wierzący żyje w bojaźni Bożej, która go skłania, by Boga mając na pamięci, litował się nad ubogimi. A więc chrześcijanin spełnia uczynki miłosierne, ponieważ wierzy i za prawdę uznaje wszystko, co Bóg objawił, a co w Piśmie św. się znajduje, które nie zwodzi i mówi wyraźnie, że drzewo niepłodne tj. ludzie nie czyniący uczynków miłosiernych w ogień rzuceni będą, a miłosierni cieszyć się będą królestwem niebieskim; a nawet Pismo św. hojnych w jałmużnie nazywa wprost wiernymi, a nie obfitującym. w te uczynki odmawia wiary¹⁾. Miłosierdzie więc chrześcijańskie wiąże nierozdzielnie z wiarą i stawia na gruncie nadprzyrodzonym.

Na wielu innych miejscach podkreśla silnie dynamizm prawd wiary, które poznane i dobrze zrozumiane, winny skłaniać do praktyki, do czynu. Jeśli ktoś tych czynów dobrych nie ma, wiara jego jest iluzoryczna — słaba²⁾. W ówczesnych warunkach ten czyn mógł się przejawiać, albo jako mężne wyznanie wiary, przypieczętowane często aktem najwyższej miłości ku Bogu — męczeństwem, albo jako życie według zasad wiary. Nowy Zakon jest zakonem miłości, więc ten czyn w tej przede wszystkim dziedzinie winien się okazać przez uczynki miłosierne. Z wielką też mocą podkreśla konieczność takich uczynków, płynących z wiary i nie wyobraża sobie inaczej wiary chrześcijańskiej ani prawdziwego chrześcijanina. Za przykład do naśladowania daje Chrystusa Pana, który w słowach jest nauczycielem, a w czynach wykonawcą swej nauki. Przeto, by być chrześcijaninem w pełnym tego słowa znaczeniu, nie wystarczy być tylko ochrzczonym i przyjąć Eucharystię. Trzeba obfi-

¹⁾ De op. et el. c. VIII, — III, 1, 379 — „qui habet fidei veritatem, servat Dei timorem; qui autem Dei timorem servat, in miserationibus pauperum Deum cogitat. Operatur enim ideo, quia credit, quia scit vera esse quae praedicta sunt verbis Dei, nec scripturam sanctam posse mentiri; arbores infructuosos, id est, steriles homines, excidi et in ignem mitti, misericordes autem ad regnum vocari. Qui alio in loco operarios et fructuosos fideles appellat, infructuosos vero et sterilibus fidem derogat”...

²⁾ Ep. 62, c. I, — III, 2, 698; De laps. c. XXXV, — III, 1, 262.

tować w uczynkach dobrych i miłosiernych, bo nie słowem, ale czynem nakazuje wiara pełnić miłosierdzie. Chodzi mu tedy o pełnię życia chrześcijańskiego, o harmonię między prawdami wiary a życiem¹⁾.

Przeto ilością i doskonałością uczynków miłosiernych mierzy głębokość i siłę wiary chrześcijanina²⁾. I odwrotnie. Zauważa, że przez częste ofiary i uczynki miłosierne, wiara chrześcijanina się wzmacnia i doskonali.

Przyczyną bowiem osłabienia, a nawet zaniku wiary, jest ślepe przywiązanie do dóbr ziemskich, do majątku, który oceniać należy pod kątem wiary i wieczności. Jeżeli tedy zrodzi się u kogo zbytne przywiązanie do majątku odgryzające korzeń wiary, winien jako środek zaradczy stosować praktykowanie uczynków miłosiernych. Stąd też jako lekarstwo na oczyszczenie win i na wzmocnienie wiary podaje upadłym we wierze uczynki miłosierne³⁾.

Lecz nie tylko własna wiara chrześcijanina, ale i wiara innych się wzmacnia. We więzieniach i w kopalniach wielu było braci cierpiących za wiarę. Opieka więc i pamięć o nich, zaspokajanie potrzeb materialnych, z czym

¹⁾ De hab. virg. c. VII, — III, 1, 193 — „qui esse cupimus christiani, debemus quod Christus dixit et fecit imitari... Tunc respondet ad fidem nominis sectatio veritatis et credenti proemium datur si quod creditur et geratur”. — De laps. c. VII, — III, 1, 242 „...Dominus in verbis doctor et consummator in factis, docens quid fieret et faciens quodcumque docuisset”... — Testim III. c. XXVI, — III, 1, 141 „Parum esse baptisari et Eucharistiam eccipere, nisi quis factis et opere proficiat”. — Tamże c. XCVI, — 177 „Factis non verbis operandum”.

²⁾ De un. eccl. c. XXVI, — III, 1, 232; — Ep. 62, c. III, — III, 2, 700 „...semper quidem secundum fidei suae firmitatem ad opud Dei proni”...

³⁾ De laps. c. XI, — III, 1, 244 „Decepit multos patrimonii sui amor coecus, nec ad recedendum parati aut expediti esse potuerunt, quos facultates suae velut compedes ligaverunt. Illa fuerunt remanentibus vincula, illae catenae quibus et virtus retardata, et fides pressa et mens victa etc. Por. c. VI, tamże 240. — Dlatego zaleca gorąco c. XXXV, — tamże 263 — „Incunctanter et largiter fiat operatio, census omnis in medelam vulneris erogetur”... a wówczas „...dat ille (Deus) et arma rursus quibus victus armetur, reparat et corroborat vires quibus fides restaurata vegetetur”...

łączyło się i słowne umocnienie duchowe, krzepiło ich wiarę i męstwo. Przez ten dobry przykład i akty miłosierdzia wzmacniała się również spoistość i poczucie braterstwa chrześcijan¹⁾.

Za najgłębszy i najistotniejszy fundament i źródło uczynków miłosiernych uważa dzieła dokonane przez Boga dla naszego odkupienia. Odkupienie jest najwyższym wyrazem miłości Boga względem stworzeń. Syn Boży dobrowolnie poniósł śmierć, by śmiertelnym zjednać nieśmiertelność, stworzyć ich do nowego życia, uczynić dziećmi Bożymi.

To nieskończone miłosierdzie Boże idzie jeszcze dalej. Odkupiony i uzdrowiony człowiek nie przestał jednak być podległym ułomnościom i słabościom skażonej natury ludzkiej. Dlatego tkliwa ojcowska miłość Boża jako lekarstwo na oczyszczenie się z ewentualnych win, wskazuje człowiekowi naśladowanie swej miłości i miłosierdzia — przez spełnianie uczynków miłosiernych²⁾.

§ 3. Miłość nadprzyrodzona zasadniczym motywem miłosierdzia.

Związawszy w ten sposób miłosierdzie chrześcijańskie z wiarą i oparliśmy o możliwie najgłębszy fundament nadprzyrodzony, konsekwentnie, jeśli chodzi o motywy i pobudki do wykonywania uczynków miłosiernych, podaje prawie wyłącznie nadprzyrodzone.

¹⁾ Ep. 5, c. I i II, — III, 1, 478 n. — Ep. 12, c. II, — III, 2, 503 Ep. 14, c. II, — III, 2, 510.

²⁾ De op. et el. c. I, — III, 1, 373 „Multa et magna sunt, fratres charissimi, beneficia divina quibus in salutem nostram Dei Patris et Christi larga et copiosa clementia et operata sit et semper operetur, quod conservandis et vivificandis nobis Pater Filium misit, ut reparare nos posset, quosque Filius missus esse et hominis filius fieri voluit ut Dei filios faceret... Nam, cum Dominus adveniens... legem dedit sano, et praecepit ne ultra iam peccaret, ne quid peccanti gravius eveniret. Coarctati eramus et in augustum innocentiae praescriptione conclusi. Nec haberet quid fragilitatis humanae infirmitas atque imbecillitas faceret, nisi iterum pietas divina subveniens, justitiae et misericordiae

Jako znawca natury ludzkiej i bystry obserwator życia przekonał się, zwłaszcza w czasie zarazy, że węzły naturalnej miłości zawodzą, że rozumowa, zimna stoicka zasada humanitaryzmu nie wytrzymuje próby życiowej, a tylko chrześcijańska miłość stanęła na wysokości zadania i zdolna jest do najwyższych poświęceń.

Mało tedy miejsca zostawia i zaledwo potrąca o motywy naturalne poczucia ludzkości (humanitaryzmu), naturalnej miłości i przywiązania¹⁾.

Nadprzyrodzone pobudki, które kreśli silnie i obrazowo, to nic innego tylko miłość nadprzyrodzona płynąca z wiary.

Zarzucają jednak niektórzy autorzy protestanccy, że pojęcie miłości, jakie Chrystus Pan przyniósł na świat, już nawet za Apostołów uległo pewnemu przeobrażeniu, a zmienione zostało za Ojców Apostolskich i późniejszych pisarzy kościelnych²⁾. Między innymi czynią również zarzuty św. Cyprianowi, że przez swoje pisma szczególnie przyczynił się do spaczenia i zacieśnienia pojęcia miłości, jak niemniej do utrwalenia go w późniejszej literaturze kościelnej.

Konkretnie zarzucają, że miłość w pojęciu św. Cypriana przestała być uczuciem potężnym, opanowującym wolę i nadającym kierunek jej działaniu — uczuciem ogarniającym bezgranicznie wszystkich aż do stopnia heroizmu. Stała się natomiast ograniczoną do zewnętrznych uczynków miłosiernych, wyrachowaną, patrzącą nie na jakość, lecz na ilość zewnętrznych świadczeń. Dlatego mało mówi o mi-

operibus ostensis, viam quamdam tuendae salutis aperiret, ut sordes postmodum, quascumque contrahimus, elemosynis ablueamus“.

¹⁾ De op. et el. c. V, — III, 1, 376; Ep. 62, c. II, — III, 2, 699;

²⁾ Haller W. — Das Eigentum im Glauben und Leben der nachapostolischen Kirche (Theol. Stud. und Krit. t. 64) Gotha, 1891, str. 515 nn.

Uhlhorn G. — Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche. Stuttgart, 1832. 2. Aufl. str. 16 nn. i 114 n.

Preisker H. — Die Liebe in Urchristentum und in der alten Kirche. (Theol. Stud. u. Krit. t. 95, Gotha, 1923) str. 273 nn.

Morgenstern G. — Cyprian, Bischof v. Karthago, als Philosoph. Jena, 1889, § 1, str. 30 nn.

łości, tylko raczej o uczynkach miłosiernych, o zasługach stąd płynących, o jałmużnie. Naukę o miłości podporządkował i wprzągnął do systemu nauki o zasłudze i nagrodzie. Miłość stała się częstką indywidualnej moralności z zatarciem cechy społeczno-aktywnej. Nie wywołuje jej potrzeba bliźniego, współczucie dla nędzy, lecz pragnienie zdobycia zasługi czy przebaczenia grzechów popycha do uczynków miłosiernych¹⁾. Przez zapoznanie więc wartości miłości i płynącego z niej miłosierdzia jako cnoty samej w sobie, a wyolbrzymienie osobistych korzyści czerpanych z wykonywania dobrych uczynków, etyka św. Cypriana przybrała w tej dziedzinie charakter pewnego materializmu i egoizmu. Przez to podkreślanie zasługi i nagrody, jako motywu wykonywania dobrych uczynków, stał się św. Cyprian ojcem katolickiej nauki o zasługującej wartości dobrych uczynków²⁾.

Na udowodnienie jednak swych twierdzeń nie dają pozytywnych i przekonywujących dowodów. Odpowiednio dobrane i zestawione teksty Pisma św. interpretują i wyciągają wnioski stosownie do protestanckiej nauki o wierze (*sola fides iustificat*), a pomijają inne teksty, mówiące o miłości, która winna się przejawiać w uczynkach — o za-

¹⁾ Preisker dz. cyt. str. 287. — „In Tertulians Richtung geht noch weiter sein Schüller Cyprian. Bei ihm ist die Caritas nicht ein Affekt der Seele, eine Gasamtwillenrichtung, es geht nicht um das Qualitative, sondern um das Quantitative der äuserem Leistung. Darum redet er wenig von der Caritas, sondern viel lieber und öfters von der *opera misericordiae* (de op. c. 4), von den *misericordiae merita* (de op. c. 5) von den *eleemosyna*... Und noch eins ist bezeichnend: die Caritas ist ganz dem System von Leistung und Lohn eingefügt... Die Liebe ist ein Stück des individualistischen Moralismus. Das Sozial-Aktive ist verloren gegangen... nicht die Not des Nächsten ruft sie auf, sondern das Verlangen nach Sühnung eigener Sünden fordert gute Werke der Barmherzigkeit“.

²⁾ Morgenstern dz. cyt. str. 45. „Seine materialistisch gefärbte Ethik erscheint uns zwar psychologisch verständlich, aber durchaus nicht gerechtfertigt“. str. 43. „Mit seiner Lehre vom *opus operatum* und seiner Verdienstlichkeit ist Cyprian der Vater der katholischen Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke geworden“.

słudze, nagrodzie czy karze¹). Nie uwzględniają zawartej w Ewangelii św. nauki o prawdziwej, nadprzyrodzonej, lecz zwykłej, każdemu chrześcijaninowi dostępnej miłości, o którą każdy obowiązany jest się starać — i nauki o miłości heroicznej, istotnie takiej samej, różnej tylko co do stopnia, która jest jednak dobrowolna²). Taka bezgraniczna miłość od początku do dziś kwitnie w Kościele katolickim.

Zestawione teksty Pisma św. wykazują pozytywnie, że sam Pan Jezus i Apostołowie, głosząc miłość stale i niedwuznacznie żądają czynu — mówią o zbieraniu sobie zasług na żywot wieczny i o nagrodzie³).

Także i w pismach Ojców Apostolskich i w późniejszej literaturze znajduje się wiele wypowiedzeń w tej kwestii, świadczących o podobnym pojmowaniu miłości, przejawiającej się w czynach, tudzież o zasługach z tego tytułu płynących i o nagrodzie. Słowem — począwszy od Ewangelii św. poprzez całą kościelną literaturę pierwszych wieków przewija się zawsze myśl, że miłość ku Bogu stanowi centrum nadprzyrodzonego życia, jest początkiem i końcem wszelkiej doskonałości — wszelkiej cnoty od najniższego stopnia począwszy, aż do heroizmu⁴).

¹) Haller dz. cyt. str. 534. Zob. Freppel — Saint Cyprien et l'église d'Afrique au III siècle. Paris, 1873. str. 337.

²) Preisker dz. cyt. str. 274 nn.

³) Mt. III, 10; V. 16, 19; VI, 1—4, 19; VII, 17, 21; XIX, 21; XXV, 35; Łk. VI, 34 n. X, 25—37; XII, 21; XIV, 12—14; XXI, 1—4; Jan XIII, 34—35; XIV, 15, 21, 23—24; XV, 12—16; Dz. Ap. XX, 35; Rzym XII, 10, 13; XIII, 8, 10; I Kor. IV, 20; XIII; XVI, 1—4; II Kor. VIII, 7, 11; IX; Gal. VI, 6, 9; Efez, II, 10; Filip. IV, 14—19; Kol. I, 10; I Tim. VI, 17—19; Tit. II, 14; III, 8, 14; Żyd. XIII, 1—3; Jakób I, 22—27; II, 14—26; IV, 1, 17; I Piotr. IV, 8—10; II Piotr. I, 10; I Jan. II, 4; III, 17, 18, 23; IV, 7—11; IV, 20—21; V, 2—3.

⁴) Didache c. I, — PA. I, 6; c. II tamże 8; c. IV, tamże 12. Przytacza prawie dosłownie teksty Pisma św., choć mniej akcentuje zdobywanie zasług i nagrody. — List Barnaby c. XIX—XXI, — MG. II, 780 nn. — silnie podkreśla uczynki miłosierne i nagrodę za nie.

Św. Klemens Rzym. I. Kor. c. IV, — MG, I, 215; c. XXI, tamże 255; c. XXVIII, — tamże 267; c. XXX, tamże 284; c. XXXVIII, tamże 284. — mówi o miłości, bojaźni Bożej i uczynkach miłosiernych.

Z nią, jako ze źródłem życiodajnym złączona jest nierozdzielnie rozumna miłość siebie samego i miłość bliźniego. Ta miłość, jeżeli ma być pełną, prawdziwą, realną, a nie teoretyczną, niewidzialną i tylko w sferze uczuć ogólnych, chociażby o największym napięciu, zostającą — winna, odpowiednio do swej natury przejawiać się na zewnątrz w uczynkach, winna zrodzić miłosierdzie. Odpowiednikiem zewnętrznym, wewnętrznej chrześcijańskiej miłości bliźniego — to uczynki miłosierne, których zawsze zasadniczym motywem jest miłość Boga. Dlatego uczynki takie wykonane z nadprzyrodzonych pobudek wiary i miłości są zasługujące¹⁾.

Nie inaczej pojmował miłość chrześcijańską św. Cyprian, wierny stróż i obrońca tradycji, dla którego Pismo św. było wszystkim. Mówi wprawdzie wiele i przeważnie o uczynkach miłosiernych, o jałmużnie i płynącej stąd zasłudze i nagrodzie, bo ten przejaw miłości szczególnie omawia, a nie pisze traktatu o miłości jako takiej. Należy przy tym wziąć pod uwagę ten charakterystyczny objaw św. Cypriana, że kwestią, którą omawia, silnie zazwyczaj się animuje i pisze z niezwykłą mocą. Odnosi się tedy wrażenie, iż uważa ją za najważniejszą i na pierwszym kładzie miejscu. Tak np. pisze o cierpliwości, o dziewictwie, — tak również o uczynkach miłosiernych i jałmużnie. Nic dziwnego, że „opera misericordiae”, „misericordiae merita”, „eleemosyna”, zdają się wysuwać na pierwszy plan i przyciemniać

Św. Ignacy Ant. Ephes. c. XIV, — MG, V, 656; c. XV, tamże 658; Polic. c. IV, — MG, V, 721; Phil. c. II, — MG, V, 700; Smyrn. c. VI, — MG, V, 712; Trall. c. VIII, — MG, V, 681.

Św. Polykarp — Philip. c. III, — MG, V, 1008;

Pasterz Herm. II, mand. 2, — MG, II, 915; mand. 8, — tamże 933; III, Sim. 2, — tamże 955; sim. 5, — tamże 957.

Św. Justyn — Apol. c. XV, — MG, VI, 349; Dialog. c. XCIII, — MG, VI, 697.

Tertulian — Apol. c. XXXI, — ML, I, 508; c. XXXIX, — tamże 532 nn. De pat. c. I, — ML, I, 1361; c. VI, tamże 1570; De spect. c. XVI, — ML, I, 723; Mówi wyraźnie o miłości nieprzyjaciół, nazywając ją największym przykazaniem (principale praeceptum).

¹⁾ Schaub dz. cyt. § 15, str. 67 n.

miłość, że zdają się rzucać na nią cień materializmu i egoizmu. Lecz to tylko pozornie.

W rzeczywistości bowiem na każdej prawie stronie swych pism wspomina św. Cyprian o miłości. Podobnie jak św. Paweł miłość uważa za istotną we wszystkich dziełach zbawiennych, za związkę braterstwa, podstawę pokoju, za rdzeń i utwierdzenie jedności, za większą od wiary i nadziei, że ona wyprzedza uczynki miłosierne i męczeństwo i sama jedna pozostanie z nami na wieki. Parafrazując słowa św. Pawła (I Kor. XIII) przytacza i teksty z jego listów (I Kor. XIII, 4, 7; Efez. IV, 2; Gal. V, 14, 15¹).

Na innym miejscu przytacza słowa Chrystusa Pana z Ewangelii św. Jana (Jan XIV, 27; XV, 15), teksty z jego Listu (I Jan III, 10, 15; IV, 16, 20; II, 9) i z Dziejów Ap. (IV, 32). Nie inną więc, tylko Chrystusową miłość głosi — niezmienioną, bo własnymi Jego i Apostołów wyklada ją słowami²).

Lecz tak, jak kiedy chodziło o wiarę, domagał się czynu, podobnie i miłości nie rozumiał inaczej tylko w czynie, zwłaszcza w uczynkach miłosiernych się objawiającej, za które Bóg hojnie wynagradza. Mówiąc o zasłudze i nagrodzie za uczynki miłosierne, nie czyni miłości egoistyczną, bo nie stawia nagrody jako naczelną lub jedyną pobudkę. Owszem, uwydatnia przez to ekonomię Bożą w dziedzinie miłości, że miłość Boga, miłość bliźniego, pociągająca za sobą ofiary z siebie czy z majątku, nie przynosi szkody, lecz dziwnie harmonizuje z dobrze zrozumianą miłością siebie czy swej rodziny.

Przez motyw nagrody uczynek nie staje się niemoralnym, względnie moralnie mniej wartościowym, bo i ten

¹) De pat. c. XV, — III, 1, 407 — „Charitas fraternitatis vinculum est, fundamentum pacis, tenacitas ac firmitas unitatis, quae et spe et fide maior est, quae et opera et martyria praecedunt, quae nobiscum semper aeterna apud Deum in regnis coelestibus permanebit“. Zob. De zelo c. XIII, — III, 1, 427;

²) Testim. III. c. III, — III, 1, 114; c. XLIX, tamże 153 „Inimicos quoque diligendos“.

motyw organicznie związany jest z wiarą, moc swoją czerpie z nadnaturalnych jej źródeł i drogą udoskonalenia się przez dobre uczynki prowadzi do Boga, który sam staje się nagrodą wiernych¹⁾. Miłość jednak uważa za motyw istotny w uczynkach miłosiernych, która na widok potrzeby i nędzy współczuje i pobudza wolę do przyjścia bliźniemu z pomocą²⁾.

Dlatego wszystkie te pobudki do spełnienia uczynków miłosiernych, jakie przytacza, sprowadzają się do miłości Boga (Chrystusa, Kościoła), miłości bliźniego i rozumnej miłości siebie samego.

Ze względu na bezpośredniość działania na pierwszym miejscu kładzie miłość i braterstwo opartą na myśli św. Pawła (I Kor. XII, 26), że, jeżeli cierpi jeden członek ciała, współcierpią i inne. Ponieważ Kościół przez wspólnotę wiary tworzy jedno ciało, więc nieszczęście i cierpienie brata winno być uważane za swoje własne³⁾.

Istotną bowiem zasadą gmin chrześcijańskich była równość wszystkich wobec Boga oparta na współuczestnictwie przez wiarę w mistycznym ciele Chrystusa. Nie była to równość mechaniczna, lecz moralna. Nie wykluczała różnorodności pod względem stanowiska społecznego, godności, czy majątku. Ta świadomość równości wobec Boga dawała idealny podkład do wzajemnego cenięcia się jako dzieci Bożych i wzajemnej miłości. Łagodziła różnice społeczne, rzucała nadprzyrodzone światło na prawo własności, bogactwa, na ich wartość w stosunku do dóbr wiecznych

¹⁾ Keller dz. cyt. str. 33 nn. i 62 n. — Kneib — Die „Lohnsucht“ der christlichen Moral (Theol. Stud. der Leo-Gesell. t. 11) Wien, 1904, str. 7 n. i 33 nn. — Schaub dz. cyt. str. 40 nn.

²⁾ Ep. 62, c. I, — III, 2, 698 „...et non tantum dilectio, sed et religio instigare nos debeat et confortare ad fratrum membra redimenda“. c. II, tamże 699 — „...etiamsi charitas non minus adigeret ad spem fratribus ferendam, considerandum tamen hoc in loco fuit Dei templa esse quae capta sunt...“ — De bon. pat. c. XV, — III, 1, 407 „Charitas fraternitatis vinculum est... quae et opera et martyria praecedit...“

³⁾ Ep. 62, c. I, — III, 2, 698; Ep. 17, c. I, — III, 2, 521; Porów. Św. Klem. Rzym. — I Cor. c. XXXVII, — MG, I, 284 i c. XXXVIII, tamże.

i pobudzała do tym hojniejszego szafowania tymi na rzecz potrzebujących braci. Z tego powodu nazywa św. Cyprian-Kościół — Kościołem miłości, pokoju, w którym wierni trwają w uczestnictwie miłości¹⁾.

Pobudkę tę wzmacnia jeszcze, podnosi na wyższy stopień i stawia w perspektywie wieczności i sądu Bożego. Bojaźń Boża, miłość ku Bogu winna skłaniać do miłosierdzia, gdyby miłość bliźniego była jeszcze niedostateczną pobudką. I nie ma miłości Bożej w tym, kto w czynach nie okazuje miłości braciom w potrzebie będącym²⁾.

Przytacza słowa Pana Jezusa, przyszłego Sędziego (Mat. XXV, 31—46) o łaknących, pragnących, nagich, więźniach, w miejsce których Chrystus stawia Samego Siebie. Podkreśla przy tym z niezwykłą mocą, jako najsilniejszą pobudkę ten moment, że w potrzebujących braciach należy widzieć Chrystusa i obraz Boga samego. Wzgarda ubogim, to wzgarda Chrystusa. Kogo więc widok niedostatku brata nie pobudza do litości, tego winna przynajmniej wzruszyć osoba Chrystusa, przyszłego Sędziego. Jakżeż bowiem na sądzie Bożym może spodziewać się miłosierdzia ten, kto bratu swemu miłosierdzia nie okazuje³⁾. Pamięć o tym winna pobudzać nie do jakiegokolwiek, ale do największej ofiarności i hojności tym bardziej, że Bóg jest obserwatorem naszych uczynków. Jeżeli poganie, gdy na widowiskach obecni są ich władcy, by się im przypodobać, z tym większym przepychem je urządzają — to o ileż większym zaszczytem jest Boga i Chrystusa mieć świadkiem swych czynów! Jakże wielka winna być hojność i ofiar-

¹⁾ Ep. 54, c. IV, — III, 3, 623; Ep. 62, c. II, — III, 2, 699; Ep. 76 c. I, — III, 2, 827; — De mort. c. VIII, — III, 1, 301; Ad Demetr. c. VIII, — III, 1, 356. Zob. Ratzinger dz. cyt. str. 32 n. — Harnack — Mission und Ausbr. I Bd. str. 128 nn.

²⁾ Ep. 62, c. I, — III, 2, 698; De op. et el. c. XVI, — III, 1, 385.

³⁾ De hab. virg. c. XI, — III, 1, 195 — „Divitem te sentiant pauperes, locupletem te sentiant indigentes; Patrimonio tuo Deo foenera: Christum ciba”. — De op. et el. c. XII, — III, 1, 382 „Nisi si putas qui Christum pascit a Christo ipse non pascitur... c. XVI, — tamże 386 — „cum datur minimis Christo datur”... Zob. Mt. XXV, 40—45.

ność, by godny to był widok oczu Bożych, zwłaszcza, że nie chodzi tu o zdobycie względów światowych, lecz o przypodobanie się Bogu i wieczną nagrodę¹⁾.

Pobudką do pełnienia uczynków miłosiernych jest również według św. Cypriana dobrze zrozumiana miłość siebie samego.

Przytacza znaną w Piśmie św. i poprzedniej literaturze kościelnej, złotą regułę miłości — że każdy winien bliźniemu czynić wszystko to, czego sam pragnąłby doznać, gdyby w podobnej znalazł się potrzebie²⁾.

Nawet obawa zubożenia, lub jeśli chodzi o rodziców, troska o zabezpieczenie bytu materialnego dzieciom, nie powinna wstrzymywać od ofiarności. Te dwa obowiązki — w stosunku do dzieci (pietas) i w stosunku do bliźnich potrzebujących (misericordia) — dadzą się ze sobą pogodzić. O ile bowiem uszczupli się majątek materialny, o tyle powiększy się majątek duchowy, w którym one partycypują tym bardziej, że rodzice winni się starać w ten sposób za dość uczynić za grzechy dzieci. Rodzice, nie postępujący w ten sposób, popełniają podwójną winę, że nie zabezpieczają dzieciom pomocy Bożej, i, że uczą dzieci bardziej cenić majątek, jak Chrystusa. A przeciwnie — w ubogich Chrystusa wspierając, zgodnie z nauką Ewangelii — Chrystusa ponad dzieci stawiają³⁾.

Zresztą kto Chrystusa karmi w ubogim, tego i Chrystus nakarmi, bo miłosierni nie mogą cierpieć nędzy, a ci co skąpią jałmużny, do większego jeszcze dojdą ubóstwa. Przykładem tego, to wdowa z Sarepty, której datek chętny w nagrodę z nadwyżką został zwrócony. Zbytnia natomiast

¹⁾ De op. et el. c. XI, — III, 1, 382; Porów. De laps. c. II, — III, 1, 237;

²⁾ Zob. Tob. IV, 16; Mt. VII, 12; Łk. VI, 31; Didache c. I, — PA, I, 2; Św. Klem. Rzym. I Kor. c. XIII, — MG, I, 236; Św. Ign. Ant. Phil. c. II, — MG, V, 697. Cypr. Ep. 62, c. II, — III, 2, 699. — „qui idcirco haec fieri interim patitur, ut fides nostra tentetur an faciat unusquisque pro altero quod pro se fieri vellet, si apud barbaros teneretur ipse captivus”.

³⁾ De op. et el. c. XVI—XVIII, — III, 1, 385-388.

obawa zubożenia świadczyłaby o słabej wierze, a nawet o braku wiary, wskazywałaby na lekceważenie dóbr wiecznych i swego zbawienia — co wszystko niegodne jest imienia chrześcijanina. Błogosławieństwo Boże i przymnożenie dobra doczesnego ofiarodawcom wyjednają modlitwy obdarowanych, które cina podziękowanie za wsparcie zanoszą do Boga¹⁾.

§ 4. Etyczna wartość zasługi jako motywu uczynków miłosiernych.

Danie więc wsparcia czy spełnienie innego uczynku miłosiernego, to nie strata, lecz zysk, to oczyszczenie się z win i uświęcenie, to zmiana dóbr materialnych na duchowe i zbieranie zaślug na niebo.

To właśnie staranie się o zasługi i nagrodę, jako wyraz dobrze zrozumianej miłości siebie samego, podaje również św. Cyprian na wielu miejscach, jako pobudkę do wykonywania uczynków miłosiernych.

Niepoślednią odgrywa tu również rolę motyw kary — zazwyczaj kary wiecznej. Przeważa jednak więcej motyw nagrody. Pod tym względem różni się od mistrza swego Tertuliana. Jako przeciwagę pojęcia Boga Sędziego — daje obraz Boga Ojca miłosiernego²⁾.

Podkreśla przy tym często zasadę dobrowolności, w przekonaniu, że każdy przymus zabija miłość i niszczy zasługę dobrego uczynku.

Tej zasady trzymano się od początku w gminach chrześcijańskich i jakkolwiek zachęcano, a nawet wskazywano na obowiązek wspierania ubogich przez bogatych, to jednak nie znają pierwsze wieki formalnego nakazu, czy rozdziału ciężarów w formie dziesięcin, lecz każdy czynił lub dawał dowolnie co, kiedy i jak zechciał³⁾.

1) De op. et el. c. IX—XII, — III, 1, 380—382 i c. XVI, tamże 385.

2) De un. eccl. c. XXVI, — III, 1, 232; De op. et el. c. XXIII, — III, 1, 391; De bon. pat. c. III, — III, 1, 398; Ad Demetr. c. XXV, — III, 1, 369 Zob. Wirth Der „Verdienst“ — Begriff bei Cyprian, Leipzig, 1901 str. 19.

3) Zob. Didache c. XIII, — PA. I, 32; Św. Justyn — Apol. c. LXVII, — MG, VI, 400; Ireneusz — Contr. haer. IV, c. XVIII, — MG,

Również i św. Cyprian wierny tradycji starochrześcijańskiej, chociaż tak silnie i wymownie zachęca do ofiarności — i to do obfitych nawet datków, chociaż zaniedbanie wspierania ubogich nazywa grzechem — to jednak przestrzega wolności i cieszy się, gdy wierni chętnie i dobrowolnie dawali ofiary¹).

W pojmowaniu winy i kary, zasługi i nagrody docenia również ważność udziału wolnej woli²).

O zasłudze prawdziwej, według św. Cypriana może być dopiero wówczas mowa, gdy pełniący dobry uczynek, nie ma żadnych win do odpokutowania, względnie zadość uczynił już za popełnione. Zasłudze odpowiada nagroda, a winie kara. Korrelatywne te pojęcia pozostają w prostym do siebie stosunku. Jeżeli dług odpowiadający przewinieniu nie został wyrównany, wówczas zasługa uzyskana za spełniony dobry uczynek przybiera charakter zadośćuczynienia, pokuty — *meritum-satisfactio*, *meritum-poenitentia* i odpowiednikiem dla niej nie jest nagroda, ale przebaczenie (*venia*). Jeżeli nie było żadnych win do odpokutowania, względnie jeśli zasługi przewyższają należną karę i wyrównują dług, to nadwyżka ta stanowi dopiero prawdziwą, w ścisłym tego słowa znaczeniu zasługę, za którą należy się nagroda³).

VII, 1025; Klemens Alex. *Quis dives* c. X, — MG, IX, 613; Tertulian *Apol.* c. XXXIX, — ML, 1, 532 nn.

¹) *De op. et el.* c. XVIII, — III, 1, 386; c. XXV i XXVI, tamże 393 n. — *De un. eccl.* c. XXVI, — III, 1, 232; *Ep.* 62, c. III i IV, — III, 2, 699 n. Porówn. Ratzinger dz. cyt. str. 31 i 88 n.

²) *De laps.* c. VII, — III, 1, 240; c. XIII, tamże 246; *De op. et el.* c. XVII, — III, 1, 386; c. XXVI, tamże 394.

³) *Ep.* 25, — III, 2, 538 — „Cum ergo abluerit omne delictum et maculam pristinam assistente sibi Domino *potiore* virtute deleverint, jace re ultra... non debent“. — *De laps.* c. XXXVI, — III, 1, 263 n. „Poenitenti, operenati, roganti potest (Deus) clementer ignoscere, potest in acceptum referre quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerunt sacerdotes. Vel si quis plus eum suis satisfactionibus moverit..., dat ille et arma rursum quibus cictus armetur, reparat et corroborat vires quibus fides restaurata vegetetur. Qui sic Deo satisfecerit... exauditus et adiutus a Domino...; nec iam *solam* Dei *veniam* merebitur, sed et

Podnosi przy tym również miłosierdzie Boże, hojność, wspaniałomyślność Boga, działanie łaski Bożej i to, że Bóg nieraz dokonuje czynu wspólnie z człowiekiem, za który później wynagradza. Więc nie matematyczne wyrównanie winy bierze pod uwagę, lecz moralne¹⁾.

Źródłem zasługi są wszystkie dobre uczynki, a przede wszystkim heroiczne lub nie obowiązujące pod grzechem — płynące z rad ewangelicznych.

Na pierwszym miejscu kładzie męczeństwo, przynoszące setny owoc tj. pełną, najwyższą zasługę, zadośćczyniące nie tylko za wszystkie choćby największe winy, lecz dające równocześnie tytuł do najwyższej nagrody. Dlatego zasługi płynące z męczeństwa były uprzywilejowane, iż można było ich udzielać drugim na zadośćuczynienie za ich winy (libella). Ta praktyka pierwszych wieków opierała się właśnie na superabundancji zasług męczenników²⁾.

Podobnie wysoko cenione było męzne wyznawanie wiary, jak również dobrowolna czystość i dziewictwo.

Wreszcie wszystkie inne dobre uczynki, a zwłaszcza uczynki miłosierne, jeżeli płyną z miłości i spełniane są w dobrej intencji uważa św. Cyprian za źródło zasługi. Pan Bóg bowiem ocenia uczynek miłosierny nie według jego wielkości, lecz według wewnętrznej intencji czyniącego, z ofiary jaką ponosi. Dlatego wdowa ewangeliczna uzyskała pochwałę Zbawiciela i zapewnienie, że więcej dała niż inni mimo drobnej tylko ofiary³⁾. Już sama nawet dobra i szczerą wola spełnienia uczynku miłosiernego czy dania jałmu-

coronam“. — c. XXI, tamże 253 — „Delicta potius nostra reputemus, actus nostros et animi secreta revolventes, conscientiae merita ponderemus“. Zob. Wirth V—B. bei Cypr. str. 27 nn. i 54 nn.

¹⁾ Ep. 76, c. IV. — III, 2, 831; De laps. c. XXXVI, — III, 1, 263; Nadto zob. Mueller K. — Die Bussinstitution in Carthago unter Cyprian (Zeitschr. f. Kircheng. XVI, 1896) str. 187 nn. — Freppel dz. cyt. str. 325 nn.

²⁾ Ep. 19, — III, 2, 525 n.; Ep. 23, — III, 2, 536; Ep. 33, c. II, — III, 2, 567 n.

³⁾ De op. et el. c. XV, — III, 1, 384; De or. dom. c. XXIV, — III, 1, 285. Zob. Rettberg dz. cyt. str. 386.

żny staje się zasługującą jak sam uczynek, jeśliby ktoś z powodu niedostatku czy innych przeszkód wykonać go nie mógł¹⁾.

Pomiędzy wykonawcą dobrego uczynku a Bogiem, dawcą nagrody, zachodzi pewien specjalny stosunek.

Na wielu bardzo miejscach nazywa św. Cyprian uczynki miłosierne, zwłaszcza jałmużnę lichwą Bożą, darem Bogu danym lub też mówi nawet na podstawie słów Pana Jezusa o cennej perle (Mt. XIII, 45), że należy sobie za dobra doczesne dane ubogim kupować wieczne. Przez to Pan Bóg staje wobec spełniającego uczynki miłosierne w charakterze jakby dłużnika, choć właściwie z Bożej własności i z pomocą Bożą zostały spełnione²⁾. Na wyrażenie tej zasługi i pewnego prawa do nagrody ze strony Boga używa zazwyczaj słowa *meritum*, *mereri*, *promereri*, jakkolwiek na każdej prawie stronicy można znaleźć liczne inne zwroty i określenia, podnoszące tę myśl zasługi człowieka wobec Boga³⁾.

Jeśli chodzi o jakość nagrody za uczynki miłosierne, to zazwyczaj ma św. Cyprian na myśli nagrodę wieczną, choć w wielu miejscach wspomina i o nagrodzie doczesnej, jak specjalna opieka Boża i błogosławieństwo w sprawach majątkowych⁴⁾. Wieczną nagrodę nazywa nagrodą chwały, królowaniem z Chrystusem, wieńcem chwały, z których purpurowy otrzymają męczennicy, biały dziewice i miłośni⁵⁾.

¹⁾ *Testim.* III. c. II, — III, 1, 114; *De op. et el. c.* IX. — III, 1, 380.

²⁾ *De op. et el. c.* VII, — III, 1, 378; *Ep.* 76, c. IV, — III, 2, 831 i inne.

³⁾ *De op. et el. c.* V—VIII, — III, 1, 376—379; *De laps. c.* XXXVI, — III, 1, 263; *Porówn.* Wirth — Verd. — *Begr. bei Cypr.* str. 23 nn.

⁴⁾ *De op. c.* IX—XII, — III, 1, 380—383;

⁵⁾ *De op. et el. c.* XXVI, — III, 1, 394; *De laps. c.* XXXVI, — III, 1, 263 n.; *De hab. virg. c.* XXII, — III, 1, 202; *Ep.* 10, — III, 2, 490—494; *Ep.* 37, c. III, — III, 2, 578;

ARTYKUŁ III.

Zakres podmiotowy i przedmiotowy miłosierdzia według św. Cypriana.

Miłosierdzie chrześcijańskie w pojęciu św. Cypriana, mające swe źródło we wierze, oparte na motywach miłości co do swego zakresu podmiotowego i przedmiotowego jest powszechne tj. obowiązuje wszystkich chrześcijan wobec wszystkich ludzi, nie tylko braci w Chrystusie, ale i pogan.

Do praktycznego urzeczywistnienia zasady powszechności podmiotowej przyczynił się wzgląd religijno-moralny w związku z nauką o zadośćuczynieniu za grzechy przez uczynki miłosierne, o zyskiwaniu zasługi i nagrody. Nie tylko więc bogaci, ale i ubodzy starali się te dobra duchowe tą drogą uzyskać. Św. Cyprian stwierdza i sam fakt, że ubodzy, którzy raczej winni wziąć zaopatrzenie, przynoszą chętnie ofiary — jak również z ofiarności wdowy ewangelicznej (Łk. XXI, 1—4), wyciąga wniosek, że do pełnienia podobnych uczynków miłosiernych obowiązani są w miarę możliwości i ubodzy. Dla mających do odpokutowania grzechy jest to obowiązkiem, dla sprawiedliwych i umocnionych w cnocie jest chwalebnym zwyczajem¹⁾.

Przedmiotowo miłości i miłosierdzia chrześcijańskiego nie ogranicza św. Cyprian tylko do współwyznawców. Chrześcijan i to zostających w łączności z Kościołem, bez względu na przynależność do gminy stawia, w myśl zresztą Ewangelii i praktyki Apostolskiej, na pierwszym miejscu²⁾. Zaznaczyć jednak należy, że jakkolwiek mało akcentuje miłość nieprzyjaciół czy pogan, to jednak nie przemilcza

¹⁾ De op. et el. c. XXVI, — III, 1, 394. — „Praeclara et divina res... verum Dei munus et maximum, infirmis necessarium, fortibus gloriosum, quo christianus adiutus perfert gratiam spiritalem, promeretur Christum iudicem, Deum computat debitorem“. Zob. Ratzinger dz. cyt. str. 88.

²⁾ Ep. 12, c. II, — III, 2, 504 — „Pauperibus quoque, ut saepe iam scripsi, cura ac diligentia vestra non desit, iis tamen qui, in fide stantes et nobiscum fortiter militantes, Christi castra non relinquerunt“. Porów. Gal. VI, 10; Rzym. XII, 14—20; I Tess. V, 15; I Piotr. III, 8—18.

całkowicie, bo i praktycznie, według relacji Pontiusa, w czasie zarazy to okazał i w pismach jego znajdują się miejsca, gdzie mówi o miłości pogan¹⁾.

Pojęcie bliźniego w duchu Ewangelii, obejmujące wszelką istotę ludzką, nie jest więc w jego pismach w całej pełni uwydatnione. Przeważnie zachęca do praktykowania miłosierdzia wobec braci. Wpłynęło na to zapewne ówczesne położenie prześladowanego Kościoła, chwiejna czasem wiara wyznawców, którą chciał wszelkimi sposobami umocnić i krzyczące potrzeby materialne gminy, wobec skromnych środków. Więc nie względy zasadnicze, lecz praktyczne, życiowe wpłynęły na ten brak pełnego pojęcia bliźniego. Po drugie, ponieważ pisma jego powstawały przeważnie pod wpływem aktualnych potrzeb Kościoła i mają nastawienie praktyczne, a nie doktrynalne — przeto zrozumiałe jest to niedociągnięcie.

Tu znajduje również do pewnego stopnia wyjaśnienie zarzut, że św. Cyprian zacieśnił pojęcie miłości chrześcijańskiej²⁾. Może zbyt ogólnie postawiona jest kwestia, Należy rozróżnić między miłością jako taką, a przedmiotem miłości i podejść do niej od strony przedmiotu miłości. Pojęcie miłości podaje św. Cyprian zgodne z Ewangelią i tradycją starochrześcijańską, a tylko z wyżej przytoczonych powodów mniej pełne daje pojęcie bliźniego. To właśnie niedomówienie, a zbyt silne podkreślenie miłości współbraci wywołuje wrażenie pewnego zacieśnienia pojęcia miłości chrześcijańskiej.

Wreszcie charakterystycznym jest w pismach św. Cypriana, zwłaszcza jeśli chodzi o dziedzinę miłosierdzia, duch aktywności, przy równoczesnym przestrzeganiu roztropności i indywidualności potrzeb.

1) Ad Demetr. c. XXV, — III, 1, 369 — „Et quia odisse non licet nobis, et sic Deo plus placemus dum nullam pro iniuria vicem reddimus... Non invidemus commodis vestris, nec beneficia divina celamus. Odiis vestris benevolentiam reddimus et pro tormentis et suppliciis quae nobis inferuntur salutis itinera monstramus”. Pontii, Vita c. IX, — III, 3, XCIX n.

2) Preisker dz. cyt. str. 281. Porówn. powyżej str. 23 nn.

Aktywność cechowała od początku dobroczynność pierwszych chrześcijan¹⁾. Nieuzasadnionym jest zarzut, że etyka św. Cypriana przybiera w stosunku do nieszczęść i nędzy postawę bierną i negatywną — że zachęca, by w cierpliwości znosić nieszczęścia jako doświadczenie Boże i czystym, nieskalanym zachować siebie na żywot wieczny²⁾.

W czasie prześladowania i w czasie zarazy zachęca św. Cyprian do cierpliwości i znoszenia z poddaniem się woli Bożej tej próby, bo takie pouczenie i umocnienie było konieczne. Lecz jeszcze usilniej nawołuje i do mężnego wyznawania wiary, do odwiedzania wiernych we więzieniach, do posługi w czasie zarazy.

Specjalnie, jeśli chodzi o miłosierdzie chrześcijańskie, domaga się nieustannie troski, czuwania i czynu. Niepłodną nazywa modlitwę i całą doskonałość, którejby nie towarzyszyły czyny miłosierne. Cieszy się natomiast, gdy wierni chętnie odwiedzali braci w więzieniu, roztropnie upomina i zwraca uwagę kapłanom i diakonom, by tak zbyt częstym i gromadnym odwiedzaniem nie obudzili podejrzliwości pogan³⁾.

Oto krótki przegląd ogólnych zasad św. Cypriana o miłosierdziu chrześcijańskim, które na podstawie tych danych, można by określić jako — stałe, czynne i dobrowolne wykonywanie przez wszystkich chrześcijan Chrystusowego przykazania miłości, wobec współbraci w Chrystusie i wszystkich ludzi w potrzebie, zwłaszcza materialnej będących, jako konsekwencja przyjętej i wyznawanej wiary, by przez te Bogu samemu czynione ofiary okazać Mu miłość, bliźniemu przyjść z pomocą i, zyskawszy wiele zasług, godnym okazać się Bożego miłosierdzia i wiecznej nagrody.

¹⁾ Dz. Ap. XX, 35; Rzym. XII, 10, 11; I Kor. XVI, 1—4; II Kor. IX; Tyt. III, 8—14; Żyd. XIII, 1—3; Jakub II, 22—27; I Jan. III, 17—18; Didache c. 1, — PA, I, 6; c. XII, tamże 28; Św. Polyk. Philip. c. VI, — MG, V, 1009; c. X, tamże 1013; Pasterz Herm. II, mand. 8, — MG, II, 933.

²⁾ Morgenstern dz. cyt. Cap. III. str. 47; Preisker dz. cyt. str. 286 n.

³⁾ Ep. 2, — III, 2, 467; Ep. 5, — III, 2, 478 n.; Ep. 7, — III, 2, 484; Ep. 10, — III, 2, 490 nn.; Ep. 13, c. II, III, VI, — III, 2, 505 nn.; Ep. 14, c. I i II, — III, 2, 509 nn.; Ep. 37, — III, 2, 576 nn.; Ep. 54, c. IV, — III, 2, 623; De mort. c. XI — XIII, — III, 1, 303 n. De laps. c. XXV

R O Z D Z I A Ł II.

Nauka św. Cypriana o jałmużnie.

Chrystus Pan, wygłaszając w kazaniu na górze swe błogostawieństwa, na pierwszym miejscu wymienił ubogich i im przede wszystkim obiecał królestwo niebieskie. A przeciwnie, na innym miejscu znów mówi, że bogatemu bardzo trudno wejść do królestwa niebieskiego. Dodaje wreszcie, że ubodzy zawsze będą¹⁾.

Ta troska o ubogich i uprzywilejowane stanowisko, jakie im Chrystus Pan dał, przeszło do tradycji chrześcijańskiej. W kościele starochrześcijańskim szanowano ubogich jako skarby Kościoła i otaczano ich największą troskliwością.

To wyjątkowe ich stanowisko w Kościele było przeciwieństwem ducha pogańskiego. Dla pogan ubodzy byli ciężarem. Nikt się o nich nie troszczył, ani osoby prywatne, ani społeczeństwo. Owszem, chcąc się ich pozbyć, jako ciężaru społecznego, uciekano się nieraz do nieludzkich i barbarzyńskich środków; topiono ich w morzu²⁾.

Jeśli chodzi o gminy chrześcijańskie, rzeczywistość w całej pełni potwierdziła słowa Pana Jezusa, że ubodzy zawsze będą. Wśród chrześcijan więcej może niż u pogan było ubogich, a mniej zasobów materialnych. Wyznawcami bowiem zostawali przeważnie ludzie z warstw niższych

i XXXVI, — III, 1, 255, 263; De un. eccl. c. XXVI, — III, 1, 232; De ord. dom. c. XXXII, — III, 1, 290; itd.

1) Jan. XII, 3; Mt. XXV, 6; Mr. XIV, 7;

2) Laktancjusz — De mort. pers. c. XXIII, — ML, VII, 231.

i niezamożnych. Często byli to niewolnicy, których położenie materialne było nieraz godne politowania. Oczekiwali tedy pomocy od Kościoła. Do większego jeszcze zubożenia przyczyniały się prześladowania i towarzyszące im konfiskaty majątków. Pozostawały natomiast po męczennikach wdowy i sieroty, o których utrzymanie troszczyć się musiała gmina. Na pomoc materialną czekali również więźniowie, zesłańcy na roboty do kopalń, jeńcy wojenni i podróżni.

Takie lub tym podobne warunki ekonomiczne były we wszystkich gminach chrześcijańskich w okresie prześladowań. Lecz żywa wiara i gorąca miłość wiernych zwyciężyły te trudności. Odmienne od pogan rozwiązało chrześcijaństwo ten problem społeczny w duchu miłości ewangelicznej, wprawiając tym w podziw i budząc uznanie u pogan¹⁾.

ARTYKUŁ I.

Etyczne poglądy św. Cypriana na majątek i prawo własności.

Nie inne warunki ekonomiczne były w kościele kartagińskim, zwłaszcza że do niego, jako do metropolii, zwracały się o pomoc inne uboższe gminy. Z pism św. Cypriana można wprawdzie wywnioskować, że wśród chrześcijan w Kartaginie było wielu bogatych, lecz u tych z osłabieniem wiary i miłości zmniejszyła się ofiarność²⁾.

Potrzeby natomiast były wielkie i palące. Było wielu ubogich, wdów i sierót po męczennikach, wielu więźniów i zesłańców w kopalniach. Wreszcie i biskupi numidyjscy zwrócili się do Kościoła kartagińskiego z prośbą o pomoc pieniężną, celem wykupna braci z niewoli.

¹⁾ Tertulian — *Apol. c. XXXIX*, — *ML*, 1, 532—541. *Champagny dz. cyt. str. 46 n.*

²⁾ *Cypr. De hab. virg. c. VII*, — *III*, 1, 192 n. i *c. XI*, tamże 195. *De op. et el. c. XII*, — *III*, 1, 382 — „*Quales nunc quosdam in ecclesia videmus quorum praeclusae aures et corda caecata nullum de spiritalibus ac salutaribus monitis lumen admittunt*“.

Podczas swej nieobecności przypomina św. Cyprian klerowi obowiązek opieki nad ubogimi tak, że wśród zewnętrznych przejawów chrześcijańskiego miłosierdzia na pierwsze miejsce wysuwa się jałmużna, usuwając na drugi plan inne uczynki miłosierne. Św. Cyprian, pierwszy z łacińskich Ojców kościoła poświęca tej kwestii wiele miejsca w swoich pismach. Celem było zaradzenie aktualnym potrzebom gminy przez obudzenie większej ofiarności i w konsekwencji praktyczne rozwiązanie w ramach miłości chrześcijańskiej kwestii społecznych — nierównego podziału dóbr, prawa własności i obowiązków na nim ciążyących. Można tedy z poszczególnych jego wypowiedzeń przedstawić w zarysie poglądy jego w tej dziedzinie, których pominąć nie można choćby dlatego, że na tle tych myśli i zasad stanie wyraziściej jego nauka o jałmużnie.

§ 1. Etyczne poglądy św. Cypriana na dobra materialne i prawo własności.

Punktem wyjścia dla św. Cypriana jest zasada, iż Bóg jest najwyższym i nieograniczonym Właścicielem wszystkiego. Dóbr i bogactw doczesnych używa wszystkim ludziom. Nikt nie może być wykluczonym od współużywania koniecznych do życia darów Bożych¹⁾. Cały rodzaj ludzki jednakowe ma prawa. Wszyscy bowiem ludzie są stworzeniami Bożymi, związanymi braterstwem jednej i tej samej natury. Wspólne mają prawo przyścia na świat, wspólne cierpienia i braki, wspólne potrzeby ciała. W razie nieurodzaju, czy innej klęski jedno prawo głodu i pragnienia rozciąga się na wszystkich.

Jeśli chodzi o chrześcijan w stosunku do pogan, to na tym świecie pod względem ciała i jego potrzeb niczym się

¹⁾ De or. dom. c. XXI, — III, 1, 282. — „Nam cum Dei sint omnia, habenti Deum nihil deerit, si ipse Deo non desit“.

De op. et el. c. XXV, — III, 1, 393. — „Quodcumque enim Dei est, in nostra usurpatione commune est, nec quisquam a beneficiis eius et muneribus arceatur, quominus omne humanum genus bonitate ac largitate divina aequaliter perfruatur“.

między sobą nie różnią. Różnią się tylko duchem. Pod względem ciała zaznaczy się różnicą dopiero w przyszłym życiu, gdy ciała wiernych będą uwielbione¹⁾.

Dobra zaś, jakie z ręki Bożej otrzymała ludzkość, są podwójnego rodzaju. Jedne z natury swej są niepodzielne i wspólne. Wszyscy w nich uczestniczą bez ograniczenia i niezależnie od woli ludzkiej. Tak wspólnym dla wszystkich jest światło i promienie słoneczne, powietrze, deszcz zwilżający ziemię. Inne zaś, jak ziemia, jej bogactwa i owoce, jakkolwiek z woli Stwórcy najwyższego Właściciela są przeznaczone dla wszystkich, to jednak nie wykluczają pewnego podziału i wyłączności w posiadaniu i użytkowaniu²⁾.

Z woli tedy Bożej i łaskowości posiadają ludzie bogactwa. Rozdział tych jest nierównomierny. Jedni są bogaci, inni ubodzy. Ten jednak, co wiele otrzymał nie tylko dla siebie otrzymał, lecz bogactwem swym i owocami winien bezinteresownie dzielić się z innymi ludźmi będącymi w po-

1) De mort. c. VIII, — III, 1, 301. — „Quod enim nobis in hoc mundo non commune cum coeteris quamdiu adhuc, secundum legem primae nativitatis, manet caro ista communis? Quoadusque istic in mundo sumus, cum genere humano carnis aequalitate coniungimur, spiritu separamur. Itaque donec corruptivum istud induat incorruptionem et mortale hoc accipiat immortalitatem (I Cor. XV, 53) et Christus nos perducat ad Deum Patrem, quaecumque sunt carnis incommoda sunt nobis cum humano genere communia”.

Ad Demetr. c. XIX, — III, 1, 364. — „Quamdiu enim corpus hoc permanet, commune cum coeteris sit necesse est et corporalis conditio communis; nec separari generi humano ab invicem datur, nisi si istinc de saeculo recedatur. c. VIII, tamże 356. — „Et cum sit vobis eadem sors nascendi, conditio una moriendi, corporum materia consimilis, animarum ratio communis, aequali iure et pari lege vel veniatur in istum mundum vel de mundo postmodum recedatur, tamen nisi tibi pro arbitrio serviatur etc.”

2) De op. et el. c. XXV, — III, 1, 393 — „Sic aequaliter dies illuminat, sol radiat, imber rigat, ventus aspirat; et dormientibus somnus unus est et stellarum splendor ac lunae communis est. Quo aequalitatis exemplo qui possessor in terris redditur ac fructus suos cum fratribus partitur, dum largitionibus gratuitis communis ac iustus est, Dei imitator est“.

trzebie¹). Przez to wspólne i według potrzeb sprawiedliwe dzielenie się z bliźnimi, bogaty staje się naśladowcą Boga w urzeczywistnianiu dobrowolnej wspólności bogactw, na wzór wspomnianych dóbr niepodzielnych²). A jeśli tego nie czyni, grzeszy przeciwko Bogu, obraża porządek i zamierzoną przez Boga równowagę i słuszość, a uzależnioną od woli ludzkiej³). Bogaty jest tedy właścicielem swojej majątności, lecz nie absolutnym. Takim jest tylko sam Bóg.

Bogaty nie jest jednak nic winien ubogiemu, lecz Bogu, który mu dał majątek i uczynił go właścicielem⁴). Wyrazem tej myśli była praktyka — składanie ofiar — jałmużny na ołtarzu w czasie ofiary eucharystycznej. Później biskup, minister Opatrzności Bożej, rozdzielał ubogim wsparcie. Obydwaj więc — bogaty i ubogi, jeden dając, drugi biorąc wsparcie, współuczestniczą w ofierze Boga-Człowieka.

I przeciwnie. Ubogi nie żądał nic i nie rościł sobie żadnych praw do bogatego. Uznawał jego prawo własności, a pomocy wyglądał od Boga. Każde wsparcie przyjmował

¹) De hab. virg. c. XI, — III, 1, 195. „Locupletem te dicis et divitem et utendum putas iis quae possidere te Deus voluit. Utere sed ad res salutare; utere sed ad bonas artes; utere sed ad illa quae Deus praecipit, quae Dominus ostendit. Divitem te sentiant pauperes, locupletem te sentiant indigentes; patrimonio tuo Deum foenera. Nam delinquis... si ad hoc tibi ab illo divitias datas credis, ut illis non salubriter perfruaris“.

²) De op. et el. c. XXV, — porówn. powyżej uw. 7.

³) De op. et el. c. XVII, — III, 1, 387. — „ut ex hoc appereat quantum in Ecclesia peccet, qui se et filios Christo anteponeans... nec patrimonium copiosum cum indigentium paupertate communicat“.

De hab. virg. c. XI, — III, 1, 195. „Alioquin tentatio est patrimonium grande, nisi ad usus bonos census operetur, ut patrimonio suo unusquisque locupletior magis redimere debeat quam augere delicta. Nam delinquis et hoc ipso in Deum, si ad hoc tibi ab illo divitias datas credis, ut illis non salubriter perfruaris“.

⁴) De op. et el. c. XI, — III, 1, 384 n. „Atque, ut intelligamus haec opera Deo dari et cum quisquis haec faciat Deum promereri, Christus illud Dei dona appellat, et in dona Dei viduam duos quadrantes misisse significat, ut magis ac magis possit esse manifestum quia qui miseretur pauperibus Deum foenerat“.

od gminy jako dar Boży, zachowując wdzięczność dla Boga i ofiarodawców¹⁾).

Nie znał więc Kościół starochrześcijański prawa ubogich do wsparcia w ścisłym tego słowa znaczeniu, względnie przymusu bogatych do wspierania ubogich. Nie ma również o tym mowy w pismach św. Cypriana.

Tej wspólnoty chrześcijańskiej nie można więc nazwać k o m u n i z m e m w dzisiejszym tego słowa znaczeniu.

Nie był to żaden system społeczny czy gospodarczy, lecz tylko sposób i forma miłości bliźniego i przychodzenia mu z pomocą. Nie było przymusu, zniesienia prawa własności czy częściowego wyłączenia w formie jakiegoś opodatkowania na rzecz ubogich, ale było to tylko daleko — nieraz do heroizmu dochodzące, dzielenie się bogactwem z bliźnimi; dzielenie się dobrowolne na zasadzie miłości chrześcijańskiej z pełnym zachowaniem prywatnej własności. Wewnętrzne przekonanie i miłość pokrywały się w zupełności z zewnętrznymi objawami miłości tak, że żaden nie uważał się jako wyłączny posiadacz i użytkowca swej własności.

Taki komunizm istniał w pierwotnym Kościele czasów apostoelskich²⁾).

Na ten ideał często powołuje się św. Cyprian, prze-

¹⁾ De op. et el. c. IX. — III, 1, 381 „Quoniam dum gratiarum actio ad Deum pro eleemosynis atque operationibus nostris pauperum oratione dirigitur, census operantis Dei retributione cumulatur”.

Ep. 62, c. IV, — III, 2, 700 „Ut autem fratres nostros ac sorores... in mente habeatis in orationibus vestris, et eis vicem boni operis in sacrificiis et precibus praesentetis, subditi nomina singulorum”. Zob. Chastel E. — Etude hist. sur l'influence de la charité durant les premiers siècles chrétiens, Genève, 1853, Livre I, Chap. II, str. 46—52.

²⁾ Dz. Ap. II, 44—45; IV, 32—35; V, 1—11; Rzym. XII, 12; II Kor. VIII, 8—15; IX, 7—8; I Tim. VI, 17—19; I Jan. III, 17; Jakub II, 13—17; Objasnienia tekstów zob. Stach X. Dr. Komunizm w pierwotnym chrześcijaństwie, a czasy dzisiejsze, Lwów 1926, str. 9—23. Nadto por. Keller dz. cyt. str. 13; Champagny dz. cyt. str. 13 n. — Liese W. Geschichte der Caritas, Freiburg in Br., 1922, str. 48 nn. Harnack — Mission u. Ausbr. I Bd. str. 131 n.

ciwstawiając go pewnym odchyleniom w swojej gminie¹⁾. Taką dobrowolną wspólnotę dóbr na zasadzie wzajemnej miłości chce podtrzymać i utrwalić. Z całą usilnością zachęca do ofiarności, do dzielenia się majątkiem z ubogim-Christusem, ale równocześnie nie mniej mocno podkreśla prawo własności²⁾. Słusznie zauważa Thomassin, że obojętnym było św. Cyprianowi, czy ktoś sprzedałby posiadłość swoją i rozdał pieniądze ubogim, czyby zachował prawo własności majątku i uważając go jakby za wspólną własność, używał ubogim³⁾.

§ 2. Cel i przeznaczenie materialnych dóbr doczesnych.

Pod tym kątem widzenia, w oparciu o zasadę, że w zamierzeniu Bożym dobra ziemskie mają służyć wszystkim

¹⁾ De op. et el. c. XXV, — III, 1, 393 „Cogitemus... quis sub Apostolis fecerit credentium populus... Domicilia tunc et praedia venundabant, et dispensandam pauperibus quantitatem libenter ac largiter Apostolis offerebant...“ De un. eccl. c. XXVI, — III, 1, 232 „Domos tunc et fundos venundabant, et thesauros sibi in coelo reponentes, distribuenda in usus indigentium pretia Apostolis offerebant. At nunc de patrimonio nec decimas damus: et cum vendere jubeat Dominus, emimus potius et augemus. Sic in nobis emarcuit vigor fidei, sic credentium robor elanguit“. De laps. c. VI, — III, 1, 240 „Studebant augendo patrimonio singuli, et obliti quid credentes aut sub Apostolis ante fecissent, aut semper facere deberent, insatiabili cupiditatis ardore ampliandis facultatibus incubabant.

Zob. Stach X. Dr dz. cyt. str. 27.

²⁾ Sama dobrowolność jałmużny, do której św. Cyprian zachęca, suponuje własność prywatną. Ponadto wyraźnie mówi o własności prywatnej i to nie jednostek, lecz wszystkich. Natomiast na innym miejscu, jako o wyjątkowym zdarzeniu mówi, że jak za Apostołów liczni, tak i później niektórzy oddawali cały majątek (De laps. c. XI, — III, 1, 245). A więc zasadą była prywatna osobista własność. Wreszcie o prywatnej własności świadczą tak często używane słowa „patrimonium“, „haereditas“, „possessio“ — De op. et e. c. XIII. — III, 1, 383 „Reditus t u o s divide cum Domino Deo tuo, fructus t u o s partire cum Christo, fac tibi p o s s e s i o n u m terrestrium Christum participem“.

³⁾ Thomassin L. Vetus et nova Ecclesiae disciplina..., II ed. ital. Venetiis, 1730, Pars III, Lib. I, c. II, n. II.; Peters dz. cyt. s. 449.

ludziom — rozwija naukę o wartości, celu i przeznaczeniu bogactwa.

Majątek ziemski stawia w perspektywie dóbr wiecznych, wobec których sam w sobie jest marnością. Prawdziwymi dobrami są tylko dobra duchowe — Boże, które człowieka do Boga doprowadzają i trwają wiecznie. Poza tym obawa utraty majątku czy troska o powiększenie tegoż nie przyczynia szczęścia bogatemu. Pokój ma tylko ten, kogo Bóg wzbogacił, kto posiada niebieskie i wieczne, niezniszczalne dobra¹⁾.

Co więcej — majątek kryje w sobie wielkie niebezpieczeństwo dla duszy i jest źródłem zła²⁾. Budzi ślepe przywiązanie do bogactwa tak, że bogaty staje się jakby niewolnikiem swego majątku³⁾. Trudno wówczas naśladować Chrystusa — trudno zdążyć ku niebu, gdy te rzeczy przykuwają człowieka do ziemi⁴⁾. Wiara się osłabia, umniejsza

¹⁾ De hab. virg. c. VII, — III, 1, 192 „Sciant primo illam divitem esse quae in Deo dives est, illam esse locupletem quae in Christo locuples est, bona illa esse quae sunt spiritalia, divina, coelestia, quae nos ad Deum ducant, quae nobiscum apud Deum perpetua possessione permaneant. Caeterum, quaecumque terrena sunt in saeculo accepta et hic cum saeculo remansura, tam contemni debent quam mundus ipse contemnitur”. Ad donat. c. XII, — III, 1, 13 „Sed et quos divites opinaris... quibus argenti et auri maximum pondus et pecuniarum ingentium vel extracti aggeres vel defossae strues, hos etiam inter divitias suas trepidos cogitationis incertae sollicitudo discrutiat, ne praedo vastet, ne percussor infestet, ne inimica cujusque invidia calumniosis litibus inquietet”. c. XIV, tamże 14. „Una igitur placida et fida tranquillitas, una solida et firma et perpetua securitas, si quis ab his inquietantis saeculi turbiniibus extractus, salutaris portus statione fundatus, ad coelum oculos tollat a terris“...

²⁾ De or. dom. c. XX, — III, 1, 282. „Docet (Dominus) non tantum contemnendas, sed et periculosas esse divitias, illic esse radicem malorum blandientium, coecitatem mentis humanae occulta deceptione fallentium”.

³⁾ Ad Donat. c. XII, — III, 1, 13 „nec intelligit miser... auro se alligatum teneri, ac possideri magis quam possidere divitias atque opes”. De op. et el. c. XIII, — III, 1, 383 „Pecuniae tuae captivus et servus es, catenis cupiditatis et vinculis alligatus es, et quem iam solverat Christus, denuo vinctus es. Servas pecuniam, quae te servata non servat”.

⁴⁾ De laps. c. XII. — III, 1, 245 „Sequi autem Christum quomodo possunt qui patrimonii vinculo detinentur? Aut quomodo coelum petunt,

się cnota, a powiększa się skłonność do złego i do grzechu¹). Dlatego to bogaty powodowany skąpstwem, nie używa często bliżniemu swych dóbr, które wbrew swej nazwie (bona) stają się źródłem zła i prowadzą duszę do zguby²).

Bogactwa, będąc w stosunku do dóbr wiecznych marnością godną pogardy, same w sobie nie są jednak czymś złym; są darem Bożym, mającym człowiekowi dopomóc do zbawienia. Dopomogą zaś bogactwa do zbawienia, jeśli bogaty będzie ich używał według myśli i celu przez Boga wskazanego tj. na zaspokojenie własnych potrzeb życiowych i na rzeczy zbawienne, a przede wszystkim na wspomaganie ubogich. Przez to te znikome, przemijające dobra ziemskie zamieniają się na niezniszczalne skarby wieczne. Tak użyty majątek zleczy również rany duszy. O tyle tedy ma wartość bogactwo, o ile nie tylko nie przeszkadza, ale pozytywnie dopomaga właścicielowi i innym do zbawienia³).

Jest to więc pogląd na wskrós nadprzyrodzony, lecz nie za ciasny. Nie ogranicza bowiem św. Cyprian używania majątku tylko do wspierania ubogich, choć to przede wszystkim ma na myśli i za pierwszy uważa cel. Mówi ogólnie —

et ad sublimia et alta conscendunt, qui terrenis cupiditatibus degravantur? Possidere se credunt qui potius possidentur...“

¹) De laps. c. XI, — III, 1, 244 „Decepit multos patrimonii sui amor coecus, nec ad recedendum parati aut expediti esse potuerunt quos facultates suae velut compedes ligaverunt. Illa fuerunt remanentibus vincula, illae catenae quibus et virtus retardata est, et fides pressa, et mens vineta, et anima praeclusa...“

²) De op. et el. c. X, — III, 1, 381 „Metuis ne patrimonium tuum forte deficiat si operari ex eo largiter coeperis, et nescis miser, quia, dum times ne res familiaris deficiat, vita ipsa et salus deficit“. Ad Donat. c. XII, — III, 1, 14 „Et o nominum quanta diversitas! bona appellantur ex quibus nullus illis nisi ad res malas usus est“.

³) De op. et el. c. XIV, — III, 1, 384 „Qui ergo locuples et dives es, eme tibi a Christo aurum ignitum, ut sordibus tuis tamquam igne decoctis esse aurum mundum possis, si eleemosynis et iusta operatione purgeris. De hab. virg. c. XI, — III, 1, 195 „Commenda illic thesauros tuos ubi fur nullus effodiat, quo nullus insidians grassator irrumpat. Possessiones tibi sed coelestes magis compara, ubi fructus tuos juges ac perennes et ab omni contactu iniuriae saecularis immunes nec rubigo atterat, nec grandio coedat, nec sol urat, nec pluvia corrumpat“.

na rzeczy zbawienne i na dobre pożyteczne rzeczy (bonas artes). Wyklucza tylko używanie na rzeczy utrudniające zbawienie, lub na rzeczy wprost złe. Stąd wyraźnie mówi, że jeżeli bogaty używa majątku niezgodnie z myślą i przeznaczeniem Bożym, grzeszy przeciwko Bogu¹⁾.

Nie godzi się również, zdaniem św. Cypriana, gromadzić nadmiernych bogactw, choćby ich bogaty nie nadużywał, lecz tylko posiadał. Takie nadmierne skupianie bogactw w rękach jednostek, takie „leżenie na bogactwach” z chciwości i skąpstwa, z zaniedbaniem potrzeb bliźnich, a nawet własnych czy swoich dzieci — niezgodne jest z duchem Ewangelii. Taka zachłanność i chęć posiadania w tym tylko celu, by drugi nie posiadał, tchnie duchem pogaństwa²⁾. Pan Jezus niedwuznacznie wypowiedział się w tym względzie w podobieństwie o bogaczu (Łk. XII, 20), gromadzącym bezmierne bogactwa³⁾. Mówi nawet św. Cyprian, że chrześcijanin grzeszyłby, gdyby mając wielki majątek, trzymał go bezużytecznie, a nie dzielił się z ubogim⁴⁾.

ARTYKUŁ II.

Obowiązek dawania jałmużny.

Z tych przesłanek wyprowadza św. Cyprian obowiązek dawania jałmużny ubogim.

¹⁾ De hab. virg. c. XI, — III, 1, 195 „Utere sed ad res salutaris; utere sed ad bonas artes... Nam delinquis et hoc ipso in Deum, si ad hoc tibi ab illo divitias datas credis ut illis non salubriter perfruaris“.

²⁾ Ad Donat. c. XII, — III, 1, 14 „Atque o detestabilis caecitas mentium et cupiditatis insanae profunda caligo! cum exonerare se possit et lavare ponderibus, pergit magis fortunis ingentibus incubare, pergit poenalibus cumulis pertinaciter adhaerere. Nulla in clientes inde largitio est, cum indigentibus nulla partitio; pecuniam suam dicunt quam, velut alienam domi clausam, sollicito labore custodiunt, ex qua non amicis, non liberis quidquam, non sibi denique impertiunt. Possident ad hoc tantum ne possidere alteri liceat“.

³⁾ De op. et el. c. VII, — III, 1, 378; c. XIII, tamże 383 „Quid divitiis tuis solus incubas? quid in poenam tuam patrimonii tui pondus exageras, ut quo locupletior saeculo fueris, pauperior Deo fias“.

⁴⁾ De op. et el. c. XII, — III, 1, 387 „ut ex hoc appereat quantum

Obowiązek ten wyprowadza najpierw z naturalnego prawa Bożego, wynikającego z przeznaczenia materialnych dóbr stworzonych, będących wspólnym dziedzictwem wszystkich ludzi. Bóg chce, by wszyscy ludzie żyli. Jeśli tedy niektórym brak środków do życia, wówczas inni posiadający je są obowiązani im ich dostarczyć¹⁾.

Najsilniej jednak i na wielu miejscach podkreśla, że obowiązek dawania jałmużny płynie z woli Bożej, z pozytywnego nakazu Bożego.

Nie jest to przykazanie wyłącznie tylko Nowego Zakonu, bo już w Starym Zakonie dał Pan Bóg to przykazanie. Z poziomu zwykłej naturalnej sprawiedliwości, podniósł je w dziedzinę nadprzyrodzoną i wprzągnął w ekonomię usprawiedliwienia i zbawienia. Stąd w Piśmie św. przewijają się nieustannie nakazy i zachęta do dawania jałmużny²⁾. Nowy Zakon postawił jałmużnę jeszcze w innym świetle, czyniąc ją jednym z naczelných objawów przykazania miłości. Chrystus Pan przeto bardzo często zachęca i zaleca dawanie jałmużny, nie szczędząc obietnic obfitej nagrody³⁾.

Miłość, której cząstkowym przejawem jest dawanie jałmużny, może wzrastać aż do heroizmu. Stopniowi miłości odpowiada stopień ofiarności⁴⁾. Z drugiej jednak strony przykazanie, pociągające za sobą obowiązek pod sankcją grzechu i obowiązujące, jak mówi św. Cyprian, w miarę możności nawet ubogich, musi mieć jakieś granice. Nie

in ecclesia peccet, qui... divitias suas servat, nec patrimonium copiosum cum indigentium paupertate communicat“.

Porówn. c. IX, tamże 380; c. XV, 384.

¹⁾ Porówn. powyżej str. 41 uw. 1 i 2 i str. 42 uw. 1.

²⁾ De op. et el. c. IV—VI, III, 1, 375 nn.

³⁾ De op. et el. c. VII—IX, III, 1, 377 nn. — Testim. III. c. I, II i III, — III, 1, 108 nn.

⁴⁾ De op. et el. c. XXV, — III, 1, 393 „Talis tunc (sub Apost.) fuit in operationibus cumulus, qualis in dilectione consensus“.

De un. eccl. c. XXVI, — III, 1, 232 „At nunc de patrimonio nec decimas damus; et cum vendere jubeat Dominus, emimus potius et augemus. Sic in nobis emarcuit vigor fidei, sic credentium robur elanguit“.

może bowiem nakładać obowiązków, którym nie każdy mógłby podołać. Tam więc, gdzie moralnie przestaje obowiązywać przykazanie, zaczyna się rada ewangeliczna — pierwszy stopień heroizmu. Taka granica nie może być absolutna, matematyczna, lecz względna, w znaczeniu moralnym, zależna od indywidualnych warunków.

Takiej granicy między przykazaniem a radą ewangeliczną nie zaznacza wyraźnie św. Cyprian. Z wyrażeń jego można jednak wywnioskować, że niektórych nadzwyczajnych wyrzeczeń się dla ubogich nie podciąga pod przykazanie. Mówi, że za Apostołów liczni, a później niektórzy wyrzekli się majątku i szli za Chrystusem.¹⁾ Na innym miejscu każe się modlić i wyprosić sobie to usposobienie duszy, by, idąc za radą Pana Jezusa, wszystko oddać na użytek ubogich.²⁾ Zaznacza więc charakter rady ewangelicznej przy nadzwyczajnych ofiarach. Zawsze jednak wymagania pod tym względem na wysokim stawia poziomie, powołując się na wzór ofiarności za czasów apostołskich. Przez to zapobiegał również mechanizacji miłosierdzia i budził inicjatywę.

Jeżeli chodzi o tytuł, z jakiego chrześcijanin jest obowiązyany wspierać ubogich to — według św. Cypriana — nie jest nim tylko religia (ex religione) i miłość bliźniego (ex caritate). Wprawdzie w pierwszych wiekach miłość, gorliwość w wykonywaniu nakazów religijnych wysunęła się na pierwszy plan i ten tytuł najsilniej podkreślano. Nie zapomniano jednak i o tytule sprawiedliwości.

Wspomina o nim i św. Cyprian, że ogólne prawo własności zostało wprawdzie ograniczone przez prawo pry-

1) De laps. c. XI, — III, 1, 245 „Sequeretur Dominum solutus et liber, ut Apostoli et sub Apostolis multi et nonnulli saepe fecerunt, qui et rebus suis et parentibus derelictis, individuus Christo nexibus adhaeserunt“.

2) De or. dom c. XX, — III, 1, 282 „Contra autem Dominus perfectum et consummatum docet fieri qui, omnibus suis venditis atque in usum pauperum distributis, thesaurum sibi condant in coelo... Ad quod ut possit unusquisque nostrum parare se, sic discat orare et de orationis lege qualis esse debeat noscere“.

walnej własności, lecz nie zniesione. Przeto sprawiedliwość nakazuje przychodzić z pomocą będącym w potrzebie i to bez względu na osoby, tak, jak Pan Bóg najwyższy Właściciel wszystkiego, dobrodziejstwa swe zlewa na wszystkich. Ten tytuł sprawiedliwości rozciąga się na wszystkich bogatych — chrześcijan i pogan. Chrześcijanie mają przy tym tę nadzwyczajną wyższość, że mogą przez to zdobyć zasługi i zbawienie.¹⁾

Nadto wspomina również św. Cyprian o pewnego rodzaju partykularnym tytule obowiązku wspierania ubogich — z racji należenia do gminy chrześcijańskiej, która wszystkim daje opiekę i oparcie. Pewna więc solidarność braterska nakazuje partycypować we wszystkim i w korzyściach i w ciężarach. Ten tytuł religijno-społeczny według tradycji był przestrzegany, chyba, że ktoś pozytywnie od niego był wykluczony.²⁾

ARTYKUŁ III.

Etyczna wartość jałmużny.

W takim nadprzyrodzonym świetle postawiona jałmużna nie była dla wiernych ciężarem, lecz naturalnym przejawem życia religijnego zwłaszcza, że składanie jej związane było

¹⁾ De op. et el. c. XXV, — III, 1, 393 „Quo aequalitatis exemplo qui possesor in terris reditus ac fructus suos cum fraternitate partitur, dum largitionibus gratuitis communis ac iustus est, Dei Patris imitator est”. c. XXVI, tamże 394. „Ad hanc operum salutarium palmam libenter ac prompte certemus omnes in agone iustitiae Deo et Christo spectante curramus“.

W wielu bardzo miejscach używa słów „opera iusta“, „opera iustitiae“, lub „operatio iusta“ — czasem w znaczeniu Mt. VI, 1; II Kor. IX, 10; iustitia = dobroczynność, względnie Mt. I, 19; iustus = sprawiedliwy, święty. Lecz używa również we właściwym znaczeniu tj. słuszny, sprawiedliwy, czego fundamentem jest zasadnicze przeznaczenie dóbr ziemskich dla wszystkich ludzi. Zob. Baer dz. cyt. str. 260 uw. 2. — Peters dz. cyt. str. 449.

²⁾ De op. et el. c. XV, — III, 1, 384; Ep. 1, c. II, — III, 2, 466 n. Ep. 34, c. I, — III, 2, 568; c. III, tamże 569.

zazwyczaj ściśle z kultem religijnym. Imiona ofiarodawców były wymieniane w modlitwach liturgicznych. Ubodzy mieli obowiązek modlić się za swych dobroczyńców, bogaci modlili się za ubogich — a wszyscy, by Pan Bóg raczył przyjąć ofiarowane dary razem z ofiarą Chrystusa na ołtarzu, jak przyjął ofiarę Abrahama i grosz ubogiej wdowy. Dlatego i ubodzy chętnie składali drobne dary na ołtarzu, by tylko uczestniczyć w tej ofierze. Tak pięknym i głębokim w swym znaczeniu mistycyzmem religijnym otoczona jałmużna, przewyższyła wszystkie uczynki miłosierne i pociągała do praktykowania.

Nie więc dziwnego, że św. Cyprian jak żaden z poprzednich, a może i późniejszych Ojców Kościoła, tak gorąco, tak pięknie i wymownie przedstawia jej wartość. Stawiając ją na czele wszystkich uczynków miłosiernych, jej przyznaje największą moc zasługującą — moc gładzenia grzechów.¹⁾

Z tego też powodu niektórzy autorzy protestancy czynią mu zarzuty.²⁾

Przyznają oni, że już poapostolski Kościół znał tę naukę, iż jałmużna gładzi grzechy. Na tak pochyłą drogę skierowali naukę o miłosierdziu chrześcijańskim i rozwinęli późniejsi pisarze i Ojcowie Kościoła. Wprowadzili przez to zamieszanie i zanieczyścili niewłaściwymi motywami naukę o miłosierdziu. Obwiniają o to Orygenes, a najwięcej św. Cypriana, że on szczególnie ją rozwinął i pierwszy systematycznie wprowadził w dziedzinę środków zbawienia.³⁾

Nauka ta, mówią, nie jest nawet wynalazkiem Ojców apostoelskich. W późniejszej, zwłaszcza apokryficznej literaturze Starego Zakonu, jest wiele miejsc podkreślających tkwiącą w jałmużnie moc gładzenia grzechów, na których opierają się te wyrażenia Ojców. W Nowym Zakonie nie ma mowy o tym, by jałmużna miała moc gładzenia grzechów.

1) Freppel E. — dz. cyt. str. 333 n.

2) Haller dz. cyt. str. 537; Uhlhorn dz. cyt. str. 206; Harnack, *Mission und Ausbreit.* I Bd. str. 120 n.

3) *De op. et el. c.* I—VI, — III, 1, 373—378.

A więc nauka ta nawet z tego tytułu nie jest zgodną z Ewangelią, bo źródło jej tkwi w apokryfach.¹⁾

Nadto wątpliwym, zdaniem tych autorów, i niejasnym jest, jak rozumieć tę moc gładzenia grzechów. Czy gładzi tylko karę należną za grzechy, czy same grzechy — względnie, czy wszystkie grzechy, czy też tylko powszednie. Nie można tu, mówią, stosować później powstałej katolickiej dystynkcji „*reatus culpae*”, „*reatus poenae*”. Nie ma bowiem mowy, że przez jałmużnę można uzyskać darowanie kary doczesnej, a jest natomiast mowa u św. Cypriana, że jałmużna wybawia od śmierci i potępienia wiecznego — czyli gładzi grzechy ciężkie.²⁾ Z tego wynikałoby, że św. Cy-

¹⁾ Haller dz. cyt. str. 537. „Man nimmt für gewöhnlich an, dass erst Cyprian und Origenes die hernach in der Kirche so herrschend gewordene Lehre von der sündentilgenden Kraft der Almosen ins Leben gerufen haben. Allerdings widmet Cyprian (de op. et el.) dieser Lehre eine besondere Aufmerksamkeit und führt sie zum erstenmal systematisch in die Heilsordnung ein. Aber nicht erst das dritte Jahrhundert der Kirche hat diese Lehre erfunden, wie die vielen Zeugnisse aus der nachapostolischen Kirche unwiderleglich beweisen“ str. 540. „In der späteren und namentlich in der apokryphischen Litteratur des Alten Testaments fand man genug Stellen über die sündentilgende Kraft des Almosens, und diesem wurden zumeist die Aussprüche der Väter nachgebildet. Im Neuen Testament aber steht nichts davon. Den die vielgenante Stelle I Petr. 4, 8, ..verstehen wir im Sinne I Kor. 13, 7, ...dass die Liebensthätigkeit nicht die eigenen Sünden, sondern die Sünden anderer durch schonungsvolle Entschuldigung und auch durch erfolgreiche Heilung zudeckt“.

Uhlhorn dz. cyt. str. 205; „Dass den Almosen eine genugthuende, sündentilgende Macht innewohnt ist im 2 Jahrhundert keine unerhörliche Rede. str. 207. „Noch stärker betont die sündentilgende Kraft der Almosen Cyprian — ja man kann sagen, er hat zuerst den Weg eingeschlagen der dann bis zur Reformation nicht wieder verlassen wird... Deutlich lässt sich auch bei Cyprian der Weg erkennen auf dem die Almosen in bisher unerhörter Weise in die Ordnung der Sündenvergebung eingedrungen sind“.

²⁾ Haller dz. cyt. str. 537 n. „Allerdings ist sehr fraglich, ob man sich darüber klar war, wie diese sündentilgende Kraft der Almosen zu denken und zu vermitteln ist. Jedenfalls hat man kein Recht, die später in der katholischen Lehre ausgebildete Unterscheidung von Sündenschuld und Sündenstrafe schon in unser Zeitalter hereinzutragen, als ob man

prian w swych wypowiedzeniach jest niezgodny z katolicką nauką o odpuszczeniu grzechów.

Pisma Ojców Apostolskich i późniejszych pisarzy kościelnych nie zawierają ścisłego sformułowania nauki o gładzeniu grzechów przez jałmużnę, o jej zadośćczynnej mocy, lecz tylko przygodne i ogólne wypowiedzenia w tej kwestii. Zestawione jednak pozwalają stwierdzić, że przyznawano tę moc jałmużnie o ile jako dobrowolny uczynek miłosierny płynęła z pobudek wiary, miłości i dawana była w dobrej intencji.¹⁾

Św. Klemens Rzymski, towarzysz św. Pawła i następcą św. Piotra²⁾, powtarzając słowa św. Piotra (I Piotr. IV, 8) i św. Pawła (I Kor. XIII) pisze w pierwszym liście do Koryntian o gładzeniu grzechów przez uczynki miłosierne. Św. Piotr i Paweł są chyba najautentyczniejszymi tłumaczami nauki Chrystusa Pana. Podkreśla jednak przy tym miłość.³⁾

damals schon die Vergebung der Sündenschuld aus dem Sakrament der Taufe bzw. aus der Genugthuung Christi, die Erlassung der zeitlichen Sündenstrafen aber aus gewissen Busswerken, aus Gebet, Fasten und Almosen abgeleitet hätte“.

Zob. Kluge R. Die Ethik der Armenfürsorge, Hamburg, 1920, str. 27 nn.

¹⁾ Zob. Schaub dz. cyt. § 14, str. 62 n. Nawet Uhlhorn przyznaje, że w Nowym Zakonie przewija się ta myśl, iż jałmużna przynosi błogosławieństwo Boże i odpuszczenie grzechów. — Dz. cyt. str. 116. „Zwar der Gedanke, dass Almosengeben und Wohltun Segen bringt, fehlt nicht, wie er ja auch im Neuen Testament gegeben war. Ja hie und da taucht auch bereits der über das Neue Testament hinausgehende Gedanke auf, dass dieser Segen in Tilgung der eigenen Sünde besteht. Aber alle diese Gedanken treten nicht entfernt so in der Vordergrund, wie schon bei Cyprian und später in noch viel höherem Masse“.

²⁾ Zob. Szydelski X. Dr. Początki chrześcijaństwa, Warszawa, 1911, — str. 82.

³⁾ Św. Klem. Rzym. — I Kor. c. XLIX i L, — MG, I, 309—319; — II Kor. c. XVI, 3, 4, — PA, I, 204 — jest klasycznym tekstem w tej kwestii, gdzie przytacza I Piotr. IV, 8; — Nowoczesna krytyka nie uznaje przeważnie autentyczności tego listu. Czas jednak jego powstania ustala na około 150 r. Niezależnie jednak od tego, kto jest jego autorem, ma jako świadectwo tradycji kościelnej swoje znaczenie. — Porówn. obszer-

„Nauka 12 Apostołów” i list Barnaby jednakowymi prawie słowami wyrażają tę samą myśl.¹⁾

Podobnie mówią św. Ignacy Antiocheński,²⁾ św. Polikarp,³⁾ Klemens Aleksandryjski,⁴⁾ Pasterz Hermasa.⁵⁾ Ojcowie zaś ci i pisarze powtarzają tylko i komentują słowa Pisma św. Jakżeż to więc pogodzić z powyżej przytoczonym twierdzeniem, że nauka o głądzeniu grzechów przez jałmużnę wzięła swój początek z apokryfów Starego Zakonu, a nie ma o niej mowy w Nowym Zakonie? Po zaliczeniu niektórych ksiąg kanonicznych do apokryfów, a zwłaszcza po zastosowaniu wobec najniewygodniejszych tekstów (I Piotr. IV, 8; Łk. XI, 4; XVI, 1—9) subiektywnej interpretacji, nadającej im inne znaczenie, to taki wniosek jest zrozumiałym. Tu chodzi o obiektywną interpretację — nie „my rozumiemy w znaczeniu...”⁶⁾, lecz tak, a nie inaczej należy te słowa rozumieć. Komentarze zaś Apostołów, bezpośrednich ich następców Ojców Apostolskich i całej późniejszej tradycji chrześcijańskiej dają gwarancję obiektywnego i autentycznego tłumaczenia.⁷⁾

Słusznym natomiast jest twierdzenie, że św. Cyprian pierwszy obszerniej rozwinął tę naukę i utrwalił ją, lecz nie sprzecznie z nauką Chrystusa Pana, Apostołów i tradycją starochrześcijańską.

niej w tej sprawie — Berdenhewer, *Patrologie*, Freiburg in Br., 1910, 3 Aufl. str. 23 nn. — Harnack, *Mission u. Ausbr.* II Bd., str. 438 nn. Funk, PA., *Proleg.* str. L. — LIV i XLI—XLV. — Rauschen G. — *Zarys Patrologii* (tłum. i uzup. X. Dr Nowacki), Poznań, 1929. str. 68; Szydelski X. Dr, dz. cyt. str. 82 n.; Lisiecki A. — POK. t. I, Poznań, 1924, Wst. str. 171—176.

1) c. IV, — PA, I, 6; List Barn. c. XIX, — MG, II, 780;

2) Eph. c. XIV, — MG, V, 856;

3) Philip. c. IV, — MG, V, 1008; c. X i XV, — tamże 1013 n.

4) Quis div. c. XXXII, — MG, IX, 2, 637; c. XXXVIII—XXXIX, — tamże 644 nn.

5) I, vis. 3, c. VIII, — MG, II, 906; II, mand. 2, c. IV, tamże 915; III, simil. IX, c. XXIV, — tamże 1001;

6) Haller, dz. cyt. str. 539. — Zob. powyż. str. 51 nn.

7) Zob. Ratzinger, dz. cyt. str. 89 nn.

Schaub, dz. cyt. II Teil, str. 46 nn. i 62 n.

Nasuwiają się tylko pewne trudności, jak rozumiał św. Cyprian tę skuteczność jałmużny w gładzeniu grzechów.

Po okresie apologetów Tertulian, a zwłaszcza św. Cyprian reprezentują w zachodnim kościele początki teologii moralnej. Nie było jeszcze ustalonych terminów słownych na wyrażenie pewnych myśli i pojęć, które przyniosły dopiero późniejsze wieki. Stąd w kwestii gładzenia grzechów przez jałmużnę niektóre ogólne wyrażenia św. Cypriana użyte z właściwą mu mocą wprowadzają pewną niejasność i utrudniają zrozumienie myśli autora; utrudniają, lecz nie uniemożliwiają. Dowody bowiem zaczerpnięte z jego pism i zestawione jasno wykazują jego myśl.

Chodzi o to, czy zawartą w pierwszych ustępach „De opere et eleemosynis“ naukę, iż jałmużna ma moc gładzenia grzechów, należy odnieść i do grzechów śmiertelnych, (jak to chcą wspomniani wyżej autorzy), czy tylko do grzechów powszednich i kary należnej za grzechy.

Mówi św. Cyprian, że przez dawanie jałmużny możemy zmyć wszelkie brudy grzechowe, którymi splamiliśmy się po chrzcie św.¹⁾ Jak bowiem woda zbawienia czyli chrztu św. gasi ogień piekielny, tak jałmużną, czy uczynkami miłosiernymi stłumić możemy płomień występków; pilność i gorliwość w spełnianiu tych uczynków daje na wzór chrztu św. przebaczenie Boże, wybawia duszę od śmierci.²⁾

¹⁾ De op. et el. c. I, — III, 1, 373. — „Nec haberet quid fragilitatis humanae infirmitas atque imbecillitas faceret, nisi iterum pietas divina subveniens, iustitiae et misericordiae operibus ostensis, viam quamdam tuendae salutis aperiret, ut sordes postmodum, quascumque cotrahimus, eleemosynis abluamus“. c. II, tamże 374. „Misericors docet et monet misericordiam fieri: et quia servare quaerit quos magno pretio redemit, post Baptismi gratiam sordidatos docet denuo posse purgari“.

²⁾ De op. et el. c. I, — III, 1, 373; „Remedia propitiando Deo ipsius Dei verbis data sunt, quid deberent facere peccantes magisteria divina docuerunt, operationibus iustus Deo satisfieri, misericordiae meritis peccata purgari... „Revelat Angelus et manifestat et firmat eleemosynis petitiones nostras efficaces fieri, eleemosynis vitam de periculis redimi, eleemosynis animas a morte liberari“. — c. VI, tamże 377. „in Actibus Apostolorum facti fides posita est, et quod eleemosynis, non

Tego odpuszczenia nie można rozciągać na grzechy śmiertelne, nie dlatego, że to sprzeciwiałoby się nauce katolickiej, bo mógłby św. Cyprian w tym względzie zbłądzić, lecz dlatego, że byłoby to sprzeczne z innymi jasnymi wypowiedzeniami św. Cypriana i z jego nauką o pokucie.

Wyraźnie bowiem uczy, że za grzechy ciężkie (*graviora, gravissima*) po chrzcie św. popełnione można zadość uczynić i uzyskać odpuszczenie tylko przez posługiwanie kapłanów.¹⁾ Wymienia elementa Sakramentu pokuty, choć nie używa jeszcze na jego oznaczenie słowa sakrament.²⁾ Kiedy zaś niektórzy heroiczni wyznawcy wiary czy męczennicy, zaczęli pośredniczyć w odpuszczaniu grzechów, względnie w skracaniu pokuty — wówczas wystąpił stanowczo przeciw tej praktyce św. Cyprian. Podważało to bowiem administrację sakramentu pokuty według porządku uświęconego tradycją — co przysługuje tylko kapłanom — i osłabiało karność kościelną.³⁾ Jakżeż tedy mógłby nauczać św. Cyprian, że jałmużna niezależnie od posługiwania kapłańskiego może gładzić grzechy ciężkie? To jeszcze bardziej podważałoby administrację sakramentu pokuty i dyscyplinę kościelną, której tak rygorystycznym był obrońcą.

Powtóre — na oznaczenie grzechu śmiertelnego, który, by uzyskać odpuszczenie, należy wyznać kapłanowi, używa

tantum a secunda, sed a prima morte animae liberentur gestae et impletae rei probatione compertum est. — De laps. c. XXXV, — III, 1, 262 n.

¹⁾ De laps. c. XXIX, — III, 1, 258. „Confiteantur singuli, quaeso vos, delictum suum, dum adhuc qui deliquit in saeculo est, dum admitti confessio eius potest, dum satisfactio et remissio facta per sacerdotes apud Dominum grata est”. c. XVI, tamże 249 — „Nemo se fallat, nemo se decipit. Solus Dominus misereri potest... Dominus orandus est, Dominus nostra satisfactione placandus est... Credimus quidem posse apud iudicem plurimum martyrum merita, et opera iustorum, sed cum... Zob. Tixeront J. — Histoire des dogmes. II ed., Paris, 1905, t. I, str. 390 n.

²⁾ Ep. 15, c. I, — III, 2, 514; Zob. Götz C. — Die Busslehre Cyprians., Königsberg, 1894, str. 26 nn.

³⁾ Ep. 17, c. II, — III, 2, 522; Zob. Sieniatycki X. Dr. Pokuta kościelna według zach. Ojców K. (Przegl. teol.) Lwów, 1921 str. 33—39. 147—160.

św. Cyprian zazwyczaj słowa *delictum*, rzadziej *peccatum*.¹⁾ W początkowych zaś ustępach — *de opere et eleemosynis* — używa słów — *sordes, sordidatus, delictorum flamma, vulneta*, które to słowa mogą oznaczać tylko grzechy powszednie.

To zdanie potwierdza w całości ustęp trzeci, gdzie używa nawet słowa *peccatum*, lecz jako dedukcję z klasycznych słów Pisma św. o grzechach powszednich (I Jan. I, 8; Przyp. XX, 9).²⁾ Ustęp ten świadczy niezbicie, że św. Cyprian miał na myśli grzechy powszednie, a nie śmiertelne.³⁾

Tak więc, zdaniem św. Cypriana, nie może być przez jałmużnę zgładzony grzech pierworodny, ani grzechy przed chrztem popełnione, ponieważ uczynki dobre w tym stanie wykonane nie pozostają w żadnym stosunku do życia nadprzyrodzonego i nie stanowią podstawy do Boskiego szafarstwa łask. Nie ma również na myśli grzechów ciężkich popełnianych po chrzcie św., w którym to stanie duszy łączność nadprzyrodzona z Bogiem jest zerwana i ani jałmużna, ani żaden ludzki dobry uczynek sam przez się przy-

¹⁾ Ep. 15, c. I, — III, 2, 513; Ep. 17, c. II, — III, 2, 522; Ep. 19, c. II, — III, 2, 525; Ep. 33, c. II, — III, 2, 567; De laps. c. XXIX, — III, 1, 258; itd.

²⁾ De op. et el. c. III, — III, 1, 375 — „*Agnoscamus itaque, fratres charissimi, divinae indulgentiae munus salubre, et emundandis purgandisque peccatis nostris, qui sine aliquo conscientiae vulnere esse non possumus, medelis spiritalibus vulnera nostra curemus. Nec quisquam sic sibi de puro atque immaculato pectore blandiarur, ut, innocentia sua fretus, medicinam non putet adhibendam esse vulneribus, cum scriptum sit: „Quis gloriabitur castum se habere cor, aut quis gloriabitur mundum se esse a peccatis (Prov. X, 9)? et iterum in epistola sua Joannes ponat et dicat: „Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos decipimus, et veritas in nobis non est”. (I Joan. I, 8) Si autem nemo esse sine peccato potest, et quisquis inculpatus se esse dixerit, aut superbus aut stultus est, quam necessaria, quam benigna est divina clementia, quae, cum sciat non desse sanatis quaedam postmodum vulnera, dedit curandis denuo sanandisque vulneribus remedia salutaria”.*

³⁾ Tetim. III. c. LIV, — III, 1, 156.

wrócić jej nie może. Czyli wyklucza św. Cyprian możliwość, by jałmużna była w stanie usuwać stan niełaski, co uczynić może jedynie chrzest, lub exomologesis. Sponuje natomiast stan łaski, który nie wyklucza możliwości grzechu powszedniego. Te brudy codzienne, te rany może usunąć i zleczyć jałmużna w dobrej intencji dana.

Nie przekroczył więc św. Cyprian granic katolickiej nauki o skuteczności jałmużny.¹⁾

Jeśli natomiast chodzi o stosunek jałmużny do grzechów śmiertelnych, to skuteczna jest ona jako przygotowanie do uzyskania rozgrzeszenia kapłańskiego i przebaczenia Bożego. Jałmużna połączona z exomologesis i pokutą nałożoną przez Kościół uważana była jako zadośćuczynienie za grzechy i jako wyraz wewnętrznego nawrócenia serca.²⁾ Skuteczność tedy jałmużny rozciągnął św. Cyprian i na kary należne za grzech. W tym również znaczeniu należy rozumieć słowa, że jałmużna wybawia duszę od śmierci — tj., że wybawia ją nie bezpośrednio, lecz pośrednio.³⁾

Źródło tej skuteczności jałmużny tkwi, według św. Cypriana, w tym, że jest ona naśladownictwem miłosierdzia Bożego — jest aktem miłości Boga i bliźniego.⁴⁾

Nadto jałmużna wzmacnia skuteczność modlitw, umacnia cnoty, chroni od nadużycia majątku, uzbraja przeciwko szatanowi i każdemu chrześcijaninowi daje możność wy-

1) D'Ales — *La theol. de Saint Cypr.*, Paris. 1922. str. 272 nn. — Ratzinger, dz. cyt. str. 89; Peters, dz. cyt. str. 432 nn.

2) Por. powyż. str. 45, uw. 54; D'Ales, dz. cyt. str. 276 n.

3) De laps. c. XXXV, — III, 1, 263 — „Incunctanter et largiter fiat operatio, census omnis in m e d e l a m vulneris erogetur, opibus et facultatibus nostris qui de nobis iudicaturus est Domino foenetur”. c. XXXVI, tamże 263 — „Si precem toto corde quis faciat, si veris poenitentiae lamentationibus et lacrimis ingemiscat, si ad veniam delicti sui Dominum iustis ac continuis operibus inflectat, misereri talium potest...”

4) De laps. c. II, — III, 1, 374 — „Misericors docet misericordiam fieri”. c. V, tamże 376 — „Neque enim promereri misericordiam Domini poterit qui misericors ipse non fuerit, aut impetrabit de divina pietate aliquid in precibus, qui ad precem pauperis non fuerit humanus”.

służenia sobie tej łaski, by w Chrystusie znalazł łaskawego sędziego i sumiennego dłużnika.¹⁾

W takim tedy nadprzyrodzonym świetle stawiając bogactwo i jałmużnę — Kościół, pod względem moralnym utrzymywał bogatych w pokorze i w oczach ich podnosił ubogich, którzy znów z wdzięcznością odnosili się do bogatych — a wszystkich razem w miłości braterskiej. Pod względem zaś społecznym wyrównywał w ramach miłości chrześcijańskiej różnice społeczne i rozwiązywał szczęśliwie zawsze aktualne zagadnienie prawa własności i nierówności w podziale dóbr ziemskich.²⁾

¹⁾ De or. dom. c. XXXII, — III, 1, 290. Porówn. c. XXXIII, tamże 291.

²⁾ Zob. Ratzinger, dz. cyt. str. 88 n.

R O Z D Z I A Ł III.

Nauka św. Cypriana o innych uczynkach miłosiernych.

Jakkolwiek św. Cyprian jałmużnę uważa za koronę wszystkich uczynków miłosiernych i w pismach swoich jej najwięcej miejsca poświęca, to jednak nie przemilecza innych dzieł miłosierdzia. Okoliczności czasu zmuszały do praktykowania miłosierdzia we wszelkiej formie, jaka tylko okazała się praktyczną i pożyteczną.

Materiał jednak pod tym względem jest dosyć szczupły w pismach św. Cypriana. Godzi się jednak zebrać te szczegóły w jedną całość, by możliwie najpełniejszy dać obraz nauki św. Cypriana o miłosierdziu, a po drugie, że i te szczegóły rzucą jeszcze nieco światła na poruszane już zagadnienia.

ARTYKUŁ I.

Opieka nad więźniami, skazańcami i brańcami wojennymi.

Najwięcej zainteresowania i troskliwości pasterskiej poświęca św. Cyprian bohaterskim wyznawcom wiary, którzy, nie chcąc zaprzecić się Chrystusa, szli do więzień, lub jako skazańcy do kopalń na ciężkie roboty. Byli to ubodzy wielce czcigodni, oczekujący i potrzebujący wsparcia nie tylko materialnego, lecz i duchowego umocnienia. Los bowiem jednych i drugich godny był politowania,

§ 1. Potrzeby ich fizyczne i moralne.

Wśród uwięzionych za wiarę byli tacy, którzy przeszli już kilkakrotne męczeństwo. Okryci chwałą i czią powszechną otoczeni, czekali wieńca nagrody i śmierci męczeńskiej. Tymczasem jednak wycieńczeni potrzebowali troskliwej opieki i pomocy od braci.¹⁾ Byli także i zwykli wyznawcy mężnie stojący przy wierze — wszelkiego wieku i stanu, mężczyźni, niewiasty i dzieci.²⁾

Ciemne, wilgotne i zazwyczaj przepełnione więzienie, brak pożywienia, napoju, niedostateczne odzienie — oto obraz potrzeb i nędzy materialnej. Za nią wkradało się często osłabienie ducha wiary i męstwa, a nierzadko i nędza moralna czy rozluźnienie dyscypliny kościelnej. Boleje św. Cyprian nad niemoralnymi upadkami, nielicznej na szczęście liczby wyznawców i nad wzajemną niezgodą. Fizyczne tedy i moralne potrzeby były duże i wołały o opiekę i miłosierdzie braci.³⁾

Niemniejszymi były cierpienia i potrzeby skazańców w kopalniach. Pozbawieni dostatecznego odzienia i pożywienia, z napół ostrzyżoną głową, skuci kajdanami po dwie osoby, wyczerpani ciężką pracą, w brudzie i zaduchu chwilę tylko odpoczywać mogli. Odłączeni od braci narażeni byli na utratę wiary.⁴⁾

Jak wynika z listów św. Cypriana, była w kopalniach zorganizowana hierarchia kościelna — biskupi i kapłani.

1) Ep. 39, c. II, — III, 2, 582: „Per decem et novem dies custodia carceris septus in nervo ac ferro fuit; sed, posito in vinculis corpore, solutus ac liber spiritus mansit”. — Ep. 4, c. II, — III, 2, 473; „Confessoribus etiam gloriosis impertiatur cura pensior”.

2) Ep. 6, c. III, — III, 2, 482: „Beatas etiam feminas quae vobiscum sunt in eadem confessionis gloria constitutae, quae, Dominicam fidem tenentes et sexu suo fortiores, non solum ipsae ad gloriae coronam proximae sunt, sed et caeteris quoque feminis exemplum de sua constantia praeberunt. Ac ne quid deesset ad gloriam numeri vestri, ut omnis vobiscum et sexus et aetas esset in honore, pueros etiam gloriosa confessione sociavit divina dignatio...”

3) Ep. 14, c. III, — III, 2, 512;

4) Ep. 76, c. II i III, — III, 2, 829 nn.

Nie zawsze jednak mogli składać ofiarę eucharystyczną, co, jakkolwiek potajemnie, bardziej możliwym było we więzieniach.¹⁾ Poza opieką więc duchową udzielaną w miarę możliwości, duchowni ci, sami znosząc los skazańca, nie mogli ulżyć nędzy materialnej braci.²⁾

Oddzielną wreszcie kategorią braci potrzebujących byli brańcy wojenni. Pod względem fizycznym podobne były ich cierpienia i potrzeby. a pod względem wiary i moralności większe niż innym groziły niebezpieczeństwa, gdyż całkowicie odcięci od braci i bardziej porzrucani pozostawali w środowisku pogańskim.³⁾

§ 2. Obowiązek, zadanie i sposób wykonywania tej opieki.

Wobec takich potrzeb, św. Cyprian, wychodząc z założenia, że wszyscy chrześcijanie tworzą jedno ciało moralne, zasadniczo na całą gminę nakłada obowiązek troszczenia się o swych członków. Miłość wzajemna winna budzić współczucie, zachęcać do odwiedzania braci i zaradzania ich brakom. I radości i smutki winny być wspólne. Ten rodzaj miłości bliźniego szczególnie pielęgnowano w starochrześcijańskim kościele, uważając go za znak prawdziwej wiary i bardzo miły Bogu uczynek miłosierny.⁴⁾

Obowiązek ten spoczywał przede wszystkim na przełożonym gminy i na duchowieństwie. Świadomy tego obowiązku św. Cyprian, będąc na dobrowolnym wygnaniu, prosi usilnie swe duchowieństwo, by go w tym zastąpiło. Ponieważ zaś i duchowieństwo z urzędu swojego obowiązane było opiekować się tymi braćmi, dlatego przypomina duchownym i nakazuje tę opiekę, przesyłając ze swoich zasobów środki pieniężne na ten cel. Owszem, podkreśla wyraźnie, że ta troska o więźniów i skazańców kopalnianych wchodzi w za-

1) Ep. 78 i 79, — III, 2, 838 nn.

2) Zob. Fechtrop, dz. cyt. § 20, str. 250.

3) Ep. 62, c. II, — III, 2, 699.

4) Św. Klem. Rzym. — I Kor., c. LIX, — MG, I, 528; Św. Ignacy Ant., Smyrn. c. VI, — MG, V, 712; Tertul. ad uxor. II, c. IV, — ML, I, 1407;

kres posługiwania kapłańskiego (*administratio religiosi*).¹⁾ Biskup, o ile na to warunki pozwalały, uroczyście spełniał ten obowiązek miłości.²⁾

Niemniej jednak obowiązek miłosierdzia wobec więźniów i skazańców rozciągał się i na wiernych, którzy go chętnie spełniali. Nietyle przypomina im go św. Cyprian, ile chwali za gorliwość w odwiedzaniu więźniów. Proszono ich o modlitwę i wstawiennictwo (*libella*), całowano kajdany zwłaszcza tych, którzy mogli pochwalić się męczeństwem. Do odwiedzania zachęcała ich więc nadzieja osobistej korzyści duchowej, lecz także i miłość bliźniego, bo przez takie odwiedziny narażali się sami na uwięzienie. Z tego też względu przestrzega roztropnie św. Cyprian przed gromadnym nawiedzaniem, by przez to nie obudzić większej czujności pogan i nie spowodować całkowitego zakazu odwiedzania. Poleca tę sprawę do uregulowania kapłanom i diakonom, którym również z podobnych względów każe się zmieniać.³⁾

¹⁾ Ep. 5, c. I, — III, 2, 478; „*Et quoniam mihi interesse nunc non permittit loci conditio, peto vos pro fide et religione vestra fungamini illic et vestris partibus et meis, ut nihil vel ad disciplinam vel ad diligentiam desit. Quantum autem ad sumptus suggerendos, sive illis qui, gloriosa voce Dominum confessi in carcere sunt constituti, sive iis qui pauperes et indigentes laborant et tamen in Domino perseverant, peto, nihil desit etc.* — Ep. 14, c. II, — III, 2, 510; „*Fretus ergo et dilectione et religione vestra, quam satis novi, his litteris et hortor et mando ut vos, quorum minime illic invidiosa et non adeo periculosa praesentia est, vice mea fungamini circa gerenda ea quae administratio religiosa deposcit.* Ep. 7, — III, 2, 484.

²⁾ Ep. 12, c. I, — III, 2, 479; „*Atque utinam loci et gradus mei conditio permetteret ut ipse nunc praesens esse possem! Promptus et libens solemini ministerio cuncta circa fortissimos fratres nostros dilectionis obsequia compleverem. Sed officium meum vestra quaeso, diligentia representet...*“

³⁾ Ep. 5, c. II, — III, 2, 479; „*Peto quoque ut ad procurandam quietem solertia et sollicitudo vestra non desit. Nam etsi fratres pro dilectione sua cupidi sunt ad conveniendum et visitandum confessores bonos quos illustravit jam gloriosis initiis divina dignatio, tamen caute hoc et non glomeratim, nec per multitudinem simul iunctam simul esse faciendum, ne ex hoc ipso invidia concitetur, et introeundi aditus de-*

Odwiedzanie więźniów pojmuje św. Cyprian ściśle w duchu wiary i chrześcijańskiej miłości. Nie chodziło mu o samo tylko odwiedzanie. Zaleca najpierw, by z okazji odwiedzania zaspokoić wszystkie potrzeby materialne więźniów, gdyż podobne braki łamały nieraz duchowo i osłabiały ich wiarę. Pierwszeństwo daje tym, którzy już przeszli męczeństwo najpierw dlatego, że bardziej zazwyczaj potrzebowali pomocy, a po drugie, że upadek we wierze takich, najwięcej spowodowałby zgorzenia.

Nie tylko jednak o materialną jałmużnę chodziło św. Cyprianowi. Przy odwiedzaniu może ważniejszą była jałmużna duchowa — pocieszenie, umocnienie na duchu, względnie pouczanie więźniów. Na to kładzie św. Cyprian szczególny nacisk.¹⁾

W ten sposób ujęte odwiedzanie więźniów przynosiło wiele korzyści dla więźniów, dla odwiedzających i dla całej gminy, której jedności i spoistości nic rozerwać nie mogło.²⁾

Trudniejsza była opieka nad wygnańcami i skazańcami w kopalniach, gdyż zazwyczaj wielka przestrzeń dzieliła ich od gminy macierzystej. Miłość jednak wzajemna nie pozwalała o nich zapomnieć, tylko sposób prowadzenia tej

negetur, et dum insatiabiles totum volumus, totum perdamus. Consulite ergo et providete ut cum temperamento hoc aģi tutius possit, ita ut presbyteri quoque qui illic apud confessores offerunt, singuli cum singulis diaconis per vices alternent, quia et mutatio personarum et vicissitudo convenientium minuit invidiam“.

Ep. 13, c. VI, — III, 2, 509; „Gaudeo autem quando cognosco plurimos fratres nostros pro sua dilectione certarim concurrere et necessitates vestras suis collationibus adiuvere. — Zob. Fehtrup dz. cyt. s. 55.

1) Ep. 15, c. I, — III, 2, 513; „Et credideram quidem presbyteros et diaconos qui illic praesentes sunt monere vos et instruere plenissime circa Evangelii legem, sicut in praeteritum semper sub antecessoribus nostris factum est, ut diaconi ad carcerem commeantes, martyrum desideria consiliis suis et Scripturarum praeceptis gubernarent.

Ep. 14, c. II, — III, 2, 510; „...subministrentur eis quaecumque sunt necessaria, modo ut sciant ex vobis et instruantur et discant quid, secundum Scripturarum magisterium, ecclesiastica disciplina deposcat...”

2) Lallemand L. — La histoire de la charité. Paris, 1903, t. II, str. 33.

akcji miłosierdzia z konieczności musiał być inny — nie bezpośredni, osobisty, lecz pośredni. Zapomoga mogła być podana tylko przez posłańców, a słowa pociechy, nauki i umocnienia listownie. W tej też formie organizuje św. Cyprian opiekę nad skazańcami w kopalni, otrzymując za to od nich pełne wdzięczności słowa podziękowania.¹⁾

Do akcji miłosierdzia należała również opieka nad jeńcami i brańcami wojennymi. Św. Cyprian uważa, że obowiązkiem gminy jest nie tylko ulżyć ich losowi, lecz także ile możliwości wykupić ich z niewoli. Nie godzi się bowiem, mówi, by chrześcijanie, których ciała są świątynią Boga, zostawali w ręku pogan, zwłaszcza, że najbardziej przez to byli narażeni na utratę wiary i upadek moralny. Owszem, wykupienie brańców uważa św. Cyprian za rzecz konieczną, na którą nie należy szczędzić wydatków.²⁾

Tego rodzaju wydatki były nieraz wielkie, przewyższające możliwości finansowe danej gminy. Wówczas zwracano się o pomoc do innych bratnich i zamożniejszych kościołów.³⁾ Dlatego, gdy biskupi numidyjscy zwrócili się do gminy kartagińskiej o pomoc pieniężną na wykup braci uprowadzonych do niewoli, św. Cyprian uważa to za całkiem naturalne. Zebrawszy w swej gminie i od czasowo bawiących tam sąsiednich biskupów 100.000 sestercji, przesłał je do Numidii nawet z podziękowaniem, że tamtejsze gminy dały sposobność uczestniczenia w tak pięknym i koniecznym uczynku miłosiernym i zaskarżenia sobie z tego tytułu wiele zasług. Przy czym zaznacza jeszcze, że

¹⁾ Ep. 76, — III, 2, 827 nn.; Ep. 78 i 79, — III, 2, 836 nn.

Zob. Harnack, *Mission und Ausbreitung...* t. I, str. 142 nn.

²⁾ Ep. 62, c. II, — III, 2, 699; „...considerandum tamen hoc in loco fuit Dei templa esse quae capta sunt, nec pati nos longa cessatione et neglecto dolore debere, ut diu Dei templa captiva sint, sed quibus possumus viribus elaborare et velociter gerere... Quantus vero communis omnibus nobis moeror atque cruetatus est de periculo virginum quae illic tenentur“. c. III, — tamże 670.

³⁾ Taki wypadek zdarzył się za czasów św. Cypriana, kiedy barbarzyńskie ludy pogańskie wpadły do Numidii (około 253 r.), zabierając wielu chrześcijan do niewoli.

jesli by ponownie zdarzyło się podobne nieszczęście, by niezwłocznie powiadomili o tym Kościół w Kartaginie, licząc na pewną i ofiarną pomoc wszystkich braci.¹⁾

Zamożność gmin była niejednakowa. Pojmując przeto szeroko miłosierdzie chrześcijańskie, uważał św. Cyprian, że nie może się ono zamykać w granicach jednej gminy. Bogatsze winny odczuwać potrzeby uboższych, lub nadzwyczajnym nieszczęściem dotkniętych i przyśięć im z pomocą. Przez takie o wysokiej wartości społecznej czyny miłosierne, budziło się odczucie potrzeb całej społeczności chrześcijańskiej i poczucie jedności i łączności z Kościołem.²⁾

Z powyższymi zagadnieniami łączy się kwestia niewolnictwa. Św. Cyprian nie porusza jej jednak obszerniej. Widocznie nie była w Kartaginie żywotną, nie ujawniała się w wewnętrznym życiu kościelnym i nie stawała się aktualną tak, by nią musiał się zająć. W jednym miejscu wspomina ubocznie o niewolnikach i pośrednio potępia złe i okrutne nieraz obchodzenie się z nimi, ponieważ pod względem natury i godności ludzkiej są równi swym panom.³⁾ Zagadnienia natomiast godziwości niewolnictwa i stosunku nauki chrześcijańskiej w pierwszych wiekach do tego zagadnienia nie porusza.⁴⁾

¹⁾ Ep. 62, c. III-III, 2, 670; „Misimus autem sestertia centum milia nummorum, quae istic in ecclesia cui de Domini indulgentia praesumus, cleri et plebis apud nos consistentis collatione collecta sunt quae vos illic pro vestra diligentia dispensabitis”. Zob. c. IV, tam. 700; i powyżej na str. 65 uw. 2.

²⁾ Ep. 2, — c. III, 2, 467 nn. Praktyka nie nowa, bo zapoczątkowana przez św. Pawła (Dz. Ap. XI, 29; Rzym. XV, 25—27; I Kor. XVI, 1, 9; II Kor. VIII, 15; IX; Gal. II, 7, 10;) i praktykowana w starochrześcijańskim Kościele (św. Ign. Ant. Smyrn. c. VI, — MG, V, 712; Eusebiusz, Hist. Lib. VII, c. XXII, — MG, XX, 685; Lib. IX, c. VIII, tamże 816). Zob. Lallemand dz. cyt. t. II, str. 35 nn. — Ratzinger, dz. cyt. str. 82 nn. — Champagny, dz. cyt. str. 140 nn.

³⁾ Ad Demetr. c. VIII, — III, 1, 356; Testim. III. c. LXXII, — III, 1, 169 nn.

⁴⁾ Didache, c. IV, — PA, I, 12; Św. Ignac. Ant., Polyc. c. IV, — MG, V, 721; List Barnaby, c. XIX, — MG, II, 777; — Zob. obszern. Allard P. Les esclaves chrétiens... Paris, 1876, II. ed. str. 185 nn. — Wicher X, Dr. Niewolnictwo w nauce moralnej chrześcijaństwa, Lwów 1922.

ARTYKUL II.

Opieka nad chorymi i niezdolnymi do pracy.

Innym przejawem miłosierdzia chrześcijańskiego, o którym mówi św. Cyprian to opieka nad chorymi.¹⁾

Na pierwszym miejscu kładzie znów chorych, którzy wyszli z więzienia wyczerpani, lub zmęczeni. Ci zawsze w Kościele najwięcej doznawali pieczołowitości i tych również św. Cyprian szczególnie poleca opiece gminy.²⁾ Poza tym ogólnie przypomina klerowi obowiązek opieki i nad innymi chorymi, do których zaliczano zazwyczaj starców, niezdolnych do pracy i umysłowo chorych.

Nie podaje św. Cyprian jednak bliżej sposobu wykonywania tej posługi miłosierdzia chrześcijańskiego. Kierowano się zapewne normami i zwyczajami przekazanymi tradycją, że chorych podobnie jak więźniów odwiedzano po domach, wspomagając przy tym materialnie, zazwyczaj naturaliami i duchowo przez pocieszenie i modlitwę. Funkcje te spełniali diakoni i wdowy.³⁾

Przepiękny rys miłosierdzia chrześcijańskiego daje św. Cyprian w stosunku do chorych upadłych (lapsi).

Kiedy chodziło o dyscyplinę pokutną, był bardzo rygorystyczny i wymagający. Odpowiednio do winy domagał się stosownie długiej pokuty, według ustalonego i tradycją uświęconego porządku, zanim mógł ktoś być dopuszczony do uczestnictwa z wiernymi (*ius communicationis*). Duchownych, lżejszą praktykę pokutną stosujących, upomina i grozi im *suspensą*.⁴⁾

¹⁾ Testim. III. c. CIX, — III, 1, 181;

²⁾ Ep. 13, c. VI, — III, 2, 509; „Et quamquam clero nostro, et nuper cum adhuc essetis in carcere constituti, sed nunc quoque, nunc denuo plenissime scripserim, ut, si quid vel ad vestitum vestrum vel ad victum necessarium fuerit, suggeratur”... Ep. 14, c. II, — III, 2, 510; „Confessoribus etiam gloriosis impertiatur cura propensior...”

³⁾ Klem. Rzym. — I Kor. c. LIX, — MG, I, 528; Tertul. Ad uxor. II, c. IV, — ML. I, 1406; Zob. Harnack, Mission u. Ausbr. I Bd. str. 139 n.

⁴⁾ Ep. 16, c. IV, — III, 2, 520; „Interim temerarii et incauti et tumidi quidam inter vos, qui hominem non cogitant, vel Deum timeant,

Usilnie jednak poleca kapłanom i diakonom czuwać nad upadłymi, chcącymi pokutować — pocieszać ich, umacniać i podnosić na duchu. Specjalną opieką każe otoczyć chorych upadłych, których nie wyłącza z ogólnej opieki gminy. Łagodzi wobec nich dyscyplinę kościelną. Gdyby im zagrażało niebezpieczeństwo śmierci, pozwala po wyznaniu winy skrócić czas pokuty i przyjąć do łączności z Kościołem, zwłaszcza, jeżeli mogli się wykazać wstawieniem męczenników (libella).¹⁾ Daje przez to św. Cyprian wyraz prawdziwej miłości Kościoła wobec grzeszników, który domaga się ścisłej pokuty. jako zadośćuczynienia Bogu i lekarstwo duszy — stosuje ją jednak do fizycznych i moralnych możliwości grzesznika, zachowując równowagę między sprawiedliwością, a miłosierdziem.

Oprócz zwykłych objawów miłosierdzia względem chorych, które nie wymagały nadzwyczajnego poświęcenia, zdarzały się potrzeby, kiedy miłość i miłosierdzie wystawione było na wielką próbę. Były to wypadki zarazy. Za czasów św. Cypriana podobna klęska nawiedziła Kartaginę. Była to ogniowa próba i ducha miłosierdzia gminy chrześcijańskiej i organizacji.

scientes, quoniam si ultra in iisdem perseveraverint, utar ea admonitione qua me iti Dominus iubet, ut interim prohibeantur offerre, acturi et apud nos et apud confessores ipsos et apud plebem universam causam suam: cum Domino permittente, in sinum matris Ecclesiae recolligi coeperimus”.

Ep. 15, c. I, — III, 2, 513; Ep. 17, c. I, 521; Ep. 25—27, — III, 2, 538 nn. Ep. 33—36, — III, 2, 566 nn.

¹⁾ Ep. 18, c. I, — III, 2, 523 n. „...occurrendum puto fratribus nostris, ut qui libellos a martyribus acceperant, et praerogativa eorum apud Deum adiuvari possunt, si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint, non expectata praesentia nostra, apud presbyterum quemcumque praesentem, vel si presbyter repertus non fuerit, et urgere exitus coeperit, apud diaconum quoque exomologesim facere delicti sui possint.” — c. II, tamże 524; „caeteram quoque partem quae lapsa est praesentia vestra fovete et, ut a fide et misericordia Domini non deficiant, vestro solatio focillate... Audientibus etiam si qui fuerint periculo praeventi et in exitu constituti, vigilantia vestra non desit, implorantibus divinam gratiam misericordia divina non denegetur”. — Ep. 16. c. II, — III, 2, 525.

Poganie, drżąc o swe życie, porzucili najbliższych dotkniętych zarazą, nie dając im najmniejszej opieki i ciała zmarłych pozostawiając niepogrzebane. Nie lękali się natomiast przywłaszczając sobie i zabierając majątku po zmarłych.¹⁾ Wobec takiego stępienia uczucia ludzkości św. Cyprian wskazuje wiernym, że chrześcijanin winien wnieść się ponad pogański punkt widzenia doczesny i materialny. Wiara i miłość winny go uczynić gotowym na wszelką ofiarę.

Widocznie wielkie było u chrześcijan kartagińskich poczucie miłosierdzia, skoro z heroicznym męstwem, narażając swe życie, pielęgnowali chorych, grzebali ciała zmarłych²⁾. Bogaci oddali swój majątek, ubodzy swe siły na usługi braci chrześcijan i pogan. Zwyciężyła miłość chrześcijańska i zorganizowana akcja dobroczynna. Szkoda tylko, że nie zostawił św. Cyprian bliższych szczegółów co do organizacji i praktycznego przeprowadzenia tego dzieła miłosierdzia.³⁾

ARTYKUŁ III.

Troska o zmarłych.

Miłosierdzie chrześcijańskie wobec bliźnich nie kończy się z chwilą ich śmierci. Starożytność chrześcijańska zgodnie

¹⁾ De mort. c. XVI — XVI, — III, 1, 305—307; Ad Demetr. c. X i XI, — III, 1, 357 n. Pontii, Vita. c. IX i X, — III, 3, XCIX n.

²⁾ De mort. c. XII, — III, 1, 301; „Ad omnia paratum facere timor Dei et fides debet. Sit licet rei familiaris omissio, sit de infectantibus morbis assidua membrorum et cruenta vexatio, sit de uxore, de liberis de excedentibus choris funebris et tristis avulsio: non sint tibi scandala ista sed proelia: nec debilitent aut frangant Christiani fidem. ...Nisi praecesserit pugna, non potest esse victoria: cum fuerit in pugnae congressione victoria, tunc datur vincentibus corona.

³⁾ Pontii, Vita, c. X, — III, 3, C. „Distributa sunt ergo continuo pro qualitate hominum aique ordinum ministeria. Multi, qui angustia paupertatis beneficia sumptus exhibere non poterant, plus sumptibus exhibebant; compensantes proprio labore mercedem divitiis omnibus cariorem. Zob. Sieniatycki X, Dr. Św. Cyprian o śmierci i wobec śmierci. (Ateneum Kapt.) Włocławek, 1926, str. 232—237; Keller, dz. cyt. str. 171

z duchem Ewangelii, wysoko, w świetle nadprzyrodzonym stawiała wartość chrześcijanina. Nie tylko duszę, ale i ciało otaczano czcią. Przyczynę tego podaje pośrednio św. Cyprian, że ciała chrześcijan są świątynią Bożą — są przeznaczone do chwalebego zmartwychwstania. Stąd szczególnie troszczono się o pogrzebanie ciał zmarłych nie tylko męczenników, ale i wszystkich wyznawców. Nie wyłączano nawet i pogan, widząc w człowieku obraz i dzieło Boże. Grzebanie zmarłych uważali chrześcijanie za Bogu miły uczynek miłosierny i obowiązek religijny tak ważny, że nawet wśród najtrudniejszych warunków nie godzi się go zaniedbywać.

Św. Cyprian podczas swej nieobecności usilnie przypomina troskę o ciała zmarłych śmiercią męczeńską czy zwykłą. Sądził, że stałość we wierze i życie cnotliwe wyznawców stawia ich obok męczenników¹⁾. Także w czasie zarazy, mimo niebezpieczeństwa zarażenia się, kiedy poganie wzbraniali się oddać tę ostatnią przysługę z tytułu humanitarności, chrześcijanie uczynili to z miłości bliźniego²⁾.

Zasadniczo jednak troska o grzebanie ciał zmarłych spoczywała na duchowieństwie, specjalnie na diakonach. Ich również obowiązkiem było zanotować dzień śmierci³⁾.

O kosztach pogrzebu nie wspomina św. Cyprian. Arystides z Aten mówi, że własnym kosztem kto może stara się pochować ciało umarłego. Jeśli chodzi o ubogich, wspomina Tertulian, że na kosztą pogrzebania ich ciał używa-

nn. — Lallemand, dz. cyt. t. II. str. 31 n. — Schaub, dz. cyt. § 20, str. 130 n. — Fechtrop, dz. cyt. § 14, str. 168—177.

¹⁾ Ep. 12, c. I, — III, 2, 502; „Corporibus etiam omnium qui, etsi torti non sunt in carcere, tamen glorioso exitu mortis excedunt, imperiatur et vigilantia et cura propensior“ etc.

²⁾ Zob. powyż. str. 69. — Nadto list kleru rzymskiego do kleru kart. Ep. 8, c. III, — III, 2, 487; „et, quod maximum est, corpora martyrum aut caeterorum si non sepeliantur, grande periculum imminet eis quibus incumbit hoc opus“.

³⁾ Ep. 12, c. II, — III, 2, 503; „Denique dies eorum quibus excedunt annotatae ut commemoratjones eorum inter memorias martyrum celebrare possimus.“

no pieniędzy z kasy gminnej¹⁾). Nie inny zwyczaj był zapewne za czasów św. Cypriana.

Do istoty chrześcijańskiego pogrzebu należy, zdaniem św. Cypriana, pochowanie ciała na miejscu poświęconym, razem z innymi współwyznawcami. Gani bowiem Marcjalisę biskupa Hiszpanii i czyni mu wyrzuty za to, że dzieci swe pochował w niepoświęconej ziemi wśród pogan. Tym bardziej zaś piętnuje takie postępowanie św. Cyprian, że w pierwotnym Kościele pozbawienie wspólnego cmentarza było wielką karą. Lekceważenie tego zwyczaju uświęconego świadczyło o upadku wiary, rozluźnieniu dyscypliny kościelnej i dawało zły przykład²⁾.

Z pogrzebaniem ciała nie kończyła się jeszcze pamięć o zmarłych. Każę św. Cyprian dlatego notować dzień śmierci, bo w rocznicę teje, w czasie ofiary eucharystycznej składano w ich imieniu dary ofiarne i modlono się za zmarłych. Przez to stawali się oni jakby uczestnikami tej ofiary, gdyż tylko tych imiona można było wspominać we Mszy św., którzy złożyli dary ofiarne. Jeżeli chodzi o męczenników, to ofiara ta i modlitwa miała charakter wspomnienia, a za innych zmarłych wstawiennictwa. Uważał więc św. Cyprian zmarłych wyznawców za potrzebujących nieraz pomocy i zdolnych tę pomoc otrzymać, ofiarę zaś i wstawiennictwo żywych za skuteczne i pomagające zmarłym³⁾. Mówi o tym również Tertulian. Jego świadectwo i św. Cypriana są najstarszymi w tej kwestii. Są to ślady wyznawanej prawdy wiary — o świętych obcowaniu⁴⁾.

¹⁾ Aristides, Apol. c. XV, — Tertulian, Apol. c. XXXIX, — III, 1, 523 n.

²⁾ Ep. 67, c. VI, — III, 2, 740;

³⁾ Ep. 1, c. II, — III, 2, 467; „...non est quod pro dormitione eius apud vos fiat oblatio, aut deprecatio aliqua nomine eius in Ecclesia frequentetur, ut sacerdotum decretum religiose et necessarie factum servetur a nobis, simul et caeteris fratribus detur exemplum, ne quis sacerdotes et ministros Dei altari eius et Ecclesiae vacantes ad saeculares molestias devocet“.

Ep. 39, c. III, — III, 2, 583; „Sacrificia pro eis semper, ut meminitis, offerimus quoties martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus“. Ep. 12, c. II, — III, 2, 503;

⁴⁾ Tertul. — De coron. c. II, — ML, II, 99; „Oblationes pro defun-

ARTYKUŁ IV.

Opieka nad podróżnymi i przybyszami.

Jednym z najpiękniejszym objawów miłości bliźniego i miłosierdzia w pierwotnym chrześcijaństwie była gościnność i opieka nad podróżnymi. Paganie również praktykowali gościnność. Chrześcijaństwo jednak, oparłszy ją na zasadach wiary i miłości, uczyniło częścią miłosierdzia chrześcijańskiego i uczynkiem zasługującym. Już św. Paweł podawał pewne wskazówki co do gościnności względem podróżnych i obcych, wkładał ten obowiązek na przełożonych gmin¹⁾.

Na rozwój i praktykowanie tego objawu miłosierdzia wpływały ówczesne stosunki. Były to czasy prześladowań. Chrześcijanie, chcący uniknąć prześladowania lub zdobyć lepsze warunki życia, przesiadali się nieraz. W czasie drogi, względnie jako przybysze w obce okolice szukali pomocy i opieki u współbraci. Chrześcijanie choć rozrzucony po różnych prowincjach i krajach tworzyli w ramach Kościoła zwartą społeczność. Poszczególne gminy utrzymywały stosunki ze sobą. Chętnie widziano posłańców, przedstawicieli odległej gminy, bo dowiadywano się o niedoli, cierpieniach, zwycięstwach, darach i łaskach Bożych danego kościoła. To zacieśniało węzły jedności, dawało możliwość zapoznania się z potrzebami gmin uboższych i zaspokajania ich potrzeb w duchu chrześcijańskiego miłosierdzia²⁾.

Św. Cyprian w jednym tylko miejscu wspomina o opiece nad podróżnymi. W myśl zasad św. Pawła, jako biskup poczuwał się do tego obowiązku, bo wyraźnie zaznacza, by

ctis pro nataliciis annua die fecimus. — De exhort. cast. c. XI, — ML. II, 975, „...cui etiam religiosam reservas affectionem, ut iam receptae apud Dominum, pro cuius spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis”. — Zob. Harnack, *Mission und Ausbr.* I Bd. str. 143 n.

¹⁾ Rzym. XII, 13; I Tim. III, 2; Tyt. XIII, 13—14; Żyd. XIII, 2; III Jan. V, 6; Apok. III, 17;

²⁾ Harnack, *Mission und ausbreitung...* I Bd. str. 153 nn.

Lipke L. X. T. J. — Organizacja i zasady dobroczynności w pierwotnym chrześcijaństwie (Przegl. Powsz. t. LXXX) Kraków, 1903, str. 27 n.

z własnych jego zasobów zostawionych u kapłana Rogacjana wspomagano podróżnych, jeśliby tego potrzebowali. Wynika więc z tego, że św. Cyprian nie tylko każe używać gościny podróżnym, ale nawet potrzebujących zapatrywać materialnie na drogę¹⁾.

Kartagina jako metropolia szczególnie wiele ku temu miała sposobności. Wierni z innych gmiń, kapłani lub biskupi często tam bawili, o czym nawet wspomina ubocznie św. Cyprian²⁾.

Gościnność ta nie była bezkrytyczną. Nie mówi wprawdzie o tym św. Cyprian w swoich pismach, lecz z innych pism znana jest pod tym względem praktyka starochrześcijańska. Podróżny czy przybysz musiał mieć ze swej macierzystej gminy jakieś zaświadczenie, czy list polecający. Drugą zasadą było, że podróżnego, czy przybysza nie utrzymywano dłużej jak dwa lub trzy dni. Później musiał zabrać się do pracy, lub gminę opuścić³⁾. Taka praktyka zapobiegała włóczędzostwu i różnego rodzaju nadużyciom.

Tak więc miłosierdzie chrześcijańskie, obejmując całokształt potrzeb i niedostatków ludzkich, zaspokajało je delikatnie i skutecznie w duchu miłości chrześcijańskiej, rozwiązywało wszystkie niedomagania społeczne, nad których rozwiązaniem i złagodzeniem nikt się dotychczas nie trudił. Ojcowie Kościoła i chrześcijanie więcej czynili niż to co zanotowano w pismach. Lecz i te fragmenty złożone dają nam w przybliżeniu obraz tego wielkiego dzieła miłości, które stało się fundamentem i wzorem dla późniejszych poczynąń.

1) Ep. 7, — III, 2, 485; „Sed et peregrinis, si qui indigentes fuerint, sumptus suggeratis de quantitate mea propria quam apud Rogatianum compresbyterum nostrum dimisi“.

2) Ep. 62, c. III, — III, 2, 699;

3) Didache, c. XII, — PA, I, 28 n.

R O Z D Z I A Ł IV.

Organizacja akcji miłosierdzia za czasów św. Cypriana i zasady rozdzielania wsparcia.

ARTYKUŁ I.

Ogólne formy organizacyjne.

Duch miłości Ewangelicznej wpłynął wydatnie i na organizację akcji miłosierdzia. Nie mniejszy wpływ wywarły również w tym kierunku rodzaj i zasięg potrzeb Kościoła, czy specjalne warunki danej gminy. Trzecim bezpośrednim i podstawowym elementem, na którym oparła się cała struktura akcji miłosierdzia, to organizacja terytorialna i hierarchiczna Kościoła. Razem bowiem z ukonstytuowaniem się gminy powstawały urzędy kościelne i oparta na nich organizacja opieki nad opuszczonymi. Dlatego w ogólnych zarysach była ta organizacja podobna we wszystkich gminach chrześcijańskich, nie ulegała nagłym przeobrażeniom.

Owszem — tradycja chrześcijańska utrzymywała ją i przekazywała następnym pokoleniom. Przechodząc w różnych okolicznościach praktyczną próbę życiową, rozwijały się i doskonaliły te formy organizacyjne. Jedne, jak „uczty miłości” (agapy), zanikały, a powstawały nowe nacechowane jednak zawsze dostojną prostotą ewangeliczną i surową dyscypliną kościelną. W wewnętrznej swej strukturze nieskomplikowane, a pełne młodzieńczej siły, doskonale odpowiadały i zadość czyniły ówczesnym potrzebom.

Podobnie jak dla wewnętrznego urządzenia gmin chrześcijańskich, prawzorem była pierwsza gmina jerozolimska, tak i dla akcji dobroczynnej. Lecz to tylko w początkach. Później na pierwsze miejsce wysunął się kościół rzymski. Tu w środowisku największego bogactwa i największej nędzy, najwcześniej i najsilniej rozwinęła się i wykształciła organizacyjnie akcja miłosierdzia. Pod tym względem kościół rzymski wywierał wpływ nie tylko na cały zachodni, lecz i na wschodni Kościół. Biskupi wschodni chwalą bardzo hojność kościoła rzymskiego, jak Dionizjusz biskup Koryntu¹⁾, Dionizjusz biskup Alexandrii, współczesny św. Cyprianowi, który w liście do papieża Stefana pisze, że ta szczodroblivość kościoła rzymskiego docierała (permeasse) do Syrii i Arabii²⁾.

Organizacja akcji miłosierdzia w Kartaginie przeszczeplona została zapewne z Rzymu razem z wiarą chrześcijańską³⁾. Później za św. Cypriana kościół rzymski oddziaływał również nieco pod tym względem na kościół kartagiński, jak świadczy list kleru rzymskiego do kleru kartagińskiego, przypominający mu obowiązki miłosierdzia podczas nieobecności św. Cypriana i stosunki listowne św. Cypriana z Rzymem⁴⁾. W liście zaś do św. Cypriana chwali kler rzymski znaną im miłość wzajemną wiernych kościoła kartagińskiego potwierdzoną licznymi czynami⁵⁾.

Jednostka organizacyjna kościoła — gmina z przełożonym swym biskupem zazwyczaj na czele — tworzyła samoistną jednostkę organizacyjną akcji miłosierdzia, by zadość uczynić wszystkim wyłaniającym się potrzebom gminy.

¹⁾ Euseb. Hist. IV, c. XXIII, — MG, XX, 385; Zob. Hagemann H., Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma... Freiburg in Br. 1864, str. 142 nn.

²⁾ Euseb. Hist. VII, c. V, — MG, XX, 641.

³⁾ Zob. Wstęp str. 2 n.

⁴⁾ Ep. 8, c. III, — III, 2, 487;

⁵⁾ Ep. 36, c. III, — III, 2, 574 n.

ARTYKUŁ II.

Źródła funduszu ubogich.

Pierwszym zadaniem było zdobycie środków materialnych, gdyż jałmużna była jednym z naczelných uczynków miłosiernych, a inne uczynki, jak wykupywanie więźniów, gościnność stanowiły pewną odmianę jałmużny, lub na tej materialnej podstawie się opierały.

Różne wspomina św. Cyprian źródła, z których czerpano środki materialne. Nie pisze o nich specjalnie, bo nie chodziło mu o moment historyczny, czy o jakieś nowe zarządzenia, lub wprowadzenie zmian. Takie sposoby zbierania środków materialnych przekazała tradycja i powszechnie były znane i praktykowane.

§ 1. Ofiary w naturze (oblationes) i „uczty miłości” (agape).

Najstarszym i najczcigodniejszym, ze względu na bezpośrednie połączenie z ofiarą eucharystyczną — źródłem były ofiary wiernych (oblationes). Wszyscy nie tylko się modlili za siebie nawzajem, lecz i nawzajem dla siebie przynosili dary, które składali na ołtarzu. Również ubodzy przynosili choćby małe dary, a najubożsi przez pragnienie uczestniczyli w tej wspólnej ofierze. Był to tylko zwyczaj nie nakaz, lecz tak mocny, iż nikt się od niego nie wyłamywał. Uważano go za religijny obowiązek. Dlatego św. Cyprian z naciskiem podkreśla, że nie święci dnia świętego kto, mogąc coś przynieść na ofiarę, z pustymi zjawia się rękoma przy uczcie eucharystycznej¹⁾.

Nie określa św. Cyprian bliżej jakości tych darów ofiarnych. W każdym razie ma na myśli naturalia, bo odróżnia te ofiary od datków pieniężnych dawanych do skarboni²⁾. Z tradycji chrześcijańskiej znane jest, że ofiary te

¹⁾ De op. et el. c. XV, — III, 1, 384: „Locuples et dives es, et Dominicum celebrare te credis, quae corban omnino non respicis, quae in Dominicum sine sacrificio venis, quae partem de sacrificio quod pauper obtulit sumis”.

²⁾ Zob. poprzednią uwagę, gdzie mówi o skarbonie (corban, cor-

składały się zazwyczaj z chleba, wina, co mogło być użyte do konsekracji przy Mszy św., a także z innych naturaliów. Te ostatnie kapłan tylko błogosławił i część z nich przeznaczano dla ubogich, a część na utrzymanie dla duchowieństwa. Gdy była wielka ilość darów nie wszystkie kładzono na ołtarzu¹⁾.

Tego rodzaju ofiary łączyły się zawsze co do czasu i miejsca z ofiarą eucharystyczną. Specjalna nazwa — *dominicum* — nadana miejscu modlitwy wskazywałaby, że było to miejsce całe Bogu specjalnie poświęcone²⁾.

Z pism św. Cypriana dosyć jasno wynika, że ofiarę eucharystyczną składano nawet codziennie, przy której obecni byli wierni. Nie można bowiem inaczej rozumieć miejsc w liście synodalnym do papieża Korneliusza i w liście do Thibarytan³⁾. Nie można odnieść tych miejsc tylko do

bona), do której składano monety i o ofiarach (*sacrificia*) składanych przy ołtarzu.

¹⁾ Klem. Rzym. — I Kor. c. XLIV, — MG, I, 297; Św. Justyn / Apol. I, c. LXVII, — MG, VI, 400; — Św. Ireneusz, *Contr. haer.*, IV, c. XVII, — MG, VII, 1019;

²⁾ De op. et el. c. XV, — porówn. wyżej str. 76, uw. 1.

Czy chrześcijanie posiadali za św. Cypriana własne świątynie — nie ma na to jasnych dowodów. Ratzinger (dz. cyt. str. 70), powołując się na Euzebiusza *Hist.* VII, c. XIII, stwierdza, że przed Aleksandrem Sewerem (222—235 r.) chrześcijanie na pewno nie mieli własnych świątyń, a nabożeństwa odprawiano w domach prywatnych. (Origen, *Contr. Cels.* VII, c. XIII). Mogli zaś dopiero od Gallienusa (260—268 r.) budować i posiadać własne świątynie. — Umiński X. Dr. (dz. cyt. t. I, str. 51) przeszuwa wcześniej ten termin — od Aleksandra Sewera. Ma to więcej prawdopodobieństwa, gdyż nazwa *dominicum*, używana przez św. Cypriana, oznacza dom Boży — Bogu wyłącznie poświęcony. — Zob. S. Th. C. Cypriani *Opera Omnia*, ed. Trombelli... *ad integram Baluzii*, Parisiis, 1854, t. *unicus*, str. 1134.

³⁾ Ep. 57, c. III, — III, 2, 652; „...immo episcopatus nostri honor grandis et gloria est, pacem dedisse martyribus, ut sacerdotes qui sacrificia Dei quotidie celebramus, hostias Deo et victimas praeparemus“.

Ep. 58, c. I, — III, 2, 657; „Nec putemus talia esse quae veniunt qualia fuerunt illa quae transierunt; gravior nunc et ferocior pugna imminet, ad quam fide incorrupta et virtute robusta parare se debeant milites Christi, considerantes idcirco se quotidie calicem sanguinis Christi

spożywania Eucharystii. Wiemy bowiem z pism św. Cypriana i Tertuliana, że wierni mogli wówczas przechowywać święte postacie w domu i prywatnie komunikować¹⁾). W tym właśnie znaczeniu może być rozumiane zdanie św. Cypriana w traktacie — *de oratione dominica* — jakkolwiek nie jest wykluczone, że również należy go odnieść do codziennej Mszy św.²⁾).

Zachodzi tedy pytanie czy również codziennie przy ofierze eucharystycznej wierni składali swoje dary ofiarne.

Wyraźnie mówi św. Cyprian tylko o przynoszeniu w niedzielę darów ofiarnych do domu modlitwy. Pewnym jest więc, że co tydzień składano je, kiedy wszyscy uczestniczyli w ofierze eucharystycznej³⁾). Wielce jednak prawdopodobnym jest również, że i w dnie powszednie poszczególni wierni biorący udział w ofierze przynosili dary.

Przemawiałoby za tym bardzo silnie związanie tej praktyki z ofiarą eucharystyczną. Wierni, odnosząc korzyści duchowe chętnie je przynosili; imiona bowiem ofiarodawców wymieniał kapłan w modlitwach w czasie Mszy św. Możliwość składania darów ofiarnych przy Mszy św. była pewnym przywilejem i zaszczytem tak, że za karę pozbawiano nieraz tej możliwości uczestniczenia w składaniu darów, lub wykluczano od wspominania we Mszy św.⁴⁾). Zresztą wspomina św. Cyprian o składaniu ofiary eucharystycznej w rocznicę śmierci męczenników (*natalitia*), jak również rodziców,

bibere, ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere“. Zob. Glaue P. *Die Vorlesung hl. Schriften* (*Zeitschr. f. die neutest. Wiss.*) Giessen, 1924, str. 201.

¹⁾ Cypr. *De laps.* c. XXVI, — III, 1, 255; Tertul. *De or.* c. XIX, — ML, I, 1286. *Ad uxor.* II, c. V, — ML, I, 1408;

²⁾ *De or. dom.* c. XVIII, — III, 1, 280; „*Et ideo panem nostrum, id est, Christum, dari nobis quotidie petimus, ut, qui in Christo manemus et vivimus, a sanctificatione eius et corpore non recedamus*“.

³⁾ *De op. et el.* c. XV, — III, 1, 384; Zob. wyżej str. 76, uw. 1.

⁴⁾ Ep. 1, c. II, — III, 2, 466; „*...non est quod pro dormitione eius fiat apud nos oblatio, aut deprecatio aliqua nomine eius in Ecclesia frequentetur*“. Porów. Ep. 34, c. I, — III, 2, 568.

Zob. Tertulian. *De exhort. ad cast.* c. XI, — ML, II, 975; *De corona.* c. III, — ML, II, 99; *De monogam.* c. X, — ML, II, 992 n.

małżonków, dzieci i wogóle bliskich (*dies anniversaria*). Ponieważ przy Mszy św. tylko tych imiona wymieniano co złożyli dary, przeto, by mógł kapłan wspominać imiona męczenników, czy innych zmarłych, w ich imieniu składano dary ofiarne. Wspomina również Tertulian, że i nowożeńcy w dniu zawierania małżeństwa, celem uzyskania wstawiennictwa całej gminy i uproszenia sobie błogosławieństwa Bożego, składali dary ofiarne¹⁾. Uroczystości zaś te, a zwłaszcza rocznice śmierci męczenników czy innych zmarłych przypadły nie tylko na dni świąteczne, lecz i na powszednie. A więc nie tylko w niedziele, lecz częściej w ciągu tygodnia, jeżeli nie codziennie, składali wierni dary ofiarne. Przy czym zaznaczyć trzeba, że św. Cyprian wyraźnie rozróżnia „*oblaciones*“ i „*sacrificia*“ — a więc ofiary eucharystyczne i dary ofiarne z tej okazji składane²⁾.

Z ofiarami przy Mszy św. łączyły się zazwyczaj zwłaszcza w początkach istnienia Kościoła uczty miłości — *agape* — urządzone z części darów ofiarnych składanych na ołtarzu.

Uczty miłości były niejako wspomnieniem ostatniej wieczerzy Chrystusa. Jeśli chodzi o wzgląd praktyczny, to były one pewnego rodzaju wsparciem ubogich. O tyle owocniejszy był ten sposób wsparcia, że bogaci przyniósłszy dary spożywali je razem z ubogimi. Przez tę praktykę wzmacniało się poczucie braterstwa, a zacierła się różnica między bogatym a ubogim, wolnym a niewolnikiem.

Powstały początkowo w Jerozolimie, później rozszedł się ten zwyczaj na inne gminy pogańsko-chrześcijańskie. Zachowywał się przez pierwsze trzy wieki, zanikając powoli, gdyż z biegiem czasu wkradały się nadużycia.

1) Ratzinger, dz. cyt. § 4, str. 68 nn.

Thomassin, dz. cyt. Pars. III, Lib. I, c. II n. I.

2) Ep. 12, c. II, — III, 2, 503; „...non offertur pro eo, nec sacrificium pro dormitione eius celebratur. Neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece qui ab altari sacerdotes et ministros voluit avocare“. Porów. Ep. 39, c. III, — III, 2, 583;

Poprzednik św. Cypriana — Tertulian — opisuje sposób urządzania tej uczty miłości¹⁾. Z tego faktu wnioskuje Glaue, że ten zwyczaj musiał istnieć również za św. Cypriana²⁾. Powyższy wniosek nie ma jednak należytego pozytywnego uzasadnienia. Zepewne istniał jeszcze za Tertuliana ten zwyczaj niewątpliwie jednak już w stadium zanikania³⁾.

Św. Cyprian nie mówi już o ucztach miłości. Widocznie ich nie urządzano, bo trudno przypuścić, by tak troskliwy o ubogich pasterz, zachowujący tradycję i przypominający obowiązki duchownym — pominął je milczeniem. W jednym tylko miejscu używa słowa *agape*⁴⁾, które jednak można rozumieć w znaczeniu *caritas* — miłość, jak rzeczywiście przekazały niektóre kodeksy⁵⁾.

§ 2. Datki pieniężne, zbiórki (*collectae*) i nadzwyczajne ofiary.

Oddzielnym od ofiar źródłem, zasilającym fundusz ubogich, były datki pieniężne. W domu modlitwy — dominiem — wyznaczono specjalne miejsce na składanie tychże datków, które św. Cyprian nazywa *carbona*, a Tertulian *arca*. Pieniądze tak zebrane stanowiły kasę gminną. Dawano tajemnie w niedziele i święta uroczyste⁶⁾. Z po-

¹⁾ Apol. c. XXXIX, — ML, I, 533; Zob. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique... t. I, str. 21 nn.

²⁾ Glaue, dz. cyt. str. 206 n. „Ob zu Cyprians Zeit die Agapen noch bestanden haben, ist uns durch besondere Zeugnisse nicht belegt.“ A później, powołując się na Tertuliana Apol. c. XXXIX i na św. Cypriana Testim. III. c. III. — konkluduje, że były agapy: „Das alles würde denn auch für Cyprians Zeit gelten“.

³⁾ Świadczyłoby o tym to, że słowa „*agape*” używa i w innym znaczeniu. Słusznie bowiem zauważa Hurter, że użyte przez Tertuliana słowo *agape* w traktacie *De oratione* (c. XXVIII, — ML, I, 1302) należy odnieść do Eucharystii. Zob. Hurter H. T. J. — *Sanctorum Patrum opuscula selecta*, Oeniponti, 1879, t. II, str. 38.

⁴⁾ Testim. III. c. III, — III, 1, 114;

⁵⁾ S. Th. C. Cypriani, *Opera Omnia*, ed. Trombelli ad integram Baluzii, str. 733 — *Lectiones variantes ad c.* — Zob. R. I, str. 14.

⁶⁾ *De op. et cl. c. XV*, — III, 1, 484;

wiedzenia Tertuliana w Apologeticus, że te składki dawano „menstrua die” — nie można jeszcze wnosić, że tylko co miesiąc miały miejsce. Tertulian podkreśla w tym miejscu raczej dobrowolność składek, przeciwstawiając je przymusowym składkom miesięcznym kolegów pogańskich, które obowiązywały wszystkich — bogatych i ubogich; używano ich na uczyt nieraz, a u chrześcijan na ubogich i potrzebujących.

Dalszym źródłem dochodu gminy były zbiórki zwyczajne (collectae). Te zbierano w czasie nabożeństwa przed rozpoczęciem czytania lekcji (ad collectas). Zbierali je zazwyczaj diakoni. O tym nie mówi wyraźnie św. Cyprian, gdyż wyrażenia jakich używa można odnieść i do zwykłych darów ofiarnych (oblatio)¹⁾.

Kiedy wyłoniły się szczególnie ważne i wielkie potrzeby biskup zarządzał zbiórkę nadzwyczajną. Taką zbiórkę zarządził św. Cyprian, gdy biskupi numidyjscy zwrócili się do gminy kartagińskiej z prośbą o pomoc pieniężną na wykupno z niewoli brańców wojennych²⁾.

Nadzwyczajnym źródłem, zasilającym kasę gminną, były również pieniądze ofiarowane po sprzedaniu całkowitym lub częściowym osobistego majątku (patrimonium). Tak uczynił sam św. Cyprian po swym nawróceniu, sprzedając majątek na potrzeby ubogich³⁾. Nadto nadmienia w swych pismach, że jak wielu czyniło to za Apostołów, tak i później niektórzy podobnie czynili⁴⁾. Poszczególni więc wierni składali nieraz zapewne takie większe ofiary na ubogich.

1) Tertulian, De jejun. c. XIII, — ML, II, 1023.

2) Ep. 62, — III, 2, 698—701;

3) Pont., Vita, c. II, — III, 3, XCI; „Distractis rebus suis ad indigentiam pauperum sustentandam, tota praedia pretio dispensans, duobona simul iunxit, ut et ambitionem saeculi sperneret. et misericordiam, quam Deus etiam sacrificiis suis praetulit... impleret“.

Porówn. Ep. 81, c. I, — III, 2, 841; — Hieronim, De viris ill. c. LXVII; Zob. Monceaux, Saint Cyprien, str. 8; Fehtrup, dz. cyt. str. 2; Peters, dz. cyt. str. 30; Wirth, Der Verd. — Begr. bei Cypr., str. 12; Bardenhewer, Gesch. der altchr. Litt., t. II, str. 398.

4) De laps. c. XI, — III, 1, 244;

Czy gmina kartagińska posiadała jako społeczność majątek nieruchomy — nie wspomina nic św. Cyprian¹⁾.

§ 3. Pierwociny i dziesięciny.

O innych źródłach dochodu gminy nie nadmienia poza tym św. Cyprian. Kościół w tym czasie na zachodzie nie znał jeszcze prawa pierwocin, a zwłaszcza dziesięcin²⁾. Sprzeciwiało się to duchowi starochrześcijańskiego Kościoła, w którym miłość i ofiarność nie znała nakazu — owszem z miłości bliźniego wszystko oddawali, lub jakby wspólnym dobrem się dzielili.

Thomassin, powołując się na list św. Cypriana twierdzi wprawdzie, że były w Kartaginie za czasów św. Cypriana dziesięciny. Jednak nie można tego miejsca uważać za dowód na istnienie dziesięcin. Używa tu św. Cyprian analogii ze Starego Zakonu, że jak kapłani w Starym Zakonie otrzymywali dziesięciny, by, nie troszcząc się o utrzymanie, całkowicie oddali się służbie Bożej — podobnie w Nowym Zakonie otrzymują również kapłani od wiernych środki utrzymania jakoby dziesięciny (tamquam decimas), by troska o chleb codzienny nie odciążała ich od ołtarza. Nie mówi jednak, że faktycznie składają dziesięciny³⁾.

¹⁾ Ratzinger, dz. cyt. str. 70; Umiński, dz. cyt. t. I, str. 53;

²⁾ W kościele wschodnim jest mowa o pierwocinach — i pewne wzmianki o dziesięcinach. Zob. Didache, c. XIII, — PA, I, 30 n.; Stąd przedostała się ta wzmianka do Konstytucji Apostolskich Lib. VII, c. XXX, — MG, I, 1021 n. Orygenes osobiście wypowiada się za dziesięcinami. Nie można z tego wnioskować, jakoby faktycznie nakazane były ustawodawstwem kościelnym. (In Num. hom. XI, c. I, — MG, XII, 640 nn.; In Jos. Nov. hom. XVII, — MG, XII, 909 n.; In Prov. hom. c. III, — MG, XIII, 29 n.)

³⁾ Thomassin, dz. cyt. Pars. III, Lib. I, c. III, n. VI—XII; Pars. I, Lib. III, c. III, n. I; — Ep. 1, c. I, — III, 2, 466; „Quae nunc ratio et forma in clero tenetur, ut qui in Ecclesia Domini ordinatione clericali promoventur, in nullo ab administratione avocentur, ...sed in honore sportulantium fratrum, tamquam decimas ex fructibus accipientes, ab altari et sacrificiis non recedant...“

Również słowa XXVI ust. de unitate ecclesiae¹⁾ — nie można rozumieć jakoby istniało prawo dziesięcin, a nie było wykonane przez wiernych. Przeciwstawia bowiem w nich św. Cyprian pomniejszoną ofiarę niektórych chrześcijan dziesięcinom starozakonnym, którym pod względem ilości nie dorównują te ofiary. Chrześcijanie zaś, uważa, winni być bardziej ofiarni niż żydzi w Starym Zakonie. Te wzmianki więc o dziesięcinach nie udowadniają jeszcze ich istnienia.

Przeciwnie — gorące zachęty św. Cypriana do dobrowolnych ofiar i mimo pewnych niedomagań, duch wielkiej miłości i ofiarności panujący w gminie kartagińskiej — przemawiają za tym, że nie istniała jeszcze ta forma utrzymania kleru, świątyni czy ubogich²⁾.

Nie ma również wyraźnie wzmianki co do pierwocin. Być może że naturalia przynoszone duchownym (sportula) miały ten charakter³⁾.

ARTYKUŁ III.

Organizacja osobowa akcji miłosierdzia.

§ 1. Zarząd funduszami.

Zarząd tak zebranych funduszami i rozdzielanie wsparcia należało całkowicie do biskupa, względnie przełożonego gminy. Bez niego nie wolno było nic czynić. Pięknie wyraża

¹⁾ c. XXVI, — III, 1, 232; „Domos tunc et fundos venumdabant et thesauros sibi in coelo reponentes, distribuenda in usus indigentium pretia Apostolis offerebant. At nunc de patrimonio nec decimas damus“.

²⁾ Zob. Ireneusz, *contr. haer.* IV, c. XVIII, — MG, VII, 1025; — gdzie mówi podobnie, że żydzi mieli dziesięciny, a chrześcijanie wszystko dobrowolnie dają. Nadto porówn. Ratzinger, *dz. cyt.* § 4, str. 72 nn. Harnack, *Mission und Ausbreitung...* I Bd., str. 130 nn. — Lallemand, *dz. cyt.* t. II, str. 28 n.

³⁾ Ep. 1, c. I, — III, 2, 466; Ep. 34, c. III, — III, 2, 570; Ep. 39, c. V, — III, 2, 584;

św. Cyprian to naczelne stanowisko biskupa w gminie, mówiąc, że biskup jest w kościele, a kościół w biskupie').

Za zarząd tymi funduszami i sposób rozdzielania nie był biskup odpowiedzialny przed nikim, ani nikt go nie kontrolował. Odpowiedzialny był tylko przed Bogiem i jak pięknie mówi św. Ignacy Antiocheński — nic nie powinien czynić bez Boga, a wszystkich ubogich jednakową, odpowiedzialną do potrzeb otaczać opieką²⁾.

Żywa wiara i wielka miłość bliźniego sprawiały, że biskupi i przełożeni gminy spełniali ten obowiązek z całym poświęceniem, oddaniem i sumiennością. Trafiały się jednak i nadużycia pod tym względem, tak przed św. Cyprianem, jak i za jego czasów³⁾. Z boleścią mówi św. Cyprian o Fortunacjanie upadłym biskupie, chcącym wrócić do kościoła, że powodowany chciwością, z ofiar i datków wiernych bogacił się i tak zebrany grosz wydawał na ucztę⁴⁾. Na innym miejscu stwierdza, że niektórzy biskupi zaniedbują swą owczarnię, a wyjeżdżając nawet do dalszych prowincji, zajmują się powiększaniem swego majątku niekiedy drogą podstępem, oszustwa czy lichwy⁵⁾. Były to jednak spora-

1) Ep. 66, c. VIII, — III, 2, 733; „Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non sit, in Ecclesia non esse“. Ep. 33, c. I, — III, 2, 566;

2) Ep. 3, c. III, — III, 2, 471; „Meminisse autem diaconi debent quoniam Apostolos, id est episcopos et praepositos, Dominus elegit, diaconos autem, post ascensum Domini in coelos, Apostoli sibi constituerunt episcopos sui et ecclesiae ministros. Quod si nos aliquid audere contra Deum possumus, qui episcopos facit, possunt et contra nos audere diaconi, a quibus fiunt“.

Św. Ign. Ant. Ad Polic. c. IV, — MG, V, 721;

3) Św. Ign. Ant. — Ad Phil. c. XI, — MG, V, 714;

4) Ep. 45, c. III, — III, 2, 602; „stipes et oblationes et lucra considerant quibus prius insatiabiles incubabant; et coenis atque epulis etiam nunc inhiant, quarum crapulam superstite nuper in dies cruditate ructabant, nunc manifestissime comprobantes nec ante se religioni, sed ventri potius et quaestui profana cupiditate servisse“.

5) De laps. c. VI, — III, 1, 240; „Episcopi plurimi, quos et hortamento esse oportet caeteris et exemplo, divina procuracione contempta, procuratores rerum saecularium fieri, derelicta cathedra, plebe deserta, per alienas provintias oberrantes, negotiationis quaestuosae nundinas

dyczne wypadki wywołane czasowym osłabieniem wiary i zewnętrznymi okolicznościami. Te jednak nie zdołają przyćmić blasku heroicznego poświęcenia i oddania się na usługi bliźnich biskupów i duchowieństwa pierwszych wieków¹⁾.

Aby zaś biskup mógł spełnić ten swój obowiązek, powinien był znać swych wiernych nawet imiennie, a poza tym ich stan, godność, wielkość majątku, potrzeb materialnych itd.²⁾.

Jeżeli biskup koniecznością zmuszony był jakiś czas nieobecny w gminie, wyznaczał swego zastępcę do zarządzania kasą i wspierania ubogich. Takim zastępcą w czasie nieobecności św. Cypriana był Rogacjan³⁾.

Nieraz okoliczności wymagały pewnej zasadniczej, choć czasowej zmiany w rozdzielaniu wsparcia. Tak św. Cyprian rozdzielił w czasie prześladowania pieniądze między duchownych, by je zabezpieczyć przed konfiskatą — co się często zdarzało — i by ułatwić opiekę nad ubogimi⁴⁾. Podobnie uczynił papież Fabian w Rzymie w czasie prześladowania Decjusza⁵⁾.

aucupari, esurientibus in Ecclesia fratribus, habere argentum largiter velle, fundos insidiosis fraudibus rapere, usuris multiplicantibus foenus augere”.

¹⁾ Ratzinger, dz. cyt. str. 76 nn. — Lallemand, dz. cyt. t. II, str. 37 n.

²⁾ Ep. 41, c. I, — III, 2, 587 n. „Cumque ego vos pro me vicarios miserim, ut... simul etiam et aetates eorum et conditiones et merita discerneretis, ut etiam nunc ego, cui cura incumbit omnes optime nosse, et dignos quosque et humiles et mites ad ecclesiasticae administrationis officia promoverem...” Zob. Św. Ign. Ant. Ad Polc. c. IV, — MG, V, 721;

³⁾ Ep. 7, — III, 2, 484; Ep. 13, c. VI, — III, 2, 508; Ep. 41, c. I, — III, 2, 587;

⁴⁾ Ep. 5, c. I, — III, 2, 478; „Quantum autem ad sumptus suggerendos, ...peto nihil desit, cum summa omnis quae redacta est illic sit apud clericos distributa propter eiusmodi casus, ut haberent plures unde ad necessitates et pressuras singulorum operari possint“.

Ep. 14, c. II, — III, 2, 510; Zob. Schubert F. Die pastoralen Grundsätze in Cyprians Hirtenschreiben aus der Dez. Christenverfolg. (Weiden. Stud., 3) Wien, 1909, str. 253 nn.

⁵⁾ Ratzinger, dz. cyt. str. 76 n. — Champagny, dz. cyt. str. 127 n.

§ 2. Obowiązki biskupa i poszczególnych stopni duchowieństwa.

Gdy biskup był obecny w gminie, często sam osobiście spełniał w uroczysty sposób te obowiązki miłosierdzia wobec wiernych. Ponieważ potrzeby były liczne i różnorodne nie zawsze działał sam bezpośrednio, lecz przez kapłanów, diakonów i niższe hierarchicznie duchowieństwo. Kapłani i diakoni byli doradcami i pomocnikami biskupa w pełnieniu obowiązków miłosierdzia¹⁾.

W gminie kartagińskiej za episkopatu św. Cypriana były wszystkie stopnie hierarchiczne duchowieństwa z wyjątkiem ostiariatu, o którym nic nie wspomina św. Cyprian²⁾..

Św. Cyprian w listach swoich wymienia zazwyczaj razem kapłanów i diakonów, jako uczestniczących niejako w zarządzie gmin. Stąd pierwszych nazywa nieraz współkapłanami³⁾. Podobne stanowisko kapłanów było w Rzymie, jak świadczy list kleru rzymskiego do kleru kartagińskiego⁴⁾.. Wspólnie z nimi roztrząsał i rozstrzygał biskup ważniejsze sprawy dotyczące wewnętrznego życia gminy. Zaznacza nawet św. Cyprian, że na początku swego episkopatu postanowił sobie zasięgać ich rady i wiernych⁵⁾. Ta praktyka

1) Ep. — 41, c. I, — III, 2, 587; „Cumque ego vos pro me vicarios miserim, ut expungeretis necessitates fratrum nostrorum...”

Ep. 12, c. I, — III, 2, 502.

2) Diakonów wymienia i pozdrawia w każdym prawie liście razem z kapłanami. O subdiakonach (hypodiaconus) mówi: Ep. 8, c. I, — III, 2, 485; Ep. 9, c. I, — III, 2, 488; Ep. 29, — III, 2, 547; Ep. 34, c. III, — III, 2, 570; Ep. 35, c. — III, 2, 571; Ep. 36 c. I, — III, 2, 572; itd.

Lektor: Ep. 13, c. VI, — III, 2, 508; Ep. 23, — III, 2, 536; Ep. 29 — III, 2, 547; Ep. 35, — III, 2, 571; Ep. 38, c. II, — III, 2, 580;

Akolita: (acolithus) Ep. 34, c. III, — III, 2, 570;

Exorcysta: Ep. 23, — III, 2, 536; — Obszerniej zob. Ritschl O. Cyprian v. Karthago und, die Verfassung der Kirche. Göttingen, 1885, str. 164, 210 n., 230 nn. — Duchesne L. — Origines du culte chrétien, III ed., Paris, 1903, str. 342 nn. (str. 344 uw. 4) — Glaue, dz. cyt. str. 208; Sieniatycki X. Dr. — Początki hierarchii kościelnej, Lwów, 1912; Wasilkowski X., Nauka św. Cypr. o kapł. str. 14 nn.

3) Ep. 1, c. I, — III, 2, 465; Ep. 14, c. IV, — III, 2, 512; Ep. 24, c. I, — III, 2, 536;

4) Ep. 8, — III, 2, 485—488; Zob. Wasilkowski, dz. cyt. str. 14 nn.

5) Ep. 14, c. IV, — III, 2, 512; „Ad id vero quod scripserunt mihi.

nie umniejszała władzy biskupa bo ją w całej pełni wykonywał, karząc nawet nieraz kapłanów i diakonów za gorszące postępowanie¹). Niższe hierarchicznie duchowieństwo spełniało poszczególne funkcje, nie biorąc jednak bezpośrednio udziału w radzie czy zarządzie.

Podczas nieobecności św. Cypriana cały ciężar troski o ubogich, chorych, więźniów, spadł właśnie na kapłanów i diakonów. Diakoni zajmowali jednak wobec kapłanów drugie miejsce.

Jakkolwiek kapłani brali czynny udział w akcji miłosierdzia, to jednak był to zasadniczo udział więcej kierownictwa i przewodnictwa — zwłaszcza podczas nieobecności św. Cypriana. Czynna akcja miłosierdzia spoczywała w rękach diakonów. Oni zbierali składki, wyszukiwali ubogich i potrzebujących, sporządzając ich spis (*matricula necessitatum*). Badali przy tym stopień ubóstwa, przyczyny tegoż, wiek, względnie specjalne prośby i życzenia. Odpowiednio do potrzeb wyznaczał przełożony gminy wysokość zaopatrzenia, które dany ubogi miał otrzymać, a wręczał zazwyczaj diakon. Po zaspokojeniu potrzeb imiona takich wymazywano ze spisu (*expungere*)²).

compresbyteri nostri Donatus et Fortunatus, Novatus et Gordius, solus rescribere nihil potui, quando a primordio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere". Ep. 32, — III, 2, 565; Ep. 38, c. I, — III, 2, 577;

¹) Ep. 3, c. I i III, — III, 2, 469 i 471; Ep. 4, c. IV, — III, 2, 475; Ep. 16, c. IV, — III, 2, 520; Ep. 34, c. III, — III, 2, 570;

²) Ep. 41, c. I, — III, 2, 587 n. „Cumque ego vos pro me vicarios miserim, ut expungeretis necessitates fratrum nostrorum sumptibus, si qui etiam vellent suas artes exercere, additamento quantum satis esset desideria eorum juvaretis, simul etiam et aetates eorum et condiciones et merita discerneretis, ut etiam nunc ego, cui cura incumbit omnes optime nosse, et dignos quosque et humiles et mites ad ecclesiasticae administrationis officia promoverem, ille intercesserit ne quis posset expungi, neve ea quae desideraveram possent diligenti examinatione discerni, comminatus sit etiam fratribus nostris qui primi expungi accesserant potentatu improbo et terrore violento quod secum in morte non communicarent qui nobis obtemperare voluissent”.

„*Matricula necessitatum*“ był to spis imienny osób potrzebujących wsparcia. Którzy otrzymali zaopatrzenie, wymazywano ich imiona ze

Diakoni sami odwiedzali więźniów i regulowali odwiedzanie wiernych. Pouczali ich, czuwali nad zachowaniem dyscypliny kościelnej, towarzyszyli kapłanom do więzień, asystując przy sprawowaniu Najświętszej Ofiary¹⁾. Oni zapisywali datę śmierci męczenników czy wyznawców i przy pomocy wiernych zajmowali się pogrzebaniem ich ciał²⁾.

Nie tworzyli jednak diakoni specjalnej i oddzielnej organizacji dobroczynnej, na wzór kolegiów pogańskich, lecz jako ministrowie Kościoła i pomocnicy biskupa, od niego w zupełności zależni, spełniali odpowiednie swemu hierarchicznemu stopniowi funkcje³⁾.

Niższych stopni duchowieństwo pomagało również w miarę potrzeby w akcji miłosierdzia, jakkolwiek do nich nigdy specjalnie nie zwracał się św. Cyprian. W jednym z listów mówi św. Cyprian, że ponieważ mało było kleru do spełniania codziennego posługiwania, a wyłaniała się przy tym potrzeba wysłania kogoś z duchowieństwa z listami do Rzymu, przeto powiększył ich liczbę o lektora i subdiakona⁴⁾. Była to więc zorganizowana, planowa i codziennie wykonywana akcja dobroczynna⁵⁾.

Subdiakoni, lektorzy, akolici spełniali właśnie często rolę posłańców biskupa, gdyż, jak mówi św. Cyprian, go-

spisu — „beneficentia necessitatem et cum necessitate nomen agentis expungebat”. Zob. S. Th. C. Cypr. Opera Omnia, ed. Trombelli... str. 1065, Appendix IV, Oxoniensis editionis selectae in Cyprianum notae.

¹⁾ Zob. R. III, str. 51, uw. 12 i 13. — Ep. 5, c. II, — III. 2, 478;

²⁾ Ep. 12, c. II, — III, 2, 503;

³⁾ Ep. 3, c. III, — III, 2, 471: „Meminisse autem diaconi debent, quoniam Apostolos, id est episcopos et praepositos, Dominus elegit, diaconos autem, post ascensum Domini in coelum, Apostoli sibi constituerunt episcopatus sui et ecclesiae ministros”.

⁴⁾ Ep. 29, — III, 2, 547; „Et quoniam oportuit me per clericos scribere, scio autem nostros plurimos absentes esse, paucos vero qui illic sunt vix ad ministerium quotidiani operis sufficere, necesse fuit vos aliquos constituere qui mitterentur. Fecisse me autem sciatis lectorem Saturum et hypodiatonum Optatum”.

⁵⁾ Wskazują na to słowa „ministerium quotidiani operis”. Słowo bowiem opus oznacza u św. Cypriana opiekę materialną nad ubogimi i opuszczonymi. Porówn. Rozdz. I, § 1, str. 13 n. — Pontii, Vita — c. X, — III, 3, C.

dzi się, by biskup przez duchownych przesyłał swe pisma¹⁾. Ta korespondencja nie zawsze miała związek z akcją miłosierdzia, lecz bardzo często ci wysłańcy biskupa i przedstawiciele gminy odwiedzali braci skazanych na roboty w kopalniach. Tam oprócz listu biskupa nieśli pozdrowienia gminy, słowa pociechy, umocnienia i zapomogę materialną.

Z duchowieństwem współpracowali i nieśli pomoc braciom wierni, zwłaszcza pobożne niewiasty chrześcijańskie, tak, że poza publiczną i urzędową niejako akcją miłosierdzia, miała zapewne miejsce i prywatna dobroczynność²⁾.

Nie wspomina św. Cyprian o diakonissach i wdowach, które według tradycji posługiwały również ubogim i chorym³⁾. Mówi tylko o dziewicach, które ślubowały dozgon-

1) Porówn. powyżej str. 88 uw. 4.

2) Ep. 5, c. II, — III, 2, 479; „Nam etsi fratres pro dilectione sua cupidi sunt ad conveniendum et visitandum confessores bonos quos illustravit iam gloriosus initiis divina dignatio, tamen caute hoc et non... Pontii, Vita, c. X, — III, 3, C.

3) Zob. św. Pawła I Tym. III, 11; V, 9; (Czy I Tym. III, 11, rozumieć o żonach diakonów — patrz Ratzinger, dz. cyt. I Theil, § 2, str. 44; Champagny, dz. cyt. str. 77 nn. — Św. Ign. Ant. Ad Smyrn. c. XIII, — MG, V, 717:

Nieznane w pierwszej gminie jerozolimskiej. Później dopiero pojawiają się w gminach pogańsko-chrześcijańskich, gdyż według zwyczajów grecko-rzymskich dostęp i obcowanie z niewiastami były mężczyznom utrudnione, więc używano ich do niektórych posług.

Wybierano je z wdów, utrzymywanych przez gminę, o ile miały ku temu warunki i życie wiodły nienaganne.

Były jednak i dziewice diakonissami, które czasem nazywano również wdowami. Nosiły bowiem podobne do nich szaty, a powtóre greckie słowo wdowa, oznacza nie tylko niewiastę owdowiałą, lecz i kobietę nie mającą męża. (Lisiecki A. Pisma Ojców Apostolskich, wyd. POK. t. I, str. 241, uw. 1).

Odwiedzały diakonissy chorych po domach, opiekowały się ubogimi kobietami, opuszczonymi dziećmi, a także w domu modlitwy pełniły niektóre posługi. Były bezpośrednio podległe władzy Biskupa.

Obszerniej zob. Bilczewski J. Bp. — Dziewice Bogu poświęcone w pierwszych wiekach Kościoła (Przegl. Powsz. t. XXXV), Kraków, 1892, str. 1 nn. — Ratzinger, dz. cyt. § 2, str. 42 nn. — Champagny, dz. cyt. chap. III, str. 76 nn. — Duchesne L. Origenes du Culte Chrét. str. 419—427.

na czystość i o ich obowiązkach z tego tytułu płynących. Wdowy zaś poleca tylko opiece gminy, nie jednak nie znacząc czy spełniały jakieś funkcje w akcji miłosierdzia chrześcijańskiego¹⁾.

ARTYKUŁ IV.

Zasady rozdzielania wsparcia.

Przedmiotem więc troski zarządu gminy i duchowieństwa był cały człowiek — jego potrzeby duchowe i materialne. Praca ta jakkolwiek wszechstronna nie odciągała duchowieństwa od ołtarza, nie czyniła jej jednostronną, nie czyniła z gminy chrześcijańskiej — instytucji finansowo-społecznej. Opieka materialna organizacyjnie związana z opieką religijną wzmacniała tę drugą, a dając materialny podkład tym bardziej pozwalała trafić do duszy i tym ściślej konsolidowała gminę. Czyny wzmacniały słowa. Niezadowolając się osiągnięciem bezpośredniego i najbliższego celu tj. zaradzenia potrzebie materialnej, poprzez pomost korzyści materialnych starano się osiągnąć wyższe religijno-moralne i socjalne cele. Trafne w tym względzie wypowiada zdanie Schaub mówiąc, że „duszą troski o ubogich jest troska o ich duszę”²⁾. Wspierając, starano się umoralniać.

Świadczą o tym zasady, jakich się trzymano przy rozdzielaniu wsparcia, przepojone wielką miłością, ale i roztropnością duszpasterską i duchem chrześcijańskiej pedagogii.

¹⁾ Ep. 4, — III, 2, 472 nn. — De hab. virg. c. IV, — III, 1, 188; „Neque enim inanis haec cautio est... ut quae te Christo dicaverint, et a carnali concupiscentia recedentes tam carne quam mente se Deo voverint, consumment opus suum magno premio destinatum...”

Ep. 7, — III, 2, 484; „Viduarum et infirmorum et omnium pauperum curam peto diligenter habeatis”.

²⁾ Schaub, dz. cyt. § 3, str. 8; „Die Seele der Armenpflege ist die Pflege der Seele der Armen”.

§ 1. Ogólne zasady rozdzielania wsparcia.

Ogólną zasadą w tym względzie było to, że każdy według możliwości winien się starać o utrzymanie swoje, swej rodziny i swych najbliższych. Tego wymagał obowiązek chrześcijanina¹⁾. Jeżeli zaś ktoś ze słusznych przyczyn nie mógł częściowo lub całkowicie tym obowiązkom podołać, wówczas dopiero obowiązek przyjsicia z pomocą spadał na biskupa i na gminę²⁾.

Z natury rzeczy każdy człowiek ma prawo do minimum egzystencji. Gmina tedy starała się to zabezpieczyć swym członkom, a w miarę możliwości członkom innych gmin bratnich czy to w formie wsparcia, czy przez danie pracy.

Konsekwencją tej zasady jest silnie podkreślany w pierwszych wiekach, zgodnie zresztą z Pismem św., obowiązek pracy³⁾. Bezpośrednio wchodziły tu w grę względy natury materialnej, by gminy zbyt nie obciążać, a pośrednio niemniej ważny wzgląd moralny, by uchronić przed nieuczciwym wyzyskiem gminy na niekorzyść rzeczywiście mogących pracować i przed lenistwem. Leniwym odmawiano wsparcia. Tak więc wzgardzoną przez pogan pracę i uważaną za niegodne dla wolnego człowieka zajęcie, chrześcijaństwo uświęciło, wprowadzając w czyn zasadę św. Pawła — „iż jeśli kto nie chce robić, niech też i nie je”⁴⁾. Pojawszy pracę jako obowiązek każdego chrześcijanina podołali wierni tym wszystkim na gminie ciężącym obowiązkom⁵⁾.

Jeżeli środki utrzymania były nie wystarczające, a niezawinione, wówczas uzupełniano tylko do wystarczającej:

¹⁾ I Tym. V, 8, 16;

²⁾ Ratzinger, dz. cyt. § 2, str. 36 n.

³⁾ Dz. Ap. XX, 34; I KOr. IV, 12; I Tess. II, 9; II Tess. III, 8, 10; Didache, c. XII, — PA, I, 28; — Allard P. — Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église, 2 ed. Paris, 1876, str. 378 nn.

⁴⁾ II Tess. III, 10;

⁵⁾ Harnack, Mission und Ausbr. I Bd. str. 151 n. — Lipke T. J. — Organizacja i zasady dobroczynności w pierwotnym chrześcijaństwie. (Przegl. powsz. t. IXXX), Kraków 1903, str. 33 n.

normy¹⁾. Pozbawionemu zaś zupełnie środków utrzymania bez własnej winy czy to z powodu braku sił do pracy (senes domestici), czy z powodu braku pracy w ogóle — gmina dawała całkowite utrzymanie²⁾.

Dlatego św. Cyprian uważa za rzecz słuszną, by cyrkowcowi (histrion), któremu przełożony gminy ze względów moralnych zakazał wykonywania swego zawodu, gmina dała całkowite utrzymanie. Owszem w wypadku, gdy dana gmina jest niezamożna, obowiązek ten rozciąga na inne zamożniejsze. Odmawia natomiast prawa domagania się ścisłego ekwiwalentu, tj., by wysokość użytych środków utrzymania równała się wysokości zwykłych jego dawniejszych zarobków. Przyznaje mu tylko prawo do skromnego utrzymania³⁾.

§ 2. Kolejność osób korzystających ze wsparcia gminy.

W szeregu osób korzystających z zasiłków kasy gminy, na pierwszym miejscu stali ubodzy duchowni, nie posiadający osobistego majątku (patrimonium). Zasadniczo zastrzega św. Cyprian i na wzór św. Pawła broni prawa duchownych do utrzymania ich przez gminę⁴⁾. Powołując się na Stary Zakon, gdzie lewici, otrzymując dziesięciny, wolni byli od wszelkich trosk i mogli się poświęcić służbie Bożej. Podobnie i w Nowym Zakonie duchowni, by troska

¹⁾ Ep. 41, c. I, — III, 2, 587; „Cumque ego vos pro me vicarios miserim, et expungeretis necessitates fratrum nostrorum sumptibus, si qui etiam vellent suas artes exercere, additamento quantum satis esset desideria eorum juvaretis”...

²⁾ Zob. Tertul. Apol. c. XXXIX, — ML, I, 533; „...jamque domesticis senibus...” Kodexy niektóre zachowały „aetateque domitis”, a inne dodatek jeszcze „iam otiosis” (Hier. Fuld.)

³⁾ Ep. 2, c. II, — III, 2, 468; „Quasi penuriam talis et necessitatem paupertatis obtendit, potest inter caeteros qui alimentis ecclesiae sustententur, huius quoque necessitas adiuvari, si tamen contentus sit frugalioribus sed innocentibus cibis. Nec putet salario se esse redimendum, ut a peccatis cesset, quando hoc non nobis, sed sibi praestet”.

Champagny, dz. cyt. str. 131 n.

⁴⁾ I Kor. IV, 7; II Tess. III, 9;

o utrzymanie codzienne nie odciągała ich od rzeczy duchowych — od ołtarza i modlitwy — z ofiarności braci winni otrzymać (jakoby dziesięciny) środki do życia. Również z wyżej przytoczonych względów, jeszcze przed św. Cyprianem uchwałą synodalną zakazano duchownym brania na siebie innych obowiązków, jak opiekuna czy wykonawcy testamentu. Za chrześcijanina, który by takimi funkcjami obciążał duchownego, nie wolno było za karę po jego śmierci składać ofiary eucharystycznej, ani przyjmować darów ofiarnych w jego imieniu składanych i wspominać go we Mszy św.¹⁾ Tak Kościół św., nakładając z jednej strony obowiązki i wymagania na duchownych — z drugiej strony starał się otoczyć ich należyłą troską i opieką.

Sumę zebranych ofiar i datków poza częścią użytą jako materia Eucharystii, dzielono najprawdopodobniej na trzy części, przeznaczając je na utrzymanie dla biskupa, dla duchowieństwa i dla ubogich. Czy te części co do ilości były równe — nie ma bliższych objaśnień.

Na istnienie takiego dzielenia wskazują poza ogólną tradycją chrześcijańską²⁾, wyrażenia jakich używa św. Cy-

1) Ep. 1. c. I, — III, 2, 466; „Quae nunc ratio et forma in clero tenetur, ut qui in Ecclesia Domini ordinatione clericali promoventur, in nullo ab administratione divina avocentur, nec molestiis et negotiis saecularibus alligentur, sed in honore sportulantium fratrum, tamquam decimas ex fructibus accipientes, ab altari et sacrificiis non recedant, sed die ac nocte coelestibus rebus et spiritualibus serviant.” c. II, — „Quod episcopi antecessores nostri religiose considerantes et salubriter providentes, censuerunt ne quis frater excedens ad tutelam vel curam clericum nominaret, ac si quis hoc fecisset, non offertur pro eo, nec sacrificium pro dormitione eius celebratur. Neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece qui ab altari sacerdotes et ministros voluit avocare”.

Według prawa rzymskiego, opieka nad sierotami uważana była za obowiązek publiczny, od którego zamianowany tylko z bardzo ważnych i prawem przewidzianych przyczyn mógł się zwolnić. (Cod. Iustin. Lib. I. Inst. tit. 25). Przeto kanony kościelne już wcześniej wzięły w opiekę duchownych przed tym ciężarem, który im utrudniał spełnianie obowiązków i wiernym pod grozą kary zakazały mianowania duchownych opiekunami.

2) Konst. Apost. VIII, c. XXXI, — M IG, I, 1128; Powstały z koń-

prian. Tak tłumaczy autor objaśnień oxonieńskiego wydania dzieł św. Cypriana — słowa listu do kapłana: „cum summula (summa) omnis quae redacta est illic sit apud clericos distributa¹⁾. Słowo „redacta” przyjmuje w znaczeniu — wydzielona²⁾. Podobnego zdania jest Rettberg³⁾.

Powyższe zapatrywanie potwierdzały by jeszcze inne argumenty wewnętrzne. Często mówi św. Cyprian „de quantitate mea propria”. Słowa te mogą być wprawdzie rozumiane o majątku osobistym, rodzinnym, lecz wówczas używałby św. Cyprian właściwego mu wyrażenia „patrimonium”. Powtóre Pontius diakon i św. Hieronim świadczą, że cały, względnie prawie cały majątek dziedziczny po nawróceniu się rozdał ubogim⁴⁾. Ta „quantitas propria” często dawana nie mogła z innego pochodzić źródła, jak tylko z zasobów kasy kościelnej, z których część po podziale stawała się jego własnością⁵⁾. Wreszcie potwierdza to zapatrywanie list do Epikteta i Assuritan, w którym gani Fortunacjana byłego biskupa za nadużycia i złe używanie z ofiar czerpanych pieniędzy — nie kwestionując zasadniczego prawa do utrzymania⁶⁾.

cem IV, lub z początkiem V w., lecz mówią o podziale, jako ustalonym już zwyczajem, który zapewne dużo wcześniej się wytworzył.

Porówn. Ratzinger, dz. cyt. str. 120 nn.

Champagny, dz. cyt. str. 301 nn.

¹⁾ Ep. 5, c. I, — III, 2, 479;

²⁾ S. Th. C. Cypr. Opera Omnia, ed. Trombelli..., Appendix IV, str. 1037; „Sors tota quae in pecuniis numeratis, rationibus subductis ad pauperes pertinebat. Nam, quemadmodum, nascente Ecclesia, pretia rerum pietatis ergo venditarum ad Apostolorum pedes deponerantur (Act. IV, 35) ita deinceps quae Deo erant dicata, episcoporum fidei erant concredita: quod dissertissimis verbis Justinus Martyr in Apologia refert. Nimirum divisione facta, pars una episcopi, altera cleri, tertia pauperum usibus cessit. Cum ergo ad secessum properaret Cyprianus, pecunias hasce inter clericos partitas disposuit, ut illi facilius denuo distribuarent.

³⁾ Rettberg, dz. cyt. str. 56 n.

⁴⁾ Zob. wyżej str. 81. uw. 3.

⁵⁾ Ep. 13, VI, — III, 2, 508; Ep. 7, — III, 2, 484;

Zob. nadto — S. Th. C. Cypr. — Opera Omnia, ed. Trombelli., str. 1039, objaśnienie do listu 7.

⁶⁾ Ep. 45, c. III, — III, 2, 602.

Całkiem wyraźnie mówi św. Cyprian o podziale pewnej części dochodów między duchowieństwo dokonywanym co miesiąc (*divisiones mensurnae*). Była to jakaś stała część różna od funduszów ubogich, w której partycypowali tylko ubodzy duchowni.

W jakim stopniu pod względem ilości uczestniczyły poszczególne stopnie hierarchiczne, brak bliższych danych. Różnice jednak w uposażeniu były, jak wskazuje list 39-ty, gdzie wyjątkowo tylko zgadza się św. Cyprian, by lektorzy w tej samej ilości partycypowali przy podziale co kapłani, ponieważ już z góry przeznaczył ich do święceń kapłańskich. Natomiast jeśli chodzi o jakość, to mówi św. Cyprian o zaopatrzeniu pieniężnym i w naturaliach.

Wskazują na to wyrażenia „*divisiones mensurnae*” oznaczające zaopatrzenie pieniężne i „*sportula*” — których duchowni „*ex fructibus*” otrzymują jakoby dziesięciny¹⁾. *Divisiones mensurnae* nie mogą się odnosić do naturaliów, bo te nie zawsze można by zbierać i przechowywać aż do

¹⁾ Ep. 39, c. V, — III, 2, 584; „*Hos tamen lectores interim constitutos sciatis, quia oportebat lucernam super candelabrum poni... Caeterum presbyterii honorem designasse nos illis jam sciatis, ut et sportulis iisdem cum presbyteris honorentur, et divisiones mensurnas aequatis quantitibus partiantur, sessuri nobiscum provecitis et corroboratis annis suis*“.

Ep. 34, c. III, — III, 2, 570; „*Interim se a divisione mensurna tantum contineant, non quasi a ministerio ecclesiastico privati esse videntur, sed ut integris omnibus ad nostram praesentiam differantur*”. Ep. 1, c. I, — III, 2, 466; „*Quae nunc ratio et forma in clero tenetur, ut qui in Ecclesia Domini ordinatione clericali promoventur, in nullo ab administratione divina avocentur, nec molestiis et negotiis saecularibus alligentur, sed in honore sportulantium fratrum, tamquam decimas ex fructibus accipientes, ab altari et sacrificiis non recedant, sed die ac nocte coelestibus rebus ac spiritualibus serviant*“.

Sportulum — canistrum — koszyk, w którym przynoszono dary w naturze. Tego rodzaju dary nie były ubliżające. Znane były w Rzymie, skoro Teodozjusz Wielki w reskrypcie zastrzega, że nikomu innemu nie wolno dawać złotego koszyczka, tylko konsulowi itd. Wspomina o nich Pliniusz (Lib. X, Ep. 114 — *de honorariis decurionum*).

Znane były w Starym Zakonie (Deut. XXVI, 2). Pierwociny owoców, które wkładano do koszyczków i ofiarowywano Bogu na podzię-

miesięcznego podziału. Nadto św. Cyprian wyraźnie różni tę podwójną jakość zaopatrzenia duchowieństwa¹⁾.

Oprócz ubogich duchownych kościoł kartagiński, jak zresztą każda gmina chrześcijańska, miał na stałym utrzymaniu także ubogich świeckich. By nie przysparzać ciężaru gminie z tych ubogich, jeżeli mieli potrzebne kwalifikacje, powoływał św. Cyprian na urzędy duchowne²⁾. Środki na zaopatrzenie potrzeb ubogich świeckich czerpano z części dla nich wydzielonej, którą powiększały jeszcze dobrowolne ofiary z osobistej własności biskupa czy duchowieństwa³⁾.

Spośród świeckich na pierwszym stawiano miejscu wdowy i sieroty. We wszystkich pismach starochrześcijańskich, gdzie tylko jest mowa o wspieraniu ubogich, pierwsze przed innymi miejsce zajmują wdowy i sieroty. Odpowiadało to szczególnemu położeniu chrześcijan w czasie prześladowań, gdyż zostawało wiele wdów i sierót po męczennikach, dla których szczególnym opiekunem stać się musiał biskup, a miejscem schronienia gmina. Nie są również wykluczone pod tym względem wpływy Starego Zakonu⁴⁾. Nawet w modlitwach kościelnych wdowy i sieroty zajmowały miejsce tuż po klerze. Wdowy, których życie moralne winno być jednak bez zarzutu, otrzymały zaszczytną nazwę „ołtarz Boży”⁵⁾.

kowanie za wprowadzenie do ziemi obiecanej. Kapłan stawiał ten koszycek przed ołtarzem ofiarnym. W starochrześcijańskim kościele przynoszono również dary w naturze przed ołtarz (oblationes). Później przynosił wierni również do domów biskupowi i kapłanom. Zob. S. Th. C. Cypr. Opera, ed. Tromb. str. 1035. — Porówn. Kanon. Ap. c. III i V.

1) Ep. 39, c. V, — III, 2, 584.

2) Ep. 2, c. II, — III, 2, 468; Ep. 41, c. I, — III, 2, 587.

3) Ep. 7, — III, 2, 484; Ep. 13, c. VI, — III, 2, 508;

4) Deut. XXVI, 2.

5) Św. Ign. Ant. Polic. c. IV, — MG, V, 721; Smyrn. c. VI, — MG, V, 711; Św. Justyn, Apol. I c. XVII, — MG, VI, 400; Orygenes, In Prov. hom. c. III, — MG, XIII, 29; Tertulian, Apol. c. XXXIX, — ML, I, 533 nn. — Ad uxor., I, c. VII i VIII, — ML, I, 1397-1400; Św. Polykarp., Philip. c. IV, — MG, V, 1009;

W myśl powyższej tradycji i św. Cyprian również na pierwszym miejscu po duchownych poleca opiece gminy wdowy i sieroty, podnosząc nadto w myśl św. Pawła (I Tim. V, 3, 11), iż należy się im uszanowanie¹⁾.

Poza wdowami i sierotami wspierano więźniów za wiarę, chorych i starców, skazańców w kopalniach, podróżnych i wszystkich w potrzebie materialnej się znajdujących²⁾.

W ten sposób zorganizowana akcja miłosierdzia i systematycznie wykonywana, musiała przynieść odpowiednie owoce. Być może, że nie zawsze wszystkim brakom zdołano zaradzić, bo wspomina Tertulian, że chrześcijanie zapożyczali się u pogan³⁾, lecz tak prosty i nieskomplikowany system wspierania, oparty na miłości chrześcijańskiej spełniał doskonale swe zadanie, wywarł głęboki wpływ na życie moralne i społeczne pierwszych chrześcijan. Daje temu świadectwo nawet Julian Apostata, pisząc w liście do Arzaczusza⁴⁾, że chrześcijanie oprócz własnych, żywią i pogańskich ubogich, którym należy się opieka ze strony pogan. Na wzór chrześcijan próbował, bez pomyślnego rezultatu, zorganizować akcję dobroczynną wśród pogan, chcąc wyrwać chrześcijanom tę broń z ręki i siłę atrakcyjną, która przekonywała o prawdziwości religii chrześcijańskiej i do niej pociągała nowe zastępy wiernych⁵⁾.

¹⁾ De op. et. el. c. XV, — III, 1, 385; „Cumque universa quae dantur pupillis et viduis conferantur”...

Ep. 7, — III, 2, 485; „Viduarum et infirmorum et omnium pauperum curam peto diligenter habeatis”. — Testim. III. c. LXXIV, — III, 1, 171; „Viduas probatas quoque honorandas”. Zob. c. CXIII, tamże 182.

²⁾ Ratzinger, dz. cyt. § 6, str. 30 nn. — Champagny, dz. cyt. str. 78. Harnack, Mission und Ausbreitung... I Bd. str. 137 n.

³⁾ Tertul. — De idol. c. XXIII, ML, I, 771.

⁴⁾ Sosomenos (połowa V w.) Hist. eccl. Lib. V. c. XVI, — MG. LXVII, 1261.

⁵⁾ Tertulian, Apol. c. L, — ML, I, 603; „Ne tamen tantos inveniunt verba discipulos, quantos Christiani factis docendo”. Zob. Harnack, Mission und Ausbreitung... I Bd. str. 139 n.

System ten przeszedł w ciągu wieków różne ewolucje, przeobrażenia odpowiednio do wymagań i potrzeb czasów. W tej formie, z konieczności zmiennej, pozostał jednak zawsze ten sam duch, który ożywił pierwsze wieki i trwa do dziś w Kościele św. — a jest nim Chrystusa „nowe przykazanie miłości“.

ROZDZIAŁ V.

Ocena nauki św. Cypriana o miłosierdziu chrześcijańskim.

Po przedstawieniu w zarysie nauki św. Cypriana o miłosierdziu chrześcijańskim, pozostaje jeszcze do omówienia wartość, względnie oryginalność tej nauki. Zagadnienie niezwykle trudne. Zdania autorów piszących o św. Cyprianie są pod tym względem różnorodne. Sumarycznie wzięte idą raczej w kierunku ujemnym i w formie mniej lub bardziej zdecydowanej odmawiają mu samodzielności i oryginalności myśli.

Nie można jednak tego zagadnienia zbyt uogólniać. Jak z jednej strony trudno by było twierdzić, że jest pisarzem na wskrós oryginalnym pod względem myśli czy formy — tak z drugiej strony nie można powiedzieć, że bez skrupułów bierze wszystko z dzieł Tertuliana, lub dzieła jego uważać prawie za plagiat¹⁾.

ARTYKUŁ I.

Ogólne wpływy na działalność pisarską i naukę św. Cypriana.

Wpływy oddziałujące na ogólnie wziętą działalność naukowo-pisarską św. Cypriana można sprowadzić do trzech

¹⁾ Ebert von A. — Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande t. I, — Lipsk, 1889, str. 58 n.

Baer, dz. cyt. t. I, Einleitung, str. XLIV.

źródeł, którymi są — Pismo św., tradycja istniejąca w ówczesnych gminach i dzieła Tertuliana.

§ 1. Wpływ Pisma św., tradycji i klasycznych pisarzy pogańskich.

Bez Pisma św., jak słusznie zauważa Monceaux, nie mógłby św. Cyprian ani myśleć, ani mówić, ani pisać¹⁾. Całe Pismo św., przypieczętowane nowym przykazaniem miłości (Jan. XIII, 34—35), uważał za źródło nauki chrześcijańskiej, a tradycję za wzór praktycznego wykonania tej nauki, za autentyczną jej interpretację. Z pism jego przebijają dokładna znajomość ksiąg św. Starego i Nowego Zakonu²⁾. Było to prawdopodobnie pierwsze jego studium i lektura w początkach nawrócenia, której owocem, jak wykazuje krytyka, jest dzieło *Ad Quirinum Testimoniorum libri III*, t. j. zestawienie tekstów Pisma św. ujęte w 174 tezy³⁾, i pismo *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*⁴⁾. Czytanie więc Pisma św. musiało wywrzeć silny wpływ na niego skoro tak często czerpie z tego skarbcza nieomyłnej mądrości Bożej⁵⁾, używając go na każdym miejscu jako materiału dowodowego omawianych prawd. Owszem, teksty

¹⁾ Monceaux, *Saint Cyprien*, Chap. III, str. 132 n.

²⁾ Za czasów św. Cypriana chrześcijańska Afryka posiadała już łacińskie tłumaczenie Pisma św. Bardenhewer, Monceaux, D'Alès, Harnack ustalają jego początki jeszcze wcześniej na rok około 180. Zdaniem Harnacka już Tertulian używał łacińskiego tłumaczenia obok greckiego tekstu, będąc tak samo prawie biegłym w języku greckim, jak w łacińskim. Bardzo obszernie i gruntownie omawia to zagadnienie von Soden, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians (Texte u. Untersuchungen...*, 33) Leipzig, 1909; Nadto zob. Monceaux, *Hist. de la lit. chrét.*, Chap. III, str. 52 nn. — *Hist. litteraire de l'Afrique chrét.* t. I, str. 97 nn.; — Harnack, *Gesch. der altchr. Lit.* II, 2, str. 296 nn.; D'Alès, dz. cyt. str. 63 n.

³⁾ CSEL. Vol. III, 1, 35—184.

⁴⁾ CSEL. Vol. III, 1, 317—347; Porówn. Wohleb L. — *Cyprians Spruchsammlung ad Quirinum (Römische Quartalschr.* 33), Freiburg in Br., 1925, str. 32 nn.; Harnack, *Gesch. der altchr. Lit.*, II, 2, str. 335. i 365 nn.; Bardenhewer, *Patrologie*, str. 171 nn.

⁵⁾ *De op. et el. c.* VIII, — III, 1, 379 n.

Pisma św. rodzą niejako nowe myśli — nasuwają pobudki do działania, które sugestywnie i barwnie rozwija¹⁾.

Mając umysł mniej skłonny do spekulacji, a będąc mężem żywej wiary i praktyki, w egzegezie Pisma św. idzie w kierunku wykładu literalnego, w czym różni się od Tertuliana, u którego można spotkać wiele tłumaczenia alegorycznego. Mając wielką cześć dla Słowa Bożego nie odważa się na dowolność tłumaczenia i nie doszukuje się innych myśli głębszych, lecz bierze myśl jaką wprost wyrażają słowa Pisma św. i tę rozwija językiem pełnym prostoty ewangelicznej.

W tej właśnie dziedzinie, w wykładaniu zasad moralności i dyscypliny chrześcijańskiej występuje silnie i jego indywidualność i bardziej niż w innych dziedzinach zarysowuje się samodzielność myśli. Ten jego stosunek do Pisma św., odmienny nieco od Tertuliana kierunek wykładania, praktyczne nastawienie się w swych pismach do przejawów życia moralnego chrześcijan sprawiły, że tu najbardziej uniezależnił się od wszelkich wpływów.

Braki, niedostatki i występki przejawiające się w życiu społeczności chrześcijańskiej maluje obrazowo, wyraziście a nawet piętnuje z mocą. Tego materiału nie mógł przejąć z pism Tertuliana czy innych pisarzy, bo go życie samo przynosiło, a troska gorliwego pasterza nasuwała odpowiednie słowa do ich przedstawienia, względnie podania środków zaradczych. Usiłowania jego więc szły w tym kierunku, by do ideału tkwiącego w jego duszy, a zaczerpniętego z Pisma św., lub tradycji upodobnić życie wiernych. Stąd w wypowiedzaniu swej nauki, czy zachęty najczęściej sięga do Pisma św. i szermuje jego tekstami. Przytacza je najpierw jako świadectwo autorytatywne, wyrażną wolę Bożą — a dalej przekuwa te świadectwa Pisma św. na praktyczne rady, wyciąga wnioski, podkreśla pobudki²⁾.

¹⁾ Fechtrup, dz. cyt. t. I, § 2, str. 12 n. — von Soden, Das latein. Neue Test. in Afrika..., str. 12 nn.

²⁾ Monceaux, S. Cypr., str. 132; Bardenhewer, Gesch. der altkirch. Lit. t. II, str. 403 nn.

Z podobną czcią odnosił się św. Cyprian do tradycji¹⁾— Po swym nawróceniu, stawszy się członkiem Kościoła, znalazł, zwłaszcza, jeśli chodzi o wewnętrzną organizację i urzędzenia, utarte już formy i zwyczaje uświęcone tradycją. Tak jak do Pisma św. zwracał się jako do źródła nieomyłnej mądrości Bożej, podobnie w urzędzeniach i zwyczajach Kościoła wzorował się na przykładzie Chrystusa lub Apostołów sięgając do korzenia i początków tradycji chrześcijańskiej²⁾. Uważał za obowiązek sumienia, by jako biskup strzegł tradycji czy to w dziedzinie nauki, czy uświęconych zwyczajów — i nie odstępował od tego, czego Chrystus uczył i co czynił³⁾.

Pismo św. tedy w połączeniu z tradycją nie mogło nie wywrzeć wpływu na sposób myślenia i pisania u św. Cypriana. Stworzyło zeń męża Bożego o duchu apostołskim, kościelnym, — a pełnym prostoty.

Ta wielka cześć dla Pisma św. i tradycji sprawiły, że zerwał ze starymi mistrzami klasycznymi. Tertulian, Laktancjusz używali cytatów z dzieł świeckich. U św. Cypriana nie ma dosłownie ani jednego cytatu, jakkolwiek, będąc retorem, musiał ich znać⁴⁾. Natomiast obficie jak żaden inny pisarz kościelny, cytuje Pismo św.⁵⁾. Nie ufał mądrości filozofii. Dwa razy tylko wspomina o niej, lecz ustosunkowuje się krytycznie i negatywnie⁶⁾. Co więcej nie można spotkać w jego pismach cytatów ze starszych pisarzy chrześcijańskich drugiego wieku z wyjątkiem Tertuliana i do pewnego stopnia Minucjusza Feliksa, którego wpływ znać w dziełku „Quod idola non sunt dii” — tak, że ogólnie wzięwszy, poza Pismem św. i tradycją, jeśli chodzi o pisa-

1) Ep. 4, c. I, — III, 2, 473; Ep. 46, — III, 2, 604.

2) Ep. 63, c. I, — III, 2, 701.

3) Ep. 63, c. XVII i XIX, — III, 2, 715 nn.

4) Morgenestern, dz. cyt. Cap. II, § 3, str. 19 n.

5) Laktancjusz, Inst. div. Lib. V, c. III, „...raptus eximia eruditione divinarum litterarum”... Monceaux, S. Cypr. str. 9; tenże Hist. litt. de l’Afrique. t. II, str. 207; Götz, Gesch. d. Cypr. Lit. str. 43 nn.

6) De bono pat. c. II i III, — III, 1. 397; Ep. 55, c. XVI, — III, 2, 635.

rzy, wpływ na św. Cypriana sprowadza się właściwie do Tertuliana¹⁾.

§ 2. Tertulian i Cyprian — dwie indywidualności.

Na równi ze studium Pisma św. szła pilna lektura pism Tertuliana²⁾). Jedyny to pisarz, którego dzieła znał doskonale św. Cyprian i z nich korzystał, jakkolwiek nigdzie nie wymienia imienia autora³⁾). Mówi już św. Hieronim, że św. Cyprian korzystał z pism Tertuliana⁴⁾). Szukał w nich słowa Bożego, posługując się jako przewodnikiem w tłumaczeniu Ksiąg św. Ta zależność i wpływ nie jest jednakowy we wszystkich pismach. Najbardziej uwydatnia się w dziełku „Quod idola non sunt dii” w części drugiej⁵⁾, dalej w traktatach *De oratione dominica*, *De habitu virginum* i *De bono patientiae*, które nawet tytułem są podobne do odpowiednich dzieł Tertuliana⁶⁾). W innych traktatach mniejszy uwidacznia się wpływ, a nieraz objawia się prawie zupełna samodzielność myśli np. w traktacie *De unitate ecclesiae*⁷⁾.

Mimo tej zależności od Tertuliana — św. Cyprian wycisnął swą indywidualność w pismach tak, iż nie można, generalizując, twierdzić, że kopiuje Tertuliana⁸⁾.

Nie miał może św. Cyprian tak rozległej wiedzy jak

¹⁾ Sajdak J., *Apologetyka starochrześcijańska*, Wyd. POK. t. II Poznań, 1925, str. LXIII.

²⁾ Hieronim, *De vir. ill.*, c. LIII, — ML, 22, 661. Zob. Fechtrop, dz. cyt. t. I, str. 12 n. — Monceaux, *S. Cypr.*, Chap. V, str. 173 n.

³⁾ Nie można z tego tytułu robić zarzutu, ani dzieł uważać za plagiat, bo nie można na ówczesne stosunki przenosić dzisiejszego pojęcia praw autorskich. Zob. Bardenhewer, *Gesch. d. altkirch.* str. 455.

⁴⁾ Ep. 83 ad Pammach. — ML, 22, 744; „*Beatus Cyprianus Tertuliano magistro utitur, ut eius scripta probant*”.

⁵⁾ W pierwszej znac silny wpływ Minucjusza Feliksa — Oktawiusz. Zob. Fechtrop, dz. cyt. t. I, str. 13 n.

⁶⁾ *De oratione*, *De patientia*, *De cultu feminarum* itd.

⁷⁾ Zob. Rauschen, dz. cyt. str. 147 n.

⁸⁾ Porówn. Czuj X. Dr. — Św. Cyprian na tle epoki, (*Ateneum Kapłańskie* t. 36), Włocławek, 1935, str. 269 nn.

Tertulian, ni umysłu filozoficznego skłonnego do spekulacji, ani potężnej logiki i głębokiej inwencji, lecz miał umysł jasny, zmysł praktyczności, niezwykle bystrą obserwację przejawów życia moralnego i wyczucie aktualności. Tę swoją indywidualność wycisnął na pismach, które w przeciwieństwie do pism Tertuliana cechuje praktyczność, przejrzystość, jasność w rozkładzie materiału i w wypowiedaniu myśli. Trzeźwy umysł, głęboki duch kościelny i zmysł krytyczny ustrzegł go przed błędami mistrza za co go chwali św. Hieronim¹). Jeżeli ustępuje Tertulianowi jako filozof i uczyony, to przewyższa go jako praktyk i moralista²).

Te właśnie indywidualne cechy w połączeniu z aktualnymi potrzebami gminy, sprowadziwszy go w pisarskiej działalności na odpowiedni teren, dają w sumie pewną oryginalność, choć nie w tak wielkim stylu jak u Tertuliana, który pierwszy torował sobie drogę i pierwszy tworzył kościelną literaturę łacińską.

Ta oryginalność przejawia się najpierw w formie. Listy Cypriana nie mają pod względem formy odpowiednika w pismach Tertuliana. Tertulian teoretyk, uczyony nie będąc biskupem, nie miał potrzeby pisać listów. Św. Cyprian wypowiada się w nich z całą prostotą i gorącością, podając wiele praktycznych i nie odpisanych od Tertuliana nauk, rad i wskazówek. Jako pastoralista zawsze na terenie praktyczno-moralnym wnosi wiele oryginalności³).

Poza listami używa zazwyczaj formy „oratio” i „sermo” — rzadziej „tractatus”⁴).

Od tych form odbija swą oryginalnością ujęcia dzieło *Ad Quirinum Testimoniorum libri III*. Jest to jakby zarys

1) Ep. 83 ad Pammach. — ML, 22, 744.

2) Monceaux, S. Cypr. str. 129; tenże Hist. litt. de l'Afrique... t. II, str. 316; — Fehtrup, dz. cyt. t. I, str. 3 nn.; — Peters, dz. cyt. str. 31 nn. — Wirth, „Verd.” — Begr. bei Cypr. str. 18 n. Koch H. — Tertulian und Cyprian als religiöse Persönlichkeiten (Internat. kirchl. Zeitschr.). Bern, 1920, str. 45 nn.

3) Götz, Gesch. d. Cypr. Lit. str. 9 n. — Schubert, dz. cyt. str. 260 nn.

4) Oratio tj. mowa w formie artystycznej; sermo tj. prosty wykład.

teologii dogmatycznej (Lib. II) i moralnej (Lib. III), złożony z tekstów Pisma św. i ujęty w tezy. Tu stanowczo pod względem formy wyzwolił się spod wszelkich wpływów pogańskich i chrześcijańskich pisarzy, nie wyłączając Tertuliana¹⁾. Wykazał pod tym względem wielką samodzielność i później dopiero znalazł naśladowców²⁾.

Z powyższych ogólnych rozważań wynika, że pod względem treści in genere i sposobu pisania wywarła na św. Cypriana decydujący wpływ lektura Pisma św., a tradycja i bardzo poważny lektura pism Tertuliana. Wpływ ten jednak nie zniwelował piętna indywidualności wyciśniętej przez autora, której przejawy sumarycznie wzięte dają niemałą dozę oryginalności pod względem treści, i pod względem formy. Szczegółowe omawianie i wykazywanie tych wpływów względnie samodzielności w poszczególnych dziedzinach literackiej, dogmatycznej, dyscypliny kościelnej — nie leży w zakresie tematu. Natomiast pozostaje jeszcze na tle powyższych uwag odpowiedzieć, o ile to jest możliwe, na pytanie, — czy w nauce o miłosierdziu chrześcijańskim jest św. Cyprian samodzielnym i oryginalnym, względnie czyje i jak daleko sięgają wpływy na tym specjalnym odcinku.

1) Schanz M. — Krüger G. — *Geschichte der Römischen Literatur*, III, 2, München, 1922, str. 353 — mówi o zbiorze Waleriusza Maximusa dla mowców i sentencjach Pawła z dziedziny prawniczej.

Norden E., *Die antike Kunstprosa...*, Leipzig, 1893, II, str. 136 nn.

2) Św. Augustyn — *Contr. duas. ep. Pelag. IV*, 21; pisze „Cyprianum Pelagius commemorat, ubi Testimoniorum librum scribens eum se asserit imitari, hoc se dicens ad Romanos, quod ille fecerit ad Quirinum“.

Zob. Soden v. H. — *Die Cyprianische Briefsammlung (Texte u. Unters. zur Gesch. der. altchr. Lit. XXV)* 3 Leipzig, 1904, str. 2.

Faye de E. — *Saint Cyprien et l'influences qui l'ont formé. Revue de theol. et de phil.*, XXVI, 1893.

ARTYKUŁ II.

Nauka św. Cypriana o miłosierdziu w świetle poprzedzającej go starochrześcijańskiej literatury.

Czołowe pismo św. Cypriana o miłosierdziu chrześcijańskim — *De opere et eleemosynis*, jak wyżej wspomniano, nie ma odpowiednika nie tylko w pismach Tertuliana, lecz w całej poprzedniej literaturze chrześcijańskiej — z wyjątkiem do pewnego stopnia dziełka Klemensa Aleksandryjskiego *Quis dives salvetur?*, który pod innym punktem widzenia pokrewne porusza zagadnienia¹⁾.

Jeśli chodzi o formę, nie odbiega od powszechnie używanej (*sermo*). Lecz tu chodzi o treść tak dzieła — *De opere et eleemosynis*, — jak i innych miejsc rozrzuconych po listach i pismach, a dotyczących miłosierdzia chrześcijańskiego.

§ 1. Ojcowie Apostolscy, apologeti, Klemens Aleksandryjski.

Poza Pismem św., którego wpływ na naukę o miłosierdziu chrześcijańskim jest wielki i widoczny, trudno wykazać z całą pewnością inne wpływy.

Najpierw, że jak prawie wszyscy autorzy się zgadzają, nie korzystał św. Cyprian z innych źródeł jak tylko z wyżej wymienionych. Czy znał i korzystał specjalnie pod tym względem z pism Ojców Apostolskich, z pism apologetów II w., względnie anonimowych pism, jak *Didache* czy innych, nie ma na to jasnych i przekonujących dowodów. Jakkolwiek byłoby pewne podobieństwo myśli, to jednak te argumenta wewnętrzne bez zewnętrznych nie mają pełnej siły dowodowej i wnioski stąd wyciągane są zawsze mniej lub więcej problematyczne. Niektóre bowiem myśli poruszone w pismach Ojców Apostolskich jak np. o członkach jednego ciała²⁾ lub, że w ubogich należy wi-

1) Klemens Aleksandryjski — *hom. Quis dives salvetur?*

2) Klemens Rzym. I Kor. c. XXVII, i XXVIII, — MG, I, 283 nn.

dzieć Chrystusa, względnie złota reguła miłości¹⁾), mają swe źródło w Piśmie św. W tych i tym podobnych wypadkach wpływ należy przypisać raczej Pismu św. którym żył św. Cyprian — tym bardziej, że obszerniej i dokładniej rozwija nieraz tę myśl, aniżeli to jest w pismach Ojców Apostolskich. Przykładem tego, to myśl, iż w ubogim należy widzieć Chrystusa, którą pierwszy w literaturze chrześcijańskiej podkreśla i rozwija silnie²⁾).

Powtóre w pismach Ojców Apostolskich i apologetów II w. sprawa miłosierdzia chrześcijańskiego nie jest nigdzie obszernie poruszona. Zaledwie poszczególne zdania czy myśli rozrzucone i zwłaszcza u pisarzy II w. z punktu apologetycznego ujęte, niewiele dają materiału. Przeto wpływ, choć możliwy, musiałby być minimalny³⁾).

Pierwszym, który stosunkowo szeroko omawiał zagadnienie bogactwa, prawa posiadania i używania majątku zgodnie z nauką Ewangelii, jest Klemens Aleksandryjski w homilii — *Quis dives salvetur?* Nie pisze w niej specjalnie o jałmużnie, tylko objaśnia słowa Ewangelii św. Marka X, 17—31⁴⁾).

Majątek i bogactwa, mówi, są darem Bożym. Bóg wieczny, jest dawcą wiecznych rzeczy⁵⁾). Bogactwa mate-

¹⁾ Didache, c. I, — PA, I, 4; Klem. Rzym. I Kor. c. XIII, — MG, I, 236; Św. Ignacy Ant. — Ad Phil. c. II, — MG, V, 397; Tertulian, Adv. Marcion IV, c. 16, — ML, II, 424 n.

Zob. I Kor. XII, 26; Mt. XXV, 31—46; Tob. IV, 16; Mt. VII, 12; Łk. VI, 31.

²⁾ W tym kierunku nie zawsze uzasadnionych wniosków idzie Morgenstern dz. cyt. Cap. III, § 1, str. 29 n. — Stwierdza, że św. Cyprian przejął od Seneki myśl — „vivere est militare“ i rozwinął ją obszernie. Dlaczego od Seneki miał ją przejąć, skoro stanowczo, jak wyżej powiedziano, zerwał z autorami świeckimi. Równie dobrze mógł zaczerpnąć ją z księgi Job, IV, 1 — „militia est vita hominis“, co ze względu na znany jego stosunek do Pisma św. jest prawdopodobniejsze. — Zob. Kneller, dz. cyt. str. XXXVI nn. — Sajdak, dz. cyt. LVIII. — Schaub, dz. cyt. str. 68.

³⁾ Porówn. von Soden, Das letein. Neue Test..., str. 14 n.

⁴⁾ *Quis dives salvetur?* — MG, IX, 2, 603—651.

⁵⁾ *Quis div. c. VII*, — MG, IX, 2, 612.

rialne są instrumentem, środkiem do zdobycia sobie wiecznych skarbów, dla tych co znają moc tego instrumentu. Same w sobie nie są bowiem bogactwa ani złe ani dobre. Człowiek przez używanie nadaje im wartość¹⁾). Chciwość tkwiąca w człowieku sama z siebie działa jednak i zaślepia, czyni niewolnikiem bogactwa i przynosi śmierć. By więc bogactwa nie stały się szkodliwymi należy się ich wyzbyć, względnie używać dobrze. Bogaty winien więc raczej dla braci, niż dla siebie posiadać majątek. Nie powinien stać się ich niewolnikiem, ani życia im poświęcać, lecz używać na dobre cele, bo przez to Bogu składa je w ofierze. Choćby cały stracił majątek, spokojnym umysłem winien to znieść, gdyż wtenczas dopiero będzie „ubogi duchem”²⁾). Prawdziwie zaś bogatym jest ten, kto dobrze umie używać bogactw i zdobywa przez to zasługi, a fałszywie bogaty, kto nie troszczy się o zasługi wieczne, tylko o pomnożenie dóbr doczesnych³⁾. Dawaniu ubogim winna towarzyszyć dobra intencja, czyli chwała Boża, a nie własna, jak to czynili i poganie Anaksagoras, Demokryt, Krates — inaczej te uczynki miłosierdzia byłyby bez zasługi⁴⁾). Miłosierdzie i zasługi stąd płynące przynoszą korzyść bogatemu — zadość czynią sprawiedliwości Bożej za grzechy, oczyszczają duszę, a przede wszystkim zjedną koronę wiecznej nagrody⁵⁾).

Pomiędzy Klemensem Aleksandryjskim, a św. Cyprianem daje się zauważyć w tej dziedzinie bardzo wielkie podobieństwo poglądów, myśli i zasad, z tą różnicą, że Klemens omawia te zagadnienia więcej z punktu ascetycznego, a św. Cyprian z punktu społecznego — czego przyczyną jest u pierwszego wzgląd egzegetyczno-naukowy, u drugiego praktyczne, aktualne potrzeby gminy.

¹⁾ tamże c. XIV, str. 617,

²⁾ tamże c. XVI, str. 620,

³⁾ tamże c. XVII, str. 621 i c. XIX, str. 623,

⁴⁾ tamże c. XI, str. 616 i c. XIII, str. 617,

⁵⁾ tamże c. XXII, str. 637; c. XXVIII i XXIX, str. 644; i c. III, str. 608.

Największa zbieżność myśli uwydatnia się w następujących punktach: a) bogactwa są środkiem zdobycia wiecznych dóbr; b) nie są same w sobie ani złe ani dobre, lecz wartość ich moralna zależy od użycia posiadającego; c) w świetle dóbr wiecznych są marnościami tak, że prawdziwie bogaty jest ten, kto ma zasługi na żywot wieczny; d) według woli Bożej mają być używane bogactwa na wspieranie ubogich, przez co może bogaty zadośćuczynić Bogu za grzechy swoje¹⁾:

Zachodzi tedy pytanie, czy św. Cyprian mógł korzystać i czy korzystał z Klemensa Aleksandryjskiego *Quis dives salvetur?*²⁾.

Na pewną pozytywną odpowiedź brakuje wprawdzie dostatecznych dowodów. Poza wewnętrznym bowiem podobieństwem myśli nie można przytoczyć żadnych zewnętrznych argumentów, które by wzmacniały wewnętrzne. Stosunki naukowe ze Wschodem były za czasów św. Cypriana, poza sprawą chrztu heretyków, dosyć luźne. Pisał św. Cyprian list do Firmiliana biskupa Cezarei, który zaginął. Pozostał tylko list Firmiliana jako odpowiedź, lecz tylko w przekładzie łacińskim. Zdaniem Bardenhewera przekładu dokonał sam św. Cyprian³⁾. Wynikałoby więc z tego, że św. Cyprian posługiwał się językiem greckim. Ponieważ zaś homilia *Quis dives salvetur* cieszyła się wielką powagą i rozgłosem, mogła więc dotrzeć do rąk św. Cypriana i mógł z niej korzystać⁴⁾. Istnieje więc wielkie prawdopodobieństwo wpływu Klemensa Aleksandryjskiego *Quis dives salvetur* na naukę św. Cypriana o miłosierdziu.

1) Porówn. powyżej Rozdz. II, str. 40 — 59.

2) Klem. Aleksandr. ur. około 150 r. — około 200 r. kieruje popanowanie szkołą aleksandryjską. — Um. około 216 r. — Zob. Bardenhewer, *Patrologie*, str. 112 n.

3) Ep. 75, — III, 2, 810—827. Porówn. Bardenhewer, *Gesch. der altkirch. Lit.* t. II, str. 270 nn.

4) Bardenhewer, *Patrologie*, str. 116 n.

§ 2. Wpływ Tertuliana na naukę św. Cypriana o miłosierdziu

Pewnym natomiast jest wpływ Tertuliana. Chodzi tylko o rodzaj tegoż i o jego stopień.

Nie ma pisma Tertuliana, w którymby specjalnie poruszał kwestię miłosierdzia chrześcijańskiego, majątku czy jałmużny. Myśli w tej materii są rozrzucone bardziej niż u św. Cypriana, w którego traktacie *de opere et eleemosynis* skupiają się w pewną całość. Nie miał więc św. Cyprian gotowego wzoru. *De opere et eleemosynis* jest więc jako całość utworem samodzielnym. To samo odnosi się do jego listów. Wszystko to nie wyklucza jednak oddziaływań pism i nauki Tertuliana, która rzeczywiście wykazuje wiele punktów styczności, zbieżności myśli, a nawet prawie paralelizmu słownego.

I tak Tertulian i św. Cyprian miłość stawiają ponad wszystko¹⁾. O miłości nieprzyjaciół Tertulian mówi silniej, więcej i wyraziściej. U św. Cypriana znać pod tym względem nawet w słowach pewną zależność od Tertuliana²⁾.

Mniej natomiast przebija się u Tertuliana pojęcie czynnej miłości, rozumianej i rozwiniętej obszernie przez św. Cypriana — jako *miseriordia, miseriordiae opera, miseriordiae merita*. Ta cała nadbudowa, oparta na ewangelicznym pojęciu miłości, wspólnym zresztą wszystkim pisarzom chrześcijańskim, jest duchową własnością św. Cypriana. Mówi wprowadzie i Tertulian, że chrześcijanie złączeni duchem wiary wspierają się, co jest znakiem pobożnej miłości³⁾, że w tej dobroczynności i dawaniu jałmużny stale ćwiczyć się należy

¹⁾ Tertulian, *de patient. c. XII*, — ML, I, 1380; „*dilectio summum fidei sacramentum*“ i przytacza I Kor. XIII. Podobnie św. Cyprian — *de bono patientiae c. XV*, — III, 1, 407 — parafrazuje ten sam tekst św. Pawła. Zob. obszerniej powyżej str. 22 nn.

²⁾ Tertulian, *Apol. c. XXXVII*, — ML, I, 524; „*Si inimicos ut supra diximus, jubemus diligere, quem habemus odisse?*“ porówn. z Cypr. *ad Demetr. c. XXV*, — III, 1, 369; *Et quia odisse non licet nobis, et sic Deo plus placemus dum nullam pro iniuria vicem reddimus*. Zob. powyż. str. 35 nn.

³⁾ *Apol. c. XXXIX*, — ML, I, 535.

i czynić dobrze dla uczczenia Boga¹⁾, lecz są to tylko przygodne wypowiedzenia, nie rozwinięte obszerniej³⁾.

Św. Cyprian nie rozwija również naukowo pojęcia miłosierdzia, jego genezy i stosunku do miłości jako takiej — być może z braku wnikliwości filozoficznej lub, co najmniej jest prawdopodobne, iż to zbyt celnym było w osiągnięciu praktycznego celu, jaki sobie postawił. Daje jednak pojęcie miłosierdzia ujęte praktycznie, życiowo, w formie poglądownej³⁾.

Z nauką o miłosierdziu związane pojęcie zasługi, zadośćuczynienia i nagrody, oparł św. Cyprian na zasadach przejętych z pism Tertuliana⁴⁾. Wprowadzonych przez Tertuliana do literatury kościelnej słów meritum, mereri używa w tym samym znaczeniu⁵⁾. To pojęcie zasługi sformułowane po raz pierwszy przez Tertuliana rozwinął jednak i uczynił jakby swoim. Z nim złączył pojęcie zadośćuczynienia. Jako źródło zasługi i zadośćuczynienia podaje męczeństwo, dziewictwo i dobre uczynki miłosierne, zwłaszcza jałmużnę. Dwa pierwsze stawia zasadniczo wyżej, ale ostatni tylko rozwija bardzo obszernie i łączy go zawsze z pojęciem obfitej nagrody, a mniej porusza zagadnienie kary, jako odpowiednik winy — braku zasługi. W tym różni się od Tertuliana, który więcej potrąca o momenty kary. Przez to jednak i przez silne uwypuklenie uczynków miłosier-

1) Apol. c. XLII, — ML, I, 554; De patientia c. VII, — ML, I, 1371.

2) Günther L. — Tertullians Ethik, Leipzig, 1885, § 42, str. 195 nn.

3) Zob. powyż. Rozdz. I, Art. II, § 3, str. 22 nn.

4) De patientia c. X, — ML, I, 1376; „Par factum par habet meritum” De poenit. c. II, — ML, II, 1339; „Deus enim reprobationem bonorum ratam non habet, utpote suorum; quorum ut auctor et defensor sit, necesse est proinde et acceptator; si acceptator, etiam remunerator. Bonum factum Deum habet debitorem, sicut et malum: quia iudex omnis. remunerator est causae”. Zob. również c. VII, — ML, II 1350.

Porówn. wyżej Rozdz. II, Art II, § 4, str. 31 n. — Nadto zob. Wirth, „Verd”. — Berg. bei Tertul. str. 19 i 25 n. i tegoż aut. „Verd”. — Begr. bei Cypr. str. 27 n. i 54 nn. — Harnack, Lehrbuch der Dogmengesch. Freiburg in Br. u. Tübingen, 1894—7, 3 Aufl., III Bd. str. 22 n.

5) Wirth, „Verd.” — Begr. bei Tertul. str. 13 nn. i tegoż autora „Verd.” — Begr. bei Cypr. str. 23 nn.

nych jako źródła zasługi, mniej pełne i wszechstronne dające pojęcie zasługi, wykazując jednak w jego ujęciu, w przedstawieniu i wprowadzeniu do literatury chrześcijańskiej wiele samodzielności¹⁾

W zagadnieniach własności materialnych dóbr ziemskich, ich wartości, przeznaczenia i obowiązków wynikających z prawa własności, założenia filozoficzne przejął od Tertuliana, względnie jak wyżej wspomniano, również od Klemensa Aleksandryjskiego.

Odnajdujemy u Tertuliana myśli poruszone przez św. Cypriana, że Bóg jest Właścicielem dóbr materialnych²⁾, które jednak nie wszyscy ludzie w jednakowej mierze posiadają³⁾. Jednak z prawa natury do użytku wszystkich ludzi te dobra są przeznaczone i są dlatego wspólną własnością wszystkich⁴⁾.

Jeśli chodzi o wartość dóbr materialnych samych w sobie, uważa je Tertulian za dobre i czyste, złymi mogą się stać przez używanie na złe cele⁵⁾.

Tę zasadę przyjął również św. Cyprian⁶⁾. Poszedł jednak w swych rozważaniach dalej i drogą więcej samodzielną. Tertulian, jakkolwiek mówi o dawaniu jałmużny i zyskiwaniu skarbów niebieskich — o wspólnym korzystaniu z materialnych dóbr ziemskich, jakkolwiek przestrzega przed chciwością, a nawet stwierdza, że przekładający rzeczy materialne ponad Boga grzeszy⁷⁾, to jednak nie sta-

1) Wirth, „Verd.“ — Begr. bei Cypr. Proleg. str. 2 nn. i 19 nn.

2) Adv. Marc. I, c. XIII, — ML, II, 285: c. XXV, — tamże Lib. IV, str. 451 nn.

3) Adv. Marcion. II, c. IV, — ML, II, 314 n.

4) Apol. c. XXXIX, — ML, I, 534.

5) De cor. mil. c. X, — ML, II, 109; De cult. fem. II, c. IX, — ML, I, 1440 n.

6) Porówn. Rozdz. II, Art. I, § 2, str. 44.

7) De patientia c. VII, — ML, I, 1372; „Qui dammi impatientia concitatur terrena coelestibus anteponendo, de proximo in Deum peccat. Spiritum enim quem a Domino sumpsit saecularis rei gratia concutit. Libenter igitur terrena amittamus, coelestia lucratur... Totum licet saeculum pereat, dum patientiam lucrificiam... Nos vero non ani-

wia tak zdecydowanie i tak silnie dóbr materialnych w świetle nadprzyrodzonym.

Co więcej, — jeśli chodzi o ich używanie, zdaje się opierać swe myśli na zasadzie stoickiej¹⁾, że wszystkiego należy używać zgodnie z wskazaniem natury, bo wszystko co nie jest zgodne z naturą jest złem i obrazą majestatu Bożego²⁾.

Św. Cyprian natomiast podkreśliwszy, że bogactwa są w stosunku do dóbr wiecznych marnością — i wykazawszy, jakie niebezpieczeństwa w sobie kryją — co do ich używania za normę daje wolę Bożą i przykazania Boże, tudzież jasno wskazuje cel i sposób użycia bogactwa jako środka zbawienia. Nadto silnie zaznacza to co nie uwidacznia się u Tertuliana, że nie godzi się skupiać nadmiernych bogactw bez używania ich dla dobra swego i bliźnich³⁾.

Dlatego i obowiązek dawania jałmużny, wypływający już z naturalnego prawa Bożego, przez podkreślenie pozytywne w tym względzie woli Bożej, stanął bardziej w świetle nadprzyrodzonym i podniosła się jego ważność w oczach chrześcijan.

Wreszcie w ujęciu wartości etycznej jałmużny, jej mocy zadośćuczynnej — w oparciu o Pismo św., jakkolwiek przy niewykluczonej możliwości wpływów Ojców Apostolskich, względnie Klemensa Aleksandryjskiego wykazał prawie zupełną samodzielność⁴⁾.

Obydwaj — Tertulian i św. Cyprian — na wspólnej opierali się podstawie t. j. na Piśmie św.⁵⁾ Jednak, podczas

mam pro pecunia, sed pecuniam pro anima deponere convenit, seu sponte in largendo, seu patienter in amittendo“.

1) Cic. de Fin. III, 7, — congruenter naturae convenienterque vivere. Günther L. — dz. cyt. § 39, str. 170.

2) De cor. mil. c. V, i VI, — ML, II, 101—103.

3) Porówn. wyżej Rozdz. II, Art. I, § 2, str. 44.

4) Zob. Levy M. H. — *Sobria obrietas*, Giessen 1929 — gdzie autor stara się udowodnić wpływy Orygenesusa na św. Cypriana. Racje jednak jakie przytacza — nie są przekonujące. Porównaj również Jules Lebreton — *Saint Cyprien et Origène* (*Recherches de Science Religieuse*, t. XX, Paris, 1930, str. 160 nn.)

5) Porówn. Günther L. dz. cyt. str. VIII, i str. 48 nn.

gdy Tertulian, nie wykluczając filozofii, w spekulacjach swych zbaczał na jej teren — św. Cyprian wytrwał na tej raz obranej drodze i dawał naukę o zasadach zawsze zgodnych z Ewangelią św., pełną entuzjazmu i porywającej mocy. Chociaż więc korzystał z pism mistrza swego Tertuliana i nauki jego o miłosierdziu chrześcijańskim nie można uznać za całkiem oryginalną, z konieczności jednak w wielu jej nawet zasadniczych punktach był i musiał być samodzielny, nie chcąc się ominąć z duchem nauki Chrystusowej¹⁾. Dlatego to sam i jego pisma cieszyły się wielką powagą i u współczesnych i u potomnych²⁾. Stąd również św. Augustyn, który obydwu swych ziomków Tertuliana i św. Cypriana nieporównanie przewyższał sławą — oddaje mu najwyższe pochwały, wyraża uznanie właśnie najpierw za obronę jedności Kościoła, a także za jego „pietas“ i „caritas“ i stwierdza, że św. Cypriana „inter raros et paucos excellentissimae gratiae viros numerat pia mater Ecclesia“³⁾.

1) Tertulian wygłasza nieraz zdania niebardzo zgodne z Ewangelią, np. o potępieniu bogatych — de patientia c. VII, — ML, I, 1371; „Nec maior ad pecuniae contemptum exhortatio subiacet, quam quod ipse Dominus in multis divitiis invenitur. Semper pauperes iustificat, divites p r a e d a m n a t“.

Apol. c. XXXIX, — ML, I, 534; „Fratres autem etiam vestri sumus, jure naturae matris unius etsi vos parum homines, quia mali fratres“.

2) Porówn. Götz, Gesch. der Cypr. Lit. str. 43 nn.

3) Zob. Götz, Gesch. der Cypr. Literat, § 10, str. 94 nn.

Z A K O Ń C Z E N I E.

Tak w ogólnych zarysach przedstawia się nauka św. Cypriana o miłosierdziu chrześcijańskim.

W swej całości, jeżelibyśmy ją chcieli widzieć w świetle dzisiejszej akcji dobroczynnej, zróżniczkowanej i rozwiniętej — przedstawiać się może skromnie. Lecz skoro popatrzymy na nią w świetle pierwszych wieków chrześcijaństwa, wówczas dopiero należycie będziemy ją mogli ocenić i uznać jej doniosłe znaczenie czy to jako świadectwa wewnętrzznego rozwoju życia kościelnego i przykładu, czy jako dorobku młodej nauki kościelnej.

Życie kościelne za czasów św. Cypriana, chronologicznie tak bliskie jeszcze czasom apostołskim — cechował pierwotny młodzieńczy zapał, które go nie potrafiły zgasić prześladowania; owszem jeszcze je wzmacniały. Uboższym natomiast było piśmiennictwo. Były wprawdzie dzieła apologetyczne, lecz te stosownie do ducha czasu, niezawsze przeniknięte były duchem Ewangelii, ulegały wpływom filozofii i literatury pogańskiej, względnie nastawione na ton apologetyczny mało dawały pozytywnych wskazań potrzebnych do rozwoju religijno-moralnego życia chrześcijan. Brak ten dawał się odczuwać najwięcej w łacińskich gminach chrześcijańskich.

Dlatego pisma Tertuliana, a zwłaszcza więcej praktyczne pisma św. Cypriana, mają tak wielkie znaczenie.

Nie są to, jak powyżej widzieliśmy, dzieła pod każdym względem doskonałe. Nauka jego o miłosierdziu nie jest ujęta w całość, nie cechuje jej żadna nadzwyczajność, pojęcia i terminy słowne nie są jeszcze należycie określone

i sprecyzowane, lecz słowa jego owiane są duchem wielkiej miłości i gorliwości. Nie możemy do niej stosować dzisiejszych wymagań, pamiętając, że to jest pierwsza połowa III w., że to są pierwociny literackiego i naukowego dobroku chrześcijaństwa, ale cenna i to tym bardziej, im bliższa jest czasów apostoelskich.

Każdy szczegół dotyczący dobroczynności z tych czasów uzupełnia nam obraz życia pierwszych chrześcijan, wyjaśnia jak pojmowali miłość bliźniego i jak ją w życie wcielali.

Rzeczony rozwój akcji miłosierdzia nie szedł według zgóry ustalonego planu, lecz według wyłaniających się coraz to nowych potrzeb. Ideały zawarte w „nowym przykazaniu miłości“ powolnym ewolucyjnym procesem urzeczywistniały się coraz bardziej, oddziałując nie tylko na jednostki, ale i na całą społeczność.

W państwie rzymskim materia zawładnęła człowiekiem. Przy wielkim bogactwie szerzyła się ogromna nędza. Chrześcijaństwo nie mogło przejść nad tym stanem do porządku. W miarę możności, licząc się z różnorodnością stosunków podjęło próbę rozwiązania tych zagadnień społecznych, nie schodząc jednak z podstawowych założeń przykazania miłości¹⁾.

Do tego w wielkiej mierze przyczynił się św. Cyprian. Przez zdecydowane traktowanie dóbr materialnych w świetle nadprzyrodzonym i silne podkreślenie zawartej w Ewangelii myśli o niebezpieczeństwie bogactw — uderzył najsilniej w ducha materializmu pogańskiego. Pojęcie własności uspołeczniał w duchu chrześcijańskim. Wzmocnił obowiązek miłosierdzia i wspierania ubogich i dał podstawy do późniejszego rozwoju chrześcijańskiego stosunku człowieka do dóbr materialnych. Wszystko to zaś ma być oparte na miłości wzajemnej i scharmonizowane, jak scharmonizowana jest współpraca członków jednego ciała²⁾.

¹⁾ Halban L. — Społeczne ideały chrześcijaństwa w pierwszych wiekach — str. 8 nn.; str. 77 nn.

²⁾ Halban L. — dz. cyt. str. 82.

Lecz nie tylko ze względów historyczno-naukowych i społecznych ma znaczenie nauka św. Cypriana o miłosierdziu. Tkwi w niej i życiowa wartość.

Zawsze płynnie z tych jego słów żar miłości, zapał i zachęta zdolna pobudzić innych. Więc i dziś nie straciły jeszcze na aktualności, jak nie straciła na aktualności miłość, miłosierdzie, zagadnienie ubóstwa czy nierówności społecznych. A jeśli nie zawsze życiowe wskazówki, to zawsze jednak można stamtąd czerpać podniecie do wysiłków w rozwiązywaniu dzisiejszych problemów. Troska państwa i publiczna opieka społeczna, w zasadzie chwalebna, oparta na humanitaryzmie, nie zwolnią katolicyzmu od wysiłków w tym kierunku. Kościół św. nie wyrzeknie się swej misji miłosierdzia, lecz pamiętny na wolę swego Boskiego Założyciela będzie ją kontynuował, jednak zawsze w duchu pierwszych wieków, w duchu Ojców Kościoła i w duchu Chrystusowego przykazania miłości.

SUMMARIUM.

Primum maximumque Christi praeceptum caritatis inde ab Apostolis in pleno semper erat vigore. Caritas mutua signum dignoscitivum erat christianorum. Factis potius quam verbis vel scriptis paganis sibi invicem exemplum praestabant.

Pauca exinde tantum in scriptis Patrum Apostolicorum antiquissimorumque scriptorum ecclesiasticorum hac in materia testimonia inveniri possunt.

Primus omnium, saltem in ecclesia occidentali Th. C. Cyprianus, episcopus Carthagenensis, uberius de caritate christiana deque operibus misericordiae proximis praestandis scripsit, imprimis vero in opusculo suo „De opere et eleemosynis”.

Dissertatio proinde ista fragmenta in opusculis S. Patris et litteris dispertita colligere eiusque doctrinam de misericordia, quae etiam nostris hisce temporibus multum afferre potest, explanare intendit.

In I sectione praemissis quibusdam de speciali S. Cypriani terminologia proponitur notio misericordiae eiusque fundamentum et motiva. Defenditur doctrina S. Episcopi contra nonnullos Protestantium, qui asserebant ipsum notionem caritatis quam Christus praedicavit corripisse suoque systemati de satisfactione et merito ut partem inseruisse. Concluditur — S. Cypriani sana doctrina de caritate, misericordia et merito concordare cum Evangelio totaque traditione christiana.

In II sectione exponitur doctrina S. Cypriani de bonis temporalibus eorumque ex mente Creatoris destinatione,

necnon de iure proprietatis privatae, quod a S. Patre non ut absolutum sed relativum ius tantum concipitur. Quo in fundamento innisus obligationem impertiendi bona temporalia pauperibus deduxit atque eleemosynam pulcherrimis verbis extollens, ipsam omnibus operibus misericordiae anteposuit. Eleemosynae tribuit vim redimendi peccata, sordesque animae abluendi, merita uberrima colligendi; quae etiam specialem in altera vita apud Deum merebitur coronam gloriae.

Quo ex titulo nonnulli Protestantium praetermissis quibusdam textibus et specialibus regulis interpretationis innisi denuo obiiciunt S. Cyprianum tribuendo eleemosynae vim redimendi peccata errasse.

At immerito!

Supradictos effectus enim S. Cyprianus non extendit in peccata mortalia, acsi eleemosyna per se independenter ab exomologesi homini ipsam gratiam sanctificantem conferre potuisset — sed, prout multa testimonia in contextu sumpta ostendunt, solummodo peccata venialia sordesque animae quotidianas, vel poenas pro peccatis debitas in mente habuit. Nihil proinde in ipsius scriptis inveniri potest quod S. Scripturae totaeque traditioni apostolicae non sit consentaneum.

Sectio III multas alias continet species operum misericordiae, quae temporibus S. Cypriani a Christi fidelibus praeprimis colebantur. Misericordiae fratrum commendat S. Cyprianus pro fide in carcere constitutos, orphanos et viduas, in fodinis laborantes, lapsos, aegrotos, senes domesticos, mortuos etc. — enixe sussurans modos mediaque horum miseriae subveniendi.

In sectione IV proponuntur quaedam de organisatione istius sacrae operationis.

Assignantur imprimis fontes ex quibus media necessaria hauriebantur, quae sunt: oblationes ratione Sacrificii Missae *datae*, offertae nummariae in carbonam missae, collectae etc. Agape tempore S. Cypriani in desuetudinem abiisse videtur.

Regimen et distributio fundi pauperum erat penes

episcopum, qui vel ipse immediate, vel per sacerdotes et diaconos hoc munus perficiebat, quorum ultimi ratione sui muneris potiores in colligendis mediis, in exquirendis probandisque indigentibus partes perficiebant.

In distributione subsidiorum iam a primaeva ecclesia sanctita servabantur principia. Primum et fundamentale erat hoc S. Pauli principium: „si quis non vult operari nec manducet“ (II Tess., III, 10). Qui tamen ex iusta causa laborare nequibant, vel fructus laboris insufficientis erat ad sustentandam ipsorum familiam, totaliter vel ex parte a respectiva ecclesia sustentabantur.

In supradicta distributione ordo quidam hierarchicus personarum necessitatumque vigeat. Primo loco clerici pauperes patrimonio destituto ponebantur (divisiones mensurnae). De pauperibus laicis viduae et orphani primo loco honorabantur. Ulterius confessores pro fide incarcerati, senes domestici, aegroti, viatores alique in necessitate materiali constituti sequebantur.

Quae opera caritatis et misericordiae secundum temporum, locorumque adiuncta sapienter ordinata a paganis quoque summis laudibus extollebantur ipsisque invictum veritatis fidei christianae argumentum facta sunt.

In V et ultima sectione valor doctrinae S. Cypriani recensetur. Multi auctores asserunt S. Cyprianum omnia, vel fere omnia a Tertuliano, suo magistro, desumpsisse neque aliquid proprio ingenio compusuisse.

Res nimis generaliter sumitur.

Sacra Scriptura totaque traditio christiana constituebant praecipuum et generalem fontem eius doctrinae.

Prorsus tamen specialem influxum ex parte operum Tertuliani passus est S. Cyprianus, quem suum magistrum appellat. Immo nonnulla opera S. Patris quoad formam, materiam et titulum videntur intime cohaerere cum respectivis operibus Tertuliani.

Nec desunt tamen et alia opera sancti Episcopi prout: De opere et eleemosynis, Testimoniorum libri III, Epistulae — quae nullo modo nec quoad formam neque quoad doctrinam operibus Tertuliani equiparari possunt. Tertul-

lianus sicut et coeteri Scriptores Apostolici alique ante Cyprianum parum tantum et non expresse de operibus misericordiae scripserunt. S. Cyprianus primus omnium speciale opus in hac materia axaravit. Magni momenti in hac materia sunt eius epistulae.

In exponenda vero doctrina etsi multum de Tertulliani scriptis desumpserit, non pauca tamen proprio etiam ingenio composuit — speciatim circa moralem bonorum temporalium valorem, de eleemosyna eiusque fructu supernaturali.

Iure meritoque eximii nominis posterior compatrinus eius — S. Augustinus — S. Cypriani pietatem caritatemque summis extollens laudibus, comprobat, ipsum inter raros et paucos excellentissimae gratiae viros numerari a pia matre Ecclesia.

WYKAZ AUTORÓW I TREŚCI.

- Afryka — początki chrześć. 1
Allard 3, 6, 7, 66, 91
agape 14, 76, 79
Aleksander Sewer 77
aktywność miłosierdzia 36 n.
amor — znaczenie słowa 14
Arystydes z Aten 71
arca 80
Andolent 2
Augustyn św. 105, 114
- Baluzius 2
Baer 3, 4, 99
Bardenhewer 4, 54, 81, 100, 101, 103, 109
Barnaby list 25, 54, 66
Bayard 12, 17
Bilczewski Bp 89
biskupa stanowisko w gminie 83 n., 86 n.
bliźniego pojęcie 36
bogaty i ubogi — wzajemny stosunek 42
bogactw niebezpieczeństwo 45 n., 107, 113
bogactwa gromadzenie 47
- Caritas — pisownia 13, 16
Champagny de 10, 39, 43, 66, 89, 92, 94, 97
Chastel 43
chorzy — opieka nad nimi 67

- ciała zmarłych 70
cnota miłosierdzia 18
corbona 80
Czuj X. 103
Cyprian św. — pełne nazwisko 4
- D'Alès 3, 58, 100
datki pieniężne 80
Decjusza — prześladowanie 5 n.
Didache 25, 30, 31, 37, 66, 73, 82, 107
diakoni 86
diakonisse 89
divisiones mensurnae 95
dziewice Bogu poświęcone 89
dziesięciny 82, 92
dóbr materialnych wartość 40 nn., 112; cel 44 nn.; stosunek
do dóbr wiecznych 45 n.
Dominicum 77
dobroczynność prywatna 89
Duchesne 1, 3, 86, 89
duchownych utrzymanie 92
- Ebert 99
Euzebiusz 66, 75, 77
Exorcysta 86
- Faye 105
Fechtrup 1, 2, 5, 7, 62, 70, 81, 101, 103, 104
Forcellini 12, 13, 14, 15, 16, 17
fraternitas 15
Freppel 33, 51
fundusze ubogich źródła 76
Funk 54
- Gallienus 77
Glau 78, 80, 86
gmina chrześcijańska 28, 50, 62, 66, 75
gościnność 72 n.
Götz 9, 56, 102, 114

- grzech śmiertelny 56
- Günther 111
- Haller 23, 25, 51, 52, 54
- Hagemann 75
- Halban 116
- Harnack 2, 3, 29, 43, 51, 54, 65, 67, 72, 83, 91, 97, 100, 111
- Hergenröther Kard. 2
- Hieronim św. 81, 94, 103, 104
- hierarchia kościelna 61, 86, 95
- Hurter 80

- Ignacy Ant. św. 26, 30, 54, 62, 66, 84, 87, 96, 107
- Ireneusz św. 31, 77, 83
- Izydor z Sewilli 13

- jałmużny obowiązek 47 nn.; etyczna wartość 50 nn. 113;
 moc głądzenia grzechów 52, 58
- jałmużna a modlitwa 58
- jeńcy wojenni 62, 65
- jerozolimska gmina chrześc. 11, 75
- Julian Apostata 97
- Justyn św. 26, 31, 77, 96

- Kanony Apostolskie 96
- Kartagina 2, 4
- Kapłani 86
- kara wieczna 31
- kary kanoniczne 71, 78, 93
- kasa gminna 71, 80
- Keller 14, 28, 43, 69
- Kellner 2, 107
- Klemens Rzymski św. 25, 28, 30, 53, 62, 77, 106, 107
- Klemens Aleksandryjski 32, 54, 106
- Kluge 53
- Koch 104
- Kneib 28
- kolegia pogańskie 81, 88
- Komunia św. 78

komunizm 43
Konstytucje Apostolskie 82, 93,

Laktancjusz 38, 102
Lallemand 64, 66, 70, 83, 85
lapsi 6 n., 67
Lebreton 113
Levy 113
lenistwo zwalczano 91
Lektor 86, 88
libella 63, 68
Liese 43
Lipke 72, 91
Lisiecki Bp 54, 89

majątek — patrz bogactwa
majątek nieruchomy kość. 82
Maurret 3
mężczeństwa — pierwsze akta 2
miłość — pojęcie 13; motywem miłosierdzia 22 n.; złota
reguła 30, 36, czynna 110
miłosierdzie Boże 22, 58, 111
misericordia 17
Minucjusz Feliks 102, 103
Monceaux 2, 3, 4, 8, 9, 80, 81, 100, 101, 102, 103, 104
Morcelli 2
Morgenstern 23, 24, 37, 102, 107
Münter 2
Mueller 33
Msza św. 76 n.

nagroda za uczynki miłosierne 27, 34
natalitia 78
Nauka dwunastu Apostołów 54
niewolnictwo 66
Norden 105

obowiązki biskupa i duchown. w pracy charytatywnej 86 nn.
odkupienie a miłosierdzie 22

- ofiary 42; w naturze 76 nn.; pieniężne 76; nowożeńców 79
- Ojcowie Apostolscy 106
- opus, operatio, operari 16
- oratio — pojęcie 104
- organizacja akcji miłosierdzia rzeczowa 74 nn.; osobowa 83 nn.
- Orygenes 82, 96
- oryginalność nauki św. Cypriana 99, 104

- Pasterz Hermasa 26, 37, 54
- pietas 15
- pisarze pogańscy — wpływ 100, 102
- Pismo św. a św. Cyprian 100
- Peters 81, 104
- pobudki uczynków miłosiernych 28 nn.
- Polykarp św. 26, 37, 54, 96
- pogrzeb 71
- podróźni, przybysze 72, 96
- Pontius 6, 7, 69, 94
- pracy obowiązek 73, 91
- Preisker 23, 24, 25, 36, 37
- prześladowanie 5 n., 72
- pierwociny 82

- radę ewangeliczne a przykazania 49
- Ratzinger 32, 35, 54, 58, 59, 66, 77, 79, 82, 83, 85, 89, 91, 94, 97
- Rauschen 54, 104
- Rettberg 8; 33, 94
- Ritschl 86
- rocznica śmierci 71, 78
- rozdzielanie wsparcia 90
- rzymska gmina chrześcijańska 1, 75

- Sakrament Pokuty 56
- Sajdak 103, 107
- Schanz 105
- Schubert 85, 104
- Schaub 14, 15, 26, 28, 53, 54, 70, 90, 107
- Schwarze 3

- senes domestici 92
sermo — pojęcie 104
Sieniatycki X. 56, 69, 86
skazańcy w kopalniach 61 n.
Septymiesz Sewerus 2
sieroty 96
Soden von 100, 101, 105 107
Sosomenos 97
sportula 83, 95
Stach X. 43, 44
subdiakon 86, 88
Świętych obcowanie 71
Synod w Kartaginie 3, 4, 7
Szydelski X. 53, 54
- Tertulian 2, 8, 15, 26, 32, 62, 67, 70, 71, 78, 79, 81, 92, 96,
97, 103, 107, 114
Tixeront 56
Thomassin 44, 79, 82
tradycja chrześcijańska 9, 11 n., 100, 102
- Umiński X. 1, 2, 5, 6, 7, 77, 82
Uhlhorn 23, 51, 52
upadli — opieka nad nimi 67
- Wasilkowski X. 86
wdowy 89, 96
wiara 12, 19
Wicher X. 66
więźniowie za wiarę 60 n., 97
Wirth 8, 31, 33, 34, 81, 104, 111, 112
własności prawo 41
Wohleb 10, 100
- zaraza 7, 68
zasługa 31 nn., 111
zbiórki zwyczajne 81, nadzwyczajne 81
zmarli — troska o nich 69, 71
zarząd funduszami 83 n.
-