Т. XXIX | 1965 | Кн. 1-4

БОГОСЛОВІЯ
BOHOSLOVIA

Р. 1965

ТОМ XXIX VOLUM.

видає

УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

РИМ 1965 ROMAE

diasporiana.org.ua

Т. XXIX 1965 Кн. 1-4

БОГОСЛОВІЯ

BOHOSLOVIA

Р. 1965

ТОМ XXIX VOLUM.

видає

УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ
НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

РИМ 1965 ROMAE

JOSEPH SLIPYJ

DIE AUFFASSUNG DES « LEBENS » NACH DEM EVANGELIUM UND I. BRIEFE DES HL. JOHANNES

(Eine exegetisch dogmatische Untersuchung) *

VORWORT

Wenn wir hiermit an den johanneischen Gedanken vom « Leben » herantreten, so finden wir außer einem rein wissenschaftlichen Interesse noch ein anderes darin, daß dieses Untersuchen sehr geeignet für die Gegenwart ist. Denn besonders unsere Zeit scheint mehr als frühere Jahrhunderte ganz im Natürlichen und Sinnenfälligen aufzugehen und dem Übernatürlichen weniger Verständnis und Wertschätzung entgegenzubringen. Der Hinweis auf das « ewige Leben », das bei Johannes die genaueste, deutlichste und schönste Behandlung fand, wird immer für jede materialistische Auffassung ein starkes Gegenmittel sein. In der Tat sind die johanneischen Schriften eine große Predigt vom Leben. Jeder kann und hat ein Recht zu leben, nicht nur ein natürliches, sondern auch und vor allem ein übernatürliches Leben. « Viele Wohnungen sind im Hause meines

---

* Wir veröffentlichen die vorliegende Doktordissertation vom J. 1916 in der theol. Fakultät in Innsbruck bei Proff. Josef Linder S. J. und Urban Holzmeister S. J. eingereicht, als historisches Material, obwohl die Arbeit durch neue Forschungen im wesentlichen nicht überholt ist.

Vgl. J. B. FREY, Le concept de « vie » dans l'Evangile de S. Jean: Biblica (Romae 1920) 37-38; 211-239.

M. J. LAGRANGE, Evangile selon St. Jean, Paris, 1925, pp. CLXIII-CLXVI.

R. BULTMANN, ζάω-ζωή: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament herausgegeben von G. Kittel II (Stuttgart 1935) 833-874.

E. PERCY, Untersuchungen über den Ursprung der johanneischen Theologie, Lund, 1939, 307-343 (Leben).

Z. W. H. MUSSNER, Die Anschauung vom « Leben » im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannes-Briefe, München 1952.

C. H. DODD, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge, 1953, 144-150 (Life).

R. E. BROWN, The Qumran Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles: Catholic Biblical Quarterly (Washington, 1955) 403-419; 559-574.

Vaters » sagt der Heiland beim hl. Johannes. Jeder also hat Platz genug, um sein Leben entfalten zu können. Der moderne Gedanke — den Nietzsche einmal ausgesprochen hat — von den « Vielezu Vielen » ist dadurch am gründlichsten widerlegt. Aber noch durch ein anderes Moment steht die johanneische Auffassung des « Lebens » im schroffen Gegensatz zu der modernen. Die johanneische *ζωὴ αἰώνιος* spricht nicht die Lebensfreudigkeit des naturgemäßen Lebens und Schaffens aus, sondern es ist ein neues Leben himmlischen Ursprungs und somit ein ewig bleibendes Leben, was sich aber schon im diesseitigen Dasein des Menschen, also schon für die Gegenwart erschlossen hat.

Was die Literatur anbelangt, so können wir leider keine katholische Einzelarbeit auf dem Gebiete nennen, denn in Wirklichkeit ist darüber weder ein Buch noch ein Aufsatz erschienen. Mehr Aufmerksamkeit hat unser Thema bei den Protestanten gefunden. Ihre Untersuchungen sind hier berücksichtigt worden. Die Quelle zu unserer Untersuchung bilden hauptsächlich die katholischen Kommentare.

EINLEITUNG

Bei der Darstellung des « ewigen Lebens » im Evangelium und ersten Briefe des hl. Johannes werden wir dem inspirierten Autor selbst folgen, der vor uns das genannte Leben nach seinem geschichtlichen Verlaufe entwickelt. Er spricht zuerst vom Quell des ewigen Lebens – vom Logos, der zweiten Person Gottes, welcher es von seinem Vater von Ewigkeit her empfangen und durch die Menschwerdung das ihm eigene Leben den Menschen mitgeteilt hat. Es ist unwichtig, wenn von Schrenck [1] diese Darstellungsweise als ungeeignet bezeichnet. « Man ... ist bei der Darstellung des johanneischen Lehrbegriffes oder der johanneischen Auffassung des ewigen Lebens von oben ausgegangen, hat das Leben, das in Gott und dem Sohne Gottes ist, besprochen und erst von da aus das auf die Gläubigen ausströmende Leben behandelt... Allein schon die bloße Tatsache, dass Johannes ebenso selten vom dem Gott eignenden Leben redet, als er das dem Gläubigen zukommende häufig berührt, hätte davon abhalten sollen... Mithin geht auch seine Theologie nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben ». Dagegen erwidern wir gleich, daß die Aussprüche vom inneren Leben des Vaters und des Gottessohnes Christi verhältnismäßig zahlreich sind. Der Schluß, zu dem Schrenck kommt, daß die johanneische Theologie von unten nach oben geht, stützt sich wenigstens nicht auf die Johannesschriften und ist nur eine willkürliche Umdrehung des Gedankenganges im Evangelium und des ersten Briefes.

Deshalb bleiben wir bei der dramatischen Schilderung des Lebens bei Johannes, indem wir zuerst vom Urheber des Lebens und dann von der Mitteilung und der Aneignungsweise desselben reden. Im letzten Teile versuchen wir, das « ewige Leben » näher zu bestimmen. Der ganzen Untersuchung schicken wir einige Worte über die Stellung des erwähnten Begriffes im Evangelium und ersten Briefe und über derzeitige Lebensauffassungen voraus.

---

[1] Die joh. Anschauung vom Leben, 59 f.

I. DER HAGIOGRAPH DES LEBENS

Es besteht in der neueren johanneischen Literatur kein Zweifel mehr darüber, daß der Begriff des « Lebens » bei Johannes eine *wichtige* Stellung einnimmt. Nach dem Durchlesen des Evangeliums sowie des I. Briefes bemerkt man gleich, daß der Lebensgedanke diese Schriften durchdringt und alle anderen in ihnen enthaltenen Begriffe beherrscht und sich unterordnet. Das Wort des Prologs: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων* (Jo 1, 4) klingt tatsächlich wie ein Leitmotiv durch das ganze Evangelium hindurch. Obwohl nur hier die Überordnung der Logosidee über den Begriff der *ζωή* erscheint, bildet doch der erwähnte Satz den Höhepunkt der Gedankenentwicklung der ganzen Einleitung. Es kann auch der Aufmerksamkeit des Lesers nicht entgehen, daß der Begriff des Logos gegen Ende des Prologs fast gänzlich vom Begriffe des Lebens verdrängt wird. Also auch im Prolog tritt « das Leben » nicht gänzlich zurück! Kurz spricht der hl. Johannes von Gott, vom Endzweck seiner Liebe, von Christus und seinem Erlösungswerk, von seinen Wundern und Taten, von seinen Reden und seiner Lehre, vom Heil des Gerechten – alles mündet in den Begriff des Lebens ein und zielt darauf hinaus, ihn näher zu erklären und verständlicher zu machen. Die Tatsache, daß die beiden Schriften, Evangelium und I. Brief, mit dem Gedanken vom « Leben » beginnen: *In ipso vita erat...* (Joh 4) und: *quod perspeximus... de verbo vitae: et vita manifestata est* (1. Jo 1, 1. 2) – und mit demselben enden: *et ut credentes, vitam habeatis in nomine eius* (vor dem Nachtragskapitel Jo. 20, 31), *Hic est verus Deus et vita aeterna* (1. Jo. 5, 20), daß das Wort *ζωή* und *ζάω* in ihnen mehr als sechzigmal vorkommt, und daß fast in jeden Kapitel des Evangeliums und I. Jo. Briefes vom Leben geredet wird, mögen einen oberflächlichen Beweis für die aufgestellte Behauptung geben. Man kann ohne Übertreibung sagen, daß die von Jesus gebrachte Offenbarung [2] von Johannes unter dem Beistand des hl. Geistes von dem Standpunkt der vita aufgefaßt wird. Kein anderer inspirierter Schriftsteller hat sich so tief in diesen Begriff hineingedacht wie der Apostel Johannes.

Der Inhaltsgedanke ist der, daß das ewige Leben von aller Ewigkeit in Gott-Vater und seinem Sohne war und durch den Logos in der Geschichte auftrat (Jo. 1, 4). Im Mittelpunkt steht immer Christus als menschgewor-

---

[2] « These two verses (Jo 1, 4 a. 20, 31) may be regarded as the poles between which the tought of the Gospel revolves ». E. F. Scott: The Fourth Gospel, 234.

dener Gottessohn – als Leben, als Prinzip des Lebens für die Gläubigen und zwar als Lebensprinzip nicht erst in der Glorie der Auferstehung, sondern in der ewigen Präexistenz. Als Brot des Lebens (Jo. 6, 35) stieg er vom Himmel herab, um das Leben den Menschen mitzuteilen (Lebreton – Les origines du dogme d. l. trinité, 400). Durch menschliche Tatsachen zeigt Christus das Geheimnis des göttlichen Lebens, weil Gott beide durch freie Entscheidung zueinander hingeordnet hat. Die Lehre und das Leben Jesu Christi bilden den Grund für die Darlegung des « Lebens » in seiner wahren Bedeutung. Deshalb bevorzugt er vor der Argumentation die Berufung auf Zeugnisse und Tatsachen. Daran denkt zunächst J. Grill,[3] wenn er schreibt, daß « *die Berichterstattung* von Anfang bis zu Ende von dem Gedanken beherrscht ist, daß in der Person Jesu das *Leben* und das Licht der Welt erschienen sei ». Dasselbe sagt er gleich am Anfang seines Werkes (S. 6/7) « Die *fortschreitende Erzählung* (des Evangeliums) soll von dieser Grundlage aus eben dazu dienen, den Leser zu immer höherer und umfassenderer Erkenntnis des wahren Wesens des in Jesus erschienenen *Lebens* und Lichtes und seiner Bedeutung für die Menschheit zu führen ».

Dieser erstaunenswerte Fleiß und die große Gewandtheit in der Wahl des Materials kommt noch mehr zum Ausdruck in dem Gruppieren der Wunder und Reden nebeneinander (z.B. dem Speisungswunder und der Rede vom Brote des Lebens Jo. 6 – dem Lazaruswunder geht der Ausspruch voraus: « Ich bin die Auferstehung und das Leben » Jo. 11, 25. Das Gespräch mit Nicodemus endet mit *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιων* Jo. 3, 15, 16. Denselben Schluß hat auch das Zeugnis Johannes des Täufers: *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιων* Jo. 3, 36. Die Heilung des Leibes Jo. 4, 47-53 (auch 5, 8-9) mit der dreimaligen Wiederholung *υἱός σου ζῇ* bereitet die Zuhörer darauf vor, daß Christus auch die Macht hat, die geistlich Toten zu erwecken (J. 5, 24. 25) und ihnen ewiges Leben mitzuteilen).

Es drängt sich jetzt von selbst die Frage auf, wo liegt eigentlich der Grund dieser ausdrücklichen Betonung des « Lebens » bei Johannes? Was veranlaßte ihn dazu? Als eine sehr wahrscheinliche Ursache lassen sich die damaligen jüdischen und heidnischen religiös-philosophischen Strömungen anführen. Die vor allem zwangen dem Greise die Feder in die Hand, um für die richtige Auffaßung des wahren Lebens einzutreten und durch positive Darlegung derselben den sich verbreitenden falschen Spekulationen gegenüber geltend zu machen.

Die Wahrscheinlichkeit ist noch größer, wenn man bedenkt, daß in

[3] Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evangeliums – 30.

Ephesus selbst, dem Abfassungsort der johanneischen Hauptschriften, die damaligen gnostischen Strömungen bekannt waren, und daß der Begriff des Lebens den gelehrten Kreisen jener Zeit sehr nahe lag und daß man mit demselben als mit einer bekannten Idee ohne weiteres hantierte.[4] Daß der Begriff des Lebens sich dem hl. Johannes aus der Zeit und seiner Umgebung aufgedrängt hat, meint auch Cornelius a Lapide, indem er schreibt: « *Judaei, gentiles, philosophi multa dixerunt et docuerunt de beatitudine et beata vita et de virtutibus, quae quasi via ad illam ducunt, sed in multos errores inciderunt, ideoque homines non ad vitam, sed ad interitum et gehennam duxerunt: quia sicut non veram sed fucatam et falsam beatitudinem beatamque vitam constituerunt in opibus, honoribus, delicis et vaniscientiis; sic non veram, sed fucatam et falsam viam inierunt aliosque docuerunt* ».[5]

Tatsächlich läßt sich keineswegs leugnen, daß die Frage nach dem « Leben » zur vorchristlichen wie auch apostolischen Zeit sehr oft erörtert wurde. Verschiedene heidnische Sekten und philosophische Schulen versuchten, eine Lösung zu finden. Ein klassisches Beispiel bietet uns der sogen. Hermetismus. Diese religions-philosophische Richtung entwickelte sich in den ersten drei Jahrhunderten und später. Seine Ideen sollen sogar der vorchristlichen Zeit entstammen. (Reitzenstein-Poimandres 58 findet seinen Ursprung in Aegypten). Die religiösen und philosophischen Gedanken des Hermetismus sind in einer ganzen Reihe von Schriften (ca. achtzehn) zusammengefaßt und werden unter dem Namen des « Corpus hermeticum » [6] zitiert. Gott ist *ζωὴ καὶ φῶς ὑπάρχων* (Corp. her. I, 9). Sein Leben ist ewig (*ἀεὶ ζῶν*) und kennt keinen Tod (*ἀθάνατος* – Corp. her. VIII, 2). Das Wesen Gottes macht das Leben und die Unsterblichkeit aus (*μέρη ἐστὶ θεοῦ ζωὴ καὶ ἀθανασία* – Corp. her. XII, 21). Das Leben des Menschen ohne Erkenntnis Gottes ist ein Leben in der Finsternis. Um des göttlichen Lebens teilhaftig zu werden, muß der Mensch wieder geboren werden. « Die Palingenesie besteht darin, daß der Mensch successiv von allen Mängeln seines natürlichen Wesens (*ἄγνοια, ἐπιθυμία, δόλος, ὀργή* u. s. w. s. Reitzenstein-Poimandres, 231) befreit wird und je nach dem Verschwinden jedes einzelnen Mangels eine entsprechende Tugend als Ersatz empfängt, so-daß er zuletzt ein ganz neuer Mensch geworden ist ».[7] Die Gotteserkenntnis als Gegensatz zur *ἄγνοια* wird auch in der

---

[4] Aal-Logos (1899) 78.

[5] Com. in Jo. 14, 6 S 540-1.

[6] Herausgeg. von G. Parthey: Hermetis Trismegisti Poemander Berlin 1854. Vier Stücke aus dem ganzen Corpus hat Reitzenstein Poimandres kritisch untersucht.

[7] Lindblom – das ew. Leb. 108.

Wiedergeburt gewonnen. Ein göttliches Lebensfluidum strömt dem Menschen zu, kraft dessen er unsterblich wird.

Dasselbe wurde in den heidnischen Mysterienreligionen, wie z.B. in der persischen Mithrasreligion, in der phrygischen Atis-Kybele-Religion und ägyptischen Isisreligion durch eine Wiedergeburt angestrebt, nämlich das neue Leben. Der römische Rhetor Apuleius berichtet in seinen Metamorphoses XI, 23 von Besprengungen, Waschungen und Bädern, vom Hineinsinken in die durch magische Lichter bewirkte Ekstase, die das neue Leben im Menschen bewirken sollten. Im Hain, der der Göttin Kybele geweiht war, wurde eine Pinie gefällt zum Zeichen, daß der Bruch mit dem alten Leben vollzogen sei. Auch die Bluttaufen (taurobolia) waren ziemlich verbreitet. In dem Kult dieser Götter wurde immer nach einer Daseinsform gesucht, die die Bekenner dieser Religionen über die irdischen Lebensbedingungen und Lebensverhältnisse erhob und in einen der Verwesung nicht zugänglichen Zustand versetzte. Durch die Wiedergeburt, durch ein Zeichen des Bruches mit dem alten Leben hofften sie ein göttliches Wesen zu gewinnen und unsterblich zu werden. Zu einem solchen Wiedergeborenen sagt deshalb die Göttin Isis bei Apuleius (Metamorph. XI, 6) *Vives in mea Tutela gloriosus ...et ultra statuta fato tuo spatia, vitam quoque tibi prorogare, mihi tantum licere.* Das ewige Leben, ein ununterbrochenes Dasein war der Gegenstand der Sehnsucht!

Ebenso verschiedene Lebensauffassungen waren der zeitgenössischen Philosophie geläufig. Besonders war die Idee des Lebens in der damals weit verbreiteten Stoa ein Lieblingsthema. Der Quell des Lebens war nach dem stoischen Begriff in einem *ζῷον* enthalten, von dem eine belebende Kraft ausging, die in Feuer oder Wärme bestand. So sagt Cicero, der in seinen Anschauungen oft mit Zeno übereinstimmt: *Omne igitur, quod vivit ... id vivit propter inclusum in eo calorem. Ex quo intelligi debet, eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem* (De natura deorum 2, 9. 23. sq.). Mit dieser Auffassung steht Cicero und die ganze Stoa dem heraclitischen *πῦρ ἀείζωον* [8] sehr nahe. Es sei hier nur nebenbei bemerkt, daß die Stoiker das Wesen Gottes überhaupt sich als ein *πνεῦμα πυρῶδες* dachten.[9]

Ziemlich verwandt mit den Stoikern waren in ihren Spekulationen über das Leben die Gnostiker. Freilich auf ein systematisches Bild ihrer Anschauung müssen wir verzichten, weil ihre Werke uns nur in Bruch-

---

[8] *Κόσμον ⟨τόνδε⟩ τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται πῦρ ἀεὶ ζῶον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.* (Byrater-Heracliti Ephesii reliquiae (1877) frg. 20).

[9] Vgl. Lebreton 28.

stücken erhalten sind. Aus diesen aber können wir mit Recht schließen, daß auch sie mit dem Lebensbegriff sich beschäftigen. Sie unterschieden vor allem eine obere Welt, den göttlichen pneumatischen *κόσμος* als den lebendigen Aeon (*ζῶν αἰῶν*) von der leblosen Körperwelt. Zur ersten Welt wurde der Mensch gerechnet. Der Inhalt des Lebens bestand hauptsächlich in der Unsterblichkeit. Deshalb ruft mit Emphase Valentin: *ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς αἰωνίας.*[10] Nach dem Gnostiker Saturnil geht vom Licht des Allvaters der belebende Funke (*σπινθὴς τῆς ζωῆς*) auf den Menschen über, welcher aber nach dem leiblichen Tode wiederum zu Gott zurückkehrt: *καὶ δι' αὐτοῦ ἀνώρθωσε τὸν ἄνθρωπον καὶ οὕτως ἐζωογόνησε. Τοῦτον δὲ τὸν σπινθῆρα τῆς ζωῆς, μετὰ τὴν ζώου διάλυσιν, ἀνατρέχειν πρὸς τὴν ἀποστείλασαν δύναμιν.*[11] Die jüdische hellenistische Auffassung finden wir bei Philo. Nach seiner Meinung kann die Seele das Leben erst nach dem Tode beginnen, wenn sie des Körpers – ihres Grabes ledig ist. Doch auf *dieses wahre* Leben kann der Mensch nur dann rechnen, wenn er auf Erden tugendhaft gelebt hat, sonst beginnt die Seele eine Wanderung in fremde Körper und führt ein unwahres Leben. Das Unterdrücken des Sinnlichen und das Pflegen und Hegen des Geistigen — der Seele — rettet den Menschen vom Pseudoleben. Man soll sich also von Sorgen befreien und Gott allein dienen (*τὰς τῶν ἀνθρώπων φυγεῖν σπουδὰς καὶ θεῷ μόνῳ ζῆσαι* – Opera Philonis III 193, 12-13). Man muß sich in Gott vertiefen, um in den Besitz des Lebens zu kommen. Die Vernünftigen, die das tun, haben das wahre Leben (*τὴν γὰρ ἀληθὴν ζωὴν ὁ σπουδαῖος κεκάρπωται* II 10, 18), die Vernunftlosen sind von Gott getrennt und deshalb des Lebens unfähig (*ἀνάγκη τὸν ἀλόγως βιοῦντα τῆς θεοῦ ζωῆς ἀπεσχοινίσθαι* II 15, 15). Ein *wahres* Leben führt nach Philo der *σοφός*, denn die Beherrschung über die Sinnlichkeit durch das Leben der Tugend führt ihn zum seligen Anschauen Gottes (*ὁ μὲν δὴ σοφὸς τεθνηκέναι δοκῶν τὸν φθαρτὸν βίον, ζῇ τὸν ἄφθαρτον, ὁ δὲ φαῦλος ζῶτὸν ἐν κακία τέθνηκε τὸν εὐδαίμονα.* (II 269, 17-18)). Es sei betont, ein wahres Leben, weil Philo eigentlich in der *ζωή* eine dreifache Lebensweise bezeichnet. Das ist das philonische Eigentum. *Ζωῆς δὲ τριττὸν γένος τὸ μὲν πρὸς θεόν, τὸ δὲ πρὸς γένεσιν, τὸ δὲ μεθόριον, μικτὸν ἀμφοῖν. Τὸ μὲν οὖν πρὸς θεὸν οὐ κατέβη πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ἦλθεν εἰς τὰς σώματος ἀνάγκας* (III, 11, 18). Die erste Art kommt nur Gott zu, die zweite nur der Kreatur: « *Die gemischte Art des Lebens endlich* — bemerkt Schrenck — ist die, welche — von der besseren Ordnung ge-

[10] Clem. Alex. – Stromata IV. 13c MSG 7, 1297.
[11] Iren. Adv. haeres. I, 24, 1. 2 MSG 7, 674.

trieben — *häufig hinaufgestiegen ist und von Gott hingerissen wird*, häufig aber auch — von der schlechteren auf die andere Seite gezogen — *umkehrt*, wenngleich die Summe des besseren Lebens in ihr die des entgegengesetzten auch weit überwiegt » (S. 25).

Wenn der Besitz des wahren Lebens mit so viel Mühe und Überwindungen verbunden ist, braucht man sich nicht zu wundern, wenn es nur den Wenigen zuteil wird — *τοῦ μὲν γὰρ κατ' ἀρετὴν βίου, ὅς ἐστιν ἀψευδεστάτη ζωή, μετέχουσιν ὀλίγοι...* III 193, 11.

Zur Vervollständigung der Umschau sei noch hinzugefügt, daß der Begriff des Lebens auch in Palästina sehr aktuell war. In den rabbinischen Schulen disputierte man damals viel über seine Aneignungsweise, über die Werke, für die als Lohn חַיֵּי עוֹלָם (ewiges Leben Dan. 12, 1 u. a.) erwartet würde. Durch eine erst mit der Zeit sich realisierende Summe guter Handlungen hofften sie allmählich ewiges Leben zu erreichen.

Daß die Aktualität des Begriffes des Lebens, obwohl sie eine Anregung für Joh. bot, doch keinen Einfluß auf ihn ausgeübt hatte, ist schon jetzt nicht schwer zu ersehen. Während Philo eine dreifache Art des Lebens kennt und ein wahres und unwahres Leben unterscheidet, findet man bei Johan. davon keine Spur. *Dem Leben* steht bei ihm nur *Tod* gegenüber. Ein weiterer Unterschied ist der, daß der Evangelist mit *ζωή* nur übernatürliches Leben bezeichnet, während Philo als Ausdruck für sein « wahres Leben » ohne Unterschied *ζωὴ* und *βίος* gebraucht. Ausserdem ist, wie oben behauptet wurde, « das Leben » in den johanneischen Schriften ein Zentralbegriff. Beim jüdischen Philosophen dagegen spielt er nur eine untergeordnete Rolle. Zu dem Schluß kommt eben Grill in seinen « Untersuchungen über die Entstehung des 4. Evg. (S. 218) « Es kann keine Rede davon sein, daß diesen beiden Begriffen (Leben und Licht) in der philonischen Logoslehre eine spezifische Rolle zukomme, daß sie zu Grundbegriffen und Schlagwörtern, ähnlich wie im vierten Evangelium, geworden seien ».

Viertens wird überall in der Logosliteratur behauptet, daß die johanneische Auffassung » *ἐν αὐτῷ (λόγῳ) ζωὴ ἦν* (Jo. 1, 4) der philonischen Lehre ganz fremd bleibt.[12] Denn nirgends bringt der jüdische Philosoph das Wesen des Logos auf den Begriff der *ζωή*, nach Art von Jo. 1, 4. Zwar wollte H. J. Holzmann an dieser Stelle (Jo. 1, 4) eine Abhängigkeit vom philonischen Ausdruck: *πηγὴ ζωῆς*, finden aber doch ohne einen Grund: « Wie kann alles — fragt er — durch den Logos geworden, wie kann er Schöpfungsprinzip gewesen sein? Weil in Folge seines geschilderten Ver-

[12] « Philo ne dit nulle part, à ma connaissance, que le Logos soit vie ». Reville (La doctrine du Logos, 67).

hältnisses zu Gott sein Gehalt Leben, anderes Sein hervorbringendes Sein, weil er *πηγὴ ζωῆς* (*philonisch*) war, *διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοήν* (Act. 17, 25) ».[13] Man muß H. Holtzmann zugeben, daß Philo viel von *πηγὴ ζωῆς, πηγὴ τοῦ ζῆν*, das sehr an Jo. 1, 4 erinnern könnte, redet, besonders III, 152 18-27 (Opera Phil) in dem er dort Jer. 2, 13 zitiert: *ἐμὲ ἐγκατέλεπον πηγὴν ζωῆς καὶ ὤριξαν ἑαυτοῖς λάκκους συντετριμμένους, οἱ οὐ δυνήσονται συσχεῖν ὕδωρ*. Aber diese Texte können unsere Behauptung keineswegs entkräften, weil Philo selbst seinen Ausdruck nicht *auf den Logos*, sondern auf *Gott* bezieht: *οὐκοῦν ὁ θεός ἐστιν ἡ πρεσβυτάτη πηγή* (V. 22 loc. cit.). Deshalb war v. Schrenck gezwungen, offen zu gestehen: « Zunächst scheint klar zu sein, daß für einen Anschluß des Johannes speziell an Philo *keine* Indizien vorhanden sind ».[14]

Dasselbe gilt von der Verwandtschaft der johann. Auffassung mit den hellenistischen, philosophischen und mystischen Richtungen. Denn die Behauptung Lindbloms,[15] daß « der typisch johanneische Lebenssymbolismus mit dem hellenistischen eng verwandt und auch geschichtlich davon abhängig ist » blieb ohne Beweise. Derselben Meinung scheint Bousset[16] zu sein: « So wurzeln die joh. Schriften mit ihrer Anschauung, daß man durch die Schau das Leben bekomme, mit ihren Begriffen von dem wunderwirkenden Wort, von Glaube, Erkenntnis, Wahrheit, Licht und Finsternis, Licht und Leben in dem Boden hellenistischer Mystik ». Der flüchtige Blick auf die einzelnen Sätze und Ausdrücke lässt erkennen, daß keine Ähnlichkeit vorhanden ist. Lindblom gesteht es selbst zu: « Hier kommt man aber nicht mit Einzelheiten für oder gegen uns » (S. 141). Aber auch, wenn man « ganze Vorstellungsweisen, ganze Gedankenbahnen » (ibid.) anschaut, besonders daß der Inhalt « der (dieser Formel – *ζωὴ αἰώνιος*) zukommt – *ἀθανασία*, echt hellenistisch ist » (ib. 263), wird man doch nicht von einer Abhängigkeit reden können. Erstens sei bemerkt, daß der Inhalt des johan. « Lebens » nicht so sehr die Athanasie als vielmehr die selige Gottesgemeinschaft ausmacht, wie wir später sehen werden. Was aber die ewige Dauer des Lebens anbelangt, so gehört sie zwar zur Bestimmung des Lebens, aber sie bildet das charakteristische Merkmal nicht nur des hellenistischen, sondern auch der jüdischen, synoptischen und paulinischen Lebensbegriffe, die unbedingt dem Johannes näher standen, als die hellenistischen Spekulationen.

---

[13] Handcom. z. N. T. IV 29.

[14] Die joh. Anschauung vom « Leben » S. 117.

[15] D. ev. Leben 141.

[16] Kyrios Christos 213.

Mit dem Hinweis auf die Synoptiker und Paulus kommen wir ihrem Lebensbegriff entgegen, den man als eine historische Vorentwicklung des johanneischen betrachten kann.

Unter *ζωή* und *ζωὴ αἰώνιος* verstehen immer Matth. Mc. und Lc. ein Leben in der Glorie. So z.B. in der Erzählung vom reichen Jüngling:

Mt. 19, 16. 17	Mc. 10. 17	Luc. 18, 18
διδάσκαλε, τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον, ... εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν,	*διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω, ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;*	*διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω*

Den sich an Jesus Anschließenden wird ewiges Leben versprochen, das erst in der Zukunft liegt: *καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ ζωὴν αἰώνιον* (Mc. 10, 80; vgl. Luc. 18, 30). Nach dem jüngsten Gericht werden die zur linken Seite Stehenden in die ewige Strafe, die zur rechten *εἰς ζωὴν αἰώνιον* (Mt. 25, 46) eingehen.

Aus den angeführten Stellen ergibt sich, daß *ζωή* oder *ζωὴ αἰώνιος* (beide wechseln ohne Unterschied Mt. 19, 16. 17; Mc. 9, 43, 45 vgl. Mt. 18, 8. 9. 7. 14) sie vorkommt als ein Gut (Mt. 19, 16) oder als ein Besitztum, das gewonnen oder ererbt werden kann (Mc. 10, 30 und Luc. 18, 30 (*λάβῃ*)), Mt. 19, 29. Mc. 10, 17. Luc. 10, 25; 18, 18 (*κληρονομήσω*) oder noch mehr als Lohn (Mt. 25, 46) gegenüber der *κόλασις* — Strafe und immer ein zukünftiges, jenseitiges Gut, himmlische Glückseligkeit bedeutet.[17] Die Ausdrucksweise (Futura!) im Zusammenhang betrachtet, so wie die Gegenüberstellung — *ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ* (Luc. 18, 30) machen die Behauptung fast evident.[18]

Häufiger aber bedienen sich die Synoptiker des Ausdruckes *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, welchen man in gewißer Hinsicht als Korrelatbegriff der *ζωὴ αἰώνιος* betrachten kann. Denn das « ewige Leben » bildet den Hauptmoment des « Reiches Gottes », oder wie manche sagen, seine positive Seite.[19]

---

[17] Dalmann – die Worte Jesu 127.

[18] Die Terminologie schließt an das Alte Testament, deren sich auch das zeitgenössische Judentum bediente (vgl. Dalmann op. c. 145).

[19] Freilich darf man nicht dementsprechend behaupten, daß die « Sündenvergebung nur die eine negative Seite des Inhaltes des Reiches Gottes ist », wie es Bartmann tut (Das Reich Gottes in der hl. Schrift [1912, 30]) oder wie H. Holtzmann sagt, daß der Sündennachlaß « als erster Vorgeschmack positiven Besitzes des Lebens » im Reiche Gottes, als eine Kehrseite angesehen werden muß (Lehrbuch der N. T. Theolog. I, 202). Denn die Sündenvergebung ist nur eine Vorbedingung für den Eingang ins « Reich Gottes » bzw. ins « Leben », gehört aber nicht in seinen Inhalt.

Der synoptische Begriff des « Reiches Gottes » ist aber nicht nur jenseitig, sondern auch diesseitig gefaßt. Das Reich Gottes ist unter euch — steht bei Lucas (17, 21). Der Empfang ins Reich Gottes vollzieht sich schon jetzt auf Erden (Luc. 18, 17; vgl. Mc. 10, 15).

Obwohl die Synoptiker das Himmelreich sich auch jetzt schon existent denken, muß ausdrücklich betont werden, daß die Vollendung ganz in die eschatologische Zukunft versetzt wird.

Der Grund, warum bei Johannes der Begriff der *ζωὴ αἰώνιος* den der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* vertritt, liegt darin, daß *ζωή αἰώνιος* besser die positive Seite (das Gnadenleben) des Himmelreiches kennzeichnet, worauf Johannes einen besonderen Nachdruck legt, und weil « das Reich Gottes » ein spezifisch jüdischer Offenbarungsbegriff war, der sich für die Heidenpredigt als Inbegriff des messianischen Werkes Christi weniger eignete und den nicht jüdischen Christen zu fremd klang.[20]

Einen Übergang von der synoptischen zur johanneischen Lebensidee bildet die paulinische. Seine Anschauung ist im Grunde auch eschatologisch. Das ewige Leben ist ein Lohn, den wir in der Zukunft empfangen werden (*de spiritu metet vitam aeternam... tempore suo metemus non deficientes* – Gal. 6, 8. 9, Ro. 2, 6-8). Der hl. Paulus unterscheidet zwischen *ζωὴ ἡ νῦν* und *ζωὴ ἡ μέλλουσα* (I Tim. 4, 8). Das Leben ist Gegenstand der Hoffnung (Tit. 1, 2 – *ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου*. Vgl. 2 Cor. 4, 10-12). Die letzte bildet den Grundcharakter der paulinischen Weltanschauung. « So gewiß es ihm (Paulus) ist — schreibt Köstlin [21] — daß nichts ihn von der Liebe Gottes scheiden kann, so fällt ihm doch die *δόξα*, die *ζωὴ αἰώνιος* erst in die Zukunft, in das Jenseits » Auch die *σωτηρία*, die bei Paulus der *ζωὴ αἰώνιος* entspricht, ist ins Jenseits versetzt (1 Thess. 5, 8. 9, Ro. 5, 9. 10, Phil. 2, 12).

Wie stark auch einerseits die Zukünftigkeit des Lebens betont wird, so ist doch andererseits auch die Gegenwärtigkeit desselben hervorgehoben. Ohne 1. Cor. 4, 20, Rom. 14, 17, Col. 1, 13, wo Paulus von einem diesseitigen Reich Gottes spricht, in Betracht zu ziehen, finden sich bei ihm auch Stellen, wo er das Gnadenleben mit *ζωὴ* bezeichnet. Belege dazu bietet vor allem Kapitel 5 und 6 des Römerbriefes. In Ro. 5, 12 ff. wird der Herrschaft der Sünde, die durch Adam in die Welt kam, das Gnadenleben, das Christus brachte, entgegengestellt. Die mit Christus in Gemeinschaft Stehenden sollen sich für Lebendige in Christus halten (v. 11). Sie sind schon im Besitze eines *neuen Lebens* (*ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν* Ro. 6, 4), sie leben durch den Geist (Gal. 5, 25) den Geist des Lebens

[20] Bartmann – Das Reich Gottes in der hl. Schrift (1912) 64.

[21] Der joh. Lehrbegriff 338.

κατ' ἐξοχήν (Ro. 8, 2). Das Gnadenleben steht aber im Zusammenhang mit dem Glorienleben. « Auf Grund der *δικαίωσις ζωῆς* (Ro. 5. 18) einer Rechtfertigung, welche zur *ζωή* führt, hat dieses Leben schon gegenwärtig seinen Raum zu beanspruchen und *nur so kann es auch für die Zukunft in Betracht kommen.* Ebenso hat es die Gerechtigkeit, mittels der angeblich die Gnade auf ewiges Leben hin herrscht (v. 21), schon gegenwärtig mit diesem Leben zu tun und erst auf Grund dessen kann das ewige Leben als Ziel hingestellt werden, welches die Gnade Gottes mit der Gerechtigkeit verfolgt ». So unterstreicht die Einheitlichkeit der beiden Leben protestantischerseits Sokolowski.[22]

Noch deutlicher spricht Paulus von der Diesseitigkeit des Lebens im Hebräerbrief. Hier hat der *αἰῶν μέλλων* (6, 5) schon im Diesseits begonnen, und Christus hat das Evangelium *επ ἐσχάτου τῶν ἡμέρων τούτων* (1, 2) verkündet. Mit dem Vollbringen der Versöhnung (Hebr. 9, 26) hat die jenseitige Welt schon begonnen. Teufel und Tod können den Menschen nicht schaden, deshalb brauchen sie nicht mehr in Todesangst zu leben (Hebr. 2, 15), weil ihre Macht vernichtet ist (2, 14). Das himmlische Jerusalem steht schon unmittelbar vor dem Lebendigen (Hebr. 12, 22). Die virtutes sind, schon virtutes venturi saeculi (*δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος* Hebr. 6, 5). Der Stifter des Lebens ist Christus, der selbst im Besitze *τῆς ζωῆς ἀκαταλύτου* ist (7, 16) und immer lebt (7, 8).

Auf Grund dessen kann man von einer Verwandtschaft des joh. Lebensbegriffes mit dem paulinischen sprechen. Den Anhaltspunkt dazu geben vor allem die in der Gefangenschaft verfassten paulinischen Briefe.[23] Trotz der grossen Ähnlichkeit besteht ein nicht minderer Unterschied. In äußerer Form gebrauchen sowohl die Synoptiker als auch Paulus nie *ζωή αἰώνιος* zur Bezeichnung des Gnadenlebens. Dieser Ausdruck ist ausschließlich für das Glorienleben im künftigen Aeon vorbehalten. Was den Inhalt betrifft, so kommt nicht so sehr seine Unmittelbarkeit und sein reicher Inhalt zum Vorschein wie bei Johannes. Deshalb sagt Monse [24] mit Recht: « Dieser Begriff der *ζωὴ αἰώνιος* ist spezifisch johanneisch. Wir finden denselben bei keinem anderen neutestamentlichen Schriftsteller, auch bei Paulus nicht ».

Auf die Schilderung des Lebensbegriffes hat bei Johannes auch ohne Zweifel die Eigenart seines Geistes einen grossen Einfluß ausgeübt. Er

---

[22] Begriffe – Geist und Leben bei Paulus, S. 8.

[23] Tobac-Grace Dictionaire apol. 341. « Cette conception de la vie, qui apparait frequement dans l'epitre aux Romains, se fait jour surtout dans les lettres de la captivité avec lesquelles les écrits johanniques offrent des affinités remarquables ».

[24] Paulus und Joh. 141.

war nicht so hochgebildet wie Paulus (Act. 4, 13) und besaß keine schulmäßige Bildung. Von weichem und mildem Gemüt (1. Jo. 2, 1) war er doch voll Lebhaftigkeit und Energie (Luc. 9, 54) Psychologisch ist es leicht erklärlich, warum eigentlich nur Johannes das von Christus gebrachte Heil — das übernatürliche Leben — so fein und tief erfühlt hat. Die anderen Jünger sind allmählich zum Verständnis des Gnadenlebens gekommen, deswegen scheint es auch auf sie keinen so gewaltigen Eindruck gemacht zu haben. Anders war es schon mit Paulus. Durch eine plötzliche Bekehrung fand ein schroffer Bruch in seinem geistigen Leben statt. Das Bewußtsein des *neuen* Lebens trat bei ihm klar hervor. Aber den Inhalt dieses Lebens hat erst Johannes vollständig erfaßt. Seine zur Beschauung geneigte Natur, sein langes Leben und seine zahlreichen Erfahrungen, seine Visionen auf Patmos (Offb. 1, 9) und vor allem sein persönlicher Verkehr und das innigste Verhältnis zum Heiland, erlaubten ihm, in die Geheimnisse des *inner-göttlichen Lebens* tief hineinzublicken und seine Ausströmung durch die Menschwerdung des Gottessohnes auf die Menschen zu schildern.[25]

---

[25] Vgl. Rademacher – Übernat. Lebensord. nach d. paul. und joh. Theol. – 15. und Monse a. a. O. 120.

II. DER URHEBER DES LEBENS

§ 1. Das « leben » in der ewigkeit

Der Träger des Lebens ist in erster Linie bei Johannes Gott-Vater selbst. Er ist der Lebensbesitzer *κατ' ἐξοχήν*: *ὁ πατὴρ ἐχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ* (Jo. 5, 26), und wird deshalb mit besonderem Nachdruck der *lebendige* Vater genannt: *ὁ πατὴρ ζῶν* (Jo. 6, 57). Sein Leben ist vollkommen unabhängig: « *Dei enim essentia* — sagt Cornelius a Lap. — *est vita et vita est essentia* » (Com. in Jo. 6, 57). In ihm liegt die Urquelle allen Lebens (Jo. 5, 21). Weil er selbst alleiniger Grund seines Lebens ist, darum ist auch sein Lebensbesitz ein unbegrenzter. Sein Leben ist ein ewiges, das keinen Anfang und kein Ende kennt, es steht einfach über dem Zeitstrome. Vor aller Ewigkeit teilt er es gänzlich in seiner Fülle dem Sohne-Logos mit « Gleich wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich durch den Vater *lebe*. (Jo. 6, 57) » Doch ausdrücklicher noch sagt Christus: « Denn wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in sich selbst zu haben » Vom Vater ergeht auch der Auftrag an den Gottessohn, das ewige Leben den Menschen zu vermitteln. « Ich weiss, sein (des Vaters) Auftrag ist ewiges Leben. Was ich also sage, sage ich so, wie der Vater es mir gesagt hat » (Jo. 12, 50) Weil Gott die Liebe ist (1 Jo. 4, 16) war sie eben das Motiv der Aussendung des Sohnes in die Welt, um sie seines göttlichen Lebens teilhaftig zu machen. « Denn so sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingegeben hat, damit jeder... ewiges Leben habe (Jo. 3, 33. vgl. 1 Jo. 4, 9).

Wie gesagt, Gott-Vater hat in erster Linie sein Leben dem Sohne-Logos mitgeteilt. Ein Licht auf das Logosleben wird uns eine Stelle aus dem Prolog werfen, die ohne Zweifel zu den schwierigsten Texten im Evangelium gehört. Was Baldensperger über das Verständnis des ganzen Prologs gesagt hat, gilt besonders von Jo. 1, 4: « Es scheint, daß die zahlreichen und schweren Geschütze, mit welchen die theologische Kritik bisher angefahren ist, von dem Granitfelsen dieses Prologs spurlos abgeprallt oder doch nur wenig unter die Oberfläche eingedrungen sind. Die Sphinx am Eingang des 4-en Evangeliums hat noch keinem Forscher alle ihre Geheimnisse verraten ».[26] Deshalb müssen wir diesen Vers etwas näher untersuchen.

---

[26] Prolog des Joh. Ev. 1.

In ihm war Leben und *das* Leben war das Licht der Menschen.[27] Um was für Leben handelt es sich eigentlich? Calmes meint, es ist die ewige Existenz der Welt im göttlichen Intellekt gemeint. « Au lieu de relier les mots *en lui à ce qui fu fait*, il les rattachent *à était vie*. Ainsi après avoir dit, que tout a été fait par le Logos, l'évangeliste non apprend qu'avant même, d'avoir été crée, le monde existait déjà d'une certaine manière dans le Logos; il „ était vie en lui " c'est à dire qu'il était éternellement present à l'intelligence divine ».[28] Diese Meinung knüpft an den hl. Augustin an, dem auch der hl. Thomas folgte (Com. in Jo. cap. I lectio 1, 5 und Sum. theol. 1ª q. 18 a 4). Der hl. Augustinus hat *in ipso vita erat* so ausgelegt, als ob es sich hier um ein ideales Leben der ganzen Welt, das von Ewigkeit her im Logos als Idea existiert, handelte. Zur Veranschaulichung dieser Ausdeutung bedient er sich mehrerer Beispiele: *Facta est terra, sed ipsa terra, quae facta est, non est vita; est autem in ipsa Sapientia spiritualiter ratio quaedam, qua terra facta est: haec vita est.* Etwas später führt er sehr ausführlich das Beispiel vom Meister und seinem Werke – einem Schiffe aus, das er so endet: « *Arca in opere non est vita, arca in arte vita est, quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur. Sic ergo quia Sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia, hinc quae fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt, sed quidquid factum est, vita in illo est* ».[29]

Aber zu einer solchen Exegese findet sich bei Johannes leider kein Anhaltspunkt. Es handelt sich zunächst, weil *ζωὴ* ohne Artikel steht um ein Leben, das wirklich Eigentum des Logos ist. « Von einer Beziehung des Logos zu dem Menschen oder allen Geschöpfen sagt der erste Satz (*ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν*) schlechterdings nichts, sondern lediglich, daß der Logos Leben in sich hatte, d. h. daß er durchaus lebendig war... ».[30] Ebenso dasselbe besagt der Anfang des I. Johannesbriefes: *Ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ... περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς* [31] *καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη, καὶ ἑω-*

[27] Wir halten uns an diese Interpunctio des v. 3 u. 4 (...*ἐν ὃ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ* ... weil sie verschiedene Härten und Schwierigkeiten, die sonst entstehen könnten, noch am geeignetsten zu vermeiden scheint. An sie halten sich fast alle kath. und protest. Exegeten, ausgenommen Hoonacker, Loisy, Calmes, vgl. Knabenbauer, Com. in Jo. 77 und Th. Zahn, Kom. in Jo. Exkurs I, 697.

[28] L'évangile s. s. Jean-86.

[29] Aug. Com. MSL 35, 1387.

[30] Zahn-Joh. Kom. 54.

[31] *λόγος* bedeutet hier die Person – nicht das einfache Wort *ἐντολή*, wie Westcott (The epist. of s. John [in 1. Jo. 1, 1] London 1892) Wilhelm Karl (Joh. Schriften I. Brief, Freiburg 1898) u. a. meinen. Weil sonst Johannes *περὶ τὸν λόγον* ... gesagt hätte vgl. Belser – Briefe des Joh. 16.

ράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν.

Dem persönlichen Logos inhäriert das Leben. Denn nur der kann *ζωὴ αἰώνιος* genannt werden, dessen wahres Wesen Leben ist. Das Hervorheben der ewigen Präexistenz und des geschichtlichen Offenbarwerdens geschieht nur im Interesse des Gedankens, daß der Logos nach seinem persönlichen Sein Leben ist. Als Leben war er beim Vater und als Leben hat er sich den Menschen geoffenbart. Das Leben wird in besonderer Weise dem Sohne, der zweiten Person Gottes von Johannes zugeschrieben, weil er durch einen vitalen, immanenten Akt aus dem Vater hervorgeht. *Sicut Patri esse appropriatur – ita Filio vivere* (Corn. a. Lapide in 1. Jo. 1, 1). Deshalb wird er auch *λόγος ζωῆς* genannt. Das Leben des Logos ist also ein göttliches. Es ist auch ein ewiges Leben (*ἐν ἀρχῇ* Jo. 1, 1; *ἀπ' ἀρχῆς* 1 Jo. 1, 1). Daraus, daß im Prolog *ζωὴ* ohne *αἰώνιος* steht, darf man nicht schließen, daß das Leben des Logos ein spezifisch anderes ist, als das Leben Gottes, denn *ζωή* bedeutet, schon an sich ein göttliches vollkommenes Leben. Beide Ausdrücke *ζωή* und *ζωὴ αἰώνιος* wechseln, wie sich aus den ersten Sätzen des I. Briefes ergibt, auch sonst oft bei Johannes, wie es auch bei den Synoptikern der Fall war. Einen noch tieferen Inhalt erhält das Leben des Logos, indem von ihm gesagt wird, daß er das Leben der innigsten Gemeinschaft (*πρὸς τὸν θεὸν* Jo. 1, 1. *πρὸς τὸν πατέρα* 1 Jo. 1, 2 nicht local), des vertrautesten Verkehrs und der herzlichsten Liebe mit Gott Vater geführt hat. Er hat auch nur allein Gott vollständig geschaut (Jo. 5, 37). Darauf wird der Leser von Johannes immer und immer aufmerksam gemacht, daß der Gottessohn Gott gesehen hat, und deshalb seine Gotteserkenntnis die wahrste und glaubenswürdigste sei (*οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα* Jo. 6, 46). Auf solche Weise darf man behaupten, daß, da das Leben des Geistes nur im Erkennen und Wollen besteht, das Leben des Logos im höchsten Grade sich betätigte. *Si itaque dicitur in Verbo esse (vel fuisse) ab aeterno vita, eo ipso asseritur in eo esse summam divinitatis cognitionem, dilectionem summam.*[32]

Nachdem wir den Inhalt des Logos-Lebens festgestellt haben, müssen wir zu Jo. 1, 4. 6 zurückkehren, um seine charakteristischen Merkmale weiter zu verfolgen. « *Das* Leben war das Licht der Menschen ». Der Artikel (*καὶ ἡ ζωή*) weist darauf hin, daß es das Leben des Logos ist, insofern es sein Wesen ist. Erst hier liegt der Gedanke zu Grunde, daß das Leben des Logos der Quell für menschliches Gnadenleben und, daß er vom Anfang des menschlichen Daseins auf Erden der Urheber dessen

[32] Knaben. Comm. in Jo. 1, 4 S. 78.

ist. Zu einer solchen Auffassung zwingt uns der enge Anschluß an die erste *ζωή*, die im nächsten Satz den demonstrativen Charakter wegen des hinzugefügten Artikels in sich trägt.[33] Dieses Leben, wird jetzt gesagt, ist das Licht der Menschen. Von was für einem Licht ist hier die Rede? Es ist eine Streitfrage, ob der hl. Johannes unter *φῶς* etwas für den Menschen Natürliches oder Übernatürliches verstanden hat.

In V. 3 wird gesagt: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν ὁ γέγονεν.* Durch den Logos wurde alles Gewordene bedingt, nicht ausgenommen die Engel und die Menschen mit ihrem natürlichen Geistesvermögen: Verstand und Willen. Wenn jetzt der Evangelist weiterschreibt: *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν. καὶ ἡ ζωὴ ἦν* ... scheint klar zu sein, daß es sich hier um einen Übergang zu etwas Höherem handelt und zwar um etwas, was zur Menschennatur hinzutritt. Wenn K. Weiß [34] trotzdem den 4. V. von der Ausstattung des Menschen mit dem natürlichen Denken und Wollen und demzufolge dem natürlichen Leben zu verstehen sich bemüht, so tritt er in einen Widerspruch mit dem Evangelium und den johanneischen Schriften überhaupt. Denn das Wort *ζωή* (nicht aber *ζάω*) wird niemals von Johannes zur Bezeichnung des natürlichen Lebens gebraucht. Ebenso unterschiebt K. Weiß dem folgenden Begriff *φῶς* eine Bedeutung, die er nicht nur bei Johannes, sondern auch in der ganzen hl. Schrift nie hat. Im Gegenteil, *lumen* (*φῶς*) drückt immer, wo es nicht direkt das natürliche Licht bedeutet (Mc. 14, 55, Mat. 9, 3. 12, 7. 28. Apoc. 22, 5) eine übernatürliche Erkenntnis aus oder was mit ihr in Zusammenhang steht. Die Unrichtigkeit der Weiß'schen Auffassung ergibt sich noch daraus, daß die natürlichen Seelenvermögen zur natürlichen Konstitution gehören, welche er in der Schöpfung empfangen hat: *πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο* ... Deshalb sagt Knabenbauer mit Chrysostomus und Toletus: *Aptissime fit transitus ad ordinem supernaturalem* (Com. in Jo. 1, 4 S. 79). Es liegt tatsächlich kein Grund vor, die übernatürliche Ordnung erst von V. 5 an beginnen zu lassen. Eher könnte man K. Weiß fragen, warum er eigentlich erst den V. 5 als von der übernatürlichen Ordnung handelnden versteht, wenn der V. 4 das natürliche Leben bedeutet.

Die erleuchtende Tätigkeit, die das Leben des Logos auf die Menschen ausgeübt hat, bezieht sich also auf die übernatürliche Ordnung der Gnade und Glorie. Der Logos ist Urheber dieser Ordnung in Bezug auf die Menschen. Die natürlichen Seelenvermögen erhebt er zu einer Erkenntnis und Liebe Gottes, die eigentlich nur Gott allein zukommt, welche aber auch das Vervollkommnen des Lebensgrundes – der Seele voraussetzen.

---

[33] Vgl. Zahn Kom. in Jo. 1, 3-5 S. 55.

[34] Prolog des hl. Joh. 59.

Es ist also, um einen dogmatischen Ausdruck zu gebrauchen, die übernatürliche Gnade, durch welche der Mensch des göttlichen Lebens teilhaftig wird. Daß unser übernatürliches Leben mit dem Leben des Logos in der Verbindung steht, wird auch in 1 Jo. 5, 11. 12 ausgesprochen: *ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν, ὁ ἔχων τὸν υἱόν ἔχει τὴν ζωήν.* Das Leben des Gottesmenschen drängt sich zur Offenbarung und Mitteilung an die Menschen. « Seit es Menschen gibt (*ἦν* umfaßt die ganze alttestamentliche Geschichte) strömt alles Licht für ihren Lebensweg, für ihre Erkenntnis, wie für ihr sittliches Streben, aus diesem einen Lebensquell ihnen zu. Jedes andere Licht ist ein Irrlicht, das in Tod und Verderben führt. Nur dieses Licht, das aus dem des Lebens leuchtend hervorbricht, trägt auch von seinem Ursprung her Leben und Lebenskraft in sich.[35] Die Tätigkeit des Lichtes, sei noch einmal erwähnt, kann nur in der Mitteilung des übernatürlichen Lebens bestehen. Deshalb heißt auch *φῶς*, das Licht des Lebens – *τὸ φῶς τῆς ζωῆς*, das Licht, welches das Leben bewirkt.

Wenn wir jetzt zusammenfassen wollen, so können wir sagen, das Leben des Logos ist ein ewiges, vor aller Ewigkeit vom Vater übernommenes, welches er in steter Gemeinschaft mit ihm geführt hat. « Ich und der Vater sind eins » (Jo. 10, 30). Trotzdem aber, der innere Besitz des Lebens (*ἐν ἑαυτῷ* Jo. 5, 26) und die Selbständigkeit desselben wird dadurch nicht in den Hintergrund gestellt. Jeder Versuch der Verdoppelung des absoluten Lebens und der Lebensquelle scheitert immer an Jo. 5, 26 *ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως καὶ τῷ υἱῷ ἔδοκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ.* Es ist formell ein und dasselbe Leben. Der Unterschied besteht nur darin, daß der Vater das Prinzip des Lebens seines Sohnes ist. Durch den Gottessohn aber wurde dieses Leben den Menschen vermittelt. Das soteriologische Moment des Lebens des Logos klingt schon gleich im Prolog an und dann auch im ganzen Evangelium und im ersten Briefe. Wenn der Logos menschgeworden in der Welt erscheint, so ist sein Ziel, das übernatürliche Leben in seiner ganzen Fülle den Menschen darzubieten: Ich bin gekommen, damit sie Leben haben und in Fülle haben (Jo. 10, 10).

§ 2. Leben und Lebenspender auf Erden

War der Logos von Ewigkeit her das Leben der Menschen, dann hat er noch vollere Strahlen des Gnadenlebens durch seine Menschwerdung auf die Erde niedergesandt. Wenn vor der Inkarnation die Erfolge der Mitteilung derselben nicht entsprechend waren (Jo. 1, 4. 5. 9), so war die Menschwerdung das wirksamste Mittel, um allen zum Prinzip des Lebens

[35] Tillmann – in Jo. 1, 46 S. 40.

zu werden. Erst jetzt erschien der Gottessohn aufs deutlichste als die Quelle alles übernatürlichen Lebens, d. h. als der Urheber der Gnadenordnung. Das Leben des Logos offenbart sich also am klarsten und vollkommsten im Logos-Christus. Das höchste Leben, das Leben Gottes, ist in der geschichtlichen Gestalt Christi erschienen: *et vita manifestata est nobis... et anuntiamus vobis vitam aeternam, quae erat apud Patrem et aparuit nobis* (1 Jo. 1, 1. 2) Dasselbe Leben, das im Logos war, dasselbe erschien in Jesus Christus. Die Identität ist eine völlige: weil Christus Gott ist, kann er auch von sich sagen, daß er Leben ist. *Οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος* (1 Jo. 5, 20) Daß Christus Leben ist, wird auch von ihm selbst ausgesprochen. « Ich bin das Leben und die Auferstehung » (Jo. 11, 25) « Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben » (Jo. 14, 6). In Christus trat vollkommen dasselbe Leben zu Tage, welches in Gott-Vater war (Jo, 5, 26).

Weil Jesus das Leben in sich hat, deshalb ist er im Stande, es der lebensbedürftigen Menschheit mitzuteilen. Er soll es auch, denn deswegen hat ihn der Vater in die Welt gesandt. *Ut omnis, qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam aeternam* (Jo. 3, 15). Wenn gesagt wird, daß Christus die Welt zu erretten hat, so wird immer der Inhalt der *σωτηρία* die Ausstattung des Menschen mit dem göttlichen Leben vor Augen gehalten. « ... *ὁ θεός ... τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ... ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον* (Jo. 3, 16). Im folgenden Vers wird gleich gesagt: ... *ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ... σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.* Dasselbe bestätigen noch die von Johannes gebrauchten Parallelen zwischen dem *σώζειν* und der *ζωὴ αἰώνιος. ...veni ut salvificem mundum* (*σώσω* Jo. 12, 47), weil der Auftrag der Ankunft vita aeterna (Jo. 12, 50) ist und in Jo. 10, 9-10: *δι' ἐμοῦ ἐὰν τὶς εἰσέλθῃ, σωθήσεται ... ἐγὼ ἦλθον, ἵνα ζωὴν ἔχωσιν.*

Jesus Christus ist das Leben für die anderen, indem er ihnen übernatürliches Leben mitteilt. Das wird fortwährend im Evangelium behauptet (Jo. 4, 14. 5, 24. 40, 6, 33. 40. 41. 48. 51. 58. 8, 12. 10, 28) und solange sie nur mit ihm in Verbindung stehen, kann ihnen kein Tod drohen. Ja, man kann behaupten, daß das ganze Werk Christi, seine Haupttätigkeit, in der Mitteilung des ewigen Lebens besteht. Als Grundtexte dazu sind vor allem Jo. 11, 25 und 14, 6 zu betrachten.

« Ich bin die Auferstehung und das Leben ». Jesus gibt sich dadurch als der Einzige aus, der wegen der ihm eigenen Kraft leben und vom Tode erwecken kann. Die Antwort Christi, wie es sich aus dem Gespräch mit Martha ergibt, ist eine kausale. Christus gibt den Grund an: Ich bin die Ursache der Auferstehung und des Lebens. « *Totum hoc, quod resurgunt, totum hoc quod vivunt, totum igitur in animabus et corporibus per me erit* » sagt mit Nachdruck dazu Knabenbauer mit dem hl. Thomas (Comm. in Joh. 369/70). Das Hervorheben dieser Worte Christi ist der johanneischen

Auffassung sehr eigentümlich. Nicht erst zu erbitten braucht Christus diese Kraft und Macht – nicht durch fremde Tätigkeit kann er es vollführen, sondern durch die ihm eigene Kraft, denn *ἐγώ εἰμι* (11, 25) widerlegt nur *οἶδα ὅτι ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν* (Jo. 11, 22).

Die Erweckung der Toten wurde nach den anderen Aposteln Paulus und Petrus direkt von Gottvater vollzogen, obwohl die Tätigkeit Christi nicht ausgeschlossen wird (Ro 8, 11. 2 Cor. 1, 9. 4, 14. Hebr. 11, 19). Nach Johannes verspricht Christus selbst die Toten aufzuerwecken *ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* (6, 39-44. 54) Derselbe Unterschied besteht auch für die Auferstehung Christi selbst. Petrus sagt: *ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν* (Act. 3, 15. vgl. 3, 26. 4, 10. 5, 30. 10, 40 Petr. 1, 21). Ebenso Paulus *ὃν δὲ ὁ θεὸς ἤγειρεν* (Act. 13, 37. Ro. 4, 24. 8, 11. 1 Cor. 6, 14. 15, 15. 2 Cor. 4, 14 Col. 12, 12. 1 Thess. 1, 10 u.s.w.). Nach der johanneischen Auffassung erweckt sich Christus selbst von den Toten: *Solvite templum hoc et in tribus diebus excitabo illud... Ille autem dicebat de templo corporis sui* (Jo. 2, 19. 21).[36]

Während also die anderen Apostel bis auf den Vater zurückgehen als der einzigen Quelle, aus der alles strömt, betrachtet der hl. Johannes den Sohn als die Fülle des Lebens, an der wir alle teilnehmen. Deshalb steht auch bei Johannes immer so sehr Christus im Vordergrunde, daß sogar Niebergall die anderen Personen im Evangelium Statisten zu nennen gewagt hat.[37] Durch diese Auffassung läßt sich der 117mal vorkommende Ausdruck bei Johannes – *ἐγώ εἰμι* (während es bei Synoptik. nur 34mal vorkommt) erklären.[38] Noch einen Gedanken enthält dieser Text, der auch echt johanneisch ist. Nachdem Martha Christus geantwortet hat: *Scio, quia resurget in resurrectione in novissimo die*, verbessert der Heiland gleich ihre Meinung: *Ego sum resurrectio et vita, qui credit in me etiam, si mortuus fuerit, vivet: et omnis qui vivit et credit in me non morietur in aeternum.* Man braucht nicht erst auf den jüngsten Tag zu warten — will Jesus dadurch sagen — sondern durch den Glauben an Christus vollzieht sich schon jetzt die Auferstehung zu einem ewigen Leben. Es ist eine der großen Pulsadern des 4. Ev., die wir hier schlagen fühlen. Was der Prolog mit wuchtigen Sätzen ausgesprochen (Jo. 1, 4), das hat Jesus den Seinen immer wieder in die Seele gegraben: Wer an ihn glaubt, gewinnt dadurch ein Leben, das keinen Tod und keinen Untergang kennt, das ewiges Leben aus Gott ist (Jo. 4, 10. 14. 5, 24. 6, 50. 51, 7, 37. 38).[39] Das stark be-

[36] Vgl. August. Comm. in Jo. 47. tr. MSL 35, 1736. An die johanneische Auffassung knüpft auch Ignat. Smyr. 2. cap. MSG 5, 709 an.

[37] Hand. Komm. N. T. V, 218.

[38] Vgl. Holtzmann N. eTh. II, 460 u. 3.

[39] Tillmann-Komm. 175.

tonte *ἐγώ* sagt zugleich, daß Christus der einzige ist, der dieses Leben mitteilen kann, denn niemand kann leben als nur durch das Leben, wie auch niemand auferstehen kann, als nur durch die Auferstehung.

Noch präziser wird das Wesen und das Ziel Christi in Jo. 14, 6 zum Ausdrucke gebracht. Eine Steigerung in diesen Worten wird nicht verkennbar - *ὁδός* - *ἀλήθεια* - *ζωή*.

Christus ist der Weg, denn nur durch ihn konnte uns die Gnade mitgeteilt werden und nur durch ihn konnte der Mensch in innige Gemeinschaft mit Gott gebracht werden. Er ist der Urheber des Glaubens und der Gotteserkenntnis, weil nur er allein uns über das Himmlische belehren kann. *Deum nemo vidit umquam: unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit* (Jo. 1-18) *Amen, amen dico tibi, quia quod scimus loquimur, et quod vidimus testamur* ... Jo. 3, 11. *Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is, qui est a Deo hic vidit Patrem* (Jo. 6, 46).

Christus ist aber auch der einzige Weg zum Heil, denn darauf weist der Artikel (*ἡ ὁδός*) hin. In Christus allein eröffnet sich die Fülle der Gnade, die durch den Glauben an ihn sich uns erschließt. Sein Name ist der einzige, in dem man des Lebens teilhaftig wird. *Haec vita supernaturalis habetur a credentibus in nomine eius... nam non est aliud nomen, in quo nos salvos fueri oporteat.* (Knab. in Jo. 20, 31) Hier steckt schon das große Dilemma, entweder Christus als Weg nehmen und durch den Glauben an ihn ewiges Leben schon jetzt haben (Jo. 3, 15) oder einen anderen Weg betreten und den ewigen Tod ernten. Durch Jesus Christus als Weg vollzieht sich eine scharfe Spaltung in der Welt zwischen den Gläubigen und Ungläubigen. « (Er) ist, schreibt J. Grimm,[40] die Richtungslinie, auf der wir uns alle zu bewegen haben, wenn wir im Besitze des ewigen Lebens bleiben wollen ».

Christus ist die Wahrheit! War der Heiland der Weg zum Glauben, so muß er auch seinen Gegenstand offenbaren, er muß Vermittler der Wahrheit sein. Denn darin besteht das ewige Leben, daß die Menschen die Wahrheit von Gott und seinen Gesandten erkennen: *Haec est enim vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum* (Jo. 17, 3). Dazu war ja Christus gekommen, daß er der Welt die Wahrheit bezeuge: *Ego in hoc natus sum et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati* (Jo. 18, 37) und dieselbe offenbare: *qui veritatem locutus sum vobis* (Jo. 8, 40). Die Offenbarung der Wahrheit ist: *gratia et veritas per Jesum Christum facta est. Deum nemo vidit umquam, unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit* (Jo. 1, 17, 18) Mit dem Worte *ἀλήθεια* umfaßt Johannes auch die von Christus gebrachte

[40] Leb. Jes. VI, 182.

Religion, die religiöse Erkenntnis: *Si vos manseritis in sermone meo, vere discipuli mei eritis: et cognoscetis veritatem et veritas liberabit vos* (Jo. 8, 31. 32). Weil der Inhalt der religiösen Wahrheit das Wesen Gottes ist, deshalb hat sie die Macht, den Menschen von der Knechtschaft der Sünde zu befreien. Von ihr geht ein heiligender, Gott zueigender Einfluß aus (Jo. 17. 17 vgl. 15, 3). Deshalb muß die Wahrheit nicht nur erkannt (Jo. 8, 32, 1 Jo. 2, 21, 2 Joh.), sondern auch ausgeführt und getan (Jo. 3, 21, 1 Jo. 1, 6) werden. Weil die Christen die Wahrheit erkennen und die Wahrheit tun, werden sie einfach, die aus der Wahrheit *sind* (*ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν* 1. Jo. 3, 19) genannt oder als die, die die Wahrheit kennen: *οὐκ ἔγραψα ὑμῖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτήν* (1 Jo. 2, 21) oder einfach *οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν* (2 Jo. 1) betrachtet. Christus bringt das Leben, indem er auch die Wahrheit offenbart. Denn nur in diesem Sinne lassen sich die Worte Christi verstehen: *Ego sum lux mundi: qui seguitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae* (*τὸ φῶς τῆς ζωῆς* 8, 12). Er ist das Licht der Welt, weil er als Messias die göttliche Wahrheit offenbart.[41] Dementsprechend, der im Besitze der Wahrheit (durch den Glauben und die Erkenntnis) ist, hat ein Licht, welches zum Leben führt. Insofern steht die « Wahrheit » im Zusammenhang mit dem « Leben ».

Den Höhepunlt erreicht die ganze Tätigkeit Christi, wie es schon bemerkt worden ist, in der Mitteilung des Lebens. Die Mitteilung der Wahrheit allein konnte den Menschen nicht befriedigen, wenn sie nicht in sich den Trieb und die Bewegung zum Leben trüge. « Was hilft sonst die Erkenntnis? So äussert sich Krieg.[42] Sie steigert nur das Bewußtsein von unserem geistigen Elend, wenn dem Worte der Wahrheit nicht das Leben folgt ».

Wir schließen unsere Betrachtung mit dem Ergebnis, daß Christus der Träger des göttlichen Lebens ist und daß der Zweck seiner Sendung darin besteht, durch die Offenbarung Gottes als Wahrheit und Liebe – das ewige Leben der Welt zu vermitteln. Nur er allein ist der Vermittler des Lebens. In ihm (Jo. 3, 15) oder in seinem Namen (Jo. 20, 31) d. h. wenn man ihn erkennt als den, als welchen ihn sein Name bezeichnet, haben wir ewiges Leben. Es irren sich die Juden, wenn sie das Leben in den Schriften des A. T. zu finden hoffen. Die in das Wesen jener Schriften eindringende Forschung kann das ewige Leben nicht geben (Jo. 5, 39).[43]

---

[41] Vgl. Schanz u. Pölzl-Komm. Jo. 8, 12.

[42] Christus als Lebenspen. 355.

[43] Eine andere Erklärung hat neuestens Belser zu geben versucht. Er meint, Christus wirft nicht den Pharisäern vor, daß sie « schon durch das bloße Studium des mosai-

Sie erlaubt nur zu schließen, dass das A. T. die Vorbereitung auf den Empfang des ewigen Lebens war, denn Abraham hat diese Zeit mit Sehnsucht erwartet (Jo. 8, 56) und Moses konnte nicht das Himmelsbrot geben. Erst Christus hat das Brot des Lebens den Gläubigen gegeben (Jo. 6, 35. 48). Kein anderer Weg bleibt übrig, das ewige Leben sich anzueignen als nur durch Christus: *ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ὁ θεὸς ἡμῖν καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστίν. Ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν· ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει* (1 Joh. 5, 11. 12).

Es bleiben uns noch in diesem Kapitel einige Worte über das Hauptmittel zu sagen, dessen sich der Heiland in seiner Wirkung bediente und zwar über seine Worte (*ῥήματα*). Durch die Worte bringt Christus die Menschen zum Verständnis des Lebens, sie erwirken das Leben – deswegen heißen sie auch ohne weiteres die Worte des ewigen Lebens (Jo. 6, 68). Ihre wichtige Rolle bei der Mitteilung des ewigen Lebens ersieht man aus dem hohpriesterlichen Gebet Christi. Den Vater hat der Heiland dadurch verherrlicht, daß er den Seinigen das Leben übertragen hat (Jo. 17, 2). In V. 4 wird gleich auch gesagt, daß die Verherrlichung in der Offenbarung des Namens seines Vaters bestand. So müssen die Mitteilung des Lebens an die Menschen und die Offenbarung des Gottesnamens eng verbunden werden, ja die erste setzt sogar die zweite voraus. Da aber die Offenbarung des Namens durch das Wort geschieht – *quia verba, quae dedisti mihi, dedi eis* (V. 8) so ist auch jetzt klar, daß das Verbum ein Mittel beim Übergeben des Lebens gewesen ist. Das im Auftrag des Vaters von Jesus geredete Wort, erwirkt im Gläubigen ewiges Leben (Jo. 12, 50). In demselben Sinne spricht sich auch Christus über das Wesen seiner Worte aus: die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und Leben (Jo. 6, 65). Es ist nicht erstaunlich wenn der Heiland unbedingt fordert, daß man sein Wort höre (Jo. 8, 43). Denn sein Wort macht rein (Jo. 15,

---

schen Gesetzes das ewige Leben zu erwerben » glauben, sondern nur das, daß sie in den Schriften Moses und der Propheten den untrüglichen Wegweiser zum Messias und zu dem durch ihn zu vermittelnden ewigen Leben im Messiasreich haben. « Diesem Streben enthält der Herr eine Anerkennung nicht vor, tadelt es aber, daß die Schrift zur alleinigen Schiedsrichterin gemacht werde » (Zeugn. d. 4. Ev. 42/3) Trotzdem scheint uns die erste Auslegung dadurch nicht widerlegt zu werden. Denn die Meinung, daß die Juden schon durch das Studium der Thora zum ewigen Leben zu gelangen dachten, ist in der jüdischen Tradition begründet. « Was die todesüberwindende Macht des Gesetzes anlangt, so heißt es Schemoth rabba c. 51 und sonst an vielen Orten geradezu, der Tod könne über den keine Macht gewinnen, welcher sich mit der Thora beschäftige, vgl. Mechilta 24a: die Thora, in welcher ist die zukünftige Welt und Sifre 40a: die Thora bringt den Menschen zu dem Leben der zukünftigen Welt ». F. Weber, System der altpaläst. Theologie, 24.

8 vgl. 13, 10). Es bringt in die Gemeinschaft mit Christus (Jo. 15, 7). Wer sein Wort bewahrt, den liebt auch der Vater und nimmt bei ihm Wohnung (Jo. 14, 23). Der Hörer des Wortes Christi braucht keinen Tod zu fürchten (Jo. 5, 24. 8, 51). Die nächste Wirkung des Wortes ist die Erzeugung des Glaubens (Jo. 4, 41. 50). Es ist eben das Verderben und Ursache derselben für die Juden gewesen, daß der *λόγος* Christi bei ihnen kein Gehör findet (Jo. 8, 37. 43, 5, 38). Für die Gläubigen aber kommt alles darauf an, daß sie das Wort Christi bewahren und in dem Worte bleiben (8, 31). Mit der Begründung *τὸν λόγον σοῦ τετήρακαν* (Jo. 17, 6) empfiehlt er sie dem Vater.

Zur erfolgreichen Mitteilung des Lebens haben auch die Wunder des göttlichen Heilandes beigetragen. Sie bezeugen die Lebenskraft Jesu, wenn er z.B. in Kana (Jo. 2, 1-12) für den Genuß der Seinigen Wein hervorbringt, was sonst nur als Erzeugnis der betreffenden Pflanzen existiert. Die Heilungswunder (Jo. 5, 1-15) die Auferweckung der Toten (Jo. 5, 20, 21; 11, 1-46; 4, 43-54) und seine eigene Auferstehung (Jo. 20) sollen ein Anschauungsunterricht sein über seinen Tod, das Grab und das die Verwesung überwindende göttliche Leben, das in ihm wohnt.[44] Sie sind nur ein sinnfälliges Zeichen der übernatürlichen Kraft Christi und bieten den Anhaltspunkt dafür, daß er tatsächlich ewiges Leben zu spenden im Stande ist: *Ipsa opera, quae ego facio testimonium perhibent de me* ... (Jo. 6, 36). *Scrutamini scripturas, quia vos putatis in ipsis vitam aeternam habere: et illae sunt, quae testimonium perhibent de me* (ibid. V. 39).

§ 3. Tod und Sühne Christi

Das Erscheinen Christi in der Welt hat eigentlich eine zweifache Aufgabe, eine positive und eine negative. Da über die erste schon oben gesprochen wurde, bleibt uns noch übrig, die negative Seite zu untersuchen. Um es gleich zu sagen, sie besteht in der Entfernung des Hindernisses, ohne welches die positive Mitteilung des Lebens erst möglich ist. Es mußte die Sühne für die menschlichen Sünden geleistet werden, was durch den Tod Christi geschehen ist, denn die Aufhebung derselben ist die negative Vorbedingung für die positive Erweckung eines neuen Lebens.

Von dem Standpunlt des Lebensbegriffes betrachtet also Johannes den Sühnetod Christi. Wir müssen ihn immer vor Augen halten, damit wir zum richtigen Resultat kommen. Es ist ganz verfehlt, wenn Köstlin schreibt: « Der johanneische Gott fordert kein Sühneopfer und fühlt auch nicht das Bedürfnis, durch ein solches den Menschen seine Gerechtigkeit zu zeigen;

[44] Vgl. Keppler-Compos. 4. Ev. 71.

dazu ist er zu erhaben und zu liebevoll. Nicht die Strafe der Sünde, sondern diese selbst wegzuschaffen ist dort die Hauptsache.[45] Dieser Behauptung, daß die Sühnentheorie in Johannes' Schriften keinen Platz mehr findet, müssen wir uns näher zuwenden.

Prüfen wir die Tatsache selbst! Wenn bei Joh. 3, 14. 15 gesagt wird, *καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον*, so hat Christus und der Apostel den Kreuzestod vor Augen. Das Wort *ὑψοῦν* bedeutet hier nicht die Himmelfahrt Christi, sondern die Erhöhung am Kreuze, wie es der Vergleich mit der *ehernen* Schlange besagt (vgl. Knaben. in Jo. 3, 14 S. 156) und wie es auch die stellen Jo. 8, 28 und 12, 32, 33 andeuten. Der Gedanke vom Tode steht auch sonst dem Sinn der Stelle nicht ferne, weil der Tod des Heilandes schon früher (*solvite templum hoc*... Jo. 2, 19) erwähnt war. Diesen Ausdruck versteht auch Johannes, wenn er zu den Worten Christi *ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς* (Jo. 12, 32) als Erklärung hinzufügt: *τοῦτο δὲ ἔλεγεν, σημαίνων ποίῳ θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν* (ib. V. 33). Der Grund, den Zietlow hier anführt,[46] ist nicht stichhaltig. « So (von der Himmelfahrt) verstehen es die Juden, die in dem *ὑψωθῆναι* des Menschensohnes einen Widerspruch finden mit dem, was sie aus dem *νόμος* gelernt haben, daß Christus in Ewigkeit bleibe, d. h. wie nach den jüdisch-messianischen Ideen zu erklären sein wird, daß er ewig auf der Erde bleibe ». Dagegen können wir einwenden, daß auch, und noch mehr, die Juden diese zwei Ideen vom Messias und Kreuzestode zu vereinigen nicht im Stande waren. Man braucht nur an die herben Worte des Heilandes zu denken, die er zu Petrus sprach, der den Tod des Messias nicht begreifen konnte – *vade retro me satana* (Mc. 8, 31-33), um sich davon zu überzeugen.

Ebenso ist aus dieser Stelle klar, daß der Tod Christi im Zusammenhang mit dem « Leben » steht: *ὑψωθῆναι δεῖ ... ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον* Zur Veranschaulichung seiner Auffassung führt Johannes einige Vergleiche an, deren Christus sich selbst bediente. Als Guter Hirte ist der Heiland gekommen und hat sein eigenes Leben für seine Schafe hingegeben, damit sie dadurch ewiges Leben haben können (Jo. 10, 28). Das Weizenkorn muß sterben – so deutet Christus seinen Tod an – um dadurch viele Frucht bringen zu können: *Amen, amen dico vobis, nisi granum frumenti cadens in terram, mortuum fuerit; ipsum solum manet. Si autem mortuum fuerit, multum fructum affert* (Jo. 12, 24). Durch seinen

---

[45] Der joh. Lehrbeg. 313, vgl. noch Frommann D. joh. Lehrb. 450.

[46] Untersuch. über die Bez. *ζ. αἰ., δ.*

Kreuzestod blieb Christus der Sieger über den Teufel und der Fürst des Lebens (Jo. 16, 33; 12, 28; 13, 36).

Es drängt sich jetzt die Frage auf, in welchem Zusammenhang stehen der Tod Christi und die Mitteilung des Lebens an die Menschen? Die Antwort darauf kann nur lauten, weil er Sühne für die Sünden der Menschen ist, wodurch erst die Möglichkeit den Menschen geschaffen wurde, sich das ewige Leben aneignen zu können. Der Beweis dafür ist in 1 Jo. 4, 9-10 enthalten.

In V. 9 wird behauptet, daß Gott aus Liebe zu uns seinen Sohn gesandt hat: *ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ* Der folgende Vers (10) betont noch einmal dasselbe Motiv der Sendung Christi und bringt die neue Behauptung, daß er als *ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν* (vgl. 1 Jo. 2, 2) vom Vater gesandt wurde. Der Ausdruck *δι' αὐτοῦ* steht parallel mit *ἱλασμός*. Christus trägt die Sünden der Welt (Jo. 1, 29), mit seinem Blut reinigt er die Menschen von den Sünden (1 Jo. 1, 7) und hebt dadurch den göttlichen Zorn auf, welcher auf den Menschen lastet (vgl. Jo. 3, 36 – *qui incredulus est Filio, non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum*). Daraus können wir jetzt schließen, daß Christus durch seinen Tod Sühne für die Sünden der Menschen leistet und ihnen das ewige Leben vermittelt. « Durch den Tod — gesteht neuestens auch Lindbom [47] — sind die Hindernisse weggenommen, die entfernt werden müssen, damit die positive Lebensmitteilung realisiert werden konnte. Die die Menschen scheidende Schuld mußte aus dem Wege geräumt werden, ehe das göttliche Leben ein Besitz der Menschen werden konnte ». Nur in dem Sinne kann man also sagen, daß der Heiland in seinem Tode die Quelle des Lebens eröffnet hat ».

Werfen wir noch einen Rückblick auf das Gesagte. Es muß zugegeben werden, daß der Tod Christi bei Johannes nicht so im Mittelpunkt steht, wie z.B. bei Paulus; doch andererseits bildet er einen integralen Bestandteil der johanneischen Lebensauffassung. Man kann ruhig Feine beistimmen, wenn er schreibt: « Ein Zurücktreten der lehrmäßigen Erkenntnis des Todes Jesu zeigen (auch) Evangelium und Briefe des Johannes... Allein bei näherem Zusehen wird deutlich, daß auch Johannes die Anschauung von der erlösenden und befreienden Wirkung des Todes Christi als unveräußerliche Grundlage seines Evangeliums an zahlreichen Stellen voraussetzt ».[48]

Der Grund des Zurücktretens des Gedankens vom Tode Christi im Evangelium und I. Briefe liegt unseres Erachtens darin, daß Johannes

[47] Das ew. Leben 222.
[48] Theol. d. N. T., 697.

diesen Gedanken schon in seiner Apokalypse stark betont hat. Gleich in der ersten Vision (Apok. 1, 13) tritt Christus durch seinen Tod am Kreuze als Fürst des Lebens und Herr des Todes auf. In der folgenden sieht der Apokalyptiker Christus als ein geschlachtetes Lamm (5, 6), dessen Blut das Lösegeld ist, wodurch die Menschen losgekauft sind (5, 9). Diesen Gedanken konnte er deshalb schon in seinen späteren Schriften voraussetzen.

Der andere wichtigere Grund liegt darin, wie schon allgemein am Anfang ausgesprochen wurde, daß Johannes nur insoweit sich mit dem Todesgedanken Christi beschäftigt, inwieweit er ihn zu seiner Auffassung des Lebens braucht und er ihm notwendig zur Klärung desselben erscheint.

III. DIE ANEIGNUNG DES LEBENS

Dadurch, daß Christus das Leben den Menschen gebracht und alles getan hat, um es ihnen mitzuteilen, werden die Menschen noch nicht davon entbunden, sich dieses Leben mit eigenen Kräften unter Mitwirkung der göttlichen Gnade anzueignen. Das wird von hl. Johannes fast in jedem Kapitel seiner Schriften betont. Auf welche Weise aber sich der Mensch das Leben verschaffen kann, wurde vom Urheber des Lebens selbst festgesetzt und zwar sollte es durch den Glauben an ihn und den Empfang der Sakramente erfolgen. Das sind die Mittel, vermittels deren das Leben zum subjektiven Eigentum des Menschen wird.

§ 1. Der Glaube

Als Hauptbedingung der Aneignung des ewigen Lebens oder des Lebens schlechthin wird vom hl. Johannes der Glaube angegeben: *Πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχει ζωὴν αἰ.* (Jo. 3. 15), *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰ.* (3. 36), *ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.* (Jo. 20, 31 vgl. 5, 39. 13, 31. 16, 33 u.s.w.). Daß das ewige Leben vom Glauben abhängig ist, darüber besteht kein Zweifel und keine Schwierigkeit. So wird durchwegs von Anfang bis zum Ende des Evangeliums, wie auch des I. Briefes der Besitz des Lebens an den Glauben geknüpft. Denn dem *πιστεύων* entspricht immer an den angeführten Stellen das *ἔχῃ ζ. αἰ.* Der Glaube bildet also den Anfang des ewigen Lebens, denn durch ihn geschieht ein Übergang vom Tode zum Leben... *qui credit ei, qui misit me transiit a morte in vitam* (Jo. 5, 24).

Eine Schwierigkeit läßt sich aber nicht verkennen, wenn man die Untersuchung über das Objekt des Glaubens anstellt, denn *πιστεύειν* kommt bei Johannes in verschiedenen Verbindungen vor. Man kann auf Grund dessen die betreffenden Texte in vier Gruppen teilen:

I. *πιστεύειν* ohne Objekt (Jo. 3, 15. 20. 31)
II. *πιστεύειν εἰς* (c. accus.) *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.* (Jo. 3. 16) *εἰς υἱὸν τοῦ θεοῦ* (3, 36. 6, 40) *εἰς ἐμέ* (6, 47. 7, 38. 11, 25. 26) *εἰς ὄνομα αὐτοῦ* (1. Jo. 5, 13. Jo. 2, 23).
III. *πιστεύειν ὅτι – ἐγώ εἰμι* (Jo. 8. 24) *ὅτι Ἰ. ἐ. ὁ. Χρ. ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* (Jo. 20, 31)
IV. *πιστεύειν* cum dativo – *τῷ πέμψαντί μὲ θεῷ* (5, 24), *ἐμοί* (Jo. 5, 46. 8, 45. 46. 6, 30. 14, 11)

Doch diese Konstruktionen besagen fortwährend das eine und zwar das Objekt des Glaubens. Klar ist vor allem, daß *π. εἰς* dieses bedeutet. Dasselbe gilt auch von der Verbindung mit *ὅτι*, welches nur mit einem Nebensatz das erklärt, was Objekt des *πιστεύειν* ist. Daß man *ὅτι* auf *εἰς* zurückführen darf, dafür spricht die Tatsache, daß sie in gleicher Weise gebraucht werden z.B. Christus bittet den Vater, bevor er das Wunder der Auferweckung des Lazarus wirkt, *ἵνα πιστεύωσιν, ὅτι σύ μὲ ἀπέστειλας* (Jo. 11, 42) und dementsprechend wurde als Folge desselben *ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν* (V. 45) angegeben. Ebenso Jo. 14, 11 *πιστεύετε μοι ὅτι* – gleich darauf *πιστεύων εἰς ἐμέ*. Der Unterschied ist, wie Zietlow [49] gut sagt, nur formeller Natur. «... Während in *πιστεύων ὅτι* die Anerkennung *auf die* Beschaffenheit einer Person oder Sache gerichtet ist, gilt sie in *πιστεύειν εἰς* der Person *nach ihrer* Beschaffenheit». Diese Beschaffenheiten sind sehr zahlreich und zwar, daß Jesus der Christus ist (11, 27 1 Jo. 5, 1), daß er Gottes Sohn ist (1 Jo. 5, 5) oder der Heilige Gottes (Jo. 10, 36 vgl. 17, 19) d. h. der von Gott zum Messias geweihte (6, 69), daß Gott ihn gesandt hat (11, 42) daß er von Gott gekommen ist (16, 30), daß Gott in ihm und er in Gott ist (10, 38. 14, 10), daß er im Fleische erschienen ist (1 Jo. 4, 2) u.s.w. Alle kommen darin überein, daß Christus das Heil — das Leben — den Menschen gebracht hat. Diese Wahrheit macht den Inhalt des Glaubens aus. Das wird von dem Evangelisten mit einem Wort *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* gefaßt (Jo. 2, 23. 1 Jo. 5, 13) d. h. das Objekt des Glaubens ist Christus als das, wofür ihn sein Name ausgibt.

Wir kommen noch kurz zu *πιστεύειν τινί*. Diese Formel bedeutet den Glauben an die Person, insoweit sie etwas ausspricht (Jo. 4, 23. 5, 46. 47. 8, 45. 6, 30 etc.). Das Objekt des Glaubens bildet doch im Grunde die Person Christi. Die Sache wird dadurch bestätigt, daß dem *πιστεύειν εἰς* ein *π. τινί* folgt (1 Jo. 5, 10: *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ, ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ, ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν*). Diese Stelle hat noch ein anderes Merkmal, nämlich es wird als Objekt nicht Christo sondern *θεῷ* angegeben. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Glaube an Gott den Glauben an Christus einschließt, weil Gott ein Zeugnis über Christus ablegt. Dasselbe gilt von Jo. 5, 24. Wer an die Person Christi als den Gottesgesandten glaubt, glaubt auch an den, der ihn gesandt hat, wer ihm nicht glaubt, glaubt auch Gott nicht. « Es handelt sich nicht — sagt Zahn zu Jo. 5, 24 — um den Glauben an Gott, sondern um einen dem Auftraggeber Jesu, also seinem Zeugnis über Jesus (V. 37) ge-

---

[49] *a* 0a 11.

schenkten Glauben, also doch tatsächlich um Glauben an Jesus ». So ist glauben *τῷ πέμψαντι*, – glauben *εἰς ἐμέ*.

Wenn *πιστεύειν* kein Objekt hat, heißt es nicht, als ob es ganz fehlen und ohne das der Glaube im Individuum bestehen könnte (Cremer-Wort. *πιστεύειν* 901), sondern es ist das gewöhnliche Objekt hinzuzufügen, wie es in Jo. 4, 41 steht und im V. 42 nachgetragen wird *ὅτι ἐστὶν ... ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου*.

Um jedes Mißverständnis zu vermeiden, muß hervorgehoben werden: wenn bei Johannes das Objekt des Glaubens immer die Person Christi ausmacht, so sei nicht zu denken, daß der Glaube an den Vater zurückgestellt würde. Denn der Glaube an den Vater ist schon im Glauben an Christus enthalten und umgekehrt: Ihr glaubt an Gott, glaubt auch an mich (Jo. 14, 1). Die im Vordergrund stehende Person Christi in den johanneischen Schriften nimmt auch im Begriff des Glaubens den ersten Platz ein.

Der Glaube ist vor allem die Anerkennung, das Fürwahrhalten und die Überzeugung davon, daß Christus das ist, für was er sich ausgibt und was sein Name bedeutet und besagt. Ganz deutlich sieht man das aus Jo. 11, 27 wo das Perfectum gebraucht wird: *ναί, κύριε· ἐγώ πεπιστεύκα, ὅτι σύ εἶ ὁ Χριστός* ... Damit spricht Martha ohne Zweifel ihren zur festen Überzeugung gewordenen Glauben aus, besonders wenn man bedenkt, daß sie schon seit langem gläubig war (vgl. 6, 69). Dasselbe ergibt sich aus 1 Jo. 5, 10: *Qui non credit Filio, mendacem facit eum: quia non credit in testimonium, quod testificatus est Deus de Filio suo.* Zum Lügner kann nur dann jemand gemacht werden, wenn man behauptet, seine Aussagen seien nicht wahr. So muß also jetzt der Glaube darin bestehen, daß man von der Wahrheit überzeugt ist.

Der Glaube schließt nach Johannes auch ein Anhangen ein. *πιστεύειν* wechselt mit *ἔρχεσται πρός με*: *ὁ ἐρχόμενος πρὸς ἐμὲ οὐ μὴ πεινάσῃ, καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε* Jo. 6, 35 vgl. 6, 37. 44, 45) *ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα* (Jo. 3, 18) – *οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς* ... (Jo. 3, 20. 21), *τούτῳ ὑμεῖς οὐ πιστεύετε* (Jo. 5, 38) – *καὶ οὐκ θέλετε ἐλθεῖν πρός με* (5, 40). In Jo. 1, 12 wird wiederum *πιστεύειν* mit *λαμβάνειν* nebeneinander gestellt: *ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα* ... Das Anhangen an Christus wird auch mit *ἀκολουθεῖν* und *καταλαμβάνειν* bezeichnet (Jo. 8, 12. 12, 25. 26 – *si quis mihi ministrat, me sequatur*).

Das Anhangen des Glaubens äussert sich im Denken und Wollen. Der einzige Weg zur Erkenntnis ist der Glaube: *Et nos credidimus et cognovimus, quia tu es*... Jo. 6, 69. Sie stehen beide nebeneinander und durchdrin-

gen sich gegenseitig: *si mihi non vultis credere, operibus credite, ut cognoscatis et credatis, quia Pater in me est et ego in Patre* (Jo. 10, 38).

Der Wille — die Liebe wird auch vom Glauben in Auspruch genommen. « Das ist das Gebot Gottes, daß wir *glauben*... und einander *lieben* (*καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι ... καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους*. (1 Jo. 3, 23). Einen solchen Glauben, der sich nicht in der Liebe bestätigt, kennt Johannes nicht. Deshalb werden die Worte des Heilandes von ihm so besonders hervorgehoben: *omnem palmitem in me non ferentum fructum tollet eum* (Jo. 15, 2). Der Mangel an Glauben folgt dem Mangel an Liebe... *huic vos non creditis* (Jo. 5, 32) ...*Sed cognovi vos quia delectionem Dei non habetis in vobis* (ibid. V, 42). Dagegen die Gläubigen, sie glauben und lieben: *ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε ὅτι* ... (Jo. 16, 27. vgl. 8, 42).

Nach dem hl. Johannes, sagt Schanz (Komm. in Jo. 5, 26) mit Augustin, wollte der Heiland den Glauben von den Werken nicht scheiden und ein solcher Glaube, der keine Frucht bringt, ist für den Evangelisten undenkbar (Jo. 15, 1-13), weil er sonst nur erzwungen (Jo. 2, 23) und ohne persönliche Hingabe an Jesus, die eigentlich Grundlage des sittlichen Lebens ist, zum Vorschein gebracht ist.

Zum Schluß möchten wir noch etwas über die Genesis des Glaubens hinzufügen, weil sie auch etwas zur Klärung des Aneignungsprozesses des Lebens beitragen kann.

Das Zustandebringen des Glaubensaktes und dadurch des ersten Schrittes zur Aneignung des Lebens, geht von Gott aus. *Οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με, ἐαν μὴ ὁ πατὴρ ὁ πέμψας μὲ ἑλκύσῃ αὐτόν* ... (Jo. 6, 44). Es steht fest, daß die Tätigkeit Gottes beim Glauben unbedingt notwendig ist — *nemo potest venire, ... si pater non traxerit*. Mit dem Ausdruck « ziehen » — *ἑλκύειν* ist der Glaube « in seinem ganzen Umfange als gottgewirkte Gnade » dargestellt (Tillmann-Komm. Jo. 6, 47). Mit eigenen Kräften kann der Mensch den Glaubensakt nicht leisten, wenn Gott ihm die Fähigkeit und Neigung dazu nicht gibt. Auf derselben Wahrheit fußen auch die Worte Christi, die er zu den Aposteln sprach: *Non vos me elegistis: sed ego elegi vos et posui*... (Jo. 15, 16). Deshalb ist der Glaube eine Gabe und ein Geschenk Gottes, denn erst durch die zuvorkommende göttliche Gnade wird der Mensch gläubig (6, 44). Daß wirklich die Gnade Gottes der ganzen Welt dargeboten wird, kann man daraus schließen, daß Christus für alle gestorben ist: *et ipse est propitiatio pro peccatis nostris: non pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi* (1 Jo. 2, 2) und daß er die Sünde der Welt trägt (ohne Ausnahme – Jo. 1, 29). Also *πᾶς ὁ ἀκούσας παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ μαθὼν ἔρχεται πρὸς ἐμέ* (Jo. 6, 45). Der letzte Text sagt uns außerdem etwas mehr. Die Worte *ἀκούσας* und *μαθὼν* schließen die

bloße Tätigkeit Gottes aus. Die Mittätigkeit des Menschen wird ebensogut gefordert. Das « Ziehen » des Vaters äußert sich als ein inneres Sprechen, das vom Menschen gehört werden muß, aber auch durch den menschlichen Willen zum Schweigen gebracht werden kann.[50]

Der Ruf des sprechenden Gottes muß gehört werden. In dem Sinne ist der Glaube ein Gehorsamsakt. Dem *πιστεύειν* wird (3, 36) *ἀπειθῶν* entgegengesetzt: *ὁ πιστεύων εἰς τον υἱὸν ἔχει ζ. αἰ. – ὁ δε ἀπειθῶν ... οὐκ ὄψεται ζωήν* ... Die Willensentscheidung ist notwendig, denn der Glaube muss ein freier Akt sein (Jo. 6, 13). Weil eine solche Bedeutung dem menschlichen Willen beim Glauben zugeteilt wird und Johannes ihn eigentlich als den entscheidenden Faktor betrachtet, ist das Gericht eine Selbstverurteilung (Jo. 3, 18-22). Das ist das wesentliche Moment des Glaubens.

Der Glaube also ist nach Johannes die Überzeugung von der Sohnschaft Christi und der Wahrheit seiner Lehre, die mit sich das « Leben » und Heil bringt. Dieser Glaube beherrscht den Verstand und Willen. Erst durch einen solchen, den ganzen Menschen in Anspruch nehmenden Glauben, ist der Mensch vom Tode in das Leben übergegangen (1 Jo. 3, 14) nicht bloß in dem Sinne, daß er die Hoffnung auf das ewige Leben besitzt, sondern in dem Sinne, daß das ewige Leben nur die höchste, aber doch spezifisch gleichartige Entwicklungsstufe des diesseitigen Gnadenlebens darstellt.[51]

§ 2. Die Geburt zum Leben

Aus dem Gesagten ist bis jetzt noch nicht klar geworden, wie eigentlich der Glaubende sich das Leben aneignet. Um auf diese Frage eine vollständige Antwort zu bekommen, müssen wir uns dem johanneischen Begriff der « Geburt aus Gott » zuwenden, die ein Bindeglied zwischen Glaube und Leben ausmacht. – Wie beim natürlichen, so muß auch beim übernatürlichen Leben, der Empfang desselben – eine Geburt (und diese eine Zeugung) voraussetzen. *Ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναταὶ ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Jo. 3, 3. In V. 5 heißt es: *ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος οὐ δύναται* ... Es ist also eine Geburt von oben,[52] die Geburt aus Wasser und Geist.

---

[50] Vgl. Oehler Glaube u. Geburt Th. Q. (1838) 600.

[51] Rademacher-Übern. Lebensord. 133.

[52] Daß *ἄνωθεν* wirklich an dieser Stelle « von oben » bedeutet und nicht « wiederum », ergibt sich daraus, daß Joh. *ἄνωθεν* sonst in dieser Bedeutung gebraucht, wie z.B. 3, 31 *ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν* auch 19, 11. Non haberes potestatem adversum me ullam, nisi tibi datum esset desuper (*δεδομένον ἄνωθεν*) und 19, 23 Erat

Daß in diesen Texten die Rede von der Taufe ist, wird allgemein heute auch von den protestantischen Autoren [53] anerkannt.

Der Glaube bewirkt von sich noch nicht die Geburt. Er disponiert nur zum Empfange der Taufe, indem er in sich die Bereitwilligkeit einschließt, alles das zu tun, was notwendig ist, um des Lebens teilhaftig zu werden. Denn der an Christus als den göttlichen Meister glaubende Nikodemus muß getauft werden und jeder Gläubige ist aus Gott geboren (1 Jo. 5, 1).

Wenn trotzdem dem Glauben das Leben zugeteilt wird (Jo. 3, 36. 6, 47) so wird immer der vernünftige, lebendige Glaube gemeint, der die Taufe einschließt. Nur dann kann zugegeben werden, daß « aus Gott geboren » und « glauben » zusammenfallen, wenn die oben genannte fides in Betracht kommt.

Bevor wir näher auf diesen Prozeß eingehen, müssen wir eine Schwierigkeit erledigen, die uns B. Weiß vor Augen stellt. Er schreibt, daß « eine Beziehung zwischen der Geburt aus Gott und dem ewigen Leben nirgends angedeutet sei, daß also, da bei der reichen Anwendung und Verwertung beider Begriffe ein solcher Zusammenhang einmal angedeutet sein mußte, diese Gedankenverknüpfung von Johannes nicht vollzogen sei ».[54] Der Meinung war anfangs auch H. Holtzmann,[55] später gibt er die alte Ansicht auf. Die Geburt von oben, die durch die Taufe geschieht, sollte nach ihm in keinem Zusammenhang stehen mit dem Begriff des ewigen Lebens. Aber mit Unrecht! Wie schon früher angegeben wurde, wechseln die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* mit *ζωὴ αἰώνιος* bei den Synoptikern und ebenso bei Johannes. Höchstens hängt hier der Gebrauch des einen oder des anderen Ausdruckes von dem Hörerkreis ab. Dem jüdischen Gelehrten waren beide Begriffe geläufig. Dazu kommt noch die Tatsache, daß das

---

autem tunica inconsutilis desuper (*ἄνωθεν*) contexta per totum. Zu dieser Übersetzung zwingt uns noch die Zusammenstellung mit Jo 1, 12. 13, wo dem *ἄνωθεν γεννηθῇ, ἐκ τοῦ θεοῦ ἐγεννήθησαν* entspricht. Der Vorwurf, daß Nikodemus doch die Worte des Heilandes als die von einer neuen Geburt handelnden verstand (V. 4) ist dadurch widerlegt, daß der jüdische Gelehrte den Heiland nicht nur mißverstanden, sondern überhaupt nicht verstanden hat. Aus den Worten Christi selbst aber kann man gegen unsere Übersetzung nichts einwerfen.

[53] So schreibt Grill in seinen « Untersuchungen » (S. 345) « Sie (die Geburt von oben) kommt nur zustande *ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος* mit anderen Worten durch den an das Sakramentsmysterium der *christlichen Taufe* gebundenen (? !) Empfang eines gedoppelten Heilsgutes: der Vergebung der Sünden und des hl. Geistes!

Ebenso H. Holtzmann (Theol. N. T. II 555) « Aber selbst in der für die Neugeburt maßgebenden Stelle 3, 5 wird, *was ohne Bezugnahme auf die Taufe in keiner Weise zu verstehen ist*, das Wasser noch festgehalten... » (vgl. noch v. Schrenck, Anschauung v. « Leben » 105).

[54] Der joh. Lehrb. 86.

[55] Handkomm. in Jo. S. 62 – in der « Theol. N. T. II, 578.

nikodemische Gespräch von der *ἄνωθεν* — Geburt als Bedingung zu *ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* mit der Behauptung endet, daß Jesus der Lebenspender sei: *ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam aeternam* (Jo. 3, 15. 17). Es steht fest, daß in der Geburt von oben das ewige Leben gesetzt wird.[56]

Der Grund, warum die Geburt von oben verlangt wird, liegt darin, daß die Natur des Menschen an sich unfähig ist, ewiges Leben zu genießen. Das johanneische ewige Leben ist ein übernatürliches Gut. Der Befähigungsprozeß besteht nicht in der Zerstörung der alten menschlichen Natur mit ihren Lebenskräften, sondern in dem Empfang einer neuen Natur, die sich mit der alten organisch verbindet und sie nach allen Richtungen erhöht und veredelt. Deshalb muß jeder, der zum Besitz des ewigen Lebens kommen will, einer solchen geistigen Wiedergeburt sich unterziehen. *Ἐὰν μή τις γεννηθῇ* ... macht Jesus keine Ausnahme.

Die Lebenden werden von Johannes einfach als die, die aus Gott geboren sind *ἐκ τοῦ θεοῦ ἐγεννήθησαν* Jo. 1, 13. *γεγέννηται* 1 Jo. 2, 29, 3, 9. 4, 7. 5, 1 *ὁ γεγεννημένος* Jo. 3, 6. 8. 1 Jo. 5, 1. 4. 18 oder die aus Gott sind, bezeichnet (Jo. 8, 47. 1 Jo. 3, 10. 4, 3. 4. 5, 19. 3 Jo. 11 usw.). In allen diesen Texten, besonders in Jo. 1, 12-13 ist die Geburt immer als die *aus* Gott gekennzeichnet und zwar aus Gott, dem Einen und Dreieinigen, nicht als die Geburt *ἐκ τοῦ πατρός*, wie sie dem Sohne eigen ist. Die Geburt « aus dem Geiste » will nicht ausschließlich eine göttliche Person nennen – wie es die Parallele *ἐκ θεοῦ* zeigt.

Ein zweiter Unterschied ist der, daß die Berufung zum Leben eine freie Tat Gottes ist — des Geistes, der da weht, wo er will (Jo. 3, 8) — ein Erweis außerordentlicher Liebe Gottes zur Welt, daß er zu dem Zweck seinen Sohn dahingab (Jo. 3, 16). Da die Geburt eine freie Tat Gottes ist, so verbietet sie jede pantheistische Auslegung des johanneischen Begriffes der Geburt zum Leben, da sie eine selbständige Person voraussetzt und sie in eine innige Gemeinschaft mit Gott hineinzieht, doch diese der Selbständigkeit nicht beraubt.

Wir müssen noch näher auf den Ausdruck *ἐκ τοῦ πνεύματος* eingehen. Der Wiedergeborene wird demnach *πνευματικός* (Jo. 3, 36) genannt. Die Geburt als solche enthält noch keinen Geistesempfang, wie Grill meint.[57] Sie ist nur eine Zeugung aus dem hl. Geiste, aber keine Erfül-

---

[56] Derselben Ansicht ist neuestens Lindblom – Das ewige Leben, 229. « Indirekt wird dieser Zusammenhang zwischen der Wiedergeburt und dem ewigen Leben wenigstens angedeutet an der Hauptstelle der Lehre von der Wiedergeburt im Nikodemusgespräch ».

[57] « Untersuchungen » 343.

lung mit ihm. Die letzte Tätigkeit setzt die erste voraus, beide sind scharf auseinander zu halten und nicht als eins zu betrachten. Es ist auch deshalb falsch, wenn v. Schrenck annimmt: Er (Johannes) spricht damit (die Taufe als Grund des Lebens behandelnd) nur die allgemeine, urchristliche, speziell paulinische Erkenntnis aus, daß Taufe und Geistesempfang zusammenfallen, mindestens in Verbindung stehen ».[58] Den Geistesempfang hat Christus bei Johannes ausdrücklich erst nach seiner Himmelfahrt versprochen. (*Ἐὰν δὲ πορευθῷ, πέμψω αὐτὸν (παράκλητον) πρὸς ὑμᾶς* (Jo. 16, 7). *Οὔπω ἦν τὸ πνεῦμα, ὅτι ὁ Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη* (Jo. 7, 39), während die Taufe schon zur Zeit des Lebens Jesu auf Erden erteilt wurde (Jo. 1, 33 – *hic est, qui baptizat in Spiritu Sancto* — 3, 22. 26 — *Rabbi, qui erat tecum trans Jordanem ... ecce hic baptizat* ...). Aus dem nikodemischen Gespräch ist klar, daß die Taufe Christi ein Sakrament war, denn *ὕδωρ καὶ πνεῦμα*,[59] werden durch die Präposition *ἐξ* zusammengeschloßen und man kann sie nicht trennen, ohne dem Text Gewalt anzutun. « Jesus spricht in der Tat von der christlichen Taufe in ihren beiden wesentlichen Bestandteilen, dem äußeren, sichtbaren Zeichen und der unsichtbaren, inneren Geistesgnade, durch die die Neugeburt, die Zeugung aus Gott bewirkt wird ».[60]

Der Geistesempfang setzt die Zeugung aus dem Geiste voraus. Seine Aufgabe ist, das schon empfangene Leben zu vertiefen und zu befestigen *ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia* (Jo. 14, 26. 16, 12. 13).

Wenn wir die johanneische Darstellung von der Geburt z.B. mit der paulinischen oder derjenigen der anderen Apostel vergleichen, so ergibt sich, daß Johannes vornehmlich das *positive* Moment betont. Er drängt dadurch das göttliche Element, die übernatürliche Herkunft und Würde – *des angefangenen ewigen Lebens* in den Vordergrund. Was Belser zur Nikodemus-Stelle im Evangelium bemerkt, ist überhaupt für die johanneische Geburt charakteristisch. « Der Heiland übergeht in der Beschreibung des Taufwunders das negative Moment, welches in der durch das Wasserbad symbolisierten Sündentilgung besteht (Act. 2, 28. 3, 19) und hebt ... das *positive* Moment hervor, worin das Taufwunder kulminiert, die innere Umwandlung und Erhebung in den Stand der Kindschaft Gottes

---

[58] a Oa 107.

[59] Gratis asseritur – gratis negatur, was Niebergall über die Authenzität dieser Worte schreibt: « Von dem Wasser der Taufe reden wir am besten nichts. Vielleicht hat A. Merx mit seiner Vermutung Recht, daß dieses Wort eingeschoben ist, um gerade im Interesse der mit dem Kapitel bestrittenen Sakramentskirche die Ehre dieser Institution zu retten; fehlen könnte es ja ganz gut » (Handbuch z.N.T.V. [1909] 230).

[60] Tillmann – in Jo. 3, 5 S. 69-70.

(Jo. 1, 12. 13).[61] Das ist zugleich der stärkste Beweis gegen B. Weiß, daß die *γέννησις ἄνωθεν* in der engsten Verbindung mit dem ewigen Leben steht.

Wir schließen hiermit unsere Betrachtung darüber, daß die Geburt zum Leben in der Taufe geschieht, die also eine gnadenreiche Mitteilung des göttlichen Lebens an den Menschen verursacht. Durch sie geschieht die Umsetzung des glaubenden Menschen in die selige Ewigkeit. Hier liegt auch der Mittelpunkt der johanneischen Lebensauffassung.

§ 3. Die Speise des Lebens

Wie beim natürlichen Leben die Speise zur Erhaltung desselben notwendig ist, so wurde auch von dem Lebenspender eine Nahrung gegeben, die das Gnadenleben – ewige Leben nähren und erhalten soll. Wir sind dabei vor allem auf Jo. 6, des Evangeliums angewiesen, obwohl auch die anderen Stellen die Notwendigkeit der pneumatischen Speise angedeutet haben, z.B. Jo. 3, 13-17. 4, 23. 24. 13, 1 sq. Doch um eine klare Idee zu gewinnen, genügt uns Kap. 6. Obwohl es als Inhalt die hl. Eucharistie enthält, scheint es doch in seiner fast unübersehbaren Literatur nicht auf gleiche Weise gefaßt zu werden. Nicht nur auf der protestantischen Seite, sondern auch unter den katholischen Gelehrten herrscht eine große Uneinigkeit – freilich nicht was die Hauptsache betrifft. Ohne auf alle diese Schwierigkeiten einzugehen, wollen wir unser Ziel verfolgen.

Es handelt sich nicht um eine sinnbildliche Speise, sondern um eine wirkliche. Darauf deutet der starke Ausdruck *ἀληθὴς βρῶσις* – mit dem Munde eßbare Speise, der noch mehr durch das *τρώγειν* (kauen) realistisch klingt. Der Versuch einer figürlichen Auslegung der *βρῶσις* auf Worte oder Lehre Jesu muß einfach abgewiesen werden, weil man bei Johannes dazu keinen Anhaltspunkt findet. Im Gegenteil, da die Rede vom Brote des Lebens sich dicht an die Brotvermehrung und Speisung der Volksmenge anschließt, wird eine wirkliche Speise und ein wirkliches Geniessen vorausgesetzt. Wenn man doch dabei bedenkt, wie sehr von Johannes bzw. Christus der Glaube an sein Fleisch und sein Blut gefordert wird, und daß viele Zuhörer, sogar Jünger, den Heiland deshalb verlassen haben, bleibt den Zweifeln kein Zutritt mehr. Deshalb ist es leicht verständlich, daß viele Protestanten (wie z.B. O. Holtzmann, Spitta, v. Schrenck, B. Weiß u. a.) in diesem Punkte mit den Katholiken übereinstimmen und die Rede vom eucharistischen Brote des Lebens verstehen.

---

[61] Das Zeugnis d. 4. Ev. ... 30.

Mit dem Gesagten kommen wir einer Streitfrage entgegen, die seit langer Zeit ein Gegenstand der Kommentare und Abhandlungen ist. Nämlich: hat der hl. Johannes mit Jesus Christus ein doppeltes Brot des Lebens im Sinne oder anders gesagt, bildet die Rede von 6,25 angefangen bis 6,58 in Bezug auf den Hauptgegenstand eine Einheit – oder ist sie geteilt und zwar so, daß von 6, 35-47 (resp. 51[a]) unter dem Brote, das der Vater gibt, die Person Christi, die durch den Glauben genossen werden muß – und erst im zweiten Teil (6, 51[b])-48-58 unter *ἄρτος τῆς ζωῆς* das sakramentale Brot verstanden wird? Viele katholische Exegeten, und vielleicht die Mehrheit, nimmt ein doppeltes Lebensbrot an wie z.B. Schanz, Maldonat, Keppler, Wisemann, Knabenbauer u. a. Ihnen entgegen stehen Grimm, Cornely, Belser u. a. « Vom Anfang bis zu Ende — so Grimm — handelt es sich um das eine und nämliche « Brot des Lebens » ... es gibt kein anderes wahres Brot als « sein Fleisch für das Leben der Welt ». Jede andere Annahme ist eine Ausflucht der Not und schädigt die Tiefe des Gedankens, die Strenge des Zusammenhanges im Werke der Erlösung ».[62] Dagegen auf die gestellte Frage, ob der Heiland in derselben Weise sich das Brot des Lebens nennt, antwortet Knabenbauer: *Et mihi quidem videtur eo ipso, quod nunc incipiat loqui de eucharistia, etiam satis ostendi eum eousque non de ea sermonem fecisse* (Comm. in Jo. 245).

Als Beweis führen die ersten an, daß im I. Teil als Geber der Vater genannt wird und im zweiten Christus selbst (*ἐγώ*). Ihre Argumentation unterstützen sie noch durch die Gegenüberstellung des Präsens und Futurum (*δίδωσιν* (32. v.) und *δώσω* (51b. 52) (vgl. Knabenbauer ibid.).

Dagegen sagt Belser, daß die Ausdrücke « Brot » und « essen » auch im ersten Teil der Rede (32-51a) *buchstäblich* zu nehmen und auf die *hl. Eucharistie* zu beziehen seien. Der Hauptbeweis dafür ist ohne Zweifel die Tradition. So z.B. der hl. Ignatius — der Jünger des Apostels Johannes — nennt die hl. Eucharistie ein *ἄρτος τοῦ θεοῦ* und *δωρεὰ τοῦ θεοῦ* (Rom 7, Eph. 5, Smyr. 7).[63] Das zweite Argument bieten die Worte Christi selbst. « Bestätigt wird dies (daß Christus von einem Brote spricht) durch den vorläufigen Schluß seiner Rede V. 58. Statt hier zu sagen: *οὗτός ἐστίν ὁ ἄρτος, ὁ ἐγὼ δώσω* wie wir nach dem zum zweiten Teil der Rede überleitenden V. 51b notwendig erwarten sollten, sagt er die ganze Rede abschließend und *beide* Teile derselben kurz zusammenfassend: *οὗτός ἐστίν ὁ ἄρτος ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς, οὐ καθὼς ἔφαγον οἱ πατέρες καὶ ἀπέθανον* (V. 48-50) ».[64]

---

[62] Das Leben Jesu III, 511.

[63] Die Zusammenstellung dieser Texte siehe bei A. Struckmann – die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie, Wien 1905, 43 ff.

[64] Belser – Das Zeugnis 4. Ev. 93.

Diese Meinung erscheint uns wahrscheinlicher, besonders wenn man noch die betreffenden Stellen des ersten und zweiten Teiles der Rede vor Augen hat. Beide Teile sagen das eine: das Brot, das mein Vater gibt, bin ich – das Brot, das ich gebe, bin ich. Den Vertretern der ersten Theorie muß man nur insoweit zugeben, daß wenigstens das eucharistische Brot nicht so deutlich im I. Teil zum Vorschein kommt, wie im zweiten. Aus dem Grunde hat Keppler Recht, wenn er sagt « (in dieser Rede) manifestiert sich (Jesus) als das innere Lebensprinzip der Seele, als welches er sich in geheimnisvoller Weise zur Speise darreicht. Der Herr bemüht sich, das Volk von Stufe zu Stufe weiter zu führen, bis zum Verständnis einer geistigen Speise, die er spenden wird und in der er sich selbst gibt und mitteilt, bis zum Verständnis des Brotes des Lebens, das er selbst gibt und ist » (Compos. d. Ev. Joh. 50). Wir kommen nun zur Überzeugung, daß Johannes nur eine Speise des Lebens kennt – das eucharistische Fleisch und Blut Christi. *καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μού ἐστίν* (V. 51). Und als die Juden darüber zu streiten begannen, sagt Christus noch klarer: *ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς* (V. 53). Spricht der Heiland von *βρῶσις* oder *ἄρτος*, so versteht er immer darunter *τὴν σάρκα καὶ τὸ αἷμα* weil er als Wirkung ihnen das ewige Leben zuschreibt. Da nun Christus von sich sagt – *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς* (Jo. 6, 35) so ist der Inhalt seines Fleisches und Blutes Christus selbst als Gottes- und Menschensohn, als Besitzer der göttlichen und menschlichen Natur (5, 19 sq. und 6, 27).

Wir können jetzt nach den näheren Beschaffenheiten des eucharistischen Fleisches und Blutes fragen, um uns dabei klar zu werden, warum sie das ewige Leben zu erwirken im Stande sind.

Zum allerersten kann nicht das tote und rohe Fleisch und Blut des am Kreuze geschlachteten Christi gemeint werden, denn den Menschen zuzumuten, dies als Nahrungsmittel in sich aufzunehmen, hieße ihn zum Kannibalismus auffordern.[65] Die positiven Beschaffenheiten klarzulegen, erlauben uns die V. 62 und 63. Als die Juden gewöhnliches Fleisch und Blut unter den Worten Christi verstanden und deshalb Anstoß nahmen — durus est sermo hic et quis potest eum audire (6, 60) — verbessert Christus ihre Ansichten, indem er sie auf seine Himmelfahrt hinweist. Damit wollte Christus sagen, daß der Inhalt des Himmelsbrotes auch der verherrlichte, verklärte, lebendige — mit einem Wort vom göttlichen Geiste durchwaltete Leib sein wird. Das Verständnis darüber konnte für die Zuhörer nicht mehr so schwer sein, wenn sie sich an das Seewandeln Christi — an sei-

[65] Vgl. Zahn in Jo. 6, 63. S. 360.

nen ungewöhnlichen Körper (*φαντάσμα* Mt. 14, 26) erinnerten, auf den Jesus auch anspielt (Jo. 6, 26).

Die Meinung, als ob Christus von seinem toten Fleisch gesprochen hätte, wird vom Heilande selbst außerdem in 6, 63, scharf widerlegt: *τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σάρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν: τα ῥήματα, ἃ ἐγὼ λελάληκα ὑμῖν πνεῦμά ἐστιν καὶ ζωή ἐστιν* Die *σάρξ* als solche könne zur Verleihung und Erhaltung des ewigen Lebens nichts beitragen, weil sie in sich der Verwesung unterworfen ist. Die göttliche Natur allein (*πνεῦμα*) meint Christus, die in sich die *ζωή* hat, ist im Stande, das Leben zu geben und zwar indem sie die *σάρξ* gänzlich deifiziert und mit göttlichem Leben durchdringt, so daß sie erst dann die Fähigkeit besitze, das Leben zu schaffen (*ζωοποιεῖν*). « Das Fleisch Christi — so Pölzl [66] — für sich allein nützt nichts, es vermag nicht das ewige Leben mitzuteilen und die Auferstehung zu bewirken; lebendig zu machen vermag es nur darum, weil es vereinigt ist mit der göttlichen Natur, die ihrem Wesen nach Leben und die Quelle des Lebens der Menschen ist ». Darauf also, auf Geist und Leben – göttliche Natur beziehen sich die Worte Christi.

Diese Erklärung führt uns in das tiefste Geheimnis der Lebensmitteilung. Das Fleisch und Blut, die menschliche Natur Christi vermitteln das Leben dem Genießenden deshalb, weil sie selbst durch die dem Vater und Sohne gemeinsame *ζωή* belebt sind. Weil der Kommunizierende unter den Gestalten des Brotes und Weines die göttliche *ζωή* empfängt — wird er selbst lebendig. « Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und ich um des Vaterswillen lebe, so wird auch der, welcher mich (mein lebendiges Fleich und Blut) ißt — leben durch mich (Jo. 6, 57) Daran scheitert auch die unzulängliche Exegese der Rede vom Brote des Lebens von Niebergall, in der er schreibt: « ...Wenn der Geist das Leben schafft, dann ist das realistisch verstandene Abendmahl überflüssig und schädlich (!). Und wird es geistlich verstanden, dann ist es bloß eine Weise, Jesus sich nahen zu lassen. Dann muß der rein geistige Verkehr, der auf dem Glauben steht, auch allein schon genügen ».[67] Der Vergleich mit dem Manna hebt noch ein Merkmal des Lebensbrotes hervor. Während das Manna, wie jede andere Speise nur im Stande war, das vorhandene und schon gegebene Leben zu erhalten, so geht das wahre Himmelsbrot über den Vergleich mit jenem hinaus, indem von ihm gesagt wird – *ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ* Jo. 6, 33, daß es also ein Leben-gebendes Brot ist. Der vollständige Sinn der Worte *ζ. διδούς* erschließt sich uns nur dann vollständig, wenn wir sie mit dem Zusatze *ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* zusammen

[66] Komm. in Jo. 6, 64. S. 189.
[67] Hand Komm. V, 239.

betrachten. « Das Fleisch Christi soll nicht einfach als Speise sondern als Opferspeise genommen werden, d. h. es sollte zuerst am Kreuze oder was damit dem *Wesen* nach identisch war und ist, im letzten Abendmahl bzw. im hl. Meßopfer unter der Gestalt des Brotes zur *Wirkung* (Gebung) des Lebens der Welt geopfert (d. h. in den Tod dahingegeben) und dann zur Erhaltung und Stärkung desselben sakramental genossen werden ».[68]

Das Lebensbrot hat außerdem einen universellen Charakter. Während das Manna nur den Juden geboten war, schafft die Christenspeise das Leben für die ganze gläubige Welt – *ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ* und zwar nicht das physische zeitliche Leben, sondern das ewige, geistige und übernatürliche. Aber nicht nur der Seele vermittelt diese Speise ein göttliches Leben, sie verleiht auch zugleich ein *Anrecht* auf die Auferstehung des Leibes am jüngsten Tage: qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam. At ego resuscitabo eum in novissimo die (Jo. 6, 54 vgl. 6, 39-40. 44. 5, 29). Die zu Grunde liegende Vorstellung des Evangelisten ist wohl die, daß bei der Auferweckung der Gläubigen durch Christus am jüngsten Tag, die jenen im hl. Mahl mitgeteilten Kräfte zur verklärenden Neubildung des Leibes als ihrer spezifischen Wirkung in Tätigkeit versetzt werden ».[69] Der Formalgrund der Auferstehung liegt also nach Johannes nicht sosehr darin, daß *πνεῦμα Χριστοῦ* in dem Gläubigen wohnt, sondern weil sein Fleisch verbunden ist mit dem von den Toten auferstandenen Fleisch und Blut Christi. Darauf machte schon Cyrill v. Alexandrien in seinem Johannes-Kommentar aufmerksam: « *Ζωοποιεῖ τοι γὰρ οὖν τὸ ἅγιον σῶμα Χριστοῦ τοῦς ἐν οἷς ἂν γενοιτο καὶ συνέχε πρὸς ἀφθαρσίαν τοῖς ἡμετέροις ἀνακιρνάμενον σώμασι.*[70] Ebenso: *Διὰ γάρ τοι τοῦτο καὶ ἐν τῷ τοὺς νεκροὺς διανιστᾷν· οὐ λόγῳ μόνον ουδὲ τοῖς θεοπρεπέσιν ἐπιτάγμασιν* (nutu Deo convenienti) *ὁ σωτὴρ ἐνεργός εὑρίσκεται ἀλλὰ συεργάτην ὥσπερ τινὰ πρὸς τοῦτο δὴ μάλιστα τὴν ἁγιεῖν δυναμένην, καὶ ὡς ἓν ἤδη γενομένην πρὸς αὐτόν.*[71] Auch auf den Körper übt das wahre Lebensbrot einen belebenden Einfluß aus. « Noch eine außerordentliche Wirkung übt das Lebensbrot aus. Es bringt den Genießenden mit dem Genossenen in eine denkbar innigste Gemeinschaft: « Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm » (Jo. 6, 57). Der Kommunizierende empfängt nicht nur im Brote die Gnaden-und Lebenskräfte, sondern ganz besonders den Urheber des Lebens selbst und tritt dadurch in eine enge sakramentale Lebensgemeinschaft: « ...Unsere Natur — so sagt Radema-

[68] Belser-Zeugnis 4. Ev., 85.
[69] Grill-Untersuchung 300.
[70] MSG 73, 520.
[71] Ibid. 577.

cher — wird von der seinigen so durchdrungen, daß er in uns und wir in ihm sind und wir nicht mehr denken und wollen gemäß den Trieben unserer eigenen Natur, sondern Christus alle unsere Lebensäußerungen beherrscht, ebenso wie das Leben des Sohnes Gottes ein und dasselbe ist mit dem seines Vaters ».[72] Die Gemeinschaft mit Christus ist eine physische, nicht nur eine geistig-moralische.

Erst jetzt kann man begreifen, warum Christus als absolute Bedingung aufgestellt hat: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis eius sanguinem, non habetis vitam in vobis* (Jo. 6, 53). Diese Behauptung gerät aber nicht in Widerspruch mit 6, 47, *qui credit in me habet vitam aeternam.* Jede Schwierigkeit verschwindet gleich, wenn man bedenkt, daß das Essen des Fleisches mit dem Glauben verbunden ist und denselben voraussetzt. Sehr geschickt setzt Batiffol den Glauben und Eucharistie in Bezug auf das Leben zusammen, doch dabei beide streng auseinanderhaltend. Er schreibt: « Cette vie a sa source et son expression dans la foi par laquelle le fidèle adhère à Jesus. Et cette foi a „ son point culminant " dans l'eucharistie, qui est un suprême acte de foi, puisqu'elle est l'act de foi à Jesus donnant sa propre chair pour la vie du monde sur la croix. La communion est considerée ici par S. Jean comme *une manifestation de la foi du fidèle,* voilà pourquoi il reconnait une efficacité, qui ne differre pas de l'effigie cité de la foi ».[73]

Werfen wir noch einen Rückblick auf die Aneignungsmittel des Lebens. Das erste, das jedem ins Auge fällt ist das, daß sie ein harmonisches Ganzes bilden. Während ein Anhangen durch den Glauben an Christus die Türe zum Empfang des Lebens bildet, findet in der Taufe die Geburt zum ewigen Leben statt, und zwar durch die Hineinsenkung des Keimes (*σπέρμα θεοῦ*) – der heiligmachenden Gnade. Das so empfangene Leben hat das heilige Lebensbrot zu pflegen und zu nähren. Es hat außerdem noch die Kraft, den Leib an der Teilnahme des ewigen Lebens fähig zu machen. In ihm liegt zugleich das einzige Mittel, das Leben zu entfalten. « Was nur dem Täufling an Gnaden, an höherem Leben zu Teil wird, schöpft er einzig aus dem Opfer des messianischen Lebens, aus (dem) ...geheimnisvollen « Fleisch und Blut »...[74]

Der Empfang des hl. Geistes befestigt das Leben, in dem die Kenntnis des Besitzes desselben vertieft und verinnerlicht wird.

---

[72] Übern. Lebensord. 135.

[73] Etud. 99.

[74] Zur Beseitigung der Hemmnisse des Lebens (Sünden) wurde das Bußsakrament von Christus eingesetzt, indem alle Störungen entfernt werden können (Jo 20, 23. 1 Jo 1, 5). Grimm III, 512.

IV. DIE NÄHERE BESTIMMUNG DES LEBENS

§ 1. Diesseitigkeit und Jenseitigkeit der *ζωή*.

Im Grunde kennt Johannes nur *einen* Begriff des Lebens, nur eine *ζωή*, die immer und überall in seinen Schriften ein göttliches Leben bedeutet, das durch eine besondere Gnade den Menschen zuteil wird. Diese Einheitlichkeit der Anschauung wird nicht dadurch gestört, daß er bald das Gnadenleben als Gegenstand des Besitzes oder das Glorienleben als Gegenstand der Hoffnung und Verheißung, bald ein geistiges Leben des Leibes nach der Auferstehung unter der *ζωή* versteht. Denn die Mittel, durch die der Mensch die *ζωή* sich aneignen kann, sind stets dieselben und verschieden von denjenigen des natürlichen, physischen Lebens. Auch der Gebrauch des Ausdruckes selbst mit oder ohne Artikel *ζωή* oder *ἡ ζωή*, mit oder ohne das Adjektiv *ζωή* oder *ζ. αἰώνιος* will nichts besagen. Eine ganze Menge von Texten bestätigen den unterschiedslosen Gebrauch desselben, wie z.B. 1 Jo. 1, 2. 3, 14. 15. 2, 25. 5, 11. 12. 13. Jo. 3, 36. 5, 24. 26. 6, 33, 35. 40. 47. 48. 51. 53. 54 u. s. w. Wenn Johannes das Wort *ζωή* (*αἰώνιος*) gebraucht, so versteht er immer das übernatürliche Leben – das sei noch einmal betont. Zur Bezeichnung eines natürlichen Lebens bedient sich der hl. Apostel ausschließlich des Ausdruckes *βίος* (1. Jo. 2, 16. 3, 17).[75]

Das eigentümlichste der ganzen johanneischen Lebensauffassung ist ohne Zweifel, daß der Ausdruck *ζωὴ αἰώνιος* den Zustand des Gerechtfertigten auf Erden und im Himmel zugleich bezeichnet. Die Tatsache, daß Johannes das ewige Leben als ein gewißermaßen schon gegenwärtiges Gut sich denkt, folgt unbedingt aus der früher betonten Einheitlichkeit des Begriffes der *ζωή*, denn wie Zorell sagt, « vita gratiae et gloriae » sind bei Johannes nicht so sehr zwei Leben, als eigentlich *duo gradus vel aetates* desselben übernatürlichen Lebens.[76]

Der Besitz der *ζωὴ αἰώνιος* im diesseitigen Leben wird meistenteils durch *ἔχειν ζ. αἰ-ν* ausgedrückt: *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον* (Jo. 3, 15. 16. 36). Wer an Jesus glaubt, *hat*

---

[75] Ganz klar in dem Sinne kommt noch das dreimal wiederholte *ζῇ* (*υἱός σου ζῇ*) Jo 1, 50. 51. 53, als Bezeichnung des auf eine übernatürliche Weise erhaltenen natürlichen Lebens.

[76] Lex. Gr. 240.

schon ewiges Leben (6, 47). Wer den Sohn hat, *hat* ewiges Leben (1 Jo. 5, 12) Wer das Wort Jesu hört und dem glaubt, der ihn gesandt hat, der hat ewiges Leben (5, 24). Wer das Fleisch Jesu ißt und sein Blut trinkt, *hat* ewiges Leben (6, 54 vgl. 5, 39. 41. 6, 40. 53. 10, 10. 20, 31. 1 Jo. 3, 14 u. a.). Dem gegenwärtigen Besitze entspricht das gegenwärtige Geben: *ἐγὼ δίδωμι ζ. αἰ-ν,* sagt Christus in Jo. 10, 28. Der stets fortwährende Gebrauch des Präsens oder noch mehr des Präteritums (5, 24) verbietet einfach, das Leben erst in der Ewigkeit beginenn zu lassen. Das Umsetzen des Präsens in das Futurum, wie es mit Hilfe seines vortrefflichen rhetorischen Apparates Maldonat in seinem Johanneskommentar versucht hat, muß man als ein willkürliches Verfahren bezeichnen, das dem Text Gewalt antut.[77] Ähnlicher Meinung scheint auch Cornelius a Lap. gewesen zu sein, der das Präsens durch eine Umschreibung umgehen will: *certo habebit, habet in spe, sed necdum in re* (Comm. in Jo. 5, 24).

Noch einen durchschlagenderen und anschaulicheren Beweis bietet 1 Jo. 3,14: *ἡμεῖς οἴδαμεν, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.* Das Perfectum sowie der scharfe Gegensatz zwischen Leben und Tod besagen, daß das Leben schon in der Gegenwart besteht, denn der Übergang vom Tode zum Leben findet bereits statt bzw. hat stattgefunden. *Schon jetzt* ist die Stunde gekommen, wo die Stimme des Sohnes Gottes – Hörenden lebendig wird (Jo. 5, 25) Ebenso ist das Gericht ein diesseitiges: *ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.*

Der Gläubige kommt nicht ins Gericht der Verdammung, sondern ist aus dem Tode, in dem er sich befand, in ein Leben hinübergeschritten, « das am Gerichtstag kein anderes ist und wird, sondern nur die volle Auswirkung des Gnadenlebens, das er jetzt schon in sich trägt ».[78] Auf Grund dessen sagt Joh., daß der Gläubige dem Gericht, d. h. der Verdammnis enthoben ist, weil der Eingang in das Leben bereits erfolgt ist. Damit ist also unzweifelhaft der gegenwärtige Lebensbesitz des Gerechten gelehrt.

Noch einen Beweis ziehen wir aus dem Zweck des I. Briefes. Gegen Ende im Kapitel 5, 13 spricht sich Johannes folgendermaßen aus: *ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.*

Das Ziel, das dem Autor vor Augen schwebte, war eben, den Gläubigen

---

[77] Vgl. Oehler – Glaube und Geburt Th. Q (1838) 608.

[78] Tillmann Komm. 99.

ins Bewußtsein zu bringen, daß sie im gegenwärtigen Besitze des Lebens sich befinden. Wenn es also so ist, dann kann man nicht zweifeln, daß Johannes *ζωὴ αἰώνιος* auf das Erdenleben des Gläubigen ausdehnt. Über diese Tatsache wird weder auf protestantischer noch katholischer Seite gestritten. « La vie éternelle — sagt Lepin — se trouve donc elle-même anticipée dans l'ame du juste, realisée déjà en principe et en germe ».[79] Gleicherweise Belser: « Wer an den Namen Jesu Christi glaubt, nach der Weisung und Anordnung des Herrn durch Taufe, Eucharistie und Empfang des Hl. Geistes mit ihm in innigste Gemeinschaft tritt, *hat schon hier* in sich ewiges, göttliches Leben (6, 54) welches auf ihn, die Rebe, überfließt vom Weinstock Jesus Christus ».[80]

Doch wäre es unrichtig anzunehmen, daß die Idee des « ewigen Lebens » bei Johannes den Jenseitscharakter gänzlich verloren habe. Im Gegenteil finden sich bei ihm einige Stellen, wo er nicht durchweg das ewige Leben als gegeben betrachtet, sondern wie die Synoptiker und Paulus als Gegenstand der Hoffnung, als ein zukünftiges Gut ansieht. Mit dieser Behauptung nähern wir uns einer großen Schwierigkeit. Denn es herrscht eben eine auffallende Uneinigkeit zwischen den Exegeten, sowohl unter den Katholiken, als auch den Protestanten, auf welchen Texten der aufgestellte Satz eigentlich zu stützen sei. Zorell (lex. gr.) versteht Jo. 3, 15. 36. 4, 14. 5, 29. 1 Jo. 4, 9 als von der Glorie handelnd. Monse [81] bezieht wiederum 3. 36. 4, 14. 36. 5, 24, 29. 6, 27. 58 12, 25 auf die Zukunft. Cremer (Wörterb. – *ζωὴ* 473) unterscheidet sich von Monse durch die Hinzufügung einer neuen Stelle und zwar 1 Jo. 2, 25. Rademacher [82] führt nur 1 Jo. 2, 25 an. Weinel zieht 3, 15. 36. 10, 28. 6, 39 f. 44, 54. 11, 25 f. 12, 25 heran.[83] Titius dagegen stützt sich vor allem auf 4, 14. 3, 36. 6, 27.[84]

Diese wenigen Beispiele zwingen uns, auf eine nähere Untersuchung dieser Stellen einzugehen.

Zunächst nehmen wir Jo. 3, 15. 16. *Ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον. Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.* Dem Präsens *ἔχῃ* steht ein Aorist *ἀπόληται* entgegen. Die Erhöhung des Heilandes hat den Zweck, daß der Gläubige einem definitiven

---

[79] La valeur hist. 4. Ev. 194.
[80] Der Prolog des Joh.-evang. Th. Q. (1903) 515.
[81] Joh. u. Paulus, 142.
[82] Übernat. Lebensord. 241.
[83] Neut. Theol. 478.
[84] Seligkeit nach Joh. 18-19.

Verlorengehen entkomme (*μὴ ἀπόληται*) und im Besitze des dauernden Lebens bleibe (*ἔχῃ*). Jenes kündigt eine sofort und für immer geschenkte Gabe an, dieses bezeichnet eine zu befürchtende Möglichkeit. Diesem Text entspricht Jo. 10, 10. wo gesagt ist, daß das Verlorengehen durch den Dieb (*ἀπολέσῃ*) geschieht, während die dauernde Mitteilung des Lebens durch den guten Hirten bewirkt wird. Daß es aber auf die Gegenwart zu beziehen ist, beweist das 10, 28. welches stark mit 10, 10 zusammenhängt. Sein Schafen *gibt* Christus, *ποιμὴν καλός*, das Leben: *κἀγὼ δίδομι αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον*. Das Präsens entscheidet, auf welche Seite wir uns hinneigen sollen. « Der gute Hirt — schreibt Tillmann — verleiht den Seinen ewiges Leben. Nicht erst künftig! In der Gegenwart schon spendet er jenes Leben... ».[85] So ist also das Präsens in Jo. 3, 15. 16 in Bezug auf den Besitz des ewigen Lebens, auf die Gegenwart zu deuten. Für diese Ansicht spricht noch der Vergleich selbst mit der heilsamen Wirkung der ehernen Schlange, die sich gleich durch das Emporschauen zu derselben in der Wiedergenesung offenbarte. Darauf richtet Belser ausdrücklich unsere Aufmerksamkeit in seinem Kommentar zu unserer Stelle: « Die in der Wüste aufgerichtete eherne Schlange nämlich ist nicht bloß ein Vorbild der Todesart Christi, sondern sie weist auch typisch auf die vom Kreuz ausströmenden Wirkungen hin: jeder, welcher im Vertrauen auf die von Gott gegebene Verheißung seinen Blick zu ihr emporrichtete, fand leibliche Heilung, sonst niemand; so gewährt nur das gläubige Hinschauen auf den gekreuzigten Christus bzw. der glaubensvolle Anschluß, die Gemeinschaft und Verbindung mit ihm – Leben, und zwar ewiges Leben. *Man darf hierbei nicht einseitig an das jenseitige, zukünftige Leben denken, sondern in erster Linie an das wahre, höhere Leben der Gnade, das den Gläubigen schon in dieser Zeitlichkeit zueigen wird* ».[86] Demnach handelt Jo. 3, 15. 16 von einem diesseitigen übernatürlichen Leben.

Eine einheitliche Gruppe bilden die Stellen Jo. 4, 14. 36. 6, 27. 12, 25. Die Präposition *εἰς* hat hier eine entscheidende Stimme: ... *ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὁ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἁλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον*, Jo. 4, 14. Die deutsche Übersetzung dieser Stelle ist nicht immer klar. So z.B. gibt F. Tillmann *ὕδατος ἁλλομένου* wieder mit dem undeutlichen, sogar unrichtigen Worte: « Quelle, die ins ewige Leben strömt ». Besser ist die Übersetzung von Pölzl und Belser: « sprudelt ins ewige Leben » denn dem Vergleich liegt das Bild vom Springbrunnen oder der hochspringenden Quelle zu Grunde. Diese Worte wollen nicht so sehr

[85] Komm. in Jo. 10, 28.
[86] S. 109.

die *Zeit* des ewigen Lebens bestimmen, als eigentlich die Wirkung des Wassers, das dem Gläubigen ewiges Leben eingießt. Wann aber das geschieht, wird nicht näher bestimmt. Zwar sagt Grill: « Das Wasser schafft im Gläubigen sofort ewiges Leben; *εἰς ζωὴν αἰώνιον* drückt das unmittelbare Produkt des *ἅλλεσθαι* aus ».[87] Aber einen zwingenden Grund kann man nicht finden, vielleicht nur den, daß *ἅλλεσθαι* eine große treibende Kraft des Wassers ausdrückt, die im Stande ist, den Gläubigen gleich ins ewige Leben zu versetzen.

Dasselbe läßt sich bei Jo. 6, 27 anwenden: *ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολυμένην, ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει.*

Der Höhepunkt dieser Stelle ist die Wirkung des Lebensbrotes, die es stark vom Manna unterscheidet und zwar sein Genuß, dessen unermeßlicher Erfolg eben ewiges Leben ist. Das tertium comparationis liegt also in der Wirkung des Brotes,[88] die durch *εἰς* bezeichnet wird. Die Behauptung, es handele sich hier um Leben im Sinne eines rein jenseitigen, macht die Verbindung des Lebens und der Speise ziemlich matt und schwächt die kräftige Wirkung der Lebensspeise.

Auf ähnlicher Grundlage ruht der Ausspruch Johannes in 4, 36. Wenn hier gesagt wird, daß der Schnitter den Lohn erhält und Frucht sammelt *εἰς ζωὴν αἰώνιον*, so kann man den letzten Ausdruck nur als Bezeichnung des Resultates oder als räumliche Angabe in bildlichem Sinne fassen, wenn wir beim Vergleiche bleiben wollen. Eine zeitliche Bestimmung kann aus den Worten nicht gefolgert werden, weil es sich auf Grund dieser Stelle über den eigentlichen Beginn des Lebens nichts aussagen läßt. Man kann also wenigstens diese Stelle nicht als die vom jenseitigen Leben handelnde anführen, wie es Monse [89] tut, weil sie ebenso das Gnadenleben bedeuten kann.

Eine größere Schwierigkeit bereitet Jo. 12, 25. *Ὁ φιλῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολλύει αὐτήν, καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν.*

Zwei Gründe könnten an dieser Stelle dafür sprechen, daß *ζωὴ αἰώνιος* als Gegenstand der Hoffnung hervortritt, d. i. die Entgegenstellung der *ζωὴ αἰώνιος* – *κόσμος οὗτος* und das Futurum *φυλάξει*. Besonders Zietlow [90] und v. Schrenck [91] fand die Auffassung des jenseitigen Lebens

[87] Untersuchungen über 4. Ev., 292 n. 1.
[88] Vgl. Schanz Comm. S. 293.
[89] a Oa 142.
[90] a Oa 13.
[91] a Oa 64.

als « unbestreitbar » wegen der gegensätzlichen Bestimmung « in dieser Welt ». Doch trotzdem scheint dieser Grund hinfällig zu sein, denn dieser Ausdruck bedeutet bei Johannes immer einen ethisch bestimmten Bereich, nicht aber eine Zeitepoche. Man braucht nur an 8, 23. 9, 39. 11, 9. 12, 31. 18, 36 u. ö. zu erinnern, um sich davon zu überzeugen. Der Meinung ist auch J. Belser: « *ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ* ist hier keineswegs ein Zeitbegriff, bedeutet vielmehr: inmitten einer Gott und Christo feindlichen Welt – Menschheit; die von da ausgehenden Einflüsse müssen die Jünger Jesu im ersten Kampfe unschädlich machen, die beim Eintritt ins messianische Reich empfangene übernatürliche Kraft (3, 1 ff.; 1 Jo. 3, 14) bewahren und vermehren. Diese von oben der Seele zufließenden übernatürlichen Kräfte schaffen ihr unvergängliches, ewiges Leben ».[92]

Wie steht es aber mit der Bedeutung des Futurum *φυλάξει*? Handschriftlich steht diese Formel fest. Dagegen *ἀπολύει* ist in den meisten codices an das folgende *φυλάξει* in *ἀπολέσαι* assimiliert. Trotzdem aber ist das Präsens *ἀπολλύει* zu halten, weil es in besseren Handschriften enthalten ist, wie SBL. Auf Grund dessen, daß das Verlorengehen in der Gegenwart geschieht, kann man sagen, daß auch das Bewahren eine Wirkung im Diesseits hervorruft (im latein. T.custodit!) Sensus obvius ist der, daß *φυλάξει* das Bewahren mit dem Hassen als Folge desselben verbindet. *εἰς ζωὴν αἰώνιον* ist demnach als Resultat ohne Rücksicht auf die Zeit zu betrachten.

In einer großen Unbestimmtheit, was die Zeit anbelangt, sind 6, 51. 58 – *ζῆν εἰς αἰῶνα*, 14, 19 – *ἐγὼ ζῶ καὶ ὑμεῖς ζήσετε* 1 Jo. 4, 9 – *ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ* gehalten. *Ζῆν εἰς αἰῶνα* bedeutet so viel als 'immer leben', und schließt sowohl das diesseitige, wie auch, vielmehr im höheren Maße, das jenseitige Leben in sich. Mehr kann man vermuten an der Stelle 14, 19. die auch *sensu valde amplo et generali* (Zorell-Lex. gr. – *ζωή*) ausgesprochen wurde. Da Christus von sich (*ζῶ*) als in einem verklärenden Leibe Lebenden redet, kann man auch dazu neigen, daß *ζήσετε* auf die Auferstehung zu beziehen ist, wie Augustinus, Maldonat, Schanz, Zahn u. a. meinen. Knabenbauer (und mit ihm Zorell) spricht sich zurückhaltend aus: *generale verbum, generaliter est retinendum* (Com. zu dieser Stelle) Im Sinne des diesseitigen Lebens faßt diese Stelle nur Köslin allein: « Diese Stelle ist deswegen bemerkenswert, weil sie den Jüngern (ohne Zweifel seit sie den Paraklet empfangen, vgl. 7, 39) in Bezug auf das Leben dasselbe Prädikat zuschreibt, wie dem verklärten Christus. Der Letztere hat seit seinem Tode ein überweltliches Dasein (*ζῇ*); aber auch seine Jünger haben ein solches (*οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσὶν* 17, 14. 16) obgleich sie noch in der Welt

[92] Komm. in Jo. 12, 25 S. 371.

sind (17, 11). Das Jenseits reicht zu ihnen herüber und sie selbst sind schon in die Lebensform des Jenseits erhoben und können deswegen mit Personen aus demselben z.B. mit Christus verkehren... ».[93]

Möge man der einen oder der anderen Ansicht sein, immer muß man zugeben, daß diese Stellen einen starken Zukunftsklang beinhalten.

Außer diesen zweifelhaften Stellen gibt es doch bei Johannes einige Texte, wo er mit ganzer Sicherheit vom Glorienleben redet, das als Gegenstand der Hoffnung erwartet werden soll. So z.B. Jo. 5, 28, 29 *Μὴ θαυμάζετε τοῦτο, ὅτι ἔρχεται ὥρα ἐν ᾗ πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ ἐκπορεύσονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως.* Die Rede ist hier von dem jüngsten Gerichte, das noch in der Zukunft liegt. An dem Tage werden sich die Seelen mit den aus dem Grab erstehenden Leibern vereinigen und die Guten werden in einem seligen Zustand hineingehen, der mit dem Worte Leben bezeichnet ist. Der entgegengesetzte Zustand heißt *κρίσις*. Da die ganze Stelle eschatologisch lautet, ist auch *ζωή* in dem eschatologischen Sinne zu nehmen und zwar als Leben in der Seligkeit.[94] Eine Erklärung, wie z.B. v. Schrenck gibt, ist nicht stichhaltig: « Einfacher ist die Erklärung von einer Auferstehung, die zum Leben gehört, welcher Leben eignet ».[95] Damit will er *ζωὴ αἰώνιος* im diesseitigen Sinne auslegen. Doch der Genetiv des Inhaltes paßt noch bei *ζωή*, aber gar nicht bei *κρίσεως*, den man auch analog im zweiten Gliede finden sollte. Es läßt sich sagen, daß die Auferstehung im Leben besteht, aber nicht in *κρίσις*. Deshalb ist bei der Erklärung zu bleiben, daß die Guten eine Auferstehung sehen werden, die zum ewigen seligen – und demnach neuen Leben führt.

Gleicherweise ist das Leben Gegenstand der Hoffnung mit 1 Jo. 2, 25. *Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία ἣν αὐτὸς ἐπαγγείλατο ἡμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον.* Daß es tatsächlich so zu halten ist, dafür spricht der Zusammenhang mit den früheren Versen, wo das Ausharren im Bekenntnis, Glauben an Jesus als Messias verlangt wird. Erst dafür hat Christus uns das ewige Leben versprochen. Das Bleiben in Christo bzw. in Gott kann nicht mit dem folgenden Worte *ζωὴ αἰώνιος* in eins zusammengeworfen werden, wie es manche, sich auf dem *καὶ αὕτη* stützend, tun. Denn *καὶ αὕτη* weist etwas vorwärts, nicht zurück (vgl. 1 Jo. 1, 5. 3, 23. 5, 11. 14. Jo. 15, 12. 17, 3). Dem im Diesseits sich vollziehenden Bleiben im Sohn und Vater — das ist das Ergebnis — steht *ζωὴ αἰώνιος* als Verheißung der Zukunft

[93] Der joh. Lehrbeg. 237-8.
[94] Vgl. Schanz Comm., 250.
[95] Anschauung v. joh. « Leben » 68.

entgegen. Dieser Text spricht noch gegen die Behauptung B. Weiß,[96] der die Bedeutung des Glorienlebens in nur in den angeführten Worten Christi bei Johannes als in unmittelbaren Reminiszenzen sehen wollte. Dagegen beweist diese Stelle, daß Joh. selbst der Gebrauch des Lebens im Sinne eines jenseitigen Heilsgutes nicht fremd war.

Von der himmlischen Seligkeit spricht auch Jo. 11, 25: *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, κἂν ἀποθάνει, ζήσεται.* Jeder, der stirbt, wird trotzdem ewig leben. Denn *κἂν ἀποθάνει* ist auf den physischen Tod zu beziehen, wegen des Anschlusses an die im Grabe liegende Leiche des Lazarus. Christus zieht in diesem Vers nur die Folgerungen aus seinen Worten — ego sum resurrectio et vita, die von größerer und allgemeinerer Bedeutung sind, als die Frage, ob Lazarus noch einmal leben wird. Die (physisch) Lebenden sollen wissen — das ist der Sinn der Worte — daß, wenn sie an Jesus glauben, so werden sie *nach dem Tode ein ewiges Leben leben.* *ζήσεται* bedeutet somit eine Periode des Zustandes nach dem leiblichen Tode.

In der Tat spricht Johannes von einer *ζωὴ αἰώνιος*, die den seligen Zustand im Himmel bedeutet. Denn erst dort hofft er einer höheren, jenseitigen Erkenntnis Gottes (1 Jo. 3, 2 vgl. Jo. 17, 24) teilhaftig zu werden, indem dort Gott geschaut wird, wie er ist. Diese vollkommenste Betätigung des Lebens ist ohne Zweifel für das Jenseits reserviert. Erst damit vergeht die Furcht des Verlierens des Lebens durch die Sünde (1 Jo. 3, 15. 5, 16) und der definitive Besitz wird entschieden.

Es bleibt uns noch eine bestrittene Stelle Jo. 3, 36, welche beide Grade der übernatürlichen *ζωὴ* in sich verbindet. *Ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.* Im ersten Gliede steht das Präsens *ἔχει*, wie gewöhnlich bei Johannes, weil der Besitz bereits begonnen hat. Dagegen im zweiten Teil wird dem Präsens ein Futurum gegenübergestellt, was freilich für das Verständnis des Sinnes des Wortes nicht gleichgültig sein kann. Der Grund liegt darin, daß im Jenseits der wahrnehmbare und unbestreitbare Beweis geliefert wird für das Besitzen bzw. Nichtbesitzen des Lebens. Damit ist angedeutet, daß das Glorienleben von dem Gnadenleben doch verschieden ist.[97] Das *ὄψεται* besagt ein wirkliches Sehen, nicht « die für die ganze Zukunft dauernde Verschließung des Lebens » wie Schrenck denkt.[98] Eine solche Deutung unterdrückt den starken Ausdruck *ὁρᾶν* schauen, welcher sonst von Johannes stark betont ist.

Der theologische Grund der spezifisch johanneischen Auffassung liegt

---

[96] Der joh. Lehrb. 361.

[97] Vgl. Schanz-Komm. in Jo. 3, 36.

[98] a Oa 65.

in der Behauptung, daß der Lebensgrund (die Seele) — in den das σπέρμα θεοῦ eingesenkt wird (1 Jo. 3, 9 vgl. Jo. 3, 3-8. 1 Jo. 2, 29. 4, 7. 5, 1. 4, 18) um ihn durch die heiligmachende Gnade zum Prinzip eines übernatürlichen Lebens zu machen — im Gnaden-und Glorienleben derselbe bleibt. Weil der Lebensgrund also derselbe ist, so heißt auch schon « das diesseitige Gnadenleben, das sich von selbst zum Glorienleben gleichsam erweitert oder das übernatürliche Leben überhaupt — ein ewiges Leben ».[99] Wird schon hierdurch auf ein einheitliches Band hingewiesen, das beide verbindet, so weist der Umstand, daß das Leben der Gerechtfertigten geradezu als ein ewiges bezeichnet wird, ganz deutlich auf die ewige Fortdauer dessen hin, was dem Menschen auf Erden durch die heiligmachende Gnade gegeben wird. Nach Johannes ist also das Gnadenleben dasselbe, das dem Zustand der Herrlichkeit eigen ist, wenngleich es droben im Lichte der Gottheit in ungleich höherem Maße genossen wird. Die Beschaffenheit im Zustand der Vollendung ist nur ein Offenbarwerden (φανερωθῆναι) des Gnadenstandes, denn der Zustand der Vollendung ist schon in dem Gnadenstande keimhaft enthalten, um sich später aus dem letzteren herauszuenthüllen. Die johanneische Ausdrucksweise entspricht vollkommen der scholastischen mit der *gloria inchoata et consummata.*

Das Ergebnis der Untersuchung ist, daß Johannes mit ζωὴ αἰώνιος das übernatürliche Leben im Diesseits bezeichnet, das in die Ewigkeit fortdauert. Ebenso bedeutet dieses Wort das Glorienleben, jedenfalls nicht ausschließlich. Er kennt nicht zwei Leben, sondern zwei Stadien desselben gleichartigen Lebens - die andererseits sich nicht gänzlich identifizieren lassen. In ewiges Leben, das sich in der Ewigkeit voll erschließen wird, ist der Gläubige bereits eingetreten. Was Oehler fast vor einem Jahrhundert ausgesprochen hat, steht noch heute in seiner vollen Kraft: « Es zieht sich durch das johanneische Evangelium die Idee hindurch, daß das ewige Leben, wahre, gottgeeinte und darum selige Leben durch den Glauben schon diesseits gegeben ist, daher auch in ihm das Gericht als ein diesseitiges erscheint. Aber so wie dieses über das Hienieden in das Drüben sich fortzieht und in dem allgemeinen Gerichte seinen Höhepunkt gewinnt, so vollendet sich der hienieden begonnene Übergang aus dem Tode zum Leben jenseits in der allgemeinen Auferstehung.[100]

---

[99] Rademacher - Übern. Lebensord. 136.
[100] Th. Q. (Tüb) 1838, 607.

§ 2. Das « ewige Leben » als ein übernatürliches und ewiges Gut und die Seligkeit desselben

Das ewige Leben bei Johannes ist ein *übernatürliches* Gut *κατ' ἐξοχήν*. Er kennt kein abstraktes Leben, sondern ein reales, das den göttlichen Personen eigen ist und von denselben den Menschen mitgeteilt wird. Es ist also seinem Ursprung und dem Eigentum nach *göttliches* Leben, das für die Kreatur als eine *Gnade* erscheint, auf die sie kein Recht beansprucheh kann. Deshalb heißt die Mitteilung des ewigen Lebens an die Menschen eine Rettunng (*σωτηρία*) « Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen einzigen Sohn dahingegeben hat, damit jeder der an ihn glaubt, nicht *verloren gehe*, sondern *ewiges Leben habe*. Gott hat ja den Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn *gerettet* werde (*ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος* 3, 16f) ». Ebenso stehen parallel *ζωὴ* und *σώζειν* in Jo. 10, 9-10 *ἐγώ εἰμι ἡ θύρα· δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ, σωθήσεται* (V. 9) und dann *ἐγὼ ἦλθον ἵνα ζωὴν ἔχωσι καὶ περισσὸν ἔχουσι.* (V. 10). Daß das ewige Leben für die Menschen eine Gabe ist, beweist die Zusammenstellung Jo. 10, 10 « Ich bin gekommen, damit sie Leben haben » mit 12, 47. « Ich bin gekommen, die Welt zu retten ». Diese Gabe ist eine übernatürliche, weil sich im Menschen keine Anlage dazu findet und weil sein früheres Dasein von Johannes einfach der Tod genannt wird. *Nascimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam* (1 Jo. 3, 14). Von geheimen Lebenskräften ist nirgends die Rede. Das Leben ist im Gegenteil immer in Christus begründet: *Qui habet Filium, habet vitam, qui non habet Filium, vitam non habet* (1 Jo. 5, 93). Mit der Trennung vom Christus verschwindet es: *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis* (Jo. 95, 4 sq.).

Weiter noch, die Mitteilung des Lebens hat zum Motiv die *Liebe* Gottes, nicht etwa die Gerechtigkeit: Daran ist die Liebe uns offenbar geworden, daß Gott seinen Sohn, den einzigen, in die Welt gesandt hat, damit wir durch ihn leben (1 Jo. 4, 9 vgl. Jo. 3, 16). Daß wirklich der hl. Johannes ein übernatürliches Leben im Sinne hat, ein vom natürlichen verschiedenes, beweist der Gebrauch des Wortes selbst, wie schon öfters darauf hingewiesen wurde. *ζωὴ* heißt ein göttliches Leben, zu dem man nur durch den Glauben und die Taufe eingehen kann.

Ein weiteres Merkmal des johanneischen Lebens, das schon der Ausdruck mit sich bringt, ist die *Ewigkeit* desselben. *ζωὴ αἰώνιος* bedeutet einen Zustand, der immer fortdauert. Es wird keine Zeit geben, wo dieses Leben einmal aufhören wird. Allerdings bedeutet *ἡ ζωὴ* zunächst nicht ein Leben, welches nicht mehr aufhört, sondern dasjenige Leben, welches

das direkte und vollständige Gegenteil des Todes – *θάνατος*, des Zustandes des Vergehens (6, 58. 8, 51. 11, 26. 1 Jo. 2, 7) ist. Die ewige Dauer ist nur die notwendige Erscheinungsweise des Lebens, die aus ihm folgt. Wenn man noch hinzufügt, daß *ζωή* mit einem Adjektiv und *ζωή* ohne das Adjektiv *αἰώνιος* wechselt, so kann man *αἰώνιος* als epitheton ornans betrachten. « Leben » heißt bei Johannes so viel, als « immer leben » (*ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα* Jo. 6, 51. 58) und ist identisch mit *μὴ ἀποθνήσκειν* (Jo. 6, 58 vgl. 8, 51 *θάνατος οὐ μὴ θεωρήσῃ εἰς τὸν αἰῶνα*).

Das ewige Leben schließt die Unvergänglichkeit ein: *Et ego vitam aeternam do eis et non peribunt in aeternum* (Jo. 10, 28). Der leibliche Tod zerstört dieses Leben nicht, denn jeder wird leben, trotzdem er sterben wird (Jo. 11, 25). Die Vergänglichkeit der Welt wird auf die Existenz des Lebens keinen Einfluß ausüben. *Et mundus transit et concupiscentia eius. Qui autem facit voluntatem Dei, manet in aeternum* (1 Jo. 2, 17). Derselbe Gedanke zieht sich durch die berühmte Rede vom Brote des Lebens. Der, welcher vom Brote Christi ißt, wird immer seine Existenz weiterführen, er wird nimmer mehr sterben. Die Juden aßen Manna und sind gestorben, die von Jesus Gespeisten leben in Ewigkeit, d. h. ihr Bestehen kennt jetzt kein Ende. Die Kraft dieser Speise liegt darin, daß man durch sie jeder Vergänglichkeit enthoben wird. Durch die göttliche Gnade wird die Kraft eines unaufhörlichen Daseins eingepflanzt. Eine solche Vorstellung liegt eben dem Ausdruck *ζωὴν ἔχων ἐν αὐτῷ* (6, 53), wie es der Zusammenhang zeigt, zu Grunde.

Die Kraft der Unvergänglichkeit des übernatürlichen Lebens erstreckt sich nicht nur auf die Seele. Sie vermag sogar den Leib in ihren Machtbereich zu ziehen. – Obwohl der Schwerpunkt des ewigen Lebens im Geiste liegt, erweist sich doch die Zugehörigkeit des leiblichen Lebens zur *ζωή* und zwar dadurch, daß das durch die Auferstehung gesetzte Leben selbst *ζωή* genannt wird: *καὶ ἐκπορεύσονται οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες εἰς ἀνάστασιν ζωῆς* (Jo. 5, 29). Die Auferstehung des Leibes bildet sogar ein wesentliches Moment für den soteriologischen Lebensbegriff. *Haec est enim voluntas Patris mei, qui misit me, ut omnis qui videt Filium et credit in eum, habeat vitam aeternam et ego resuscitabo eum in novissimo die* (Jo. 5, 40). Dieser Hinweis läßt erkennen, daß das leiblische Leben in einer speziellen Beziehung zur *ζωὴ αἰώνιος* gedacht ist. Das leibliche Leben gehört zum Begriff der *ζωή* – aber es tritt erst mit der Auferstehung ein. Diese aber findet am « letzten Tage », *ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* (Jo. 6, 39. 40. 44. 54. 11, 24) auf den Ruf des Gottessohnes statt (Jo. 5, 28. 6, 40. 54). Zu diesem Tage gehört auch das Gericht – *sermo, quem locutus sum, ille iudicabit eum in novissimo die* (Jo. 12, 48). Zwar faßt Johannes das Gericht als ein diesseitiges auf, indem es sich im Gläubigen und Ungläubigen bereits

vollzieht, aber dadurch wird das Weltgericht keineswegs ausgeschlossen. Das diesseitige Gericht ist nur eine rein logische Antizipation.[101]

Also in der Auferstehung entfaltet sich vollständig die *ζωή*. Sie ist aber nicht etwas, was erst auf die Auferstehung folgt, sondern etwas, was mit sich die Auferstehung bringt: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam et ego resuscitabo eum in novissimo die* (Jo. 6, 54). Daß die Belebung ein Gegenstand der Hoffnung ist, braucht nicht bewiesen zu werden. Das sieht man deutlich aus den angeführten Stellen. Merkwürdig scheint deshalb die Behauptung Beyschlags zu sein, daß der hl. Johannes « auch die Auferstehung ebenso wie die *ζωὴ αἰών*. geradezu in das diesseitige Leben hineinrückt ».[102]

Um sich nicht lange bei dieser Meinung aufzuhalten, genügt es auf 5, 24 ff. hinzuweisen. Warum stellte hier Christus die Auferweckung der Toten erst in Aussicht: *ἔρχεται ὥρα, ἐν ᾗ ... ἀκούσουσιν καὶ ἐκπορεύσονται* (Jo. 5, 28), da wo er von der Gegenwärtigkeit der *ζωὴ* redet (*ὁ πιστεύων ἔχει ... ζωὴν αἰώνιον* 5, 24)? Auf diese Frage könnte Beyschlag keine Antwort geben!

Aber was geschieht mit dem Leben nach dem körperlichen Tode bis zur Auferstehung? Diese Frage müssen wir wegen der nicht weniger « interessanten » als die Beyschlags Behauptung von Schrenck ins Feld führen. Er meint, daß man den leiblichen Tod nicht als Lebensberaubung und nicht als Durchgangspforte ansehen darf, sondern als ein Einschlafen betrachten muß, dem ein baldiges Erwachen folgt. « Demnach stände es so: wer zum Leben gekommen ist, verliert dasselbe natürlich nicht durch solchen Schlaf; nur das Bewußtsein kommt ihm abhanden, aber er bleibt in der Hand Gottes, so daß er bei der Auferweckung sofort wieder jenes Leben vollkommen genießt, das er auch im Tode nicht eingebüßt hat ».[103]

Man kann gleich dagegen einwenden, daß sich bei Johannes zú einer solchen Hypothese kein Anhaltspunkt findet. Die allgemeinen Ausdrücke *ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα* erlauben keine solche Unterbrechung. Im Gegenteil, man darf eher auf Grund dieser Texte schließen, daß das johanneische Leben ein geistiges Gut ist (Jo. 12, 25. *φυλάξει τὴν ψυχὴν εἰς ζ. αἰ.* 1 Jo. 5, 1 bringt die geistigen Güter des Lebens ins Bewußtsein) das der leibliche Tod nicht tangieren kann, daß es die Seele allein fortzuführen im Stande ist. « Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat ewiges Leben und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage » (6, 54). Die Auferstehung der Körper kommt als ein hinzufügendes Moment zu dem schon beste-

---

[101] Vgl. Lepin – La valeur hist. 4. Ev. 189.

[102] Neut. Theol. I. Halle 1896, 307.

[103] Die joh. Ansch. v. « Leben » 156.

henden ewigen Leben. Das sagt die Trennung der Worte: « ewiges Leben » und « Auferstehung am jüngsten Tage ». Das *καὶ* darf nicht mit quia = weil übersetzt werden, denn es führt ein neues weiteres Moment ein — die Auferstehung der Toten — das zugleich die Krone des ganzen Werkes der Mitteilung des ewigen Lebens bildet.[104]

Das ewige Leben besteht aber nicht in einer einfachen ontologischen Fortexistenz des Menschen, denn eine solche kommt auch den Toten zu. Die Auferstehung ist allgemein gefaßt; sowohl die Guten als auch die Bösen (Toten) werden von Christus auferweckt. Zwar wollen B. Weiß [105] und Beyschlag [106] behaupten, daß Johannes nur die Auferstehung der Gläubigen kennt, aber mit Unrecht. Es genügt bloß Jo. 5, 28 sg. und 6, 40, 44 anzuschauen, um sich von der Unrichtigkeit dieser Meinung zu überzeugen. Die Auferstehung der Bösen wird ausdrücklich erwähnt.

Anderer Meinung ist E. v. Hartmann, der jedoch in der Auferweckung der Bösen einen Widerspruch findet: « Noch weiter verirrt er sich (Johannes), wenn er nicht nur die lebendigen Toten, sondern auch die toten Toten auferwecken läßt, behufs des allgemeinen Gerichts (5, 29). Denn da die Letzteren doch schon immer tot waren und sie durch den leiblichen Tod gewißermaßen schon ihre Bestimmung endgültig und offenkundig erfüllt haben, so ist erstens die Möglichkeit nicht abzusehen, wie das längst Vernichtete noch einmal für einen Moment zu einem Scheinleben erweckt werden soll und zweitens der Zweck nicht zu begreifen, zu welchem diese Auferweckung erfolgt, da ja nachher auch nichts anderes für sie eintritt, als worin sie sich schon befanden — nämlich Tod und Vernichtung ».[107]

Aber sowohl E. v. Hartmann, wie auch B. Weiß und Beyschlag verirren sich selbst, weil sie dem hl. Johannes einen falschen Begriff vom Tode unterschieben wollen. Denn *θάνατος* und *ἀπόλεια* sind allgemein gefaßt und bedeuten bei Johannes nicht eine völlige Vernichtung des Lebens und Seins der Gottlosen, sondern einen schmerzhaften Zustand im Gegenteil zum « Leben ». Das ergibt sich klar aus 1 Jo. 3, 14 *ἡμεῖς μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου* (vom sündhaften Leben) *εἰς τὴν ζωὴν* (zum übernatürlichen). Tod und Verdammnis ist nach dem hl. Apostel ein Allgemeinbegriff, der jeden solchen Zustand umfaßt, der sich nicht göttliches, übernatürliches Leben nennen läßt.[108]

---

[104] Vgl. Schanz-Comm. zu Jo. 6, 54.

[105] Bibl. Theol., 683.

[106] N-2 Theol. II (1896) 272-3.

[107] Das Christent. d. N. T., 265-6.

[108] It denotes not so much a single event as the whole condition of exclusion from the higher life. The natural man, who has not participated in the change effected by the new birth, is in a state of « death » E. Scott – 4. Gospel, 248.

Aus dem Grund steht bei Johannes immer als der Hauptgegensatz zur *ἀπώλεια* – die *ζωή*, als der Ausdruck für ein seliges Leben (Jo. 3, 16. 6, 39. 40. 10, 10. 28. 17, 3. 12).

Das ewige Leben als ein *seliges* Leben wird außerdem vom Evangelisten auch bildlich dargestellt. Kein Durst (*qui autem biberit ex aqua, quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum* — Jo. 4, 14 — *qui credit in me non sitiet umquam* 6, 35) und kein Hunger (*qui venit ad me non esuriet* 6, 35) werden den Gläubigen quälen. Alle seine Bedürfnisse, wenn auch nicht in diesem Leben, so doch im Jenseits, werden gestillt und befriedigt: *Ego sum ostium, per me si quis introierit, salvabitur et ingredietur et egredietur et pascua inveniet. Fur non venit, nisi ut furetur, et mactet, et perdat. Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant* (Jo. 10, 9. 10). Positiv besteht dies ewige Leben in der vollendeten und vollkommenen Gottesgemeinschaft. Sie bildet eigentlich das Hauptmoment aller Seligkeit und macht das Wesen des Lebens aus.

§ 3. Gottesgemeinschaft

An mehreren Stellen und bei verschiedenen Gelegenheiten spricht der hl. Johannes von der Gottesgemeinschaft der Gläubigen. Ganz allgemein wird gesagt, daß Gott in uns bleibt (1 Jo. 4, 12. *ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει*). Wir sind und bleiben in Gott: *Et qui servat mandata eius (Dei) in illo manet et ipse in eo* (1 Jo. 3, 14). Um sie zu pflegen, muß man seine Gebote halten, sein Wort hören, unseren Willen dem Seinigen gleich machen (Jo. 8, 51. 14, 21). Die Bruderliebe ist ein Zeichen, daß Gott in uns bleibt: *In hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus et ipse in nobis* (1 Jo. 4, 13). So lange auch die Liebe zu Gott in uns ist und nicht verschwindet, so auch die Gemeinschaft mit ihm: *Deus charitas est et qui manet in charitate in Deo manet et Deus in eo* (1 Jo. 4, 16). Die Gemeinschaft ist eine gegenseitige – *in ipso manet et Deus in eo* (1 Jo. 3, 24. 4, 16).

Mit der Aneignung des « Lebens » ist der Mensch in eine erhabene Gottesnähe gerückt. Wie die oben angeführten Stellen die Innigkeit dieser Beziehungen zur Gottheit uns nahe bringen, so tritt sie noch mehr in Jo. 14, 20-23 zum Vorschein. Die Gemeinschaft mit Gott ist eine Gemeinschaft nach Art der Perichorese: *In illo die vos cognoscetis quia ego sum in Patre meo et vos in me et ego in vobis — et ad eum veniemus et mansionem faciemus.* Das Bindeglied ist die *Liebe*, deshalb ist es kein Sklaven-sondern ein Liebesverhältnis — *qui autem diligit me diligitur a Patre meo et ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum.* Die Gemeinschaft mit Gott ist auch eine reelle, weil die Worte *mansionem faciemus* ein tatsächliches Wohnen Gottes in uns ausdrücken. Die genannten Ausdrücke enthalten

noch einen anderen sehr tiefen Gedanken und zwar, daß nicht der Mensch die Gottheit erfassen wird, sondern umgekehrt, Gott durchdringt ihn und durchtränkt ihn mit seinem göttlichen Leben. Dieses innige Ineinandersein von Gott und Menschen ist das Höchste, was Christus von sich und dem Vater aussagt: es ist auch das Höchste, was die Gläubigen in ihrer Weise erfahren sollen (Jo. 6, 57. 14, 10, 11, 12. 17, 23. 26).

Das Auffallendste unserer Stelle ist noch das, daß der begnadete Mensch nicht nur zu Gott dem Einen in Beziehung tritt, sondern zu den drei Personen Gottes selbst. Sehr klar und scharf faßt es Meschler auf: « (In diesen Worten) ist das tiefste, erhabenste und süßeste Gleichnis der Begnadigung ausgedrückt. In der Mitteilung der heiligmachenden Gnade liegt das *Fundament einer besonderen Beziehung zu den göttlichen Personen selbst* (auch zum Hl. Geiste V. 17) apud vos manebit et in vobis erit), die durch die Bewirkung und Erhaltung dieser heiligmachenden Gnade, durch eine ausnahmsweise Zueignung, durch besonderen Schutz ihrer persönlichen Eigenschaften der begnadeten Seele offenbaren, sie zu sich in besondere Beziehung bringen, von ihr gleichsam Besitz nehmen und inneres Leben durch dieselbe einführen. Diese gnadenweise Beziehung, Offenbarung und Innewohnung kann gradweise fort und fort erhöht und verklärt werden bis zur seligen Anschauung im Himmel ».[109]

Am klarsten und anschaulichsten wird die Gemeinschaft der Gerechtfertigten mit Christus in der von Johannes überlieferten Rede des Heilandes vom Weinstocke und den Reben (Jo. 10, 1-7) geschildert. So anschaulich wie in diesem Gleichnisse tritt die Wahrheit von der Innigkeit der Gottesgemeinschaft nirgends bei Johannes zum Vorschein.

V. 1. Ich bin der wahre Weinstock – *ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή*. Mit diesem Wort drückt Christus gleich die Wahrheit aus, daß seine Gemeinschaft mit den Jüngern höchste Wirklichkeit ist, wie es wahrlich in der Natur ein Verhältnis zwischen den Ranken und dem Weinstock besteht. Seine Gemeinschaft ist ebenso wahr auf dem geistigen Gebiet, wie sie wahr und tatsächlich ist im Sinnbilde vom Weinstock. Wie Weinstock und Reben *ein* Lebenssaft durchzieht, so erfüllt ein Lebensprinzip Christus und die Seinen. Gott ist Mensch geworden, damit in ihm die menschliche Natur der Weinstock und somit wir Menschen dessen Reben sein könnten. *Unius quippe naturae sunt vites et palmites: propter quod cum esset Deus, cuius naturae non sumus, factus est homo ut in illo esset vitis humana natura, cuius et nos homines palmites esse possemus.*[110]

V. 2. 3. Die Gemeinschaft mit dem Heiland verlangt Reinheit bzw.

---

[109] Das Leben uns. H. J. Christus II³ Freiburg (1894) 277.

[110] Aug. Com. in Jo. Tract. 80 u. 1 MSL 35, 1839.

Reinigung. Wie der Winzer seinen Weinstock reinigt, damit er fähig wird, eine reiche Frucht zu bringen, so wird auch der Gläubige von den Unvollkommenheiten befreit und zwar durch erhöhte und gesteigerte Gnadenerweisungen, welche ihn befähigen, den verschiedenen Neigungen zu widerstehen. Die Gemeinschaft mit Christus fördert die Ertragsfähigkeit der Gerechtfertigten, die sich in der Erfüllung der Gebote Gottes und in dem Zustandebringen guter Werke zeigt.

V. 4. 5. Diese Bestätigung kann sich nur dann bewähren, wenn der Christ unzertrennlich in Verbindung mit Christus steht, wenn er sich mit den Lebenssäften Christi nährt. Der Grund liegt darin, daß die Rebe nicht die Frucht « von sich selbst » bringen kann. In diesem Vergleich wird *ἀφ' ἑαυτοῦ* betont. Das Fruchtbringen ist von dem Zusammenhang zwischen der Rebe und Weinstock abhängig, so braucht auch der Gläubige die Gnadenhilfe Christi, um in ihm bleibend viele Frucht bringen zu können.

V. 6. Die Trennung vom Stamme bedeutet die Unfruchtbarkeit und den Tod. Zwar kann das Glied einen Schein des Lebens eine Zeitlang behalten; aber von der Lebensquelle getrennt, ohne eigenes, selbständiges Leben, muß es dem Ruin, dem sittlichen Tode verfallen.

Die Vereinigung mit Christus bringt mit sich die Erhörung des Gebetes. Die Grundlage seiner Gemeinschaft bildet die innige Liebe und Freundschaft. Christus ist unser Freund (Jo. 15, 14). Er liebt uns wie der Vater ihn liebt (15, 10). Die innigste Gemeinschaft mit ihm vollzieht sich in diesem Leben durch das Genießen seines Leibes und Blutes. Sie kann aber noch diesseits verloren gehen. Im Jenseits wird sie den höchsten Grad der Innigkeit erreichen und immer dauern.

Daß die Gottesgemeinschaft wirklich zum Begriff des ewigen Lebens gehört und aufs Engste mit ihm verbunden ist, beweist 1 Jo. 2, 25 wo gesagt wird, daß für das Bleiben im Vater und Sohne, Christus uns ewiges Leben verheißen hat. Aus Gott stammt ewiges Leben der Gläubigen und nur in der Gemeinschaft mit ihm kann es Bestand und Kraft behalten. Daher der starke Ton, den Johannes auf das *Bleiben* in Gott oder in seinem sichtbar gewordenen Sohne legt. Dieser enge Zusammenhang wird besonders im ersten Briefe, gleich im ersten Kapitel vorgelegt. In V 2 wird hervorgehoben, daß das in Christus *erschienene Leben* ein ewiges war, als solches, *welches in der Gemeinschaft* mit dem Vater geführt wurde. Im nächsten Vers (3) wird der Gedanke vom Leben wiederum in den der Gemeinschaft mit Vater und Sohn umgesetzt – « aber auch unsere Gemeinschaft ist mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus ».

Dieselbe Umstellung findet sich noch in Jo. 6, 54: *Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam* und etwas später V 56): *qui manducat meam carnem ... in me manet et ego in illo.*

Über den Zusammenhang beider Begriffe kann deswegen kein Streit entstehen.

Noch einen Beweis liefert uns Jo. 17, 3 – *Haec est enim vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti: Jesum Christum.* Die Erkenntnis Gottes schließt notwendig die Gemeinschaft mit ihm. Die angeführte Stelle führt uns zugleich in das Wesen des ewigen Lebens ein.

Wir kommen hiermit zum Schluss unserer Untersuchung und hoffen auch damit einen klaren Begriff der Auffassung des Lebens nach dem hl. Johannes gegeben zu haben.

LITERATURVERZEICHNIS

AUGUSTINUS: Commentarius in Joannis evangelium tractatus, CXXIV. MSL 35.

BALDENSPERGER, W.: Der Prolog des 4. Evangeliums, Freiburg i/Br. 1898.
BOUSSET, WILHELM: Kyrios Christos. Göttingen 1913.
BARTMANN, BERNHARD: Das Reich Gottes in der hl. Schrift, Münster (Westf.) 1912.
BATIFFOL, PIERRE: Etude d'histoire et de theologie positive II. Bd., Paris 1905.
BELSER, JOHANNES: Das Evangelium des hl. Johannes, übersetzt und erklärt, Freiburg i/Br. 1905.
BELSER, JOHANNES: Die Briefe des hl. Johannes, Freiburg i/Br. 1906.
BELSER, JOHANNES: Das Zeugnis des 4. Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung, Freiburg i/Br. 1912.
BÜCHSEKL, F.: Der Begriff der Wahrheit in dem Evangelium und den Briefen des Johannes, Gütersloh 1911. Beiträge zur Förderung der christlichen Theologie XV/3.

CALMES, TH.: L'évangile selon saint Jean, Paris-Rome 1904.
CAMERLYNCK, A.: Commentarius in epistolas catholicas, Brugis 1909.
CORNELIUS A LAPIDE: Commentarius in Joannem t. XVI, Parisiis 1872.
CORNELIUS A LAPIDE: Com. in epistolas catholicas XX t., Parisiis 1868.
CORLUY, JOSEPHUS: Commentarius in Evangelium Johannis, Gandavie 1878.
CREMER, Dr. HERMANN: Biblisch-theol. Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität, herausgegeben von Dr. J. Kögel Gotha 1915[10] (*ζωή, ζάω* 469-475).
CYRILLUS, ALEX.: *Εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον* MSG 73.

FEINE, P.: Theologie des N. Testamentes, Leipzig 1911.
FROMANN, KARL: Der johanneische Lehrbegriff Leipzig 1839.

GRAF, Dr. JULIUS: Johannesevangelium und Geistesleben der Gegenwart, Tüb. Theol. Q. (1915) 42-70.
GRILL, JULIUS: Untersuchungen über die Entstehung des IV. Evangeliums I. Teil, Tübingen u. Leipzig 1902.
GRIMM, Dr. JOS.: Das Leben Jesu nach den vier Evangelien, Regensburg 1890-1905.

v. HARTMANN, Eduard: Das Christentum des neuen Testamentes Sachsa i/Harz 1905[2].
HOLTZMANN, HEINRICH: Handkommentar zum N. T. IV[2], Freiburg u. Leipzig 1893.
— Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, Freiburg u. Leipzig 1897.

KEPPLER, PAUL: Composition des Johannesevangeliums (ohne Angabe der Zeit der Erscheinung).
KIRSCHKAMP, JAKOB: Gnade und Glorie in ihrem inneren Zusammenhang, Würzburg 1878.
KNABENBAUER, JOS.: Commentarius in Evangelium sec. Joannem, Parisiis 1906.
KRIEG Dr. COR.: Jesus Christus als Lebenspender (Jesus Christus-Vorträge, Freiburg i/Br. 1908, 352-372).
KÖSTLIN, KARL: Der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis, Berlin 1843.

LEBRETON, JULES: Les origines du dogme de la trinité, Paris 1910
LEPIN, M.: La valeur historique du quatrième évangile, Paris 1910.
LINDBLOM, JOH.: Das ewige Leben. Eine Studie über die Entstehung der religiösen Lebensidee im Neuen Testamente. Upsala-Leipzig 1914.

MALDONAT, JOANNES: Commentarius in Joannem t. IV et V. Moguntiae 1843/4.
MONZE, Dr. FRANZ X.: Johannes und Paulus. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. Münster i.W. 1915 (Neut. Abhandlungen V 2-3).

OEHLER, ANTON: Der Glaube und die Geburt aus Gott in ihrer Einheit dargestellt nach dem joh. Lehrbegriffe Tüb. Th. Q. 1838, 599-622.

PHILONIS, ALEX.: opera – ed. Leop. Löhn et Paul Wendland. Berolini 1896-1915.
POLZL, FRANZ: Kurzgefaßter Kommentar zum Ev. d. Johannes. Graz u. Wien 1914³.

RADEMACHER, Dr. A.: Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulin. u. joh. Theologie. Freiburg i/Br. 1903 (Straßb. Theol. Stud. B VI).
REITZENSTEIN, R.: Poimandres, Leipzig 1904.
REVILLE, J.: Le quatrième évangile, son origin et sa valeur hist. Paris 1901.

SCHANZ, P.: Commentar über das Ev. des hl. Johannes, Tübingen 1885.
SCHELL, HER.: Christus, Mainz 1906.
v. SCHRENCK, ERICH: Die johanneische Anschauung vom « Leben », Leipzig 1898.
SCOTT, ERNEST: The Fourth Gospel. Its purpose and theology, Edinburgh 1906.
— Dictionary of Christ and the Gospels, Vol. II (Life, 30-32).
SOKOLOWSKI, EMIL: Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus, Göttingen 1903.

TILLMANN, FRITZ: Das Johannesevangelium übersetzt und erklärt, Berlin 1914.
TITIUS, ARTHUR: Die johanneische Anschauung unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, Tübingen 1900.
TOBAC, E.: Grace, La Foi Catholique (VIII) 1912, 340-344.
TOLETUS, FRANCISCUS: In sacrosanctum evangelium Joannis commentarii, Coloniae Agrippinae 1589.

WEINEL, H.: Biblische Theologie des Neuen Test. ,Tübingen 1911.
WEIß, BERNHARD: Der johanneische Lehrbegriff, Berlin 1862.
— Lehrbuch der biblischen Theologie des N. Testamentes, Berlin und Stuttgart 1903².
WEIß, KARL: Der Prolog des hl. Johannes, Freiburg i/Br. 1899 (Straßburg. Theol. Stud. B 3).

ZAHN, THEODOR: Commentar zum Neuen Testament (IV. Evangelium des Johannes Leipzig 1908).
ZIELLER, v. GERHARD: Untersuchung über den Begriff *ζωὴ αἰώνιος* in den Schriften des Johannes Treptow 1880 (Gymnasialprogramm).
ZORELL, F.: Lexicon graecum, Parisiis 1911 (*ζωή* und *ζάω*).

Д-р В. ТРЕМБІЦЬКИЙ

ЗНОСИНИ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ 1918-1922 РОКІВ З ЦАРГОРОДСЬКОЮ ПАТРІЯРХІЄЮ

(Dr. V. Trembicкyj, *De relationibus Ucrainae annis 1918-1922 cum Patriarchatu Constantinopolitano*)

Серед багатьох представництв Української Держави при урядах чи монарших тронах европейських держав займає своє належне місце й посольство України (першого розряду) при турецькому султанському дворі, при якому першим послом, акредитованим у березні 1918 року, був посол М. Левитський.

Перше посольство Української Народної Республіки в Туреччині, а цим самим і при патріяршому престолі, сповнило свою місію вповні вдоволяючо, хоч воно існувало там лише до 1 листопада 1918 року, коли то прибуло посольство від Гетьманського Уряду України Павла Скоропадського. Перше представництво Української Республіки, в якого складі були: посол П. Красицький - радник, п. Вовк-Вовченко й п. Ковальський - секретарі та І. Спафаріс - перекладач, дало початок безпосереднім зносинам України з султанським урядом у столиці турецької імперії Істамбулі (Царгороді) після біля 200-літньої перерви від часів гетьмана Івана Мазепи, як союзника імперії султанів та спільної війни проти Московщини Петра І в 1700-их роках.

Складаючи вірчі листи на руки турецького султана Магомета V, посол України М. Левитський уважав своїм святим обов'язком зараз же після цеї церемонії на султанськім дворі зложити візиту й патріярхові Вселенської Православної Церкви Германові, сповіщаючи про заіснування держави українського народу Української Республіки, яка проголосила свою самостійність як суверенна держава 22 січня 1918 року.

Прийняв посол України в ці пам'ятні дні березня 1918 року й благословення царгородського патріярха та привітання для всього українського народу, як це поздоровлення опісля одержували наступні посли України в Туреччині М. Суковкін та О. Лотоцький.

На превеликий жаль, не маємо змоги подати точніших даних із

перебігу безпосередніх зносин першого українського посольства з патріяршим урядом у Царгороді, бо не заховалися до нині документи чи спомини учасників посольського складу з весни 1918 року, які дали б точний перегляд відносин цього ж посольства з патріяршим урядом.

Врешті треба припускати, що важливі події в обопільних відношеннях двох вище згаданих установ могли бути лише на протязі двох місяців березня та квітня 1918 р., тобто коли в Істамбулі резидував посол М. Левитський від імені українського республіканського уряду. Коли 30 квітня 1918 р. прийшов до влади в Україні новий уряд гетьмана Павла Скоропадського монархістичного напрямку, місія посла М. Суковкіна мусіла закінчитися та всі функції перейшли на радника посольства П. Красицького, який сповняв ролю представника України в Туреччині аж до прибуття нового посла М. Суковкіна 1 листопада 1918 року.

Немає сумніву, що як посол так опісля радник посольства України напевно брав участь (згідно з привілеями для християнських послів при патріяршому троні) в усіх більших релігійних врочистостях чи спеціяльно влаштовуваних побаченнях для закордонних представників, під час яких (особливо останнього розряду) патріярші чинники були інформовані правдиво та повною гідністю про події в Україні, якою патріярший уряд мусів дуже цікавитися, хоч би з цеї рації, що абсолютну більшість населення України (біля 90%) становили тоді віруючі українського візантійського обряду.

Справа України була дуже важливою патріяршому урядові ще й з політичного погляду, коли взяти до уваги відірваність території України від Росії, на території якої (в Москві) існував дальше московський патріярхат, якому силою політичних обставин та російської централістичної політики Українська Церква була приневолена від 1686 року повинуватися. Та відомо було патріярхові Германові, що в Україні з фактом заіснування власної національної державності повстав, так би мовити, автоматично відрух до усамостійнення Української Церкви від московської патріяршої зверхності, як ворожої інтересам Української Церкви та народу в першу чергу та повстало отвертим питання наладнання відносин із царгородським патріярхатом, як верховним між усіма східними патріярхами православної Церкви. Це було тимбільше важливою справою, коли взяти до уваги ще й факт колишньої залежності фактичної чи навіть лише номінальної або моральної (X-XIII ст. та XIУ-XУ ст.) української митрополії від царгородського патріяршого осередку.

Усі ці вище намічені факти ясно мусіли вплинути на більше або менше активні відношення між патріяршим урядом та першим посо-

льством України від березня по листопад 1918 року та дальше при урядуванні других послів від імені Української Держави аж до 1922 року, тобто до ліквідації українського представництва в столиці турецької держави.

1 листопада 1918 року на турецьких водах у Босфорській протоці, на Золотому Розі з'явився яхт з українськими державними службовими прапорами. На покладі яхту був повний склад нового українського посольства [1] та української санітарно-військової місії для справ полонених разом біля 20 осіб.

Офіційні чинники привітали український посольський почот у порті, висловивши повні симпатії новому українському представництву на турецькій землі.

Скоро після поладнання перших формальностей посол Суковкін зложив першу свою візиту в митрополита Доротея (митрополита з Брусси), що заступав особисто патріярха Германа, який був приневолений антантськими властями уступити з свого становища задля протиантантських наставлень.

Митрополит Доротей з титулом льокумтененса зараз на другий день ревізитував українського посла на яхті в порті. Увесь склад посольства привітав заступника патріярха на шканцях та опісля в великому сальоні на яхті, де після привітальних промов відбулося скромне прийняття.[2]

Посол вдруге заявив митрополитові Доротеєві, що він репрезентує самостійну Українську Державу, а по церковній справі « хоч Україна нині й відокремилася політично від Росії, але Українська Церква залишилася в злуці з всеросійською Церквою під головуванням московського патріярха ».[3]

---

[1] У склад посольства входили: М. Суковкін - надзвичайний посол та уповноважнений міністер; Л. Кобилянський - радник посольства; князь Темішев, полк. Г. Стеблін-Камінський, сотник М. Любимський - секретарі; полк. Ф. Пономаренко та полк. О. Хоруженко - старші аташе; поручник О. Ратгауз та хорунжий Я. Москаленко - молодші аташе; полк. ґен. штабу В. Василіїв - військовий аташе; кап. І ранги О. Зарудний - морський аташе; П. Тухолка - урядовець; та врешті д-р І. Холодний з кількома урядовцями очолював Українську Військово-санітарну Місію.

Лотоцький О., *У вселенському патріярхаті, В Царгороді* (Праці Українського Наукового Інституту, т. X, кн. 5), Варшава 1939, ст. 12-18.

Дорошенко Д., *Історія України* 1917-1923 *рр.*, т. II, Ужгород 1930 - Нью-Йорк 1954, ст. 153-154.

Кобилянський Л., *Українське посольство в Туреччині* (Нова Україна, VI-VII), Прага 1925, ст. 78-79.

[2] Кобилянський Л., згад. твір, ст. 83.

[3] Там же.

Митрополит Доротей висловив свою радість із приводу заяви посла М. Суковкіна про незмінне церковне становище в Українській Державі та прирік цю заяву посла України подати до відома патріяршому синодові.

Заява посла Суковкіна, хоч сумна з українського становища, була одначе правдива. В періоді гетьманування Павла Скоропадського в урядових установах мали також вплив проросійські люди. Саме під впливом таких же росіян по дусі перебувала й уся українська церковна справа, на чолі якої в 1918 році стояли з царських ще часів московські владики, які не хотіли допустити до унезалежнення Української Церкви від московського патріярха помимо того, що більшість родового українського по походженні духівництва разом із вірними бажали мати свою українську автокефальну Церкву, признану царгородським патріярхом, як головою Вселенської Православної Церкви.

Врешті треба завважити ще один факт у відношенні до особи посла України М. Суковкіна. Він же сам, хоч був ніби української орієнтації, все ж таки російської національності та маючи в свому почоті сильні російські впливи від багатьох росіян членів українського посольства, у своїй привітальній промові до льокумтененса патріярхату висловив думки в такій формі, які зовсім не сприяли українським національним інтересам. Бо хоч правдою було, що до 1 січня 1919 року Українська Церква була ще в складі юрисдикції московського патріярха, все ж таки діяли в Україні сили, які бажали тогочасний стан адміністративної залежності Української Церкви змінити по лінії українських державних інтересів. Таким чином обов'язком посла було при вищенаведеній заяві про залежність Української Церкви від московського патріярха додати, що Українська Церква вважає за зовсім оправдане стати автокефальною та просити царгородського патріярха у відповідний час признати цю окремішність існування такої Церкви в родині Вселенської Церкви.

Само собою брак такої додаткової заяви був шкідливим до певної міри для української церковної справи перед патріяршим урядом. Заступник патріярха митрополит Доротей дістав суб'єктивні, тобто невірні, інформації з уст посла Суковкіна й через те в посольському складі прийшло до неприємного поділу людей української державної орієнтації та проросійських поглядів, які себе взаємно поборювали. Очевидно така атмосфера лише шкодила діяльності посольства та приносила всякі інші ускладнення, які були шкідливими для українсьської справи на території Туреччини.

Та з упадком гетьманського уряду 15 грудня 1918 року місія посла

М. Суковкіна в Істамбулі була скінчена. Посольство, подібно як і до приходу гетьманського посла між квітнем та листопадом 1918 року, було примушене знову діяти в тимчасовому положенні вичікуючи прибуття певного уповноважненого посла від новоповсталого республіканського уряду України. Функції посла сповняв від половини грудня 1918 року радник посольства (вибраний українськими членами представництва) Л. Кобилянський.

Тоді й змінився персональний склад посольства, бо усі урядовці російської орієнтації відійшли від праці. Та все ж таки посольство діяло, працював його консульський відділ перед турецьким та патріяршим урядами. Перед закордонним світом як дипломатичним так і пресовим виступало посольство з повною гідністю та правдивістю інформацій про Україну та її політичні справи. Посольство було в контакті з Урядом Директорії У. Н. Р., від якого між іншим прийшла номінація радникові Л. Кобилянському вести справи посольства (до прибуття нового посла О. Лотоцького) з титулом charge d'affaires par interim.[4] Був контакт посольства з українськими представництвами в Болгарії, Румунії та Риму, звідкіля приходили вістки про міжнародні події, новості в Україні та всяка допомога для нормального його діяння.

У складі посольства крім українського складу: секретаря М. Кобилянського, О. Ратгауза - аташе, І. Спафаріса - перекладача, був ще турок Мухтар - Бей - (недавний посол Туреччини в Київі при гетьманському Уряді П. Скоропадського), який своїм знанням та симпатіями до української державності віддавав великі прислуги українському дипломатичному представництву в столиці Туреччини.

23 квітня 1919 року прибув із Трієсту в Царгород кораблем посол Української Республіки Олександер Лотоцький з своїм посольським складом, яке при доповненні на місці діючими до того часу при посольстві урядовцями виглядало в персональному складі ось так: О. Лотоцький - посол, Л. Кобилянський та від 2 VIII 1919 р. ще князь Іван Карашевич-Токаржевський - радники, М. Чикаленко - І. секретар, сотник М. Любимський - II-. секретар, О. Ротгауз - консул, І Спафаріс та О. Лотоцька - перекладачі.

Туреччина, хоч формально вважалася незалежною державою, фактично дальше була під збройною окупацією антантських збройних сил та під їх політичною контролею. Усе це все тимбільше ускладнювало працю та сповнювання цілого ряду завдань нового посла України,

---

[4] Там же, ст. 88-89.

який у Царгороді мав виконувати подвійну місію - посла при турецькому ще тоді султанському уряді та при патріяршому престолі на Фанарі.[5]

У новому політичному положенні Туреччини, під контролею Антанти, посол України був приневолений входити силою факту в контакт із представництвом антантських збройних сил, високим комісаром - віце-адміралом Аметом та французьким послом Альбертом де Франс.

Нав'язання зносин із царгородським патріярхатом почалося після урядового визнання О. Лотоцького турецьким послом « надзвичайним послом повноважним міністром », що здійснилося 13 травня 1919 року.[6]

Проблема визнання українського посольства патріяршим урядом, після визнання його турецькою владою султана, була на багато облегшена. Та треба взяти до уваги ще одну важливу справу церковного порядку, а саме визнання царгородською патріярхією незалежності, тобто автокефалії Української Православної Церкви, яка повстала по закону Української Республіки від 1 січня 1919 року, за апробатою Всеукраїнської Церковної Ради, як найвищої церковної репрезентації в Україні.

Наводимо текст цього державного закону про автокефалію Української Церкви: [7]

ЗАКОН 1 СІЧНЯ 1919 РОКУ ПРО ВИЩИЙ УРЯД УКРАЇНСЬКОЇ АВТОКЕФАЛЬНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

(проведений декретом Директорії УНР) точка 6, закону від 1.1.1919.

1) Вища церковно-законодавча, судова та адміністраційна влада на Україні належить Всеукраїнському Церковному Соборові, постанови якого коли мають церковно-державне значення, або вимагають видатку грошей з державних скарбів, підлягають розгляду і затвердженню законодавчих державних органів.

2) Для керування справи Української Автокефальної Православної Церкви утворюється Український Церковний Синод в складі 2 епископів, 1 протоієрея,

---

[5] Так зветься стара дільниця Царгороду, в якій приміщені всі будівлі та уряди патріярхату. Уживається цієї назви в подібнім значенні як « Ватикан » для Католицької Церкви.

[6] Лотоцький О., згад. твір, ст.: 12, 18, 74, 80-103.

[7] Лотоцький О., *Українські джерела церковного права,* Варшава 1931, ст. 297-298.

Власовський І., *Нарис історії української православної Церкви,* т. IV, Нью-Йорк 1961, ст. 62-63.

Слід згадати, що першу св. Літургію (Службу Божу) в українській мові відправлено в соборі св. Софії у Києві дня 10 липня 1919 року.

1 священика, 1 диякока і 3 мирян та 1 священика од Війського Відомства. До скликання Собору, який обірає в члени Синоду і подає на затвердження уряду, члени Церковного Синоду призначаються Вищим Республіканським Урядом.

3) Відомству Синода належать церковні справи: *а*) релігійні, *б*) адміністраційні, *в*) господарські, *г*) світські, *д*) контрольні та ревізійні. [Додатковим докретом Директорії надано Синодові ще й функції судові].

4) В засіданнях Українського Синоду має присутність призначений для того Міністром представник Республіканського Уряду, який іменується Державним Представником і на обов'язках якого лежить подавати інформації, роз'ясняти закони, стежити за виконанням законів та постанов Синоду, які не порушують інтересів Республіки. Державний Представник має право опротестування перед Радою Міністрів.

5) Церковна влада Автокефальної Української Церкви з її всім урядовим складом оплачується коштами з Державної Скарбниці одповідно штатам, установленим для цього додатково.

6) Українська Автокефальна Церква з її Синодом і духовною ієрархією ні в якій залежності від Всеросійського Патріярха не стоїть.

7) Український Церковний Синод для керування своєю діяльністю, а також для скликання церковного Собору, виробляє накази, які вступають в силу по затвердженні їх Українським Республіканським Урядом.

Однак справа визнання української автокефалії натрапила на багато труднощів зі сторони Фанару. Сам факт проголошення потреби повстання Української Автокефальної Церкви (УАПЦ) ще не був вповні вдоволяючим й для України, коли закон Української Республіки про автокефалію не був остаточно потверджений і проголошений ще й Всеукраїнським Синодом (Ієрархів) Української Автокефальної Православної Церкви та Всеукраїнською Православною Церковною Радою. Врешті для повного юридичного оформлення автокефалії Української Церкви треба було мати ще й повне її визнання саме Царгородом, як найбільш авторитетним патріяршим органом в православній Церкві взагалі, користаючоїся першенством серед усіх патріярхів на основі старої традиції та світлості царгородської патріярхії, зв'язаної з маєстатом колишньої візантійської імперії. Тому визнання УАПЦ Фанаром було річчю дуже поважною та навіть міжнародного характеру, щось у такому роді, в якому находилися визнання чи нав'язання дипломатичних стосунків европейських держав із Святішим престолом Римокатолицької Церкви, Ватиканом. Ось і тому визнання дуже консервативним у поглядах православним Царгородом незалежності Української Церкви (поминувши власні грецькі інтереси Фанару) накидало йому весь тягар непорозумінь із Росією, яка для патріярхату була чимсь великоавторитетним, потужним, непорушним, отже для якої відділення Української Церкви було чимсь неймовірним, незвичайним.

Та Україні дуже залежало на добросусідських відносинах із Фана-

ром, бо Україна, як православна (на 90%) та незалежна країна по своєму історичному минулому, як частина східно-середземноморського простору тісно пов'язаного політично й культурно з Візантією і Болгарією, а тепер як самостійна держава, повинна була знову ступити на природний шлях розвитку в контакті з старим культурним центром Европи, визбуваючися мачушиної опіки Росії.

Тому теж визнання незалежності Української Церкви Царгородом було тимсамим вершком українсткого національного ідеалу та амбіції, подібно як досягнення політичної незалежності від 22 січня 1918 року та її визнання поверх чверть сотні державами світа протягом 1918-1921 рр. Тому то повстання Української Автокефальної Церкви в Українській Державі, якого співтворцями були також О. Лотоцький і Ф. Матушевський,[8] прийняли загально в Україні як документ історичної ваги духової самостійності України від чужого впливу.

Тут слід підчеркнути, що як посол О. Лотоцький так і посол Ф. Матушевський виконали свої посольські обов'язки дуже чесно, уміло з повним задержанням гідности маєстату Української Держави, помимо усіх великих труднощів, з якими приходило боротися вищезгаданим послам, коли зважити ще на недотягнення в правному оформленні Української Православної Церкви та постійний вплив російських політичних та церковних кругів на всю Грецьку Православну Церкву, втіляючи її ще додаткові « свої правди » з історії православної Церкви східної Европи, тобто Росії, Білорусі й України, вигідну для інтересів московського імперіяльного уряду.

Тому теж послам України при патріяршому престолі в Царгороді та королівському в Греції треба було ужити великої напруги та глибокого знання й умілости передання своїх правд, щоб ними проломити російські вірування. Послам України, подаючи свої арґументи історичної правди, треба було бути найбільш тактовними, мати велику видержливість та віру в кінцевий успіх. Доводилося переконувати чужих про існування української церковної традиції окремої від московської власної історії від самих початків княжої доби IX століття

---

[8] О. Лотоцький став потім послом в Туреччині, а Ф. Матушевський при королівськім престолі в Греції, тобто при другому після Царгороду православному центрі в Европі.

Матушевський Ф., *Із щоденника українського посла* (Праці Українського Наукового Інституту, 36, 43, т. I), Варшава 1938, ст. 138-157.

Trembicky W., *Greek Ukrainian Diplomatic Relations* 1918-1920 (Ukrainian Quarterly, vol. XIX, nr. 4), New York 1963, p. 342-349.

Лотоцький О., *У вселенському патріярхаті*, ст. 20-24, 83-84.

аж по кінець XVII століття, коли то Москві вдалося підкорити собі Українську Православну Церкву зовсім неправильним способом.

Від часів Хмельницького через 30 років московський патріярхат просякав своїми впливами при співучасті царського політичного натиску в орґанізацію Української Православної Церкви. Врешті дня 11 грудня 1684 року московський уряд почувався настільки сильним, що вніс прохання до царгородського патріярхату в справі передачі Української Церкви під зверхність московського патріярха. По довших переговорах у травні 1686 року таки передано московському патріярхові Українську Церкву після 700-літньої її приналежності до царгородського центру. Передання Української Церкви під московський патріярший покров було зумовлене в основі політичними обставинами, які в той час заіснували в східній та центральній Европі. З уваги на війну оттоманської імперії з Австрією, Венецією та Польщею, царгородський патріярх Діонісій IV під пресією самого турецького султана Магомета IV був приневолений погодитися на передання Української Православної Церкви московському церковному зверхникові, нехтуючи при цьому канонічні приписи.[9]

Що акт насильного прилучення київської митрополії до московського патріярхату не був добровільним, отже незаконним (лише по тиску султана та Москви) свідчить т. зв. « томос сінодікос », Вселенського патріярха Григорія і Святішого Синоду царгородського патріярхату від 13 листопада 1924 року, коли то надано автокефалію православній Церкві в Польщі.

У цьому важливому документі говориться між іншим таке: [10]

...скоряючися перед вимогами канонічного обов'язку, що накладає на наш Святіший Вселенський Престол піклування про православні Церкви, які находяться в потребі, розглядаючи рівно ж факт, чому не заперечує й історія (бо ж написано, що перше відділення від Нашого Престолу Київської Митрополії й Православних Митрополій Литви й Польщі, залежно від неї, а рівнож прилучення їх

---

[9] Коржан М., *Українська Православна Церква і екуменічний рух,* Мюнхен 1946, ст. 15-16.

Крипякевич І. і Голубець М., *Велика історія України,* II вид., Вінніпеґ 1948, ст. 504.

Огієнко І., *Українська Церква* (Історія Української Православної Церкви), т. II, Прага 1942, ст. 66-70.

Архив Юго-Западной Россіи, ч. I, т. V, Киев 1872, ст. 135-145.

[10] Цей документ був писаний французькою мовою, а в українськім перекладі видав його Собор епископів православної Церкви в Польщі 1924 року.

Коржан М., згад. твір, ст. 15-16.

Огієнко І., згад. твір, ст. 83, 84-85.

до Святішої Московської Церкви наступило не за приписами канонічних правил, а також не дотримано всього цього, що було поставлено відносно повної церковної автономії Київського Митрополита, який носив титул Екзарха Вселенського Престолу), Наша Мірність і Святіші Митрополити в Святім Дусі улюблені браття і співслужителі вважали обов'язком вислухати прохання, з яким звернулась до Нас Свята Православна Церква в Польщі й дати наше благословення й затвердження на її автокефальний і незалежний устрій.

Цей важливий документ підписаний був патріярхом Григорієм разом із 12-ти митрополитами, членами Святішого Синоду. Царгородський патріярхат сповістив про цей виданий ним акт усі інші патріярші уряди та усі автокефальні Церкви, які прийняли до відома зміст цього томусу й погодилися на нього. Лише Російська православна Церква з її патріяршим урядом не погодилася на номінацію Царгородом автокефалії православної Церкви (української та білоруської) в Польщі, засуджуючи втручання Вселенського патріярхату в компетенції московського патріярхату.

Та царгородський патріярх відкинув протест московського патріярха, покликуючись на 34-е апостольське правило і на 8-е правило III Вселенського Собору. Згідно з 34-им апостольским правилом: « епископи кожного народу повинні знати першого з-поміж себе і шанувати його як голову ».[11]

Згідно із 8 точкою Третього Вселенського Собору:

ніхто із боголюбних єпископів не повинен поширювати влади на іншу епархію, що давніше та спочатку не була під рукою його чи його попередників. Але, як хто поширив чи силою, яку епархію приєднав собі, то нехай віддасть її, щоб не переступалися правила Отців, щоб не закрадалися під видом священодійства, пиха влади світської. Отже Святому й Всесвітньому Соборові вгодно, щоб кожна епархія заховувала в чистоті й без перешкоди ці права, які належать їй від початку на основі звичаю, що здавна закріпився.[12]

Повищі слова підтвердили, що приєднання київської митрополії до московського патріярхату відбулося не по волі царгородського вселенського православного уряду, а під тиском на патріярха і за волею турецького султана та московського царя й патріярхату.

Врешті признання царгородського патріярхату на приналежність київської митрополії до московського патріярхату з 1686 роком було зроблено не прямо, а з цілою низкою передумов, на основі яких київ-

---

[11] Огієнко І., згад. твір, ст. 84.

[12] Там же. - Коржан М., згад. твір, ст. 16.

ська митрополія могла бути під московською патріяршою зверхністю. Ці передумови - точки були такі:

1) Київські митрополити мали бути вибирані згідно з прийнятим в Україні звичаєм, а не призначувані московським патріярхатом.

2) Київські митрополити не мусіли обов'язково посвячуватися в Москві.

3) Київські митрополити повинні були в святих диптиках згадувати на першому місці вселенського царгородського патріярха, а на другому місці московського патріярха.

4) Київським митрополитам дальше залишалося право ставропігії й друкування богослужебних книг.

5) Київські митрополити надалі задержували право називати себе митрополитами « всієї Русі ».

6) Київські митрополити мали право носити хрест на мітрі й білий клобук, а перед ними мали нести хрест.

7) У справах церковного управління, що відносяться до віри, митрополичий суд мав бути дальше найвищою суддейською інституцією без права відклику.

8) Київська митрополія мала дальше задержувати всі права автономності, які вона мала в час приналежності до царгородського патріярхату.

Усі тут подані умовні точки одначе порушила московська патріярхія майже від самого початку підлеглості Української Православної Церкви. Дуже скоро віднято київському митрополитові титул « всієї Русі », надаючи новий « Малої Росії ». Титул митрополита скоро замінено титулом архиєпископа. Обкраяно територіяльну юрисдикцію київської митрополії та віднято від адміністрації київського митрополита усі важливіші манастирі України, як Київський, Межигірський і Печерську Лавру та інші, які підчинено безпосередньо московському патріярхові. Скасовано в Україні право вибору митрополитів місцевим єпископатом. Новономіновані митрополити в більшості були приділювані вже з москалів. З 1727 року усе духівництво в Україні піддано під поліційний догляд. Від 5 жовтня 1724 року заведено цензуру на видання церковних книг та усякої релігійної літератури. Заборонено в Україні робити переклади богослужебних книг, натомість усе, що появлялося друком мусіло з 1784 роком бути виготовлене після російської транскрипції.[13]

---

[13] Коржан М., згад. твір, ст. 16.
Огієнко І., згад. твір, ст. 94-102, 112-116, 129-141.

Тому, коли встановлено було автокефалію Української Православної Церкви та коли посольство Української Держави робило усі старанвя у царгородському патріярхаті про визнання цієї автокефалії, то це були старання про віднову цих прав Української Церкви, які вона мала до 1686 року при царгородському патріярхаті.

Доцільно отже буде зупинитися над питанням, яке поняття мали про автокефалію Української Церкви відповідальні тодішні українські чинники. У першу чергу як уявляв собі автокефалію її співтворець із 1918-20 рр. проф. О. Лотоцький - міністр культів Української Держави (за уряду гетьмана Павла Скоропадського) та посол Української Держави при патріяршому престолі за Директорії УНР. То ж подаємо виїмки з його промов, що він їх виголосив на засіданні Собору Української Православної Церкви в Київі у дні 12 листопада 1918 року. Тоді проф. О. Лотоцький сказав: [14]

Основна засада української влади полягає в тому, що в самостійній державі має бути й самостійна Церква. Цього однаково вимагають інтереси й Держави і Церкви. Ніякий Уряд, що розуміє свої державні обов'язки не може погодитись на те, щоб осередок церковної влади перебував в іншій державі.

Тому в своїх відносинах до інших Церков, Українська Церква має бути автокефальною під головуванням київського митрополита та в канонічному зв'язку з іншими самостійними Церквами.

Таким чином автокефалія Української Церкви - це не лише церковна, але й національно-державна необхідність. Це конечна потреба нашої Церкви, нашої Держави, нашої Нації. І хто розуміє й щиро до серця приймає інтереси українського народу, той приймає й автокефалію Української Церкви і навпаки. В імені Уряду Української Держави маю за честь оголосити його тверду й непохитну думку, що Українська Церква має бути автокефальною.

Знову ж голова Української Республіки Симон Петлюра у січні 1919 року про автокефалію Української Церкви сказав коротко так: « інтеґральною частиною нашого державного будівництва є й планове будівництво Української Церкви ». Теж і гетьман України П. Скоропадський в своїй інавґураційній промові на Соборі Української Православної Церкви в Київі 6 липня 1918 року висловився, що державні справи вимагають, « щоб всі діла української Церкви рішалися на Україні ».[15]

Під автокефалією Української Церкви розумілося тоді в загальному

---

[14] Власовський І., *Нарис історії Української Православної Церкви,* т. II, Нью-Йорк 1961, ст. 53-54, 105-106.

Лотоцький О., *Українські джерела церковного права,* Варшава 1931, ст. 133-134.

[15] Дорошенко Д., згад. твір, ст. 84.

незалежність нашого церковного управління від закордонної світської та духовної влади, зберігаючи однак догматичну та канонічну єдність з іншими автокефальними Церквами, будучи одночасно рівною з ними. Стоячи в молитовному єднанні з ними, Українська Церква мала б повну свободу управління у внутрішньому своєму житті в межах загального церковного управління.

В українському питанні йшло конкретно про признання:

1) Царгородською церковною Матір'ю незалежності українського церковного управління від закордонного дотогочасного управління поза межами Української Республіки в ворожій Україні Москві.

2) Рівноправності Української Церкви у відношенні до других автокефальних православних Церков (сербської, румунської, грецької, вірменської і т. д.), зберігаючи однак єдність з ними.

Зрозуміло, що такий історичний оборот правлячих чинників в Українській Церкві та в українській державі викликав до найвищого ступня невдоволення серед церковних кругів в самій Росії, тоді по урядовій назві Російській СФСР. Вона не могла стерпіти втрати України, яка і по церковній лінії мала бути невід'ємною частиною Росії, а російські у ній владики мали бути чинником обмосковщення не лише українського православного обряду, духовенства, але й цілого народу. Ця сама ворожість до створення УАПЦ виявлялася тоді й серед еміґраційних кругів російської Церкви, просякнутих старим « вірую » царської доби. Тому в пізніших двадцятих роках цього ж століття Українську Церкву підкорено знову московському патріярхатові, який і досі володіє нею на українській території.

Українська Автокефальна Церква, яка в державному акті УНР про її автокефалію від 1 січня 1919 року мала забезпечену свободу релігійних чинностей та можливості конструктивно-творчої праці для добра своєї рідної держави та її вірних, поновним приєднанням до московського російського патріярхату була позбавлена цих вольностей та здана, по старій російській традиції, на виконування всеросійських обов'язків. Царгородський патріярхат, будучи під постійним тиском російських впливових кругів, які тоді перебували в Царгороді та були постійно в контакті з патріярхом, як рівнож керуючися власними інтересами, не хотів признати української церковної незалежності.

Все ж таки українське посольство в Царгороді не тратило надії на успішне полагодження справи української церковної автокефалії. Коли 1 січня 1919 р. проголошено в Українській Республіці державний акт про автокефалію Української Православної Церкви, саме за часу урядування міністра культів О. Лотоцького, шарж д'афер українського по-

сольства в Царгороді, яким був після відходу посла М. Суковкіна, Л. Кобилянський вніс офіційно вже 15 січня 1919 року письмове прохання до патріяршого уряду в справі признання Українській Православній Церкві автокефалії, згідно з законом про таку від 1 січня 1919 року. Одначе вповні оформити цей важливий акт міг щойно новоприсланий від уряду України сам посол, яким був від квітня 1919 року О. Лотоцький.

У половині липня 1919 року урядово звернулося посольство до патріяршого уряду з проханням прийняти на офіційну візиту новономінованого представника Української Держави. Патріярша канцелярія без труднощів погодилася прийняти новономінованого посла України, хоч не зробила це в такому складі патріяршого уряду, як це було за посла Суковкіна. Патріярший трон тоді був упорожнений відсутністю самого патріярха, який був приневолений державами переможцями відступити від свого патріяршого становища за пронімецькі симпатії і був мов би ізольований на одному підцаргородському острові. З другої сторони й турецький уряд не дозволяв на вибір нового патріярха. На цей час відсутності патріярха його заступив містоблюститель (льокументенс) митрополит Доротей, який повністю виконував функції патріярха з усіми приписаними йому правами та церемоніями по відношенню до чужих представників урядово акредитованих при турецькому й патріяршому уряді.

Так було і прийнято в половині липня 1919 року посла О. Лотоцького з повною етикетою дипломатичних прийнять, тобто спершу прийняв його секретар патріяршого уряду Пападопул (з своїм оточенням), опісля секретар патріяршого синоду архимандрит Діонісій перед шпаліром ченців патріяршого двору, згодом заступник самого патріярха (мегас протосінгелосом), який увів уже посла та його посольський почот в авдієнційну залю для побачення з містоблюстителем патріяршого трону митрополитом Доротеєм, який попросив сісти посла на одному з двох стоячих біля себе тронів.

Сама розмова велася в грецькій та українській мовах через перекладача, члена українського посольства Івана Спафаріса, який, як освічена людина з київської духовної семинарії, крім доброго знання грецької мови, знав добре ще усі приписи патріяршого церемоніялу.

День прийняття посла України патріяршим урядом треба вважати другим актом визнання самостійності України, цим разом нового республіканського уряду.

Митрополит Доротей ревізитував українського посла в асисті секретаря патріяршого синоду архимандрита Діонісія. Їх принимано

в приміщенні посольства на Терації (вулиця Таксім 25), де й передано гостям в подарунку декілька прекрасних художніх картин українських малярів.

Само собою, що таке обостороннє прихильне відношення мало вплив на дальші зустрічі чи відношення між патріяршим урядом та українським посольством.

Тепер наспівала велика справа до розв'язки, а саме добитися від патріяршої канцелярії визнання Української Автокефальної Православної Церкви.

За твердженням посла О. Лотоцького царгородський патріярхат не мав би важливих причин не визнати незалежності Української Православної Церкви, якби не постійне саботування в абсолютній більшості російських владик в Україні, які як лише могли утруднювали скликання Синоду Української Православної Церкви для остаточного правного оформлення й проголошення незалежності Української Церкви. По зайнятті столиці України Київа совітськими військами 1920 року зросло цькування проти українського посольства та його представника в Істамбулі не лише з боку всяких білоросійських урядових недуховних чинників царгородських бульварів (бо з кожним днем зростало число цеї московської політичної та військової еміґрації), але й від церковних російських в абсолютній більшості скрайно шовіністичних та вихованих в імперіяльному російському дусі владик, для яких українська не то Церква, але й український нарід, як такий, не існував. Оці то утікачі (в 1919-20 рр.) ще в Туреччині будували велику Росію, не маючи вже змоги вдержатися на території власної батьківщини, в Росії, перед революційними рухами своїх російських більшовиків.

Для повнішої документації тут слід згадати декількох ієрархів, як митрополита Платона одеського архиєпископа, кишенівського Анастасія, вікарія київського Нікодима та головно митрополита київського Антонія Храповицького і архиєпископа волинського Евлогія Богославського, які будучи ще в українській державі, не дивлячися на інтереси цієї держави та патріотизм українських громадян, одверто виступили проти найосновніших засад української державності та інтересів української нації, особливо митр. Антоній та архиєп. Евлогій. Своїми поступками вони приневолили українську владу їх арештувати 17 грудня 1918 року. Вислано їх у Західну Україну в католицький монастир у Бучачі, де під спеціяльною охороною для безпеки їх життя спокійно виконували релігійні чинності. По шістьох місяцях, на вимогу антантських чинників, з якими велися переговори в березні 1919 року,

та за стараннями українського католицького митрополита графа Андрея Шептицького, звільнено цих російських владик. Завдяки матеріяльній допомозі цього ж митрополита оба владики мали змогу виїхати до Кракова в Польщі, а звідсіля через Румунію в Царгород до круга своїх однодумців.

Надії на покращання наставлення російських владик до української державної справи не здійснилися. У Царгороді вони вели скрайньо ворожу антиукраїнську пропаґанду поширюючи серед російської еміґрації та чужинців неправдиві злобні чутки про їх страждання та мучеництво під українською державною владою. Коли в серпні 1919 року архиєп. Антоній повернувся до Київа, бо там тоді урядувала окупаційна російська влада Денікіна, то цей владика дальше переслідував українське священство та український дух нашої Церкви. Продовжував він так діяти аж до своєї втечі з столиці України в грудні 1919 року перед вступленням червоної російської армії.[16]

Тим часом несправедливі протиукраїнські сплетні у Царгороді донесено до патріяршої канцелярії, думаючи цим способом завалити українсько-патріярші приязні відносини та не допустити до визнання Фанаром незалежності Української Православної Церкви. Тільки висока мораль і чесність патріярших чинників не дозволила на процвітання в приміщеннях цеї святої установи неправди, що вийшла від російських чинників, для яких засоби освячують ціль. Фанар зразу ж спаралізував російські інтриґи й не помогли листи митр. Платона про мучеництво російських владик в Україні. Писав він їх до патріяршого уряду й до атенського митрополита, який у розмові з послом Ф. Матушевським порушив цю проблему.[17] Також український посол в Атенах мусів опрокидувати неправду та представити ворожу поставу до України всіх російських владик, а особливо Антонія та Евлогія, яких навіть арештовано за антидержавні виступи у формі видання шкідливих політичних відозв до населення України.

Врешті останнім чинником, який мав деякий від'ємний вплив на справу визнання Українсткої Автокефальної Церкви, було й це, що патріярший уряд так як і турецький находилися до певної міри під тиском антантських окупаційних чинників, які свої інформації про

---

[16] Мазепа І., *Україна в вогні й бурі революції,* т. І, Новий Ульм 1950, ст. 100. Баран С., *Митрополит Андрей Шептицький,* Мюнхен 1947, ст. 18, 65-71.

[17] Матушевський Ф., згад. твір, ст. 142; та згідно з інформаціями - листом сина посла Юрія Матушевського від дня 18 грудня 1959 р.

Лотоцький О., *У вселенському патріярхаті,* ст. 90-92.

східно-европейські справи спирали на « білу » російську монархістичну еміґрацію. Вона інформувала антантські урядові чинники відповідно до російських державних інтересів під кожним оглядом. Це й була причина, чому царгородський патріярхат не міг зразу дати акт визнання незалежности української Церкви, а відкладав це до певного прояснення політичної ситуації в східній Европі, тобто до розв'язки цілої низки національно-державних проблем, які після інформування російських кругів були тимчасовими.

Тому теж усі старання українського посольства про визнання української церковної назалежності мусіли бути ведені з великою терпеливістю та заразом і з обережністю, бо російські круги в Царгороді, очорнили ще приязне відношення патріярхату з посольством України певними антитурецькими та прогрецькими наставленнями українського посла. Мовляв, український посол як і грецька царгородська колонія в Істамбулі лише ждали приєднання цеї ж великої візантійської колись столиці до королівства Греції. Що правда, Геллада в цей час була на вершині своєї територіяльної експанзії. Греки зайняли по розпаді оттоманської імперії і центральних держав грецькі (етнічні) простори Малої Азії (Смирненський округ), а кромі того болгарську Тракію, мріючи про острови Додеканезу й Царгород, де на копулі Гагії Софії можна б знову зачепити, як знак перемоги над музулманством, хрест над півмісяцем. Ця нова форма антиукраїнської пропаґанди в Царгороді ясно змусила й українське посольство та патріярший уряд до деякої міри припинити часті взаємозустрічі, щоб не подразнювати і добрих відносин українського представництва з турецьким міністерством закордонних справ, хоч з другого боку ця російська наклепницька робота в Царгороді лише збільшувала взаємодовір'я та щире відношення посольства України з патріярхатом, який тоді втішався в грецьких та антитурецьких кругах великим авторитетом та повагою.

В результаті переговорів українського посольства з патріярхатом, цей дав послові О. Лотоцькому проєкт листа до Українського Уряду на ім'я премєра в справі визнання автокефалії, в якому патріярхат висловив через нього « благочественному українському народові свою горячу любов та батьківське співчуття з приводу всіх страждань, яких дізнав він за час світової війни » та висловив прохання відкласти остаточне рішення визнання Автокефальної Української Церкви « до сприятливіших обставин », бо мовляв, зараз на перешкоді стоять: 1) проблема незалежності України; 2) приналежність Української Церкви до московського патріярхату, відновленого 1917 р. на чолі з патріярхом Тихоном, який не погодився ще на автокефалію Української Православної Церкви; 3) неприсутність царгородського патріярха, а

вона є необхідною, « щоб наступний акт здобув відповідний авторитет для себе ».[18]

Самособою, що три арґументи подані в листі-проєкті були безосновні, бо Україна тоді була державою, маючи дипломатичне визнання більшості европейських держав. Домагання постаратися визнання Москвою автокефалії Української Церкви було арґументом, який лише доказував незнання історичних відносин не лише церковних, а й політичних між російським та українським народом. В ситуації, коли стояло перед російськими монархічними кругами питання існування українського народу та його будь-якої історичної минувшини, як можливо було розв'язувати питання незалежності Української Церкви. Врешті навіть коли б російські монархічні круги й визнавали українську народність, то цей факт тоді ще не давав абсолютно якихсь надій, щоб ці російські царські круги хотіли говорити про якесь відокремлення навіть найменшого культурно-автономного характеру, не кажучи вже про державне чи церковне. А в третьому випадку арґумент чисто патріярхально-внутрішній теж мало був важний, бо помимо такого не нормального стану патріяршого престола все ж його тимчасовий замісник митрополит Доротей міг був, коли б не боявся посторонніх сил, видати акт визнання Автокефальної Української Церкви, маючи на це усі законні права так само, як це він і робив в інших державних справах, де на видавання відповідних документів не огортав його такий натиск якихсь посторонніх кругів, як це було у випадку українських справ.

Врешті факт відложення визнання Автокефальної Української Церкви не вражав би українську сторону, коли б це відложення було висловом оборони патріярших історичних аспірацій. Як нам відомо, патріярхат у Царгороді свого часу відмовлявся визнати автокефалії болгарської, сербської, грузинської Церков та навіть своєї так би мовити грецької, одноплемінної у грецькому королівстві. Лише поставлення Царгороду перед доконаним фактом примущувало патріярхат визнати фактичний стан даних Церков у самостійних державах. Та Україна на переломі 1919-1920 років була в стані пасивної воєнної боротьби за вдержання своєї самостійности воюючи на три фронти: російському, польському та румунському. Загальна ситуація в Україні була ясно незадовільна, овіяна непевністю та й тому не було сили в Україні, ані в українського посла в Царгороді поставити патріярхат перед незмінний доконаний факт української державности. Одне, все що міг тоді вдіяти наш посол-це вхолодити відносини з патріяршими чинниками

[18] Лотоцький О., там же, ст. 94, 98-99.

та перенести свою участь у Богослужбах із церкви патріярхальної до місцевої парохіяльної на Терапії. Цей крок посла однак не мав більшого впливу на Фанар, навіть противно, до певної міри був корисним для патріярхату з погляду не визнання незалежності Української Церкви та переслідування росіян. Лише завдяки близьким відношенням О. Лотоцького з деркоським митрополитом в Терапії вдалося знову зрушити відложену справу автокефалії Української Церкви.

Відносини посольства з патріярхатом відновлено. Наступило нове договорення відносно нового видання акту про визнання Автокефальної Української Церкви, який був виставлений 9 березня 1920 року, якраз у час, коли в Варшаві велися українсько-польські переговори про спільний військовий союз проти Росії за відреставрування майже втраченої української державности, бо совітські війська були тоді в поході на Варшаву й Львів та загрожували існуванню вже Польщі, окупувавши до того часу майже усю українську національну територію.

Новий акт патріяршого містоблюстителя Доротея був такий: [19]

У відповідь на послання Вашої Ексцеленції з 15 січня 1919 року маємо за шану, згідно із синодальною постановою, повідомити Вас:

Як ми уже устно свого часу повідомляли Його Ексцеленцію возлюбленого нами п. О. Лотоцького, обміркування та винесення остаточного рішення щодо висловленого у посланії Вашого бажання стає нині неможливим з причин канонічних з огляду на вакантність патріяршої катедри.

Подаючи цю відповідь з великою любов'ю, користуємося випадком висловити горячу прихильність Матери Церкви до благочесного українського народу, а також тверду надію, що як він, так і поставлене над ним високе правительство стоятимуть і далі міцно в батьківській вірі, ждучи із цілковитою певністю здійснення свого бажання згідно з священними канонами та правилами.

Передаючи при цій нагоді Вашій Ексцеленції та усім достойним членам Уряду, як і всьому українському народові молитовне благословенство Матері Великої Церкви Христової та випрошуючи благодать Господа нашого для успіхів Ваших трудів, остаюся

Вашої Високодостойної Ексцеленції пильний до Господа молитвенник та відданий

Містоблюститель Вселенського Престолу

Доротей

1920 року, березня 9.

Вище поданий акт був таким висловом, на який у максимумі міг здобутися патріярший престол. Повного акту визнання Автокефальної Української Церкви, чи хоча б дописання до тексту благословення й для Української Церкви, не можна було тоді осягнути в Фанарі,

[19] Там же, ст. 98-99.

зв'язаним російськими духовними та цивільними чинниками, які крім безпосереднього свого впливу ще й впливали чужими політичними кругами на патріярхат та змушували його задержати обережність, роблячи йому ще надії на вже ось-ось знову відроджену велику Росію.

Лист царгородського містоблюстителя Вселенського Престолу, Доротея був і по думці посла О. Лотоцького найкращим під цю пору. Він зрушував українську справу і став « вихідною точкою для переправ за більш сприятливих обставин ».[20]

Погодження посла О. Лотоцького прийняти патріярший документ від 9 березня 1920 року, відчитаний спершу самим митрополитом Доротеєм у приміщенні таки українського посольства в стані повного дрожань зворушливої постави патріяршого достойника зворушеного до сліз, був ще одним найкращим доказом, в якому положенні находилася ця церковна установа під дану пору. Та, щоб заховати назверхну незалежність, патріярхат приймав родину українського посла, після його урядового виїзду із Царгороду на один місяць в Україну, з найбільшою увагою. Пані Н. Лотоцька була все запрошувана на почесні місця (при великих святочних торжествах), де занимали місця лише високопоставлені особи дипломатичного світу.

У великодні врочистості 1920 року під час Великої Богослужби, пані Німфорода Лотоцька стояла поруч американського посла на почесному місці за великим вівтарем. Після відправи, обдаровуючи їх пасхальними яйцями митрополит Доротей висловив пані посолці між іншим таке:

> У сей радісний день одно мене печалить лише, а саме - що не має тут посла Великої Держави Українського Народу, з яким вселенська Церква додержувала спільноти на протязі майже тисячоліття.[21]

Накінець ще варто згадати, що бажанням патріяршого заступника льокумтененса було вислати когось з чільних осіб патріярхату з відвідинами в Україну для зустрічі з достойниками Української Церкви. Та цей проєкт тоді відложено, бо не було на часі. Для таких врочистих подорожей, треба було мати особливі спокійні відносини в державі, а не такий воєнний стан, який існував тоді в Україні. Більшість українських земель була зайнята російськими військами.[22]

З виїздом посла Лотоцького з Туреччини 27 березня 1920 року, його місце обняв князь Іван Карашевич-Токаржевський, який сповняв

---

[20] Там же, ст. 94-96.

[21] Там же, ст. 140-141.

[22] Удовиченко О., *Україна в боротьбі за державність*, Торонто 1950, ст. 135-160.

функції представника України в Царгороді до 21 грудня 1921 року.[23] Відносини з Фанаром не переривались. Посол Токаржевський постійно інформував патріярший уряд про події в Україні та в житті Української Автокефальної Церкви.

Уряд Української Народної Республіки був у затяжних переговорах з Польщею в справі мілітарного пакту та створення спільного протиросійського фронту. 22 квітня 1920 року у Варшаві підписано мілітарну конвенцію між Україною й Польшею. Почався новий похід проти Росії за визволення України.

5 червня 1920 року Київ був зайнятий союзними військами. Була надія вповні відреставрувати самостійність України та з цим автокефалію Української Православної Церкви.

Виявивили тоді свою діяльність і українські церковні чинники. Не маючи змоги одержати признання автокефальності Української Православної Церкви від царгородського патріярхату та не маючи можливості добитися від єпископату України скликання Собору для проголошення незалежності Української Православної Церкви, тодішня Всеукраїнська Православна Рада, створена 6 грудня 1917 року, як найвища інстанція Української Православної Церкви в Українській Республіці на чолі з добродієм М. Морозом та членами: оо. прот. В. Липківським, о. К. Стеценком, о. Ю. Шевченком та мирянами Д. Краєвським, Г. Ляшенком та І. Тарасенком, порішила сама провести акт автокефалії православної Церкви в Україні. 5 травня 1920 року Всеукраїнська Церковна Рада в Київі проголосила акт автокефалії. Звертаючися до свого духовенства та українського громадянства Всеукраїнська Православна Церковна Рада завзивала:[24]

1) Визнати розпорядження представника московської духовної влади київського єпископату в особі Назарія, єп. черкаського, про заборону священнодійства українським причетам - актом антиморальним і антиканонічним та через це нікчемним, якому не повинні коритися заборонені члени причетів.

2) « Вважати, що від нині Українська Церква, яка складається з українських парохій, не має єпископів і тому В. П. Ц. Рада визнає необхідним тимчасово до обрання єпископату і утворення Всеукраїнським Церковним Собором належних органів керівництва, взяти на

---

[23] Токаржевський-Карашевич І., *Царгородські спомини* 1919-1921 (Визвольний шлях, т. V, ч. 7), Лондон 1952, ст. 27-30.

[24] « *Церква й життя* », ч. 2, Київ 1928, ст. 134-135. Власовський І., згад. твір, ст. 87.

Коржан М., згад. твір, ст. 18.

себе головне керування справами УПЦеркви, як по містах, так і по селах України », тому ніяких розпоряджень єпископату, представника московської духовної влади, українські парохії й причети не повинні виконувати і ні в які стосунки з ним не входити, звертаючись у всіх своїх справах виключно до В. П. Ц. Ради.

3) Вважати Українську Православну Церкву звільненою від московської зверхності - автокефальною (незалежною) і соборноправною.

4) Вжити належних і негайних заходів до підготування і законного переведення українською православною людністю виборів українських єпископів.

Який вплив мав цей акт на царгородський патріярхат нам з українських посольських актів у Царгороді та документів царгородського уряду не відомо. Треба сподіватися, що українське посольство повідомило про цей важливий крок митрополита Вселенського Престолу, Доротея, інформуючи його про саботування російським єпископатом скликання Собору та переслідування українського духівництва, недопускаючи його до священичих чинностей.

Треба сподіватися, що патріяршому урядові було відомо також шляхом повідомлення посла України в Царгороді при патріяршому престолі князя Івана Карашевича-Токаржевського про скликання в Київі 14 жовтня 1921 року першого собору Української Автокефальної Православної Церкви (з участю 500 представників духовенства та мирян з усієї України), на якому проголошено врочисто автокефалію Української Православної Церкви. Текст проголошення такий: [25]

ПЕРШИЙ ВСЕУКРАЇНСЬКИЙ ПРАВОСЛАВНИЙ ЦЕРКОВНИЙ СОБОР В КИЄВІ 1921 р.

Во імя Отця і Сина і Святого Духа.

Великий у милості й непереможний у правді Господь Спаситель наш дав засіяти і над нашою Православною Церквою світові волі, правди та братерства.

14/1 жовтня 1921 року в предковічній святині Українського народу, в Києво-

---

[25] Відозва Всеукраїнського Православного Церковного Собору до Братів і Сестер Вільної Всенародньо-Соборноправної Автокефальної Православної Української Христової Церкви.

Передрук з органу УАПЦ - « *Церква й життя* », ч. I, Київ 1927, у журналі « *Церква й життя* », рік VII, ч. 5/38, IX-X, Ульм Донау 1963.

Софійському Соборі зібрався Всеукраїнський Церковний Собор, який, будуючи нове життя Української Православної Церкви, ухвалив:

Що Українська Православна Церква є автокефальна - тому ніякому урядові інших Православних Церков не підлегла і сама порядкує своїм церковним життям за провідництвом Св. Духа, а в свойому внутрішньому урядуванні Українська Православна Церква стає всенародньо-соборноправною; віруючий нарід український стає вільним керівником у своїй Церкві; сам обирає на служіння Церкві всіх працівників, сам господарює в Церкві і сам - соборним голосом вирішує всі свої церковні справи.

Відродження вільного життя Української Православної Церкви прийшлось не довподоби сучасним єпископам на Вкраїні, котрих призначили колишні російські й московські патріярхи, і котрі в дійсності дбають не про православіє, а про цареславіє й панославіє, які звикли правити Українською Церквою як своєю власністю, і тому вони відійшли, відокремились від Української Церкви і намагаються нині тримати в своїй владі Українську Церкву іменем патріярха московського, зневажаючи і Всеукраїнський Православний Церковний Собор і Всеукраїнську Церковну Раду, що цей Собор скликала.

Не маючи в своєму серці Бога, російські єпископи на Україні відмовились висвятити українських єпископів, і тому Всеукраїнський Православний Церковний Собор вирішив відновити єпископат в Українській Церкві першо-християнським соборно-церковним апостольським ладом: 23/10 жовтня року Божого 1921 соборним обранням через апостольське преємство, покладенням рук священства і всього святого Всеукраїнського Православного Церковного Собору, висвятив в Києво-Софійському українському катедральному соборі на Архиєпископа й Митрополита Київського і всієї України настоятеля собору св. Софії, протоєрея Василя Липківського, і цим завершив відбудову нового життя вільної Автокефальної Української Православної Церкви.

Оповіщаючи про це все Вас, дорогі брати й сестри, діти Української Церкви, Всеукраїнський Церковний Собор звертається до Вас з щирим закликом апостола Павла: « У волі, котрою Христос визволив нас, і під ярмо неволі знову не піддавайтесь » (Гал. 5, 1).

Обєднайтесь всі ви під вищим керівництвом Всеукраїнського Православного Церковного Собору, слухайтесь і виконуйте постанови взаконеної Собором Всеукраїнської Православної Ради, організуйте відправи Божих Служб у своїх храмах на рідній мові якнайкраще, міцно тримайте в своїх руках церковну справу і в своїх молитвах на Божих Службах поминайте обранця Собору Найпочеснішого отця нашого Архиєпископа Василя, Митрополита Київського і всієї України, щоб Господь Бог охоронив його здоровя й допомагав йому правдиво проповідувати слово Христової істини.

Нехайже Божа благодать і вільне життя піднесе святу Православну Українську Церкву нашу на височінь життя Духа, щоб святилось імя Христа і Отця нашого небесного. Амінь.

Український Собор 1921 року порушив деякі канони визнані всіми православними Церквами й встановив ряд нових, які йшли в розріз з апостольськими правилами й постановами вселенських та помістних Соборів, заперечуючи цим дотеперішню традицію православної Цер-

кви.[26] Не диво тому, що Українська Автокефальна Церква, не маючи опертя на Божій та апостольській установі й на пізнішій традиції, розвалилася. Одначе схвалення певних неіснуючих досі законів УАПЦ було подиктоване подіями того часу. Собор старався про свячення свого єпископа в інших православних єпископів, але ці відмовилися і тому рішився на неканонічне « свячення » Василя Липківського зрештою праведного й чесного священика. Українські духовні чинники, які рішилися на ці реформаторські постанови розуміли їх як переходові, поки Українська Церква не перейшла б свого рода внутрішню кризу й не повернулась по певному часі до свого нормального стану, спертого на старинних законах, традиції та історичнім минулім.

Незалежно від Всеукраїнської Православної Церковної Ради в справі повного визнання автокефалії України діяв і український уряд, тобто його міністерство культів під головуванням проф. І. Огієнка.

Для підкріплення дальших старань українського посольства в Царгороді в його старанні повного юридичного визнання Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ), заходом міністерства віроісповідань Української Республіки запроєктовано вислати листи - прохання з масовими підписами українських громадян, зорганізованих в різних поважних українських організаціях, як також від державних установ, церковних інституцій, військових частин та культ-освітніх товариств на адресу патріяршого уряду, через канцелярію посольства України в Істамбулі, з вимогами признати незалежність Української Церкви від московського патріярхату. Чи такі масові листи приходили до посольства України в Туреччині та скільки їх прибуло, не відомо. Час, у якому взялося міністерство України за переведення такого діла, був дуже поганий. Це був 1921 рік, коли уряд України перебував на тимчасовій еміґрації в Польщі, у місті Тарнові, а Україна була зайнята російськими військами та кипіла дальше революційна війна з місцевими російськими військовими частинами. Збройні частини української армії були в акції т. зв. другого зимового походу.[27] Уряд України жив надією на врятування своєї державності та упадок російської влади в Україні, хоч 18 березня 1921 року польський та совітський уряди підписали мировий договір у Ризі.

Як відомо патріярший престіл до кінця не змінив свого становища до Української Церкви з березня 1920 року, бо невиразна політична

---

[26] Коржан М., згад. твір, ст. 18-19.
Власовський І., згад. твір, ст. 107.
Лотоцький О., *У вселенському патріярхаті*, ст. 85-96.
[27] Удовиченко О., згад. твір, ст. 162-169.

ситуація не дозволяла цьому достойному урядові признати « де юре » існування Української Автокефальної Церкви в Україні. Та не зважаючи на це, український національний провід в Україні й політичний центр України в Польщі (Тарнів, Варшава) поважно заходилися над тим, щоб довести до проголошення автокефалії Української Православної Церкви й Собором Ієрархів усієї України.

З сторони Уряду України, який тоді був ще таки повний надій на протимосковський переворот в Україні та поворот його в столицю України-Київ, думка про незалежність Української Церкви не сходила з уваги. Симон Петлюра в листі до міністра віроісповідань проф. І. Огієнка з дня 19 грудня 1921 р. висловив у справі Української Церкви ідею не лише автокефалії, а власного патріярхату, рівного московському, бо « в майбутніх конфліктах нашої церкви - писав голова держави - з Москвою внутрішнє міцна, їєрархічно здисциплінована українська церква може відограти велике позитивне значення в вислідах такої боротьби ».[28]

Посол О. Лотоцький одначе виявив менше оптимізму по питанні українсько-царгородських відносин протягом 1919-1923 років. В свому листі - відповіді до секретаря царгородського патріярха вже в 1923 році висловив свою оцінку навіть із певною дозою песимізму чи і безнадійності в осягненні від патріярха благословення для української автокефалії.

Лист посла О. Лотоцького, хоч може дещо суб'єктивний, все ж таки з історичного боку дуже важливий і тому подаємо з деякими лише скороченнями.

Посол Лотоцький в свому листі ствердив, що: [29]

Українська Церква не дістала від своєї Матері і найменшої моральної допомоги та була залишена на свої власні сили у найтяжчих обставинах. Мотиви автокефальні та на жаль міркування суто-політичні (згідно із протоколами синодальної Комісії), брали верх над живими інтересами релігійно-церковного життя 40-міліонового народу.

[А проте народ] знайшов у собі сили провадити свою визвольну релігійно-церковну боротьбу без усякої сторонньої допомоги, покладаючися тільки на свої власні сили та на свої засоби.

Московський Патріярхат натворив вже досить кривд Українській Церкві, що вважає себе дочкою Вселенської Церкви. Московська Церква обманом і симонією

---

[28] Лотоцький О., *Симон Петлюра,* Варшава 1936, ст. 53-55.

Власовський І., згад. твір, ст. 105-106.

[29] З листа посла О. Лотоцького до секретаря патріяршого синоду (меґас хартофілакс) архим. Діонісія в 1923 році.

Лотоцький О., *У вселенському патріярхаті*, ст. 100-103.

вирвала дочку з обіймів її духовної Матері. Після цього ставши на послуги до московських цезарів, церква московська систематично угашала живий церковний дух на Україні, що розвивався під опікою Вселенських патріярхів. Коли ж Дух Божий знову ж оживив церковне життя на Україні, та коли дочка звернула очі до Матері своєї, а мене недостойного доля поставила передати ці мольби я неустанно стукався в двері Вселенської Патріярхії, то двері ці так і не одчинилися і молитва не була послухана. Вселенська Патріярхія заховала дипломатичну корективність своїх відносин до патріярхату московського форму було додержано.

...після сумного досвіду вже менше надій покладається на Вселенську Матір, очі вже не з мольбою на неї звертаються, а з сумом опускаються вниз. Українська Церковна думка шукає відгуку в інших автокефальних православних церквах і можливо, що її заходи не будуть такі марні, як попередні. А коли б Господь і тут уготовив для Української Церкви новий тернистий шлях для випробування її віри й доброї волі, то ми і тоді не втратимо нашої віри і не зломимо нашої волі на шляху до святішої цілі - автокефалії нашої церкви в єдиній надії на Голову Церкви - Господа Ісусу Христа.

У міжчасі 2 січня 1921 року Туреччина Кемаля Ататюрка нав'язала дипломатичні зносини з Совітською Росією та їй підлеглою Радянською Україною.[30]

У травні 1922 року останній представник України в Туреччині ґенеральний консул Лісняк в Істамбулі опустив територію Туреччини.

Покінчилися офіційні зносини Української Народної Республіки з турецьким урядом та Патріяршим Престолом на Фанарі.

Залишилися одначе в архівах обох урядів турецькому та патріяршому великої ваги державні акти, листування, знимки, які усе будуть свідчити про приязне відношення України до Туреччини та до царгородського патріярхату. Україна була їх дійсним приятелем: захисником проти загарбництва Росії та оборонцем Христової віри перед безбожництвом. Можна сподіватися, що як Анкара, так і Фанар вповні відчувають тепер неприсутність України в чорноморському просторі та нав'язали б уже кращі відносини.

---

[30] HALAJCHUK B.: *El Estado Ucrainio del siglo XX*, Buenos Aires 1953, p. 96-100.
Удовиченко П. П., *З історії зовнішної політики УРСР* (1919-1922 рр.), Київ 1957, ст. 23-32.

Sac. MICHELE BERGER

SPIRITUALITÀ DELL'ICONE *

Iridescenti di vermiglio, di verdi, di blu, splendenti d'oro, nel legno screpolato e corroso, le icone, sono oggi « pezzi » di moda. Gli amatori ne arricchiscono le proprie collezioni, i musei le raccolgono in vaste gallerie. Ma sarebbe fraintendere il vero significato di questi « messageri del soprannaturale », il considerarle semplici oggetti d'arte. Non dimentichiamo che molte delle Madonne più antiche e più care alla pietà dei Romani, sono venerabili icone venute dall'Oriente o eseguite nel paese al tempo in cui l'influenza culturale di Costantinopoli era grandissima in tutto il mondo cristiano: La « Salus Populi Romani » di S. Maria Maggiore, le Madonne venerate all'Ara Coeli, a S. Alessio sull'Aventino, a S. Maria del Popolo, a S. Francesco a Ripa, quelle dei Ss. Cosma e Damiano, dei Ss. Domanico e Sisto, di S. Silvestro al Quirinale, senza dimenticare le icone antichissime conservate al Pantheon e a S. Maria Nuova risalenti forse al VI° secolo, e tante altre disperse nell'Italia e nell'Occidente intero... Tutte queste « Madonne nere » sono tradizionalmente care alla fede e alla pietà popolare, a Roma come nel resto del mondo cattolico.

Nelle chiese orientali di rito bizantino, le icone di Cristo, della Vergine e dei Santi hanno un ruolo importante nello svolgimento della liturgia. L'iconostasi che separa dal santuario la parte riservata ai fedeli, riproduce obbligatoriamente a destra dell'entrata Cristo (docente), a sinistra la Madre di Dio. Al centro i santi Apostoli, le grandi feste dell'anno liturgico e talvolta, a coronare il tutto, la Crocifissione, o la mediazione di Maria e di S. Giovanni Battista presso il Cristo onnipotente assiso ma estosamente. Perciò, l'icona è una immagine sacra e non un'immagine qualsiasi o di semplice devozione. Ha un suo carattere proprio, i suoi canoni particolari e non può essere definita soltanto come arte di un secolo o di un genio nazionale, ma piuttosto secondo la fedeltà alla sua destinazione, che è universale. È un'espressione del piano divino, riassunta

---

* Conferenza di P. Berger pronunciata il 25 marzo 1965 in occasione dell'inaugurazione della mostra delle icone bizantine a soggetto Mariano, presso il Pontificio Collegio Ucraino di S. Giosafat a Roma.

nell'insegnamento della Chiesa: « Dio è diventato uomo, perchè l'uomo diventasse Dio. » L'importanza che la Chiesa attribuisce all'icone è tale che la vittoria sull'iconoclasmo fu dichiarata solennemente « Trionfo dell'Ortodossia », trionfo celebrato di anno in anno la prima domenica della Grande Quaresima.

Per la Chiesa bizantina l'immagine, come le parole, è un linguaggio esprimente i suoi dogmi ed il suo insegnamento. È una teologia ispirata, presentata sotto forma visiva. È come uno specchio nel quale la vita della Chiesa si riflette, con le sue lotte dogmatiche di una data epoca. I periodi di splendore dell'arte liturgica corrispondono sempre ad un risveglio di vita spirituale. In questi momenti storici, la vita liturgica è realizzata pienamente sia nel suo armonioso insieme, sia in qualsiasi suo singolare dominio.

Nell'icone, Cristo è come « presente » con la sua grazia: è per questo che l'arte bizantina ripete indefinitamente i medesimi temi e modelli. Il prototipo trasmette in un certo senso alla copia qualcosa della propria potenza miracolosa. L'atteggiamento dei personaggi varia raramente, la stessa disposizione del quadro è immutabile. L'arte dell'icona si svolge in un universo non-spaziale. Messaggera del soprannaturale, una icona non può essere interpretata allo stesso modo di un quadro religioso ordinario. L'artista non deve prendere occasione della sua opera per manifestare la propria emozione. Mentre l'arte religiosa occidentale si ispira alla Sacra Scrittura e l'artista dà libero corso alla propria originalità di fronte al soggetto, l'arte bizantina è strettamente consacrata a Dio. La figura umana non è affatto il canone di bellezza ideale secondo la concezione di un Raffaello, nè l'espressione di un sentimento, ma l'aspirazione di un'anima che sospinge il suo sguardo nell'aldilà. Un Platone cristiano sarebbe stato d'accordo con i pittori di icone: il mondo reale non è quello di quaggiù. La vera patria è la patria delle anime. L'icona è la visione di un mondo trasfigurato. Rappresenta ciò che sarà l'uomo dopo la Resurrezione... L'arte profana rappresenta la realtà del mondo sensibile, emozionale, quale è visto personalmente dall'artista. L'icona rappresenta la realtà di un Regno che non è di questo mondo... Ecco dunque la « chiave » per una vera « lettura » delle icone: mentre l'arte religiosa occidentale tende ad accostare alla nostra realtà sperimentale l'inaccessibile soprannaturale, la pietà e l'arte orientale tendono a disincarnare il più possibile la materia per accostarsi allo spirituale. Le icone dunque vogliono essere « specchi del soprannaturale ». Si tratta di un particolare modo di espressione, di espressione teologica sopratutto.

L'icona istruisce i fedeli circa i principali misteri della religione, attraverso un simbolismo talvolta molto sottile. Essa è anche espressione

di preghiera; in essa, tutti i particolari sono ordinati alla preghiera meditata di una o dell'altra festa. D'altronde non si può dire che la ripetizione del soggetto e l'uniformità degli atteggiamenti cadano nel monotono. Il valore dell'icona consiste nella qualità della ripetizione e non nella ricerca della originalità. A chi si accosta all'icona con un'attitudine mentale corrispondente ai canoni orientali, con lo spirito aperto, e senza pregiudizi, appare immediatamente la sua grande potenza... È sicuramente un'arte austera alla quale non siamo più abituati. Del resto anche molte opere d'arte contemporanea non sono facili a cogliersi al primo colpo d'occhio. Il significato dell'icona è nascosto, poichè questa è più un'arte dello spirito che della carne, e perciò tale che richede di essere « accostata ».

Nondimeno, l'icona non si limita ad esprimere la vita spirituale e dogmatica della Chiesa, la sua vita interiore. Tramite la Chiesa, l'icona riflette anche la civilizzazione che la circonda. Inserita da coloro che la creano, nel mondo della storia, quest'arte è anche un riflesso della vita del popolo, dell'epoca, dell'ambiente e perfino della vita personale dell'artista e della intensità della sua visione interiore. È, in certo qual modo, storia del paese e del popolo. Così, una icona slava, dai caratteri iconografici comuni a tutte le immagini bizantine, differisce da esse per i suoi tipi ed il suo carattere nazionale: come pure lo vediamo nella presente mostra, dedicata all'immagine di Maria Santissima, una icona di Grecia non somiglia ad una icona di Novgorod, una icona di Mosca ad una icona Ucraina, come possiamo vederlo tramite i bellissimi esemplari fotografati della stupenda collezione raccolta a Lviv dal grande Metropolita Andrea Szeptyckyj, del Museo dell'Accademia Teologica di Lviv o del Museo Ucraino di Kiev.

Certo gli artisti sono obbligati a conformarsi alle consegne ecclesiastiche: le loro istruzioni e regole precise, fissano non soltanto le norme tecniche, ma anche la natura della composizione, gli atteggiamenti dei personaggi ed i colori. La pittura d'icone non è, rigorosamente parlando, un'arte nel senso occidentale e moderno della parola: è piuttosto una specie di artigianato, come si praticava nei monasteri. Ed è quest'arte sacra che, coll'andare del tempo, ha determinato il sorgere di scuole di pitture, ciascuna con una tradizione propria. È dunque sotto un aspetto molto generale che l'arte dell'icona può essere prospettato come una nozione intangibile, come un tutto monolitico e chiuso; come le altre arti ha evoluto, conosciuto parecchi periodi e varianti locali.

Nell'iconografia dell'Oriente cristiano, un posto privilegiato è riservato alla Madre di Dio. La Liturgia bizantina celebra nei suoi inni la « radiosa » Vergine come la « montagna dalla quale non si è staccata alcuna pietra », « la tutta pura », « la porta della vita ». Spesso le icone non sono

che l'interpretazione mediante la forma e i colori, dell'uno o dell'altro di questi magnifici canti pieni di pietà e di lirismo. È nei paesi slavi che la devozione alla Madonna si trova alla origine delle più toccanti icone mariane. Quando, nel X° secolo, il popolo di Kiev si fece battezzare, al primo contatto con la liturgia di Bisanzio rimase rapito dalla sua bellezza, nella quale è fortemente in risalto, il posto eccezionale della Madre di Dio nella Redenzione. Questo popolo neofita, dotato di una sensibilità tutta speciale, per il mistero della Maternità universale della Madre del Salvatore, concentrò nel nome che preferì dare a Maria: « Madre di Dio », tutto il suo amore e tutta la dottrina del Concilio di Efeso.

« Tutti i mesi dell'anno ecclesiastico sono — come un firmamento — costellati di solennità in onore delle santi icone miracolose della Madre di Dio », notava un prelato della Chiesa del Silenzio. E aggiungeva: « Nelle nostre chiese, noi abbiamo numerose icone simili, antichissime, davanti alle quali da anni si raccoglievano i nostri avi credenti, con le loro pene e le loro croci, attorno alle quali noi ci raccogliamo ancora oggi. E migliaia di nostri descendenti ci sostituiranno in questo gesto, accorrendo alle medesime icone, per fare le loro preghiere e suppliche, per versare le loro lacrime ».

Attraverso queste sante immagini, con le quali noi abbiamo familiarizzato almeno un poco, la Chiesa orientale ha sempre venerato la Vergine come la Madre di Dio, nel senso proprio della parola, e questo nome racchiude tutto il Mistero dell'Incarnazione, nella Purissima, tutta la Chiesa prende corpo. Colei che ha potuto concepire in sé il fuoco della Divinità senza essere consumata, è anche il principio di tutto il bene.

Colei, la cui virtù è rimasta intatta, è la sicura speranza dei peccatori.

Mediatrice fra il cielo e la terra, la Santissima risplende, diffonde la luce della grazia divina, eleva le anime al disopra di se stesso ed ottiene da Cristo suo Figlio la grazia della salvezza. Nell'arte sacra della Chiesa bizantina, Maria è rappresentata in tre modi corrispondenti ai tre compiti che essa svolge: Madre senza macchia del Redentore; simbolo della Chiesa sulla terra; onnipotente « Mediatrice », che ottiene a tutta la creazione la liberazione della condanna causata dal peccato.

La contemplazione delle sante icone della Chiesa di Oriente, in cui si riflette la luce divina, diviene così per noi non solo un momento di godimento estetico, ma una pura, umile preghiera.

О. МИХАЙЛО БЕРЖЕ

ДУХОВІСТЬ ІКОНИ *

У райдужності червоної, зеленої чи синьої краски, у блиску золота, на трухлявім і потрісканім дереві, - ікони, є « модними » сьогодні. Любителі збагачують ними свої збірки, а музеї збирають їх у широких ґалеріях. Але було б незрозумінням правдивого значення цих « післанців надприродного », якщо б уважати їх звичайними мистецькими предметами. Не забуваймо, що багато з найдавніших і найдорожчих побожності римлян Богородичних ікон, це цінні ікони привезені зі Сходу, або мальовані вже тут у той час, коли культурний вплив Константинополя був надзвичайно великий у цілому християнському світі. Це « Салюс Популі Романі » в базиліці Санта Марія Маджіоре, Мадонни почитувані в « Арачелі », в « Сан Алессіо » на Авентині, у « Санта Марія дель Пополо », у « Сан Франціско а Ріпа », « Санті Косма е Даміяно », « Санті Доменіко е Сісто », « Сан Сільвестро » у Квіриналі, незабуваючи про стародавні ікони збережені в Пантеоні і в « Санта Марія Нова », що можливо походять з VI ст. і багато інших порозкидуваних по цілій Італії та цілому Заході... Всі ці « Чорні Мадонни » є традиційно дорогі народній вірі і побожності, як у Римі, так і в цілому католицькому світі.

У східних церквах візантійського обряду, ікони Спасителя, Богоматері і святих відграють важну ролю у відправі літургії. Іконостас, який відділює святилище від місця призначеного для вірних, мусить обов'язково мати з правої сторони входу до святилища ікону навчаючого Христа, а з лівої ікону Богоматері. У центрі св. апостоли, зображення торжественних свят літургічного року, а деколи, щоб завершити цілість, Розп'яття, або заступництво Марії і св. Івана Хрестителя поруч всемогучого, маєстатично сидячого Христа. Тому ікона є святим образом, а не якимнебудь, або звичайної лише пошани. Вона має свою власну характеристику, свої окремі правила і її не можна визначувати тільки як творчість даного століття, чи даного національного хисту,

---

* Доповідь о. Берже виголошена 25 березня 1965 р. в Українській Папській Колеґії св. Йосафата в Римі, з нагоди влаштовання виставки Богородичних ікон.

але радше за вірністю свому призначенню, яке є універсальним. Це є вияв Божого пляну, схопленого в навчанні Церкви: « Бог став людиною, щоб людина стала Богом ». Значення, яке Церква приділює іконам таке велике, що побіду над іконоборцями проголошено торжественно « тріюмфом православія », що святкується кожного року в першу неділю Великого посту.

У Візантійській Церкві образ, так як слово, є живою мовою, що висловлює догми й навчання. Це є надтхнена богословія представлена у видимій формі; немов дзеркало, в якому відбивається життя Церкви, з її догматичними змаганнями даної доби. Періоди блиску літургічного мистецтва завжди відповідають пробудженню духовного життя. У тих історичних моментах літургічне життя вповні зреалізовується як у своїй гармонійній цілості, так і в кожній окремій ділянці.

На іконах Христос немов « присутній » своєю ласкою, тому візантійське мистецтво завжди повторює ті самі мотиви і зразки. Первовзір, у деякій мірі передає копії дещо власної чудотворної сили. Постава осіб рідко міняється, незмінним є також уклад картини. Мистецтво ікони відбувається у позапростірнім всесвіті. Ікону, післаницю надприродного, не можна інтерпретувати в цей самий спосіб, що звичайний церковний образ. Артист не повинен використовувати нагоду своєї творчості, щоб виявити свої власні почуття. У той час коли західне церковне мистецтво хоч черпає надтхнення з Св. Письма, але мистець-маляр дає вільний біг власній оригінальності при виборі сюжету; візантійське мистецтво строго присвячене Богові. Людська постать не є зовсім каноном ідеальної краси, так як у концепції Рафаеля, ані висловом почуття, але є надтхненням душі, що спрямовує свій зір у потойбічний світ. Християнський Платон погодився би з малярами ікон, що дійсний світ не є цей, в якому ми живемо. Правдивою батьківщиною є батьківщина душ. Ікона є візією переображеного світа, представляє це, чим буде людина по воскресенні. Світське мистецтво представляє дійсність видимого світа вражінь, так як бачить його маляр. Ікона представляє дійсність царства, що не з цього світа. Ось де « ключі » правдивого « відчитування » ікон. Коли західне церковне мистецтво старається наблизити до нашої експериментальної дійсності недосяжне надприродне, східна побожність і мистецтво прагнуть обезтілити якнайбільше матерію, щоб наблизитися до духового. Отже ікони мають бути « дзеркалом надприродного ». Йдеться про особливий спосіб вислову, передовсім теологічного вислову.

Ікона, через символізм часто дуже витончений, навчає вірних про головні тайни релігії. Вона є молитовним висловом, в якому всі подробиці спрямовані до розважної молитви в день цього чи іншого свя-

того. З другого боку не можна сказати, що повторення сюжету і однородність представлення переходять у монотонність. Вартість ікони полягає не в шуканні оригінальності, а в якості наслідування. Хто наближається до ікони з наставленням, яке відповідає візантійським вимогам духа, з відкритою душою, яка готова прийняти все без застережень, тому негайно з'являється її велика сила... Безперечно це є суворе мистецтво, до якого ми не дуже призвичаєні. Зрештою є багато теперішніх мистецьких творів, які, на перший погляд, також не легко оцінити. Значення ікони є приховане, тому що це є мистецтво, яке ближче до душі ніж до тіла і тому вимагає більшого « наближення ».

Тим не менше, ікона не обмежується до висловлення духового й догматичного життя Церкви, її внутрішнього життя. Через Церкву ікона відзеркалює також довколишню цивілізацію. У повазі її творців, у своїй історичній добі, це мистецтво є також відблиском життя народу, доби, окруження, а навіть особистого життя маляра і напруги його внутрішнього світогляду. У деякій мірі ікона є історією краю і народу. І так слов'янські ікони, що мають спільні, іконографічні риси з усіми візантійськими образами, відріжняються своїми питоменностями і своїм національним характером: як це бачимо на цій виставці присвяченій іконам Богоматері. Грецька ікона не є подібна до новгородської, а московська ікона не є подібна до української, як це можемо бачити з прекрасних сфотографованих експонатів прегарної збірки зібраної у Львові великим митрополитом А. Шептицьким, або Музею Богословської Академії у Львові, або Українського Музею Київа.

Певно, що малярі мусять примінитися до церковних вимог. Вказівки і точні правила визначують не тільки технічні норми, але також спосіб композиції, уклад осіб і красок. Малярство ікон, точно говорячи, не є мистецтвом у західньому і модерному розумінні слова, краще сказати, є свого рода ремеслом, яке практикувалося по монастирях. І це священне мистецтво з бігом часу спричинило повстання різних малярських шкіл, кожна з своєю власною традицією. Тому то під дуже загальним поглядом можна розглядати мистецтво ікон, як саме ненарушне поняття, як одну монолітну і замкнену цілість; так як інші мистецтва, воно також розвивалося і зазнало багато різних періодів і місцевих змін.

В іконографії християнського Сходу упривілейоване місце забезпечено для Богоматері. Візантійська літургія у своїх гимнах звеличає « опромінену » Пречисту Діву, як « скалу, від якої не відколовся жодний камінь », « Пречиста », « ворота життя ». Часто ікона не є нічим іншим, як висловом у формах і красках, одної чи другої з тих чудових пісень, повних ліризму і побожності. У слов'янських краях,

набожність до Пречистої Діви Марії спонукала до найбільш зворушливих Богородичних ікон. У X ст., коли київляни отримали хрищення, у першім своїм контакті з візантійською літургією були захоплені її красою, в якій сильно підкреслюється виняткове місце Божої Матері у відкупленню людства. Цей новонавернений нарід, обдарований надзвичайною чутливістю до тайни вселенського материнства Матері Спасителя, зосередив в імені Богоматері, яким найрадше Її називав, всю свою любов і науку Ефеського Собору.

« Всі місяці церковного року, як небозвід зірками є позначені торжествами в честь чудотворних ікон Богоматері », зазначив один з Владик мовчазної Церкви; і додав: « У наших церквах ми маємо багато подібних найдавніших ікон, перед якими від років збиралися наші віруючі предки з своїми турботами й терпіннями, довкола яких ми ще нині збираємося. І тисячі наших нащадків у цім нас заступлять, прибігаючи до цих самих ікон, щоб зложити свої молитви і благання, щоб вилити свої сльози ».

Через ці святі образи, з якими ми хоч трохи обзнайомилися, Східна Церква завжди почитувала Пречисту Діву, як Божу Матір у повнім значенні цього слова, і це ім'я містить у собі цілу тайну Воплочення. Через Пречисту Діву ціла Церква стає одним тілом. Вона, що могла сприйняти у собі вогонь Божества не спалившися є також початком усього Добра. Вона, що залишилася в непорушній чистоті, є певною надією всіх грішників.

Найсвятіша Заступниця між небом і землею, Вона випромінює і розповсюджує Божу Ласку, підносить наші душі понад нас самих і отримує від Свого Сина Ісуса Христа ласку нашого спасіння. У церковнім мистецтві візантійської Церкви, Діва Марія є представлена трьома способами, що відповідають трьом завданням, які Вона виконує, а саме: Непорочна Мати Спасителя; символ Христової Церкви на землі; всемогуча Заступниця, яка отримує для кожного сотворіння ласку звільнення від засудження спричиненого гріхом.

Оглядання святих ікон Східної Церкви, в яких відзеркалюється Боже світло, стає для нас не тільки моментом естетичної насолоди, але також чистою, покірною молитвою.

Мати Божа кормителька

(Венеціянсько-візантійська школа, кінець XV ст.)

Madonna in Maestà allattante il Divino Bambino

(Scuola Veneto-bizantina della fine del XV secolo)

Богородиця

(Італійсько-візантійська школа, XVI ст.)

Madonna

(Scuola Italo-bizantina del XVI secolo)

Страдальна Мати Божа
(Критська школа, кінець XVII ст.)

Madonna della Passione
(Scuola Cretese del XVII secolo)

Богородиця

(Греція, кінець XVII ст.)

Madonna

(Grecia, fine del XVII secolo)

Казанська Мати Божа

(Україна, перша половина XVIII ст.)

Madonna di « Kazan »

(Ucraina, prima metà del XVIII secolo)

О. Д-р МИРОСЛАВ МАРУСИН

БОЖЕСТВЕННА ЛІТУРГІЯ В КИЇВСЬКІЙ МИТРОПОЛІЇ ПО СПИСКУ ІСИДОРОВОГО ЛІТУРГІКОНА З XV Ст.

(Dr. MIROSLAUS MARUSYN, *Divinae Liturgiae in Metropolia Kioviensi secundum manuscriptum liturgicum Metropolitae Isidori saec. XV expositio*)

II.

ОСОБЛИВОСТІ ЛІТУРГІІ СВЯТОГО ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО

Римський Літургікон, подібно як інші нові видання Служебників, на початку, перед текстом Літургії святого Василія Великого, подає таку замітку:

Віждь, яко сія божественная літургія Великаго Василія не всегда поєтьcя, но во время учиненноє: сирічь в неділях великія четиредесятници, кромі неділі ваій, і во святий великій четверок і во великую субботу, і в навечеріє Рождества Христова, і Богоявленія, єгда ність субботи іли неділі в навечеріє, і в день празника святаго Василія.

Сказаніє же і устав сего священнодійствія, тожде єсть, єже і святаго Іоанна Златоустаго.[1]

Цієї замітки вправді не подає Ісидорів Служебник, але вона самозрозуміла. Назва Літургії в Ісидоровім Служебнику коротка: *Божественная Служба іже во святих Отца нашего Василія Великаго.*[2] В Молитовнику-Служебнику XIV ст. назва ще коротша, а саме: *Служба святого Василія.*[3] В пізніших виданнях книг ця назва дещо довша. Служебник Петра Могили з 1629 року подає на сторінці 115 таку назву: *Божественная Літургія іже во святих Отца нашего Василія Великаго, Архієпископа Кесерія Каппадокійскія.* Могилянський Служебник має

---

[1] Римський Служебник, стор. 312-313.

[2] Ісидорів Літургікон, стор. 40.

[3] Молитовник-Служебник XIV ст., стор. 52.

крім цього й Устав Божественної Літургії святого Василія Великого про те, коли служити згадану літургію та як відправляти її разом з вечірнею, тощо.

Текст Василієвої Літургії в Служебнику Ісидора зачинається молитвою предложення, що її читав святитель та священик на закінчення проскомидії: *Боже, Боже наш, іже небесний хліб пищу всему міру Господа нашего і Бога Ісуса Христа послав Спаса і Ізбавителя і Благодателя.*

Посем диякон став пред церковними дверми святими возглашаєть: Благослови владико. Священник же: Благословенно царство.[4]

Подібний початок має також текст служби в Молитовнику-Служебнику XIV століття, але там перед молитвою предложення є ще друга, цікава, молитва над кадилом:

Господи Боже нам приїмий Авеливи дари, Ноєви і Аронови, Самоілови і Захарійни і всіх святих твоїх, тако і от рук нас грішних прийми кадило се в воню благоуханія і во отданіє гріхов наших і всім людем, яко благословися і прославися.[5]

Також молитва предложення має дещо змінену форму, а саме: *Господи Ісусе Христе хлібе животний, преложивийся за мірський живот, винограде істинний, призри на дари сія і прийми я в небесний твой олтар, в воню благоуханія, помяни человіколюбче принесшая і за няже принесоша і ни неосужени сохрани, яко святися і прославися пречесноє і велеліпно імя.*[6]

Зараз же по тексті молитви слідує важна замітка, що *начаток літургії до вихода писано все в Іванові службі, а си молитва трисвятому тай.* Ця замітка звертає увагу, що вже молитва трисвятого і дальші молитви є відмінні від тих, що на Службі святого Івана Золотоустого. Пізніші списки і наш Ісидорів Служебник подає ввесь тескт Літургії, зачинаючи від *Благословено царство,* хоч різниці в тексті молитов зачинаються щойно в молитві за оглашенних.

Молитва трисвятого в Молитовнику-Служебнику XIV століття дуже відмінна від загально знаної молитви:

Святе святих Боже наш, єдин свят во святих почиваяй, свят єси, яко превишнею славою себе стяжав, свят єси Боже, іже словом все сотворивий, образнії животи непрестанним гласом славять: свят єси Боже, іже множеством святих Ангел і Архангел невидимо трепещущих, спокланяєм і словословим, свят єси Боже, іже многоочитими херувими немолчним гласом і неусипающим видя оком і прикланяя ухо своє, святий Боже іже на шестокрилатих серафиміх пашющими крили побідную пісньпоющим:

---

[4] Ісидорів Літургікон, стор. 40.

[5] Молитовник-Служебник XIV ст., стор. 52.

[6] Молитовник-Служебник XIV ст., стор. 52 на об.

свят, свят, свят Господь саваот приємляй, свят єси Боже наш, ємуже начала і власти і господьства на небеси покланяються і на землі человіци хвалять і поють. Ти человіколюбче прийми от уст нас грішних тресвятую пісньь, приносимую от нас і от всіх людей твоїх і посли нам богатия милости і щедроти твоя, молитвами святия Богородица Приснодіви Марія і всіх святих угодивших тебе от віка.

Возглас: Яко свят єси Боже наш.

Лоди: Тресвятоє.[7]

Після цього оба наші списки скорочують текст, зі зрозумілих причин, бо прокімен, апостол, аллилуя, євангеліє, як змінні частини святої Літургії, містяться в інших книгах. Слідує отже єктенія сугуба: *Рцім всі от всея душа,* молитва *приліжного моленія* та возглас: *Яко милостив і человіколюбець Бог єси і тебі славу возсилаєм.*[8]

Після звичайної єктенії та молитви за оглащенних Петро Могила подає у своїм Служебнику ще окрему єктенію та молитву *ко святому просвіщенію,* з заміткою, що цю єктенію треба співати від *среди средопостния неділя до среди великія неділя,* подібно як це є на службі Преждеосвященних Дарів.[9]

Цієї вставки немає в наших списках. Тільки Молитовник-Служебник XIV ст. каже дияконові в часі другої молитви вірних співати більше прошень єктенії, а саме:

Паки і паки миром Господу помолімся.

О свишнім мирі.

О мирі всего міра.

О святім храмі сем.

О ізбавитися нам от всякія скорби.

Заступи, спаси, помулуй і сохрани нас.

В обох списках згадується тільки про пісню *Іже херувими,* а немає ані якої згадки ані тимбільше тексту двох інших пісень, що їх співається у великий четвер та у велику суботу, тобто: *Вечери твоєя тайния днесь, Сине Божий,* пісні питомої для великого четверга та *Да молчить всяка плоть человіча,* що співається у велику суботу.[10]

В часі єктенії Ісполнім читає священник молитву, що її називає Ісидорів список: *молитва приносна, по єже на святой трапезі даром положеним.*

По словах *Благодарім Господа,* коли люди співають *Достойно і пра-*

---

[7] Молитовник-Служебник XIV ст., стор. 53 і далі.

[8] Ісидорів Літургікон, стор. 47.

[9] Служебник П. Могили, стор. 140.

[10] Римський Літургікон, стор. 341.

ведно єсть, священник читає довгу молитву анафорну: *Сий Владико Господи Боже вседержителю покланяємий достойно яко воістину.* В часі співу *Свят, священник приклоньcя, молиться:*

Со сими блаженними силами владико человіколюбче і ми грішнії зовем і глаголем, свят єси яко воістину і пресвят, а молитву закінчує проголошенням слів освячення:

Дасть святим своїм учеником і апостолом рек: прийміте ядіте, се ми єсть Тіло, єже за ви ломимоє во оставленіє гріхов.

Священник втай:

Подобні і чашу от плода лознаго пріем, наліяв, благодарив, благословив, освятив. Возглашеніє:

Дасть святим своїм учеником і апостолом рек: Пийте от нея всі, се єсть кров моя новаго завіта, яже за ви і за многиї ізливаємая во оставленіє гріхом.

Священник приклоньcя молиться:

Се творіте во моє воспоминаніє, єлижди бо аще ясте хліб сей і чашу сію пієте, мою смерть возвіщаіте, моє воскресеніє проповідаіте.

І возглас: *Твоя от твоїх тебі приносяще о всіх і за вся. Священник молиться:*

Сего раду Владико пресвятий і ми грішнії і недостойнії раби твої сподобльшіїся служити святому твоєму жертвеннику не ради правд наших, не бо сотворихом что благо на землі, но ради милостей твоїх і щедрот твоїх іхже ізліял єси богатно на ни, надіющеся приближаємся святому ти жертвеннику і предложже тожде образная святаго тіла і крове Христа твоєго, тебе просим і тебі молимся святе святих благоволеніем твоєя благости прийти Духу твоєму Святому на ни і на предлежащия дари сія і благословити їх і освятити і показати:

І став, знаменаєт трижди глаголя святия дари,

Хліб убо сі самоє честноє тіло Господа і Бога і Спаса нашего Ісуса Христа.

Диякон: Амінь.

Чаша же сії, сама честная кров Господа і Бога і Спаса нашего Ісуса Христа.

Диякон: Амінь.

Священник: Ізліянная за мірскій живот.

Диякон: Амінь.[11]

Повищий текст епіклєзи, молитви до Святого Духа, той самий і в Молитовнику-Служебнику XIV ст. та в сучасному нам Літургіконі. Однак оба старі списки не мають вставки, слів диякона: *Благослови,*

---

[11] Ісидорів Літургікон, стор. 65 і далі.

Владико, святий хліб. Благослови, Владико, святую чашу - як це є в сучасних виданнях Служебника.

Ще цікавіший текст молитви освячення та епіклєзи подає нам Київський Евхологіон XV ст. на 160 листі на обороті. Остання частина анафорної молитви та слова освячення там звучать наступно:

В нощ в нюже предаше себе о мірском животу, прієм хліб на святих своїх і пречистих руках і показав тобі Богу і Отцу, благодарив, благословив, освятив, преломль: Возглас: Дасть святим своїм учеником і апостолом рекь: Прийміте ядіте се єсть Тіло моє, єже за ви ломимоє, во оставленіє гріхов.

Священник втай: Подобні і чашу от плода лознаго прієм, наліяв, благодарив, благословив, освятив.

Возглас: Дасть святим своїм учеником і апостолом рекь: Пийте от нея всі, се єсть Кров моя новаго завіта, яже за ви і за многи ізливаємая во оставленіє гріхом.

Священник приклонься молиться:

Се творіте во моє воспоминаніє, єлижди бо аще ясте хліб сей і чашю сію пієте, мою смерть возвіщаєте, моє воскресеніє проповідаіте. Поминающе убо Влацико і ми спасенія єго страданія, животворивий крест, тридневноє погребеніє, єже із мертвих воскресеніє, єже на небеса возшествіє, єже одесную тебе Бога і Отца сіданія і славнаго, страшнаго єго пришествія.

Возглас: Твоя от твоїх тобі приносим о всіх і за вся.

Священник приклонься молиться трижди глаголя:

Хліб убо сей самоє честноє Тіло Господа і Бога і Спаса нашего Ісуса Христа.

Диякон: Амінь.

Священник: Чаша сія самая честная кров Господа і Бога і Спаса нашего Ісуса Христа.

Диякон: Амінь.

Ієрей: Ізліянная за мірскій живот.

Диякон: Амінь.

Так отже в тексті не має молитви на призвання Святого Духа: *Сего ради, Владико пресвятий, і ми грішнії і недостойнії раби твої... Тебі молимся і Тебе призиваєм: святе святих, благоволеніем твоєя благости, прийти Духу твоєму святому на ни і на предлежащия дари сія і благословити я і освятити і показати.*

Також немає в списку слів диякона: *Благослови, владико, святий Хліб* та *Благослови владико святую чашу.*

В Київськім Евхологіоні XV ст. молитва по освяченні закінчується возгласом *Твоя от твоїх,* а цей возглас має далі тихе продовження:

Хліб убо сей та *Чаша сія,* без згадки про будьякі поклони священика, а тільки сказано, що священник приклонься молиться.

Продовжується далі текст молитви канона: *Нас же всіх от єдинаго хліба і чаші причащающихся совокупи друг ко другу во єдинаго Духа Святаго причастіє.*

В часі тихих молитов священика диякон згадує імена померших та живих. Після возгласу: *І да будуть милости великого Бога* слідує єктенія: *Вся святия помянувше.* Старі списки не кажуть також нічого, яку пісню співає хор після возгласу священика: *Ізрядно о пресвятій пречистій преблагословенній владичиці нашій Богородиці і приснодіві Марії.* Ісидорів список каже в цім місці дияконові поминати умерших.

Текст Служби в дальшому нічим не різниться від нинішного тексту. В Ісидоровім Служебнику він кінчиться на молитві *внегда потребити святая: Ісполнися і совершися єлико по нашей силі Христе Боже наш твоєго смотренія таїнство.*[12]

Тільки Молитовник-Служебник XIV ст. має відмінний текст заамвонної молитви:

Владико Господи Ісусе Христе Спасе наш, сподобивий ни своєя слави обещником бити причащеніем святих твоїх і животворящих таїн іхже ради смерти твоєя і воскресенія образ творити предал єси нам, тіх ради і нас во святині твоєй сохрани, поминающим твою благодать воістину і тебе живущему за ни умершему і воставшу і служившему с нами, і божественним твоїм тайнам послужившим ради благо устрой і многодерзновеніє на страшнім твоєм судищі. Мир мірови твоєму даруй і церквам твоїм і священиком і благовірному князю нашему / імярек / воєм і всім людем твоїм. Ти бо єси істинний Бог наш і живот вічний, тебі славу возсилаєм Отцу.[13]

---

[12] Ісидорів Літургікон, стор. 82.

[13] Молитовник-Служебник XIV ст. стор. 75 на об. і далі.

СЛУЖБА НАПЕРЕДОСВЯЧЕНИХ ДАРІВ

Служба Непередосвячених Дарів відправляється у великий піст, а саме в середу і п'ятницю цілого посту та у три перші дні великого, страсного, тижня: понеділок, второк та в середу. В давнину, по деяких монастирях, був звичай правити її не тільки кождої середи й п'ятниці, але кождого дня, упродовж цілої чотиродесятниці, за виїмком субот та неділь, коли посту немає.[14]

В Ісидоровім Служебнику вона має назву: *Божественная Служба Прежесвященних*.[15]

Іншу назву подає Молитовник-Служебник XIV століття, коли називає її: *Служба святого поста, в среду сиропустния неділи вечер, на літургії по стихирах винидет поп с кадилниц і глаголет молитву: Вечер, заутра і полудне. І речет диякон: Світ тихий святия слави. Люди: Безсмертнаго Отца. Посем прокімен вечерний, таже парамію, таже пініє глас 6-ий: Да уповаєт Ізраіль на Господа от нині. Стих: Господи не вознесеся сердцем. І поряду літургія посная. Також в пяток тоя неділи. В понеділок первия неділи поста, вечер, по стихирах внидет поп і диякон с кадильницею і глаголют молитву: Вечер, заутра і полудне. І речет диякон: Світ тихий святия слави. Люди: Безсмертнаго Отца. Посем прокімен іже і в параміі. Потом чтеніє от Битія. І потом винидет поп с кадилом і со світилом і речет: Світ Христов просвіщаєт вся ни. Премудрость. Таже чтеніє от Приточ. І потом пініє: Да ся ісправит молитва. Стих: Господи возвах.*

Потом диякон: Рцім всі от всея душа.

Госполи вседепжителю.

Богатий милостію. Не хотяй смерти.

О предстоящих.

Помилуй нас Боже.

Потом молитву тай: Господи Боже наш приліжную си.

Диякон: Єще молимся о благовірном князі нашім (імярек).

Єще молимся о єпископі нашім.

І єще молимся за раби Божія.

І єще молимся за всю братію.

---

[14] Никольский К., цит. т., стор. 458.

[15] Ісидорів Літрургікон, стор. 88.

Поп: Яко милостив і человіколюбець.[16]

Зі старих назв, відомих в київській митрополії, варто згадати ще назву Київського Евхологіона XV століття, що зберігається у Ватиканській Бібліотеці під іменим: Евхольоґіюм слявонікум, Ч. XV. В цім списку Служба Напередосвячених Дарів називається: Божественна Служба святого Василія. Здається, що авторство святого Василія подає ще тільки один відомий грецький кодекс, а саме Оттобонський ч. 344. Вчений літургіст Дмитрієвський переглянув, як каже, понад 50 різних списків Служби Напередосвячених Дарів, але між ними не знайшов списка, в якому авторство приписується святому Василієві.

Відносно авторства цієї Служби, то треба передусім мати на увазі, що старші списки є звичайно анонімні. Деякі однак списки, а вслід за ними й друковані видання, так католицькі як некатолицькі, подають як автора Служби святого Григорія Двоєслова (Діялога), Папи Римського.

Найстаршу згадку про Службу Напередосвячених Дарів знаходимо в 52 каноні Труллянського Собору, з 692 року, де говориться тільки про Службу без згадки імени будь-якого автора.

Першу згадку про автора для Служби Напередосвячених Дарів подає св. Никифор, царгородський патріярх (806-815) чи може радше ті канони, що їх приписують патріярхові Никифорові і які видав кардинал Пітра. Ці канони подають між іншим також приписи відносно відправи Божественної Літургії в часі великого посту і кажуть відправляти кождої неділі посту Божественну Літургію святого Василія Великого, в кождий понеділок, второк, четвер і суботу - святого Івана Золотоустого, а в середу і п'ятницю Службу Напередосвячених Дарів « святого Отця нашого Григорія Двоєслова, Папи Римського ». То свідоцтво є одиноке знане до нині, а замітне при цьому і те, що Літургію святого Івана Золотоустого мали відправляти не тільки в суботи великого посту, але також у три інші дні тижня так, як це було по наших українських церквах в останніх століттях.

Проти авторства Папи Григорія говорить передусім той арґумент, що було б мало правдоподібним, щоби Римський Папа укладав службу питому для візантійського обряду та ще й у грецькій мові. Зрештою Папа Григорій сам признається в Листі (VI, 29), що грецької мови не знав.

Не диво отже, що патріярх Михайло Керулярій, для опрокинення авторства святого Папи Гвигорія Двоєслова, каже прямо, що Службу Напередосвячених Дарів уложили самі Апостоли. Це й повторює за

[16] Молитовник-Служебник, стор. 77-78.

Михайлом Керулярієм Симеон Солунський. Таке твердження для обох їх було вигідніше, як приймати авторство Римського Папи.[17]

Щодо самого тексту Служби Напередосвячених Дарів, то отець Гансенс думає, що викінчена його редакція була вже з кінцем VIII або на початку IX століття.

Чому деякі видання приписали авторство Папі Григорієві Двоєслову? Діялоги Папи Григорія Двоєслова були поширені на грецькому, а відтак на слов'янському Сході в перекладах і священики та монахи залюбки читали їх. Легко могло статись таке, що побожні читачі помішали двох святих Григоріїв, а саме Григорія Богослова Назіянзенського з Папою Григорієм, знаним на Сході під іменим Двоєслова.

При цьому треба мати на увазі, що дві візантійські Літургії, чи радше дві відомі евхаристійні анафори, мали своїх авторів, а саме авторство їх приписували святому Іванові Золотоустому та святому Василієві Великому. Так отже виринуло й ім'я святого Григорія, а то тимбільше, що на Сході святкувалась віддавна пам'ять трьох Святителів і Учителів Церкви.

Щодо рукописних джерел, то вони мало можуть причинитись до вияснення авторства Служби. Ватиканський грецький список ч. 1213 подає як автора святого Епіфанія, а знову ж ватиканські списки чч. 1872, 2051, 2143 як теж і рукописи, що їх подає Ґоар, подають святого Германа, царгородського патріярха, як автора Служби.[18]

Серед грецьких друкованих видань Евхологіон Папи Венедикта XIV, видання Венеціянське 1891 року, Ієратікон царгородський 1895 року не подають ніякого імени автора.

Також слов'янські видання, в тому українські, не подають автора Служби Напередосвячених Дарів, зачинаючи від Львівського Служебника з 1666 року.

Стільки відносно назви й авторства Служби Напередосвячених Дарів. Текст Служби в Ісидоровім Служебнику зачинається словами:

Диякон: Благослови владико.

Священник: Благословено царство Отца і Сина і Святаго Духа, нині і присно і во віки віком.

По вечернім же псальмі і по вечерних молитвах диякон глаголет: Миром Господу помолімся.

О свишнем мирі і о спасенії душ наших.

О мирі всего міра, благостоянії святих божіїх церков і совокупленії всіх.

---

[17] Hansens J. M., Institutiones Liturgicae de ritibus orientalibus, Romae 1930, t. II, p. 88.

[18] Goar J., op. cit., p. 166.

О святім храмі сем і єже с вірою, благоговінінієм і страхом божіїм входящих вонь.

О Архієпископі нашем (імярек), честнаго пресвірства, єже о Христі дияконства, всего причта і людех.

О благочестивих і богохранимих царей наших, всей полаті і воїх їх.

О пособити і покорити под нозі їх всякого врага і борителі.

Дальші прошення тіж самі, що нині на мирній єктенії, а по словах: *Пресвятую, пречистую, преблагословенную, славную... Христу Богу предадім* - слідує молитва першого антифона: *Господи щедрий і милостивий, долготерпеливе і многомилостиве,* тобто перша світильнична молитва з вечірні.[19]

Текст списка подає далі молитву другого антифона: *Господи, не яростію твоєю обличи нас, ниже гнівом твоїм накажи нас.* Після тексту молитви є подана для диякона мала єктенія і возглас для священика: *Яко твоя держава і твоє єсть царство.*

По молитві третього антифона: *Господи Боже наш, помяни нас грішних і недостойних раб твоїх* - маємо знову текст малої єктенії та возгласу священика: *Яко благ і человіколюбець Бог єси.*

Щойно тепер Ісидорів Служебник згадує про читання псалтирі словами: *І стихословію совершаєму, абіє диякон: Паки і паки миром Господу помолімся.*

І возглас: *Яко Ти єси Бог наш, Бог миловати і спасати і Тебі славу возсилаєм.*

Щодо молитов трьох антифонів, то Ісидорів Служебник заховує подібність до Літургій святого Івана Золотоустого та Василія Великого, коли вже перед возгласом мирної єктенії кладе текст молитви першого антифону. Не диво отже, що третя мала єктенія не має перед возгласом ніякої молитви так як немає молитви мала єктенія після катизми на вечірні. В тому згляді є отже різницн в тексті, якщо порівняти його до сучасного видання Римського Літургікона.[20]

По катизмі та малій єктенії співали: *Господи, воззвах і Да ісправиться,* а відтак псальми 140, 141, 129 та 116 як теж і стихири, все як і нині на вечірні. Потім слідував *вход с кадилом, молитва входу:*

Вечер і заутра і полудне хвалим, благословим, благодарим і молимтися, Владико человіколюбче.

Дальше текст є дуже скорочений, коли каже тільки:

Диякон: Премудрость прості, і по отпітії же да ся ісправить молитва моя, диякон:

---

[19] Ісидорів Літургікон, стор. 88-90.

[20] Римський Літургікон, стор. 415 і далі.

Рцім всі от всея душа і от всего помишленія нашего рцім. І слідують прочі прошення сугубої єктенії та молитва приліжного моленія, все як на Літургії святого Івана Золотоустого та святого Василія Великого.

По цім йде єктенія оглашенних, а в ній замітні деякі мовні різниці:

Помолітеся оглашеннії ко Господу, замісць - Господеві.

Огласлить їх словом істинним, замісць - істини.

Откриєть їм євангеліє праведноє, замісць - правди.

Молитва за оглашенних та сама, що й сьогодні: *Господи Боже наш, создателю і зиждителю всіх, хотяй спасти вся і в разуміниє істини прийти.*

Оглашенних відпускає диякон словами:

Єлико оглашеннії ізидіте... єлико вірнії паки і паки миром Господу помолімся. Ця форма « єлико » збереглась в наших літургійних книгах передусім в чинах свячень, натомість у всіх виданнях Служебників знаходимо нині форму « єлици ».[21]

Замітка: *Сія одина точію глаголема суть даже до четвертоє неділи, от среди же четвертоя же неділи преполовленія поста, по єже рещи: да і тії с нами славять, глаголема суть і сія дияконства: Єлико оглашеннії ізидіте... єлико ко просвіщенію ізидіте* - в усьому подібна до рубрик сучасних нам видань.[22]

По єктенії за тих, що приготовляються до святого хрещення є поданий текст молитви *о готовящихся ко святому просвіщенію.* Далі йдуть дві малі єктенії та молитви за вірних.

В тексті немає слів пісні: *Нині сили небесния с нами невидимо служать: се бо входить цар слави,* а тільки коротка замітка: *По єже положити святия дари на святой трапезі, глаголет диякон:*

Ісполнім вечерняя наша молитви Господеві.

О предложенних і прежесвященних чесних даріх Господу помолімся.

Яко да человіколюбець Бог наш.

О ізбавитися нам от всякія скорби, гніва і нужа Господу помолімся.

Молитва поставленій святих даров: Неізреченних і невидимих таїнств, Боже. По цім далі текст просительної єктенії: *Вечера всего совершенна,* що закінчується возгласом:

І сподоби нас Владико с дерзновеніем неосуженно сміти призивати Тебе небеснаго Бога Отца і глаголати. Півци: Отче наш.

По Отче наш, молитви: *Боже єдиний, благий і благоутробний* та *Воньми, Господи Ісусе Христе, Боже наш, от святаго жилища Твоєго* - ті самі, що в нинішному Літургіконі.

---

[21] Архієратикон, стор. 42.

[22] Римський Літургікон, стор. 431.

На заклик диякона: *Воньмім,* співає священик: *Прежесвященная святая святим.*[23]

Слідує причастя святих і божественних Таїн, але опису як причащатися немає, подібно як і не було ніякого опису великого входу з святими Дарами.

Благодарні молитви по святім Причастю, мала єктенія, заамвонна молитва й молитва на спожиття чесних Дарів ті ж самі, що в нинішному виданні Літургікона.

Старша за Ісидорів Служебник редакція Служби Напередосвячених Дарів в Молитовнику-Служебнику XIV століття в дечому доповнює нам Ісидорів текст відправи. Вправді немає вона єктенії та *молитви за готовящихся ко просвіщенію,* але згадує про пісню *Нині сили небесния с нами невидимо служать,* що співається в часі переносу святих Дарів на трапезу. Також в тексті кажеться, що священик, несучи святі Дари, читає псалом: *Помилуй мя Боже.*[24]

По переносі святих Дарів диякон не співає: *Ісполнім вечерняя молитви наша Господеві,* але співає: *Вся святия помянувще,* тобто текст єктенії, що слідує після анафори на Василієвій та Івановій Літургіях.

Описаний є також обряд роздроблення агнця та святого Причастя: *Поп воздвизая хліб, речет: Прежесвященная святая святим. Люди: Єдин свят. Поп преломить по обичаю і взем часть от святаго Тіла, прекрещая чашу, глаголет: Смішеніє честнаго тіла і крове Господа нашего Ісуса Христа. Диякон: Ісполни отче чашу сію. Ісполненіє Святаго Духа. Амінь. Півци кенанік: Вкусите і видіте. Поп і диякон причаститася по обичаю. Посем поп молитву тай: Благодарим тя Спасителя всім Бога о всіх благих яже дал єси нам і о причастії святаго Тіла і Крове Христа твоєго.*

Посем покадить окрест престола святия дари глаголя: Вознесися на небеса, Боже і по всей землі слава твоя. І возглас поп: Всегда і нині.

Люди: Хвалим тя Христе Боже наш, яко сподобил ни єси пречистім тілі твоєм і святій крові твоєй причащатися смотренія твоєго. Аллилуя.[25] Текст Служби закінчується в цьому списку короткою молитвою *потребити хотяще дари:*

Кончавше божественную тайную службу, славу і благодареніє возсилаєм Отцю і Сину і Святому Духу і нині.

Повищі оба списки багаті на літургічні рубрики. Зокрема в Ісидоровім Служебнику, як зараз переконаємось, видно дуже наглядно, що

---

[23] Ісидорів Літургікон, стор. 207.

[24] Молитовник-Служебник, стор. 80.

[25] Молитовник-Служебник, стор. 82 і далі.

чин Служби Напередосвячених Дарів був в київській митрополії в часах митрополита Ісидора добре оформлений і що служителі, тобто священики та диякони, як і вірні, передусім співаки, знали добре, як цю службу відправляти. Співаки в крилосі мали зрештою окремі книги з потрібним їм текстом служб.

Зачинаючи від сторінки 83-ої до сторінки 87-ої Ісидорів Служебник має *указ божественния служби прежесвященноє:*

Начало сотворшу священнику вечерні, глаголему вечернему обичному псальму, священник молиться прочитая молитви вечерняя, таже Миром Господу помолімся і всі поряду. І возглашеніє. Потом же четцу катизму Ко Господу внегда скорбіх возвах, іли гласом поють, бивающим і трем поклоном на всяку аллилуію і на всяку же славу октенія мала і возглашень є. Внегда же начнем се стихословіє, отходить священник ко святому жертвеннику і взем прежесвященний святий хліб со благоговінієм многим і поставляєт на святом блюдци, влив же і в святий потир вино по обичаю і воду такожде.

Покадив святия дари і покрив, отходить не глаголет же нічтоже от обичних ниже по ні молитву предложенія, аще і нікія глаголють тую молитву, но токмо се єдино: Молитвами святих отець наших Господи Ісусе Христе Боже наш, помилуй нас, амінь. Прежесвященна бо єсть си і совершена жертва. На Господи воззвах кадить священник по обичаю. Виход творить с кадильницею, предідущу пред ним світильнику. І молитву глаголеть виходу вечернюю, таже возгласить: Премудрость прості. Потом півци: Світе тихий. Диякон: Премудрость: Прокімен пророчества і тако прочитаєт битийскоє, таже вторий прокімен і по сем став священник, возглашающу диякону: Устаніте, священник же держа в десной руці своєй кадило і світило гороючеє, станет пред святим престолом і знаменаєт креста образно глаголя сице: Премудрость прості, світ Христов просвіщаєт всіх. Таже прочитається притчу і потом глаголет священник: Мир ти, премудрость. І півець: Да ся іспрaвить молитва моя. Тоже паки півці.

Таже півець стих первий: Господи возвах к тебі услиши мя, воньми гласу молитви моєя.

Стих 2: Положи Господи храненіє устом моїм і двер ограженія.

Стих 3: Не уклони сердца моєго во словеса лукавствія, непщевати вини о грісіх.

Внегда убо півець стихов сих поєт, ми на коліну лежащи ниць, молимся. Внегда же ми воставаєм он паки такоже на колінох преклонися ниць, молиться. І сице убо ми поюще: Да ся іспрaвить молитва моя, чтець же стихи. Посліже чтець паки: Да ся іспрaвить молитва моя, півци же запівають сице: Воздіяніє руку моєю жертва вечерняя.

І по сем глаголющу священнику єктенію, ми же творим поклони три і по преносі прежесвященних даров і по скончанії Ниня сили небесния творим поклони три.

Про вхід з святими Дарами нічого не говориться так, наче б то була самозрозуміла річ і всім відомий обряд. Принісши освячені дари на святу трапезу, священик знімає з чаші й дискоса малі покровці та покриває дари тільки великом воздухом, як це й каже текст.

В тоже время открывает священник покровци от святих і покривает їх воздухом.

По политві же єже: Воньми Господи Ісусе Христе Боже наш, і єще покровеном сущим даром божественним, положив священник руку десную, прикасається животворному хлібу, со благоговінієм і со страхом мнозім, глаголющу дияконови: Воньмім, возглашает священник: Прежесвященная святая святим. Не воздвизает зді Хліба святаго, занеже переже священ єсть і совершен. Таже открив того раздрабляєть по обичаю.

І тако творить причастіє. По послідованію раздробив святий Хліб.

І тут устав з його важними постановами вривається. Та в основному Ісидорів Служебник дає достаточний матеріял для відтворення чину літургії Напередосвячених Дарів в київськиій митрополії XV віку.[26]

Інші можливі питання та сумніви достаточно розв'язує та доповнює Київський Евхологіон XV століття, що на листках 165-171, отже на 12 сторінках рукопису подає Службу Напередосвячених Дарів, що називається там: *Божественная Служба Преждеосвященная святаго Великого Василія.*

По девятім часі, по єже: *Помяни нас, Господи, во царствії си, піваєм Лик небесний, входить ієрей і диякон і творять метаніє ігумену іли місту єго, таже творять пред святими дверми поклони три. І ко ликома по єдиному і тако входять во святий жертовник і облачаться во всю священическую одежду і входять во проскомидію і взем священик святий Агнець, полагает на святий дискос і вливает вино і воду во святий потир і тако покривает святая по обичаю їх, нічтоже іно не глаголет развіє: За молитв святих отець наших Господи Ісусе Христе Боже наш, помилуй нас. І тако покадив, отходить, прежде бо освященная і совершенна суть, не требують нікакого же іного прилога.*[27]

І став пред святою трапезою і творить поклоненія три, і тако начинает диякон среднім гласом глаголя: Благослови владико. І абіє священник: Благословено царство Отца і Сина і Святаго Духа. І начинають: Прий-

---

[26] Ісидорів Літургікон, стор. 83-87.

[27] Київський Евхологіон, стор. 165 і далі.

діте поклонімся, трижди. Таже псалом. Ієрей чтеть отай молитви сія вечерняя: Благословен єси, Господи Боже вседержителю.

По псальмі слідує єктенія велика: *Миром Господу помолімся.* Потім катизма, поділена на три частини з молитвами ієрея та малими єктеніями на кожду *славу.*

Таже Господи воззвах к тобі. Диякон взем кадило з фиміяном і кадить святия дари і всю церков і по стихирах, єгда рекуть Слава і нині, піваєму богородичну, биваєт вход, с кадильницею токмо і со свіщником. Світе Тихій. Потім слідує прокімен та читання з книги Битія.

Абіє диякон: Премудрость. Ієрей же приспів взем предпоставлений свіщник (а не трисвічник) *купно с кадильницею обіма руками і став пред святою трапезою зря ко востоку, кадилу сущу во руці єго і свіщнику, назнаменав крестообразно кадилом на святую трапезу і речет велегласно: Світ Христов просвіщаєт всіх. Чтець: От притчей чтеніє. І чтуть другую паремію, затворяя святия дверца. І прочетшей: Причтей чтеніє, глаголет ієрей: Мир ти. І по сем півець: Да ся ісправить молитва моя.*

Якщо припадає полиєлейний святий, то диякон співає малу єктенію, а потім люди *Святий Боже* і читається Апостол та Євангеліє. Відтак слідує єктенія сугуба, подібно як у двох вище описаних кодексах і як це маємо в нашому римському Літургіконі.[28]

В часі переносу святих Дарів співають пісню: *Нині сили небесния с нами невидимо служать.* Ввесь інший текст Літургії не виказує яких особливостей. По молитві: *Воньми Господи Ісусе Христе Боже наш, подвигнеть (ієрей) дискосу покривало мало лівою рукою таже десную руку простер і обіма перстома, імиже благословляєть, святому Агнцу прикоснувся, глаголеть диякон: Воньмім і священник возглас: Преждеосвященная святая святим. І людіє: Свят і тако откриваєть покривала вся, такожде і звізду.*

Причащаються обично святим Тайнам. По причащеній глаголеть диякон: Со страхом божіїм і со вірою приступіте. Кінаники (тобто причасники) *же поють два: Вкусіте і увідіте яко благ Господь* та другий: *Благословлю Господа на всякоє время.*

По заамвонній молитві слідує молитва « *по внегда потребити святая* » і на цім кінчиться текст преждеосвященної служби.

До деяких цікавіших питань, що відносяться до Служби Напередосвячених Дарів належить справа напоювання святого Агнця Божественною Кров'ю. Як відомо, в чотирнадцятому сторіччі на Сході завівся звичай, а звідтам згодом і до нас прийшов, що священик перед вложенням освячених в неділю Агнців до кивота напоював їх Божест-

---

[28] Римський Літургікон, стор. 425.

венною Кров'ю. Так роблять деякі ще нині, що взявши ложочкою каплинку Христової Крови, вливають її на Агнець, а відтак вкладають його до дарохранильниці в кивоті.[29] В нашій українській Церкві цей звичай майже не прийнявся. Про напоювання Агнця Божественною Кров'ю немає згадки ні в одному з трьох поданих тут списків, бо того звичаю в київській митрополії не було. Не вводить його отже й Літургікон виданий в Римі.

Служба Напередосвячених Дарів відправлялась зараз же по Часах та по Ізобразительній, отже священник не читав перед іконостасом ніяких вступних молитов тимбільше, що не приготовлявся він до жертвоприношення, а молитва: *Господи, ниспосли руку Твою от святаго жилища Твоєго... і безкровноє священодійствіє совершу,* тут не на місці.

Теперішний Римський Служебник та Устав Богослужень виданий в Римі описують докладно приготування Святих Дарів на Проскомиднику, тобто положення Агнця та освячених частиць на дискосі, приготову вина в чаші. Все це відбувається в часі читання катизми, при замкнених царських дверях.[30] Київський Евхологіон подає також дотичні рубрики, але в значно простіший спосіб. Священик наперід вбирається в ризи, миє руки, а відтак йде до жертвенника предложення і там приготовляє Святого Агнця, тобто кладе його на дискосі, а до чаші вливає вино, все наче б на проскомидії перед Літургією святого Івана Золотоустого чи святого Василія Великого, тільки ніяких молитов не читає, бо ж Агнець вже наперід освячений. Дискос та чашу накриває священик покровцями, кадить святі Дари і відходить до трапези та зачинає Службу словами: *Благословено царство.* Немає сумніву, що цей спосіб старої київської митрополії дуже підходить і для сучасности, коли є обнова літургічного життя в дусі Соборових постанов і деякі довші Богослужби вимагають скорочення.

По першім читанні з книги Битія священик, згідно з Київським Евхологіоном, благословить наперід в сторону сходу, над святою трапезою, а відтак благословляє народ свічником та кадильницею, тримаючи так свічник з запаленою свічкою як і кадильницю обома руками.

В давнину не уживали трисвічника, як це уживають деякі тепер, ані немає згадки, що священик складав в часі благословення хрестообразно руки. Благословити трисвічником зачали мабуть греки в Італії, а звідси перенісся той звичай і до нас на Україну. Нині римський Лі-

---

[29] Никольский К., цит. т., стор. 477.

[30] Устав Богослужень, стор. 124-125.

тургікон привернув старий звичай і каже благословити священикові нарід свічкою та кадильницею.[31]

Та того роду зміни як благословення народу трисвічником в Службі Напередосвячених Дарів належить до дрібніших та несуттєвих змін. До більших змін належить процесійний хід з святими Дарами, що його практикували у нас до останнього часу, тобто до появи римського Літургікона. Цю зміну започаткував Служебник грецьких монахів Василіян в Криптоферраті з 1683 року (Гляди стор. 300-308).

Там немає ніякої згадки навіть про наперід освяченого Агнця та про спосіб зберігати його від неділі до відправи Служби в середу чи п'ятницю наступного тижня. Що більше в рубриці перед великим входом є сказано, що священик бере з кивота Частицю, а треба знати, що у тодішніх криптоферратських Василіян це був неквашений хліб, тобто освячена латинська Гостія. З цього ж Служебника видно, що в святилищі вже не було ані трапези предложення, проскомидника, а проскомидію відправляли таки на святій трапезі.

Отже перед відправою Служби Напередосвячених Дарів священик вливав до чаші вино й дещо води, нічого не говорячи, та зачинав співати: *Благословено царство.*

Читання катизми опускали, хоч священик читав тихі молитви антифонів. Священик в часі благословення народу уживав трисвічника без кадильниці. В часі пісні: *Нині сили небесния,* священик виймав з кивота освячену частицю та клав її на дискос і відтак кадив престіл та святилище. Входу ніякого не будо. В дальшому тексті є ще більш наглядний вплив латинської Літургії. А саме: *Отче наш* читав сам священик до слів *І не введи нас во іскушеніє,* а хор монахів відповідав: *Но ізбави нас от лукавого.*

Цю Службу Напередосвячених Дарів правили криптоферратські монахи не тільки упродовж цілого посту, в середи й п'ятниці, але навіть у Велику П'ятницю, бо відомо що латинська Літургія знає тільки одинокий день в році, коли замість Божественної Літургії відправляється вечірня зі святим причастям і це саме є Велика П'ятниця.

Наскільки криптоферратський обряд мав вплив на інші церковні провінції, а зокрема на нашу київську митрополію, важко твердити. Київська митрополія завжди зберігала свою традицію і так сказати б власне обличчя. Але Служебник митрополита Кипріяна Жоховського, виданий у Вильні 1692 року, виказує вже новий спосіб робити великий вхід з напередосвяченими Дарами. Цей спосіб зраджує таки криптоферратський вплив. Митрополит Кипріян Жоховський виховувався в

[31] Устав Богослужень, стор. 128.

грецькій Колеґії святого Атанасія в Римі і мусів нераз відвідувати й монастир в Криптоферраті, тоді дуже златинщений. Зрештою грецький Служебник післав митрополитові Жоховському його прокуратор в Римі Іван Де Камілліс і звідси можна собі пояснити зміну в наших виданнях літургійних книг.

Обрядом освячення Агнця, збереження його в кивоті та входу з освяченими Дарами займався і Львівський Собор 1891 року, як теж і післясоборові видання літургійних книг, зокрема тих, що були видані за благословенням митрополита Андрея Шептицького. Хоч і проявились спроби звороту до старших традицій, то рішучого кроку однак не зроблено. Вхід з освяченими Дарами виглядав в той спосіб, що в часі пісні *Нині сили небесния* священик відмикав кивот на престолі, ставив на розгорнутому ілитоні дарохранильницю з Пресвятою Евхаристією і напередосвяченим святим Агнцем, кадив і взявши в руки дарохранильницю робив вхід кругом святої трапези так, як це буває на вході з Євангелієм. Перед священиком йшли свічконосці, а один з ним ніс також кадильницю. Священик виходив з святилища північними дияконськими дверми та, нічого не говорячи, входив царськими дверми до святої трапези. Тут ставив на дискос Агнця та потрібну для причастя вірних скількість освячених частиць, а дарохранильницю ховав до кивоту. Після цього обряду робив три доземні поклони. Взагалі щодо поклонів в часі цієї Служби та замикання царських врат, то на Західній Україні зберігали всюди старий звичай.

Римський Літургікон та Устав Богослужень остаточно поклали кінець різноманітності та змінам XVII-XIX століть. Тепер, на початку стихословія псалтирі, якщо напередосвячений Агнець зберігається в кивогі (артофорі) святої трапези, відбувається наперід перенесення його на проскомидійний стіл. Диякон приносить на святу трапезу святий дискос, звізду та покровець. Священик цілує святу Євангелію та кладе її на правому боці святої трапези. Розгортає ілитон, бере з кивота дарохранильницю та, вийнявши з неї наперед освячений Хліб, кладе його з найбільшим благоговінням на святий дискос, кадить звізду та малий покровець і накриває дискос. Обкаджує довкруги святу трапезу, маючи перед собою диякона, що йде з запаленою свічкою. Потім робить доземний поклін, бере в руки святий дискос і тримаючи його на голові, переходить попри праву частину святої трапези до жертівника. Там вливає вино й воду до чаші.[32]

В часі пісні *Нині сили небесния,* по обкадженні святої трапези й святилища, священик та диякон з піднесеними вгору руками тричі

[32] Устав Богослужень, стор. 124 і далі.

моляться тими ж словами: *Нині сили*. Потім йдуть до жертвенника, там священик кадить освячені Дари, потім дає дияконові воздух, а сам бере в праву руку святий дискос та держить його на голові, в ліву ж руку бере чашу та в той спосіб роблять великий вхід. Тому що в нас дискос звичайно не має підставки, то священик може його покласти й на чашу і так піднісши разом чашу й дискос високо аж до чола, робить вхід. По вході і скінченні пісні *Нині сили* всі роблять три доземні поклони.[33]

В трьох тут розглянутих списках є мова про святе Причастя служителів та вірних, але тільки короткими словами, що вони причащаються божественних Таїн згідно зі звичаєм. Треба отже розуміти, що причащаються тільки напередосвяченого Хліба, бо ж вино в чаші не є освячене. Та все ж є питання, наскільки священик по прийнятті святого Хліба також приймав дещо неосвяченого вина. Так літургійні книги як і дотичні приписи Уставу не є однозгідні. Нині так Літургікон як і Устав Богослужень каже, що служителі, тобто священик та диякон причащаються святим Хлібом. Потім священик обтирає пальці губкою або рушничком, а диякон вложивши до чаші частиці, відчиняє занавісу та царські двері і слідує причастя вірних. Священик подаючи вірним ложочкою святе Причастя, каже слова властиві цій Літургії, тобто: *Чеснаго і присвятаго і пречистаго Тіла Господа Бога і Спаса нашего Ісуса Христа причащається раб Божий*.[34]

Відмітити вкінці належить і те, що у відпусті Літургії не згадується ніякого автора. В трьох перших днях страсного тижня напежить говорити відпуст цвітної неділі на вечірні: *Пришедий на страсть вольную спасенія нашего ради Христос істинний Бог наш*.

При роздяганні зі священих ризів священик нічого не говорить, подібно як це є і при вдяганні. По закінченні Служби читає потиху благодарні молитви.

---

[33] Устав Богослужень, стор. 131-133.

[34] Устав Богослужень, стор. 134.

МОЛИТВА НАД КУТІЄЮ В ПАМ'ЯТЬ СВЯТИХ

Римський Літургікон, затримуючи старий звичай, подає по Службі Преждеосвященних Дарів: *Чин благословенія колива, сієсть кутії іли варения пшеници, с медом смішенния, і различними сладкими овощьми украшенния, і в честь і память господсских празников, іли святих божіїх, во церков приносимия.*

Цей чин відправляли або на вечірні, по *Нині отпущаєши: Трисвятоє. По Отче наш: Тропар, Слава, і нині, богородичен по гласу тропаря святаго.*

Часом відправляли однак під кінець Літургії, по заамвонній молитві і тоді співали наперед тропар та кондак празника чи святого, а відтак ієрей читав молитву над коливом. Потім слідувало звичайне закінчення Літургії чи вечірні.[35]

Ісидорів Служебник подає тільки молитву над коливом і то безпосередньо по Літургії святого Івана Золотоустого, а саме зараз же по молитві на спожиття святих Дарів: *Молитва глаголемая над кутією в памятех і празникох святих:*

Іже вся совершаяй словом своїм Господи і повелів землі всяческими плоди прозябати, на веселіє і на пищу нам, іже сіменьми отроки і Даниїла в Вавилоні многопитательних світлійших показа, сам Владико преблагий і сімена сія, различния же плоди благослови і єже от них вкушающих освяти, яко во честь і в память святаго, імярек, предложишася і в поминаніє єже во благочестії во вірі скончавшихся подайже уготовавшим сія і память совершающим вся ко спасенію прошенія і вічних твоїх благ восприятія, яко Ти єси благословяй всяческая Христе Боже наш і Тебі славу возсилаєм, со безначальним ти Отцем і Пресвятим і благим і животворящим ти Духом, нині і присно і во віки віком. Амінь.[36]

Молитва над коливом та цілий чин над кутією належить властиво до постних відправ. В першу суботу великого посту Церква святкує торжественно пам'ять святого великомученика Теодора Тирона. Згадується також подія з часів імператора Юліяна Відступника, що в першу седмицю великого посту дав наказ скропити ідоложертвенною кров'ю все, що продавали на торзі так, щоби християни осквернились нечистою стравою в часі посту. Згідно з переданням, святий Теодор

---

[35] Римський Літургікон, стор. 459 і далі.

[36] Ісидорів Літургікон, стор. 36 на об. і далі.

Тирон з'явився єпископові Евдоксієві та повідомив його про намір імператора, а також порадив споживати коливо, тобто кутію. В уставі служба святому Теодору співається вже в п'ятницю на Преждеосвященних, а по заамвонній молитві співається окремий канон в честь Святого та читається молитву над коливом.[37]

Крім чину над коливом в пам'ять господських та богородичних празників як і в пам'ять Святих Літургія знає ще інший чин над коливом, а саме за померших. Давній грецький звичай приносити до церкви коливо в київській митрополії почасти затратився і нині приносять на панахиду за померших один або більше хлібів. Та звичай приготовляти кутію зберігся в народі і ця страва належить до традиційних страв бодай два рази в році, а саме в навечеріє Христового Різдва та Богоявлення.

---

[37] Никольский К., цит. т., стор. 584.

ЦЕРКОВНЕ ПРАВИЛО В ІСИДОРОВІМ СПИСКУ

Божественна Літургія відправлялась колись як і нині в рямцях церковного правила: вечірні, повечерія, полунощниці, утрені, часів, а саме після шостого часу. В Ісидоровім Літургіконі маємо сліди церковного правила, записаного на маргінесі деяких листків і то радше для ужитку священика та диякона, а не для хору. Ці скупі додатки можуть дати нам достаточний образ про церковне правило, як складову частину Літургії, в київській митрополії XV століття.

На 3-ій сторінці Ісидорового Літургікона, на обороті, знаходимо текст двох малих єктеній з відповідними возгласами: *Яко твоя держава і твоє єсть царство і сила і слава та Яко благ і человіколюбець Бог єси.* Якщо взяти до уваги повний текст мирної єктенії, поданої вище, то неважко догадатись, що згадані єктенії мали служити священикові та дияконові для відправи утрені. Обі згадані малі єктенії співаються по стихословіях псалтиря.

На 4-ій сторінці списка подана знову мала єктенія з возгласом: *Яко благословися і прославися пречестноє і великоліпіє імя Твоє.*

Таже Благословен єси Господи.

Таже степенна. Таже прокімен. Таже Євангеліє.

Таже: Воскресеніє Христово видівше поклонімся святому Господу Ісусу Христу єдиному безгрішному. Кресту твоєму Христе кланяємся і святоє воскресеніє твоє славим.

На сторінці 4-ій на обороті:

Таже: Паки і паки. Заступи. Пресвятую. Яко ти єси Бог наш і тобі славу возсилаєм. Є це мала єктенія по третій пісні канона. Далі слідує скорочений текст малої єктенії по шостій пісні канона з возгласом: *Ти бо єси цар мирен і тобі славу возсилаєм* та текст єктенії по девятій пісні канона з возгласом: *Яко тя хвалять сили небесния Господи Боже наш і тобі славу возсилаєм.*

Таже: Свят Господь Бог наш.

Таже: Світилен.

Таже: Хваліте Господа.

На сторінці 5-ій:

Слава во вишніх Богу.

Таже: Святий Боже.

Таже: Яко твоє єсть царство і сила і слава Отца.

Посем: Днесь спасеніє всего міра, поєм воскресшаго із гроба, начальника животу Христа Бога, разруши бо смертную побіду, подасть нам мир і велію милость.

Посем: Рцім всі.

Таже: Ісполнім утреняя молитви наша.

Заступи. Дне всего.

Яко милостив і щедр і человіколюбець Бог єси і тебі славу.

Більше тексту церковного правила в нашому списку немає. З короткого нарису утрені видно однак, що відправа цієї Богослужби нічим не різнилась від сучасного нам способу.

За відправами інших частин церковного правила доводиться шукати в інших списках. Для нас особливо цікавий для цієї праці ватиканський список названий « Slavo 10 », бо в ньому саме знаходимо бракуючі частини Ісидорового Літургікона, тобто деякі частини церковного правила: вечірню, повечеріє велике й мале, полунощницю та ті частини Божественної Літургії, що її співають люди, в тому тропарі, кондаки, богородичні. Список цей нажаль неповний, бо бракує в ньому початку й кінця та деяких листків в середині, але на 63 збережених листках подає досить багато цікавого тексту. Так як він тепер виглядає, то слушно міг би мати назву фрагмента книги Часослова. Такої думки невідомий дослідник цього списка, що й залишив 18 рядків своїх спостережень відносно списка, записаних латинською мовою. Та нічого в цій записці не сказано ані про вік ані про походження книги. Невідомий дослідник є думки, що список приналежний якійсь сербській редакції. Все це правда. Але після прочитання Ісидорового списка, де поданий на маргінесі тільки текст скороченої утрені без зацікавлення такою відправою як вечірня, приходить думка, що може той другий список, « Сляво 10 », належав до збірки того ж самого власника, митрополита Ісидора. Це тимбільше, що, як пізніше побачимо, в списку знаходимо декілька грецьких текстів, писаних слов'янськими буквами і призначених для хору, а саме: *Святий Боже, Іже херувими, Достойно єсть.*

Слов'янський список ч. 10 подає наперід текст *вечірні*. Тому що перші листки бракували, то початок тексту доповнила чиясь мало вправна рука, зачинаючи від слів: *За молитвами святих отець наших.* Потім йдуть молитви *начала обичного* і псалом 103: *Благослови душе моя Господа.* Оригінал списка зачинається словами того ж псальма: *свою возвратяться. Послеши Духа твоєго і созиждуться, і обновиши лице землі.* По псальмі: *Слава, і нині. Аллилуя, трижди. Таже катизма во псалтирі, тажде: Господи возвах к тебі услиши мя.* Слідують псальми: 140, 141, 129 та 116.

Слава, і нині: Богородичен.

Світе тихий святия слави.

Прокімен: Господь воцарися в ліпоту облечеся.

Стих: Облечеся Господь в силою і препоясася.

Ібо утверди вселеною.

Таже: Сподоби Господи в день сей без гріха сохранитися нам. Немає ніякої згадки про єктенію просительну, тільки відразу: Настиховні стихири гласу, глаголюще стихи сія:

К тебі возведох очі мої живущему на небесі.

Помилуй нас Господи, помилуй нас, яко по многу ісполнихомся уничиженія.

Далі бракує тексту. На сторінці, позначеній числом 9, читаємо: *Под твою милость прибігаєм Богородице Діво, молитв наших не презри во скорбіх, но от бід ізбави нас, єдина чиста і благословенна.*

Господи помилуй, 40.

Честнійшую херувим.

І ми речем: Небесний царю, вірния царі наша, писана наконець утеренеци. Таже творим три великі поклони, глаголющи молитву Господи і владико животу моєму і прочих 12 поклон і одпуст.

Після вечірні є подані молитви на благословення трапези.

Ідуще на трапезу вечерати глаголем:

Ядять нищі і наситяться і вихвалять Господа взискающі єго, жива будуть серца їх во вік віка.

Господи помилуй, трижди. Благослови.

Таже поп благословить трапезу, сотворше Пресвятою.

Христе Боже благослови ястіє і питіє рабом своїм, яко свят єси, всегда.

І воставше от трапези глаголем: Слава, і нині. Господи помилуй, трижди і воздвизаєм Пресвятою:

Бисть чрево твоє свята трапеза, імуща небеснаго хліба Христа, от негоже всяк який не умираєт, якоже рече Богородица всяческих питательница.[38]

В списку отже маємо короткий *чин панагії*, як її відправляли в манастирях після вечері.

Ісходяще от трапези глаголем: Возвеселил ни єси Господи во твари твоєй і в діліх руку твоєю возрадуємся.

Господи помилуй, трижди і благословить поп:

С нами Бог того благодатію і чоловіколюбієм всегда.

Список подає нам і текст обох повечерій, малого та великого.

---

[38] Ват. слов. список 10, стор. 9-10.

Начало повечерници. Поп речет: Благословен Бог.

Слідує начало обичне і по Прийдіте поклонімся псалом 50 *Помилуй мя Боже по велицій милості твоєй.* Текст псальма, як і наступних, є поданий в цілості.

Псалом 69: *Боже в помощ мою воньми.*

Псалом 142: *Господи услиши молитву мою, внуши моленіє моє во істину твою.*

Слава во вишніх Богу і на землі мир.

Вірую во єдиного Бога Отца вседержителя.

Таже канон і потом: Достойно єсть яко воістину.

Таже трисвятоє. Тропарі дневні, іли святому іли празнику. Господи помилуй 40.

Іже на всякоє время.[39]

Таже молитва святаго великаго Василія:

Нескверная, неблазная, нетлінная Пречистая Діво.

Аще єсть пост: Трисвятоє. Господи помилуй 12. *Таже молитву: Даждь нам Владико на сон грядущим.*

І отпуст.

Безпосередньо після малого повечерія слідує велике.

Начало повечерници великія:

По *Прийдіте поклонімся* псалом 4: *Внегда возвах услиши мя.*

Псалом 6: *Господи да не яростію твоєю облечиши мене.*

Псалом 12: *Доколі Господи забудеши мя до конца.*

Слава, і нині: Аллилуя.

Псалом 24: *К тебі Господи воздвигох душу мою.*

Псалом 30: *На тя Господи уповах, да не постижуся во вік.*

Псалом 90: *Живий в помощі вишняго.*

С нами Бог разумійте язици.

Тропарі: *День прешед, благодарю тя, Господи.*

Далі текст великого повечерія той самий, що в сучасному часослові, отже після тропарів на честь Пресвятої Тройці, є текст нікейсько-царгородського символу віри, молитва до всіх Святих, тропарі, молитви, все з покаянним характером цієї другої частини великого повечерія.

Третя частина повечерія, подібна своєю зовнішною формою до утрені, зачинаючи від пісень канона, подана в нашому списку без скорочень також вказує, що церковне правило XV. століття вже мало точний устав.

В списку бракує тексту полунощниці та утрені й часів, що мусіли бути в першій його частині, бо й туди відсилаються наступні тексти.

---

[39] Ват. слов. список 10, стор. 19.

УЧАСТЬ ВІРНИХ В БОЖЕСТВЕННІЙ ЛІТУРГІЇ

Після обговорення трьох Літургій Ісидорового списка XV століття та короткого погляду на церковне правило того часу остається ще дати відповідь на питання: Яка була участь вірних, того Божого народу, без якого участи Літургія не відправляється бодай у торжественній формі. Тексти списка вправді в більшості говорять про священика та про диякона, але вони передбачують одночасно живу участь вірних у Богослужбі. Дотого Літургія є побудована в формі діялогу і тому на заклики священика чи диякона громада вірних відповідає чи то короткими відповідями чи довгими піснями.

Ісидорів список не має завжди повних текстів пісень та гимнів, що їх співав народ. З поміччю приходить нам знову рукописна книга тих давних століть, Ватиканськтий слов'янський список ч. 10, що написаний книжним монахом був призначений вперше чергу для монастирського хору, але й одночасно для церковних співців, четців і взагалі для церковного хору.

В цьому списку маємо передусім текст повседневних антифонів, з затраченим, на жаль, початком. Цікаві там припіви до другого антифону:

Ібо утверди вселенную, яже не подвижиться.

Припів: *Молитвами святих твоїх спаси нас Господи.*

Слава: Цей самий припів.

І нині: Єдинородний Сине і Слове Божий.

Вход малий.

Антифон 3:

Прийдіте возрадуємся Господеві, воскликнім Богу спасу нашему.

Спаси ни Сине Божий, во святих дивен сий, поющих ти. Аллилуя. Аще ли єсть неділя рци:

Спаси ни Сине Божий, воскресий із мертвих, поющих ти. Аллилуя. Аще ли єсть суббота іли умершему літургія рци:

Спаси ни Сине Божий, за покой преставльшихся, поющих ти. Ал. І по вході глаголем вкупі і покланяємся со свіщником:

Прийдіте поклонімся і припадем ко Христу Спасу нашему. Спаси ни Сине Божий.

Потом тропар святому, єгоже єсть день, іли празник іли воскресен іли усопшим, слава кондак, і нині богородичен противу гласу.

Потом ієрей возглашаєть: Яко свят єси Боже наш.

Ми же начинаєм піти трисвятоє.

Тут поданий грецький текст Трисвятого слов'янськими буквами і тією ж транскрипцією:

Агіос о Теос, агіос іскирос, агіос атанатос, елейсон імас. 3. *Докса Патрі ке Іо ке Агіо Пневматі, ке нін, ке іа, ке іс тус еонас тон еонон. Амінь.*

Після грецького *Святий Боже* є подана пісня Трисвятого в слов'янській мові. Співали її також тричі.[40]

Також для великого входу є поданий текст херувимської пісні в двох мовах: слов'янській та грецькій.

Поп творить вход великий. Ми же поєм херувікон:

Іже херувіми тайно образующе і животворящой Тройці трисвятую пісньприносяще, всяку нині житія сего отвержім печаль. Яко царя всіх подємлюще ангельскими чиньми невидимо дароносима. Аллилуя.

А се гречески:

І та херувім містікос іконізонтес ке ті зоопіо Тріяді тон трісагіон імнон просадонтес, пасан тін віотікін апофомефа мерімнан.

Ос тон васілея тон ольон іподексомені, тес анґелікес аоратос доріфоруменон таксесін. Аллилуія. 3.

Аще єсть преждесвященна, вмісто херувіка сіє поється: Нині сили небесния с нами невидимо служать.

Се бо входить цар слави, се жертва тайная совершенная дароноситься, с вірою і любовію приступім, да і причасници жизні вічния будем. Аллилуя, трижди.

Єгда же речет ієрей: Возлюбім друг друга, людіє:

Отца і Сина і Святаго Духа.

Ніцій же і сіє прилагають: Тройцу єдиносущную і нераздїлимую.

Поп: Двері, двері. Ми: Вірую во єдинаго Бога. До конца.

Також пісня « Достойно єсть яко воістину » подана в двох мовах. Її грецький текст написаний слов'янськими буквами.

Аксіон естін ос алітос макарізін се тін Теотокон, тін аімакарістон ке панамомітон ке Мітера ту Теу імон.

Тін тіміотеран тон Херувім ке ендоксотеран асінкрітос тон Серафім, тін адіяфторос Теон Лоґон текусан, тін онтос Теотокон, се меґаліномен.

Аще єсть літургія Великаго Василія рци се:

О тебі радується обрадованная вся твар, ангельский собор і род человіческий, освященна церкви і раю словесний, дівственная похвало із неяже Христос воплотися, і младенець бисть іже прежде вік сий Бог наш, ложесна бо твоя престол сотвори, і твою утробу пространіє небес соділа, о тебі радується обрадованная вся твар, слава тебі.

---

[40] Ват. слов. список 10, стор. 48.

Отче наш - подано тільки в слов'янській мові. Натомість на сторінках 53 на обороті та на 54 подано ряд причасників в двох мовах, слов'янській та грецькій.

З тексту виходить також, що на святе Причастя вірних диякон брав свічник в руки, а ієрей сам співав:

Со страхом божіїм і вірою приступіте. По причастю вірних:

Спаси Боже люди своя і благослови достояніє своє.

Людіє, диякон, поклоняться глаголюще:

Іс полла еті деспота. І поклон.

Єгда же речеть: Всегда і нині і присно і во віки віком. Людіє: Амінь.

Да ісполняться уста наша пінія ти Господи, яко да воспоєм славу твою, яко сподобил єси нас причаститися святих твоїх тайн, соблюди нас Боже во твоїй святині, всегда поучатися правді твоєй. Аллилуя.

По заамвонній молитві люди:

Буди імя Господне благословенно от нині і до віка. Трижди. Таже псалом 33: Благословлю Господа на всяко время. до конца. Таже: Слава, і нині. Господи помилуй. Трижди. Благослови. Поп глаголет отпуст.

Благословеніє Господнє на вас всегда і нині і присно і во віки віком.

За молитвами пречистия ти Матери і всіх святих твоїх Господи Ісусе Христе Боже наш помилуй нас.

о. Д-р ПЕТРО КАЧУР

ЧИ РОЗБІЙНИК ВАРАВА ЗВАВСЯ ІСУС?

Критика тексту Мт 27, 16-17

(Dr. PETRUS KAČUR, *Fuitne Barabbae latroni nomen Jesus?* Critica textus Mt 27, 16-17).

Summarium. Lectio varians « Jesus Barabbas » (Mt 27, 16-17), etsi paucos habeat testes textus, a sat multis criticis textus suscipitur; nihilominus usitata lectio brevis « Barabbas » tuto retineri potest. Insolita duorum nominum conjunctio « Jesus Barabbas » provenisse videtur ex glossa pia. Prisco scribae cuidam id admirationem movit, quod in evangelio Matthaei non Dominus, sed latro « vinctus insignis » praedicatur. Textum scriba rescripsit quidem fideliter, at dubiae illi laudi diffidens signavit in textu nomen Barabbae et in margine Jesu nomen posuit. Glossa haec in textum ipsum dein recepta est, sicque Barabbae nomini praefixum est nomen Jesu.

Розрахунки в розбійницьких справах - річ аж надто непевна. Тут легко помилку можуть зробити навіть обережні й холодні люди, як Понтій Пилат і критики тексту. Пилат сподівався за допомогою розбійника врятувати невинного Христа, та грубо помилився, бо не брав до уваги релігійного фанатизму. Того фанатизму занадто пильно шукають учені критики, намагаючись рятувати правдивий текст, і через це виходить нова помилка.

Чи розбійник, що його жиди вибрали, замість Христа, звався Ісус Варава? Традиційний варіянт євангельського тексту каже, що його ім'я було Варава, проте в деяких рукописах Євангелія св. Матвія 27, 16-17 та в давніх перекладах зустрічається також ім'я « Ісус Варава » (варіянт II). Завжди варіянт цей привертав до себе увагу дослідників. Мав він і має чимало прихильників як між критиками тексту, так між коментаторами. Серед першої групи можна вказати на А. Меркса, Ф. Беркітта, Л. Ваґане, В. Вільямса; серед другої - на Т. Цана, Е. Клостермана, В. Аллена, А. МакНіла, А. Дайсмана, Й. Шміда та інших. На окрему увагу заслуговують праці трьох авторів: Стрітера,[1] Ваґане[2]

---

[1] B. H. STREETER, The Four Gospels. A Study of Origins, Лондон, 1924, стор. 77-108.

[2] L. VAGANAY, Initiation à la critique textuelle néotestamentaire, Париж, 1934, стор. 162-166.

і Вільямса.[3] У великому дослідницькому творі Б. Г. Стрітера про історію рукописів євангельського тексту увесь четвертий розділ присвячений питанню зв'язку Корідетського рукопису (кодексу *Θ*) з кесарійською рецензією. Стрітер особисто вивчав кодекс *Θ*, в якому засвідчений варіянт II, і про цей варіянт англійський учений подав цінні відомості. Він також докладно і, здається, правильно висвітлив ставлення Орігена до варіянту II. Однак Стрітер, як дослідник історії окремих рецензій євангельського тексту, не ставив собі за мету вирішувати питання автентичности того чи того варіянту. Саме це цікавило критика тексту, яким є французький католицький дослідник Л. Ваґане. Наприкінці свого підручника критики новозавітного тексту Ваґане подав короткий, але докладний і технічно блискучий нарис про варіянт II. На думку французького критика, варіянт II заслуговує на довір'я. В 1937 році праця Ваґане появилась в англійському перекладі, і той переклад допоміг поширити добру славу про « Ісуса Вараву ». Можна б назвати декількох авторів перекладів і коментарів, які останнім часом, ідучи за Ваґане, визнали варіянт II за правдивий чи принаймні ймовірний. На Ваґане виразно посилається і з ним погоджується оксфордський критик К. С. К. Вільямс. Хоч цей автор не вносить нових даних до дискусії над самим варіянтом, усе ж він подав добрий огляд нових поглядів на кесарійську рецензію, що не були ще відомі Стрітерові.

Після цих вступних уваг придивімось до варіянтів нашого тексту і спробуймо розгадати загадку їхнього виникнення.

1. ВАРІЯНТИ ТЕКСТУ І КРИТИКИ

У Мт 27, 16 є такі варіянти: - Був тоді в них визначний в'язень, що

(I) звався Варава (*λεγομενον βαραββαν*) - всі рецензії, також кесарійська і т. зв. докесарійська (за деякими винятками); найкращі уставні рукописи (SBDL...); величезна більшість уставних і півуставних рукописів; переклади: старолатинський, Вульґата, коптський; Оріген (?);

(II) звався Ісус Варава (*λεγομενον ιησουν βαραββαν*) - *Θ* група 1 (1.118.131.209.1582); переклади: сирійський синайський, сирійський палестинський, старогрузинський, вірменський;

(III) звався Варава, який був ув'язнений за заворушення, що зчи-

---

[3] C. S. C. Williams, Alterations to the Text of the Synoptic Gospels and Acts, Оксфорд, 1951, стор. 31-33.

нилось у місті, і за душогубство - 124 (1689 і наступн. 543 Ф 443). Два сирійські переклади - синайський (який подає ім'я « Ісус Варава ») і кюртонівський - мають подібний додаток про в'язня: « був у тюрмі, бо був злочинець і вбивця ».

Рядок 17 має два варіянти: - Як зібрались вони, сказав їм Пилат: Кого хочете, щоб я відпустив вам:

(I) Вараву (*βαραββαν*) - ті самі свідки, що в 16-му рядку;

(II) Ісуса Вараву (*ιησουν βαραββαν*) чи Ісуса, званого Христом - *Θ* група 1 (як у 16-му рядку + кодекс 22); ті самі старовинні переклади і деякі старосирійські автори: Ішодад, Бар-Балул, Бар-Салібі й інші.

Почнім розмову з варіянту III в рядку 16. На варіянт той критики не звертають уваги, навіть не згадують про нього. Хоч варіянт III є очевидним пізнішим додатком, який треба відкинути без вагання, усе ж він вартий уваги. Чому з'явився той додаток? Напр., деякі рукописи (див. вище) додають до імени Варави чорну характеристику: « який був ув'язнений за заворушення, що зчинилось у місті, і за душогубство ». Це, звісно, взяте з тексту св. Луки 23,19. Але як пояснити інакший додаток у сирійському синайському перекладі? Тут навряд чи можна говорити про бажання переписувача гармоніювати євангельський текст. Є ще цікавіші зміни. Напр., речення « Був тоді в них визначний в'язень » подається в кодексі 1424 і в давньокоптському (сагідському) перекладі без прикметника « визначний ». Варава, таким чином, з визначного в'язня став просто в'язнем. Цей пропуск, зазначений у критичному апараті Содена, та інші наведені додатки свідчать, що текст св. Матвія, який про Вараву говорить надто чемно, бентежив не одного з давніх переписувачів. Це спостереження треба запам'ятати. Воно здасться нам у дальшій дискусії.

Перейдім до двох перших варіянтів. Варава чи Ісус Варава? Оріген знав обидва варіянти, і цей факт дає нам певну хронологічну базу, хоч погляд старохристиянського вченого на наш текст залишається не зовсім ясний. Ваґане каже, що Оріген був прихильником варіянту II,[4] але Стрітер, з текстами в руках, приходить до інакшого висновку. В імені « Ісус Варава » Оріген один раз вбачає « справжню таємницю », а іншим разом рішуче відкидає ту таємницю як фальшивку єретиків. З цього Стрітер робить такий висновок: ім'я « Ісус Варава », очевидно, не подобалось Орігенові, і він відкидав його, але не тому, що не терпів

[4] Initiation, зазнач. праця, стор. 163.

« Ісуса Варави », а тому, що знав добрі рукописи, де розбійник звався Варавою.[5] Стрітер також пригадує, що Оріген не написав сам коментаря до св. Матвія. Той коментар - твір учнів Орігена, які бл. 240 року посписували усні пояснення вчителя.

Варіянт II, добре відомий Орігенові, не виник аж у 3 сторіччі. Майже певно, він існував уже наприкінці 2 сторіччя. Нема, однак, жодного сліду варіянту II в Татіяна. Не зважаючи на це, критики роблять сміливий стрибок аж до самих початків і твердять, що « Ісус Варава » - оригінальний текст. Адже нікому б не спало на думку назвати розбійника Ісусом, коли б він так не звався. То не єретики додали ім'я Ісус до імени Варави; то перші старохристиянські переписувачі « процензурували » текст і з Ісуса Варави зробили Вараву. Скорочений текст поширився майже скрізь, але, на щастя, варіянт II таки зберігся в деяких рукописах кесарійської рецензії. Варіянт II - кажуть його оборонці - повертає євангельській оповіді оригінальний пилатівський посмак. Римський намісник не тільки дав жидівській юрбі двох в'язнів до вибору; він казав жидам вибирати одного з двох Ісусів: або Ісуса - розбійника, або Ісуса - месію. Пилат навіть тоді, коли щиро захищав Христа, не приховував свого глумливого ставлення до жидів.

Коли на увагу брати тільки свідчення рукописної традиції, то треба визнати, що варіянт II - грізний суперник традиційного варіянту I. Питання, однак, залишається невирішеним. Обидва варіянти дуже давні; варіянт I дуже добре засвідчений, проте і варіянт II має добрих свідків. Це все, що зовнішня критика може тут сказати. Варіянт II міг би здобути перемогу лише тоді, коли приманливий здогад про цензуру буде підтверджений якимись доказами чи хоч ознаками.

2. ІМ'Я РОЗБІЙНИКА І ПЕРЕПИСУВАЧІ

Повчальний приклад можемо знайти таки в Новому завіті. В Апостольських діяніях 13,6 є згадка про фальшивого пророка, що звався бар-Ісус. Якщо побожна рука старовинного переписувача - як запевняють критики - не насмілилась написати ім'я Ісус Варава, то можна спитати, чому та рука спокійно записала ім'я бар-Ісуса. Не видно « цензури » в грецьких рукописах. У них подається ім'я бар-Ісус. Зате легка « цензура » є в сирійському перекладі Пешітто, який з пошани до Ісусового імени пише бар-Сума (син імени).

Коли фальшивий пророк був сином якогось Ісуса, то й розбійник

[5] Тексти Орігена та їх обговорення в Стрітера, зазнач. праця, стор. 91-101.

міг зватись Ісус. У жидів, як відомо, ім'я Ісус уживалось досить часто аж до початку 2 сторіччя. Йосиф Флавій згадує бл. 20 Ісусів, в тому 10 сучасників Христа. В околиці Єрусалиму знайдено такі намогильні написи: Єшу, Єшуа, Ісус (грецькою мовою), Шім'он бар-Єшуа, Єшуа бар-Ніттай, Єшуа бар-Йосеф (Ісус, син Йосифа). Всі ті написи походять не пізніш, ніж з початку 2 сторіччя. Два автори недавньої єрусалимської публікації, на підставі написів з цвинтаря римської доби, намагаються навіть визначити частоту вживання жидівських імен. Ось вона: Симон, Йосиф, Саломе, Юда, Марія, Іван, Єлеазар, Ісус, Марта, Маттія, Сапфіра, Йонатан, Захарія, Азарія, Яїр, Менехем.[6]

Ніяких історичних сумнівів узагалі не допускає ім'я Варава. Бар-Абба (син батька), який у нас через грецьке посередництво зробився Варавою чи Вараввою,[7] був надзвичайно частим у жидів ім'ям. Свідчить про це анекдотка, яку П. Біллербек наводить із талмудичного трактату Берахот. Пішов - розказується в тій історійці - один син на цвинтар шукати померлого батька. « Шукаю Абба (це було ім'я батька) ». А мерці сказали: « Тут багато Абба ». Тоді він гукнув: « Шукаю Абба бар-Абба (дід звавсь так само) ». А вони сказали: « Багато тут також Абба бар-Абба ». Тоді він гукнув: « Шукаю Абба бар-Абба, батька Самуїла. Де він? ».[8]

Хоч обидва імена - Ісус і Варава - дуже добре вкладаються в історичний контекст євангельської оповіді, не так легко знайти там місце для сполучення двох імен « Ісус Варава ». Жид мав одне ім'я, не два.

---

[6] B. Bagatti - J. T. Milik, Gli scavi del 'Dominus flevit' (Monte Oliveto - Gerusalemme), I частина, Єрусалим, 1958, стор. 108.

[7] У найдавніших старослов'янських літературних пам'ятках зустрічаються аж три форми імени розбійника: Вараава, Варава і Варавва. Див. « Slovník jazyka staroslověnského » за редакцією Й. Курца, Прага, Чехословацька Академія наук, 1961, стор. 164. В Україні - за аналогією таких імен, як Авакум, Сава, Саватій тощо, де подвоєння грецького приголосного не збереглось - народна форма « Варава » переважила вчену форму « Варавва ». Народної форми вживали давніші перекладачі Св. письма (П. Куліш, Яр. Левицький); зате дехто із сучасних перекладачів (Ів. Огієнко, Ів. Хоменко) воліє форму « Варавва ». У славному « Лексиконі словенороському » з 1627 року (фотомеханічне видання, Київ, 1961, стор. 191) Памво Беринда пише « Варавва » і дає правильне етимологічне пояснення; однак водночас додає ще й « латинське » значення імени: лотр (!). Тут Беринда на увазі мав, мабуть, слово « бараба » (гульвіса), яке відоме в західноукраїнських говірках. Уживає його, напр., М. Черемшина, Твори, Київ, 1961, стор. 439. В італійців ' barabba ' і в еспанців ' barrabbás ' належать до фонду загальновживаних слів, як у нас « юда ». Від італійців перейняте сербське слово « бараба » (бродяга) і чеське ' baraba ' (залізничий робітник).

[8] H. L. Strack - P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, I том, Мюнхен, 1922, стор. 1031.

Правда, було в декого і друге ім'я - грецьке чи латинське, та не було в жидів сполучення двох жидівських імен. Якщо розбійник справді таки звався Ісус Варава, то мусимо сказати, що Варава - не особове ім'я, а прізвище по батькові (патронімікон). Однак таке пояснення, навіть коли б воно було правдиве, відкриває нову, ще більшу трудність стилістичного порядку. Є в св. Матвія назва: « Ісус, званий Христос » (1, 16), є назва: « Симон, званий Петро » (4, 18; 10, 2); теж Апостольські діянія мають назви: « Йосиф, прозваний Варсавою » (1, 23), « Юда, прозваний Варсавою » (15, 22). Тим то і в рукописах, які подають ім'я « Ісус Варава », можна і треба сподіватись фрази: *'Ιησοῦν λεγόμενον Βαραββᾶν*. Тим часом вони мають: *λεγόμενον 'Ιησοῦν Βαραββᾶν*. І ця дивовижна фраза не може не викликати підозри, що до ориґінального тексту *λεγόμενον Βαραββᾶν* пізніше вставлено ще й ім'я *'Ιησοῦν*.[9]

Яким чином Варава став Ісусом? Й. Ґрісбах († 1812) вияснював це так: у рядку 17: « Кого хочете, щоб я відпустив вам: Вараву чи Ісуса, званого Христом » переписувач помилково написав насамперед ім'я Ісуса. Дотепнішу розв'язку подав Ф. Дж. А. Горт († 1892), звертаючи увагу на слово *ὑμῖν* (вам), яке стоїть перед ім'ям Варави. Давній переписувач, за здогадом Горта, помилково, замість *YMIN*, написав *YMININ*. Тоді закреслив зверху дві зайві кінцеві літери, але потім хтось цю позначку фальшиво зрозумів як титло імени *'Ιησοῦν*. Обидва наведені пояснення припускають, що сталась зовсім випадкова помилка переписувача, і то рядку 17-му, а не в 16-му.

Рядок 16 - здається мені - дозволяє на здогад, що помилка сталась у ньому, і то помилка не чисто випадкова, а така, що якоюсь мірою мусіла трапитись. Дописки переписувачів, наведені в першій частині цього нарису, ясно показують, що джентлменське, надто джентлменське ставлення св. Матвія до розбійника не було переписувачам до вподоби, а декого й непокоїло. І легко зрозуміти чому. Читаючи в Євангелії св. Матвія епізод про Вараву, не знайдете там ні словечка догани. Нема

---

[9] Недавно зроблено спробу розбити « Ісуса Вараву » з іншого боку. Спроба ця навряд чи вдалась. C. Roth, Simon-Peter, « The Harvard Theological Review », 54 (Кембрідж, Масс., 1961) ч. 2, стор. 97 висловив припущення, що Варава звався Симон. Уже в талмудичні часи - твердить С. Рот - жиди пропускали особове ім'я Симон і, замість нього, вживали прізвища по батькові. Цей звичай - каже він - був уже в 1 сторіччі. Чоловіки з прізвищами бар-Йона, бар - Кохба (Косіба), бар - Абба - всі вони звались Симон. Твердження С. Рота не зовсім збігається з фактами. Вистачить, напр., переглянути Пірке Аббот, один з найстарших талмудичних трактатів, щоб знайти там імена декількох Симонів. Стаття Рота була критикована і він зробив відступ. У вищеназваному журналі (1964, ч. 1, стор. 60) С. Рот написав, що його теза правдива тільки « в більшості випадків ».

найменшої згадки про Варавині злочини, про які говорять інші євангелисти. Варава в св. Матвія навіть не названий розбійником; навпаки, він має характеристику визначного в'язня (*δέσμιον ἐπίσημον*). Епізод починається поясненням, що на свято Пасхи намісник на бажання народу амнестував одного в'язня. Саме в той час - каже текст св. Матвія - був визначний в'язень, який звався - Варава! Цьому трохи дивному текстові не дуже йняв віри якийсь старохристиянський переписувач. Адже всякому хіба ясно, що Пилат хотів випустити на волю Ісуса, а не Вараву, і не Варава, а Ісус був у той час визначним в'язнем. Переписувач хоч-не-хоч переписав текст вірно, проте зробив у тексті позначку перед ім'ям Варави, а на марґінесі дописав ім'я Ісус, подаючи таким способом читачеві до відома, що текст, мабуть, помилково говорить про Вараву, замість про Ісуса. Наступний переписувач побожну глосу вставив до самого тексту, саме там, де була позначка, себто перед ім'ям Варави. Таким чином, у деяких давніх рукописах з'явилось небувале ім'я « Ісус Варава ». З рядка 16 « Ісус Варава » перейшов ще до рядка 17, але тут мандрівка обірвалась. У рядках 20, 21, 23 Варава залишився Варавою навіть у тих нечисленних рукописах, які в рядках 16-17 подають ім'я Ісус Варава.

* * *

Підбиваючи підсумки дотепер сказаному, треба визнати, що оборонці варіянту « Ісус Варава » добре роблять, коли шукають побожної руки, що вчинила зміну в тексті Мт 27, 16-17. Невідома побожна рука - - ніде правди діти - допомогла змінити текст, але вона не перетворила Ісуса Вараву у Вараву, а, навпаки, Вараві додала ім'я Ісус. Є підстави припускати, що варіянт « Ісус Варава » виник десь наприкінці 2 сторіччя через непорозуміння. Через непорозуміння він і досі втішається в багатьох критиків незаслуженим довір'ям.

О. ІГОР МОНЧАК

ВАТИКАНСЬКИЙ СОБОР ПРО СХІДНІ ЦЕРКВИ

(Ihor Mončak, *Concilium Vaticanum de Ecclesiis Orientalibus*)

SUMMARIUM

Tria documenta conciliaria, in tertia eius periodo promulgata, duplicem notionem Ecclesiae, nempe universalis et particularis, exhibent.

Notio *Ecclesiae particularis* iam in libris N. T., praesertim apud S. Paulum, apparet; naturam socialem humanitatis comprendendo, elemento humano theandricae structurae Mystici Corporis Christi correspondet. Ecclesiae particulares super potestatem episcopalem, propriam, ordinariam et immediatam fundantur, sicut in Constitutione de Ecclesia exponitur, ubi etiam fundamentum et notae propriae Ecclesiarum breviter indicantur.

Notae Ecclesiarum particularium fusius in Decretis de oecumenismo et de Ecclesiis Orientalibus demonstrantur, ubi notio Ecclesiae particularis notioni ritus aequiparatur. Notae ritus, nempe: propria liturgia, patrimonium spirituale, propria disciplina cum institutione patriarchali et peculiaris theologica doctrinarum enuntiatio, unitatem Ecclesiae partiparticulari conferunt, quae neque discessu territoriali membrorum laeditur; in casu autem separationis ecclesiasticae in parte seiuncta respectum peculiarem erga relativam Ecclesiam particularem unitam sustinent.

Institutionem patriarchalem, ut naturalem formam regiminis Ecclesiae particularis, Decretum de Ecclesiis Orientalibus sane exhibit. Patriarcha ut verus antistes totius ritus consideratur, qui propria potestate et non tantum participatione in suprema potestate Summi Pontificis gaudet. Antiqua iura patriarchalia, valida pro relativa autogubernatione Ecclesiae particularis, restaurantur, etsi accuratius in futuris normis iuris determinabuntur. Cum institutio patriarchalis forma normalis regiminis cuiusque ritus est, novi patriarchatus instituentur, ac capita Ecclesiarum particularium sine patriarchali titulo ei aequiparantur.

Consideratio *status hodierni Ecclesiarum Orientalium* magnum pondus in formulatione decretorum conciliarium exercuit, quod multas obiec-

tiones durante disputatione conciliari suscitavit. Ad vitam Ecclesiarum Orientalium catholicarum ordinandam aliquae normae particulares statutae sunt, praecipue de sacramentis et de cultu, sicut etiam de communicatione cum non-catholicis Orientalibus. Hoc in spe futurae unionis factum est, pro qua adipiscenda Concilium omnes christianos ad mutuam caritatem et ferventes orationes exhortat.

* * *

Другий Ватиканський Собор, хоч ще не закінчив свою працю, все ж таки вже виявився найбільшим еклезіологічним Собором Христової Церкви. У трьох документах про святу Церкву, проголошених дня 21 листопада 1964 року, зібрав він разом великий скарб об'явленої правди й богословської науки про Христову обручницю на землі. Дальші декрети, що мають бути схвалені в четвертім періоді Собору будуть у більшості практичними висновками й приміненнями цих основних богословських заложень про святу Церкву. Правда, вже схвалені декрети містять у собі багато практичних заряджень, але вони радше служать для кращого насвітлення основних постанов як головні їх напрямні у практиці, ніж для цього, щоб вистарчаючо унормувати церковні відносини згідно з соборовими ухвалами. Зокрема багато таких ілюстраційних подрібних рішень містить декрет *Про Східні католицькі Церкви,* що так немов і розділяється на дві відмінні частини: перші три розділи містять загальні основні постанови, а практичні заряджения зібрані майже в цілості в трьох дальших розділах. Та вони є конечним доповненням і поширенням попередніх більш загальних, у яких широка теоретична проблематика поодиноких помістних Церков є зібрана аж надто коротко, щоб могла бути вичерпуючо висвітлена.

Насправді декрет *Про Східні католицькі Церкви* є в тісній залежності від соборової догматичної конституції *Про Церкву,* є немов її доповненням у напрямі проблематики помістних Церков - обрядів. З другого боку східний декрет [1] не менше пов'язаний з соборовим декретом *Про екуменізм.* Майже всі Східні Церкви є поділені церковним роздором на дві частини, католицьку й не-католицьку, які однак дальше так дуже близькі собі, що екуменічні відносини в Східних Церквах є не-

[1] Дальше у цім розгляді будемо уживати скороченого позначення соборових документів, а саме: *Constitutio dogmatica de Ecclesia,* називатимемо коротко: догматична конституція, або просто: конституція; *Decretum de Ecclesiis Orientalibus catholicis,* скорочено: східний декрет, а *Decretum de oecumenismo,* позначуватимемо: екуменічний декрет.

мов їх життєвим питанням. Та коли екуменічний декрет можна було підготовляти до деякої міри паралельно й незалежно від східного, то натомість рішення догматичної конституції були немов передумовою для такого чи іншого спрямовання східного декрету. Тим часом над конституцією, зокрема над її ключевим третім розділом, зводилися завзяті дискусії підчас другого, а навіть і третього періоду Собору. Щойно по їх закінченні й по належнім використанні рішення можна би було вповні розвинути навчання Церкви і Собору про помістні Церкви - обряди. Та з технічних причин схему східного декрету треба було виготовляти не чекаючи на основні еклезіологічні рішення Собору. Так то прийшло до цього, що три основні, себе взаємно доповнюючі документи були рівночасно схвалені й проголошені.[2]

I. ПОМІСТНІ ЦЕРКВИ - ОБРЯДИ

Дотепер мало було проголошено авторитетного навчання про святу Церкву з богословсько-містичного погляду. Науковці останніх століть займалися в більшості юридичним її поняттям. Тимчасом Церква

---

[2] Історію виготовлення екуменічного декрету, включно з важнішими пропозиціями Отців Собору (т. зв. modi) дуже гарно представлено у книжці: Lorenz Kardinal Jaeger, *Das Konzilsdekret « Über den Ökumenismus »*, Paderborn (1965), ст. 13--47, як рівнож на дальших сторінках (48-152) поміж коментарем тексту.

Про історію східного декрету деякі дані можна знайти у звідомленню з соборових праць, поміщенім у журналі: *La Civiltà Cattolica*, Roma, an. 116 (1965 I), p. 578-579. Коротко згадано історію соборової праці на початку артикулу: Wilhelm de Vries, S. I., *Il decreto conciliare sulle Chiese orientali cattoliche*, in *La Civiltà Cattolica*, 116 (1965 II), p. 108-121. Однак головно займається цей артикул текстом соборового рішення, подаючи деколи до нього свої коментарі.

Натомість артикул: Atanasio G. Welykyj OSBM, *Il decreto sulle Chiese orientali cattoliche*, in *Vita religiosa*, Roma, an. 1 (1965), nr. 2, p. 13-23; спершу подає деякі давніші й теперішні спонуки до виготовлення окремого соборового декрету про Східні Церкви, як також завдання яке він мав би сповнити; а потім коротко реферує сам текст. До зреферування лише тексту обмежився інший артикул, а саме: Clemente Pujol, S. I., *Il decreto Conciliare sulle Chiese Orientali Cattoliche*, in *Unitas* (ed. italiana), Roma, an. 20 (1965), nr. 3, p. 167-181. До речі, це є текст доповіді, яку виголосив автор в авлі Папського Східного Інституту в Римі дня 7 березня 1965 року.

Коротко зібрано хронологічні дані про виготовлення всіх трьох соборових документів, проголошених у третім його періоді, разом з українським перекладом як і цих документів, так і деяких папських промов, у третій книжці Української духовної бібліотеки: *Церква, Східні Церкви, Екуменізм* (перекл. о. А. Великий, ЧСВВ), Рим 1965.

« тайна це велика є » (*Еф.* 5, 32) Божої премудрости, це містичне тіло Богочоловіка Христа. На взір свого Богочоловіцтва Христос получив у тайні Церкви Божий елемент, завжди неподільно цей самий, з елементом людським, завжди зрізничкованим так як зрізничковане людство у своїх членах. При цім оба елементи лишилися « незмішано, незмінні », хоч і « неподільно, нерозлучні ». Поодинокі члени зберегли не лише свою зрізничкованість, але свою окрему персональність і відповідальність. Цей « теандризм » Церкви, ця єдність у зрізничкованості настільки її пронизує, що саме поняття Церкви має два види, два значення: Церква вселенська, що єднає все людство і Церква помістна, поодинока, що охоплює лиш одну людську спільноту, відповідно до її спільних прикмет зрізничковання, які відрізняють цю спільноту від інших.

Це подвійне розуміння Церкви проявляється вже в святім Письмі. З євангелистів, що описували події, які попереджували зорганізовання Церкви, лиш одинокий Матей уживає вислову « Церква » (*ἐκκλησία*) й то лиш у двох місцях. Та в однім місці це означає вселенську Церкву, а в другім місцеву.[3] Також св. апостол Іван, в Апокаліпсі та в своїм третім Листі, знає поняття поодиноких Церков.[4] Та найвиразніше представлені ці два поняття у листах св. Павла. З одного боку він згадує дуже часто Церкви поодиноких округ, місцевостей, чи навіть домів, як от Коринту, Солуня, Ляодікеї, чи Юдеї.[5] З другого знов боку він залишив нам глибоко богословський опис вселенської Церкви, як Христової обручниці, Його містичного тіла.[6] Поодинокі Церкви, про які він пише також у множині, це не якісь підрядні частини, але органічно життєздатні в собі цілості.[7] Подібно й св. Лука в Апостольських діяніях пише про Церкву Єрусалиму, Ефезу, чи Церкви Малої Азії, а з другого боку пише про одну Церкву в цілій Юдеї, Галилеї та Самарії.[8] Маркантним як у Павла, так і Луки,

---

[3] Мат. 16, 18; 18, 17.

[4] Апок., перші три розділи й також 22, 16. - III Ів. 6 9 10.

[5] I Кор. 1, 2; 4, 17; 6, 4; 14, 5 33-35; 16, 19. - II Кор. 1, 1; 8, 18-19 23-24; 11, 28. - Гал. 1, 2. - Рим. 16, 1 16 23. - I Сол. 1, 1. - II Сол. 1, 1. - Кол. 4, 15-16.

[6] Ефес. 5. - Кол. 1.

[7] Св. Павло так само називає Вселенську Церкву Божою, як і поодинокі Церкви Божими: I Кор. 10, 32; 15, 9. - Гал. 1, 13. - I Сол. 2, 14. - II Сол. 1, 4. - I Тим. 3, 5 15.

[8] Ап. діян. 5, 11; 8, 1 3; 9, 31; 12, 1 5; 14, 23; 15, 41; 20, 17 28. - Зокрема замітне є останнє місце, де св. Павло звертаючись до духовенства Ефезу каже, що Святий Дух поставив їх « рядити Церквою Бога, яку придбав своєю кров'ю ». Отже про місцеву Церкву Ефезу висловлюється Апостол такими високими поняттями як і про Вселенську. - Пор. догматичну соборову конституцію, точку 26.

що ці органічні одиниці поодиноких Церков не є від себе строго відмежовані й замкнені в мурах одного міста чи округи, але відповідно до потреби немов зростаються в одну ширшу цілість (як от пише про Церкву Єрусалиму, але й про Церкву Юдеї), аж до найвищої цілости одного містичного тіла. Це також нагадує порівняння з фізичним тілом, де кожний орган не живе відрубно від інших, але разом з другими творить відповідно до функціональних потреб цілі структури систем, аж до цілости тіла включно. Та кожний орган залишається до деякої міри автономним і цілістю в собі. Не є він лише арбітрарною частиною одного великого збору рівнорядних клітин, але є структурально уложеною цілістю в собі, хоч і підрядно автономною.

Людство складається власне в автономних суспільних одиниць, структурально пов'язаних, від сім'ї, роду, громади, племени аж до народу. Кожна з цих одиниць об'єднана внутрішньо спільними прикметами, які рівночасно відрізняють її від інших. Коли суспільство в своїй історії щораз тісніше зближалося між собою, тоді спільність прикмет охоплювала більше низових одиниць, які хоч залишалися існувати, але тратили взаємно відрізняючі відмінності. Послідовно за цим не ті низові, але вищі більші одиниці ставали головними об'єднуючими внутрі й автономними назовні цілостями. Цей внутрішній еволюційний процес назверх визначується ефектовністю і засягом власної влади проводу одиниці, бо зрештою влада проводу, власна влада а не делеґована, є заложенням, на якім така одноцілість і автономність розвиваються.

Спаситель, прийшовши на світ, не мав за ціль переорганізовувати суспільство на свій новий лад, але тільки піднести його разом з усіми здобутками природного розвитку до надприродних цілей. Тимто таку основну характеристику людства як його об'єднання в поодинокі суспільні групи включив Він у свою надприродну інституцію Божої Церкви. Вона в своїм надприроднім спрямованні одна й одинока, у приміненні до природного суспільного устрою людства складається з цілого ряду поодиноких Церков. Паралельно до цього як людські спільноти не є замкненими в собі, але укладаються в структури, так і поодинокі Церкви укладаються в структури митрополій, архиєпископств чи патріярхій, бо людина постійно повинна вдержувати гармонію між своїм суспільним і церковним життям та розвоєм. Тимто вже у перших віках християнства розвинулися цілі структури церковної організації і головними об'єднуючими внутрі й автономними назовні цілостями стали вищі одиниці, а не епархії.[9]

---

[9] Про цей органічний розвиток поодиноких Церков у більші над-єпископські

Виявом і заложенням такого об'єднання і автономії є власна неделеґована влада проводу. У Божій інституції Церкви влада може мати початок лише від Божого основника, Христа. Послідовно за цим, якщо Церква з одного боку мала об'єднувати цілість людства у вселенськім надприроднім спрямованні, а з другого боку слідувати за зрізничкованням людського суспільства у формі автономних поодиноких Церков, то мусіла мати дві форми церковної влади; інакше тяжко було б вдержати цю « незмішану незмінність » двох аспектів Церкви. Тим то Божий основник Церкви залишив подвійний суб'єкт влади в Церкві: верховного Римського архиєрея і єпископат. Перший є об'єднуючим чинником вселенської Церкви й заложенням її цілости, єпископат натомість є для кожної поодинокої Церкви її заложенням та об'єднуючим чинником, заряджуючи нею відповідно до її прикмет зрізничковання.

Як з розвитком витворюються ширші спільні автономні одиниці, тоді повстає також вищий ступінь єпископського суб'єкту влади з ширшим її засягом. Паралельно до перенесення об'єднуючих відмінностей і автономности з ряду менших одиниць на одну ширшу, також частина влади з нижчих проводів переходить на вищий і то настільки, наскільки вимагає цього належне заложення і вияв вищої автономної спільноти. Таке перенесення частини влади, хоч воно є на постійно так як постійна є вища одиниця, бо з нею нерозривна, все ж таки це є еволюція природного порядку. Тому й не потрібно окремого Божого основування нового суб'єкту влади, бо це лиш нова форма того самого зрізничковання. Зрештою, вона є вислідом змінливого розвою, а Боже основування відноситься до принципів - основ, а не до розвою. То ж єпископська влада одержана від Христа є заложенням для всіх більших чи менших одиниць поодиноких Церков, які відповідають даному суспільному розвою і зрізничкованню.

Взаємне узгіднення поодиноких автономних одиниць і їх влад переводиться під зверхністю найвищої об'єднуючої влади Христового намісника, а Петрового наслідника. Тим то автономія кожної одиниці й її самоуправа власною владою є відносна, підчинена верховному суб'єктові влади. Та не буде зайвим щераз відзначити, що влада верховного суб'єкту не є вислідною поодиноких єпископських влад, але має своє окреме походження безпосередньо від Христа і проникає всю вселенську Церкву зложену з поодиноких Церков. Гармонійне полу-

---

одиниці була мова в артикулі цього ж автора, *Становище верховного архиєпископа в ієрархічному устрою Церкви,* поміщеному в попереднім числі *Богословії* за 1964 рік, ст. 125 і дальше.

чення двох суб'єктів влади у всій ширині можливе лише в такій таїнственній інституції, яка лучить Боже з людським не змішуючи жодне з них, якою є Христова Церква.

Ще більш взнеслого має другий аспект получення двох суб'єктів влади, а це що не лиш верховна влада проникає всі ділянки влади поодиноких єпископів, але й весь єпископат бере участь у верховній владі, творить разом з Петровим наслідником і під його проводом один верховний суб'єкт влади, незмішаний однак з суб'єктом самого наслідника Петра. Це справді твір Божої премудрости й любови, що лучить все в одно. Так як Христос не лиш проникає своїм життям усі члени містичного тіла, але всіх їх поодиноких притягає до співучасти у своїм Божім житті; так і в церковнім заряді не лиш верховна влада Петра проникає у ділянки всіх апостолів-єпископів, але всі вони є покликані до органічної співучасти у верховнім заряді.[10] Велика це тайна, що пов'язує все життя навзаєм, на взір найтіснішого пов'язання і найвищого суттєвого життя, що є в Пресвятій Трійці, де поодинокі Особи злучені нерозривно одною Природою.[11]

Не дивно ж тому, що таку глибоку правду щойно тепер авторитетно проголосив Вселенський Собор по довгій застанові й дискусії, хоч в основі існувала й діяла вона від основання Церкви. Так то, коли теперішній Собор у двох перших розділах конституції про Церкву висвітлив таїнственний характер цього Божого народу - містичного тіла Христа, прийшло на чергу в третім розділі зайнятися ієрархічними заложеннями цілої церковної структури. Тут і зустрінулися соборові Отці з цілою складністю проблеми двох взаємно пов'язаних суб'єктів церковної влади.

Один аспект, себто проникання верховної влади Римського архиєрея і його авторитетність у всіх поодиноких Церквах уже визначив І-ий Ватиканський Собор і про це теперішній Собор зробив лиш коротку

---

[10] Співучасть єпископату в верховнім заряді Вселенською Церквою, себто колеґіяльний чи соборний характер його влади, далеко не є звичайною колеґією в юридичнім значенні. Це не лише відмічує догматична конституція (у 22-ій і 23-ій точках), але ще окремо відзначено у вияснюючій замітці (точка 1°), що її долучив Секретаріят Собору до конституції. - На цю тему соборности єпископату гл. артикул (зокрема його заключення на останній сторінці): Wilhelm Bertrams, S. I., *La collegialità episcopale*, in *La Civiltà Cattolica*, an. 115 (1964 I), p. 436-455; як рівнож в артикулі в попереднім числі *Богословії*, ст. 142-148.

[11] На єдність Пресвятої Трійці як на найвищий первовзір і основу єдности й природи св. Церкви вказує також екуменічний декрет при кінці 2-ої точки словами: « Найвищий взір та основа цього таїнства [єдности Церкви в Христі] є єдність Божих осіб у Трійці, одного Бога Отця і Сина у Святім Дусі ».

відсилку у 18-ій точці конституції. Натомість ширше мусів зайнятися справою співучасти єпископату в верховній владі та його автономної влади в своїх поодиноких Церквах. Спершу розглянув Собор завдання апостолів та їх відношення до св. Петра (точки 18, 19), а потім перейшов до визначення завдань і відношення їх наслідників, єпископів та Римського архиєрея (точки 20, 21). Дальше подрібно зайнявся (у 22-ій точці конституції), справою співучасти єпископату в верховній владі та владою єпископів у поодиноких Церквах (у 23-ій точці). Стало тут наглядним, що єпископська влада є дво-напрямна: відносно цілої Вселенської Церкви й відносно своїх підвладних. Ця друга служить юридичним заложенням для існування і розвитку поодиноких Церков як автономних організмів, а не лиш як частин адміністраційного поділу Вселенської Церкви. Тим то в цій самій точці (23-ій) говориться також про існування поодиноких Церков. На жаль, догматична конституція не розвинула ширше цієї важної проблеми, цілого другого аспекту поняття Церкви, але в дальших точках зайнялася більш подрібно складовими елементами єпископської місцевої влади. Все таки й ці короткі вислови 23-ої точки вистачають, щоб положити основи під авторитетне навчання про помістні Церкви чи розвинути його ширше в іншім соборовім декреті.

На початку цієї 23-ої точки висвітлено паралелізм поміж обома поняттями Церкви, себто між Вселенською і помістною:

Римський архиєрей, як наслідник Петра,
є постійним і видимим принципом та основою єдности
як єпископів так і множества вірних.

Натомість поодинокі єпископи
є видимим принципом та основою єдности
у своїх поодиноких Церквах,
оформлених на взір вселенської Церкви,
у яких і з яких існує
одна й одинока католицька Церква.

Тому поодинокі єпископи репрезентують свою Церкву,
натомість усі разом з Папою репрезентують цілу Церкву
у зв'язку мира, любови й єдности.

Отже поодинокі Церкви мають своє юридичне обоснування в єпископській владі, про яку в дальших точках кажеться, що вона є при-

родно приналежною до єпископського стану, а не адміністраційним відпорученням вищої центральної влади; як от у 27-ій точці:

> Єпископи заряджують поодинокими їм повіреними Церквами як намісники й післанці Христа ... авторитетом і священною владою ... Ця влада, яку виконують особисто в імені Христа, є їх власна, звичайна і безпосередня, хоч остаточно її виконуванням кермує найвищий авторитет Церкви і може в певних границях обмежити її, задля користи Церкви чи вірних.
>
> ... [Однак єпископів] не можна уважати за вікаріїв Римського архиєрея, бо вони мають власну собі владу і зовсім правильно називають їх зверхниками народів, якими кермують. Так отже найвища й вселенська влада не лиш не усуває їх влади, але противно стверджує, скріпляє і охороняє.

Безпосереднє походження єпископської влади, що передається при рукоположенні стверджено дещо вище в цій конституції, у 21-ій точці:

> Єпископське свячення приносить разом з урядом освячування також уряд навчання і заряджування, який однак за своєю природою можна виконувати лише в ієрархічній злуці з Головою Колеґії і членами.

Ці постанови Собору про єпископську владу закінчують довголітній спір між католицькими латинськими богословами про походження і передання єпископської влади.[12] У соборовім насвітленні єпископи та поодинокі Церкви це життєздатні організми, які не мусять у кожнім своїм акті оглядатися на признання їм привілеїв чи подрібних дозволів. Доки найвищий авторитет Церкви не подав певних обмежень єпископській владі задля гармонійного співжиття поодиноких Церков, доти єпископ може свобідно користуватися своєю власною владою у своїй Церкві.

У світлі цих постанов також не-католицькі владики й поодинокі Церкви представляються в новім повнішім виді. Якщо вже в епис-

---

[12] Короткий перегляд різних думок про походження і передання єпископської влади, зокрема в часі Тридентського Собору й І-ого Ватиканського, подає W. Bertrams в артикулі (ст. 437-440) наведенім у 10-ій замітці. Дальше він старається представити синтезу двох відмінних поглядів у той спосіб, що суть єпископської влади передається у рукоположенні, а її зовнішня форма через включення єпископа в ієрархічну структуру Церкви. Це включення колись відбувалося через вибір, потім у пізнім середньовіччі через потвердження митрополита, а в останніх століттях через канонічне наставлення Римського архиєрея (ст. 441-443).

копськім « свяченні дається онтологічну участь у святих урядах », а до « свобідного виконування влади » такого уряду ще лиш потрібно « канонічного, себто юридичного визначення авторитету »,[13] то навіть ці не-католицькі владики, які не є в ієрархічній злуці з Головою Колеґії, себто з Римським архиєреєм, все ж таки мають щонайменше вже онтологічну основу влади для кермування своєю Церквою. Дотепер приклонники централістичної церковної структури заперечували, згідно з своїм розумінням Церкви, всяку можливість влади у таких ієрархів. В обличчі такої настанови багатьох, Собор не хотів остаточно висловлюватися про питання чи не-католицькі єпископи справді мають владу над своїми поодинокими Церквами, а тільки виконують її неналежно з уваги на роздор. Виразно заявив це Секретар Собору при кінці пояснюючої ноти до догматичної конституції, залишаючи богословам це питання відчиненим для студій і дискусій.[14]

Та деякі висновки з нового поняття про єпископську владу таки зробив Собор, коли в екуменічнім декреті називає не-католицькі спільноти високим ім'ям « Церква ». Зокрема постійно вживається цієї назви в першій частині третього розділу, де йде мова про східних не-католиків. В інших місцях виступає поруч також назва « церковні громади » (Communitates ecclesiales), а для одних і других є одна спільна назва: « спільноти » (Communiones). Хоч у декреті не поданий критерій для розрізнення цих назв, але з тексту випливає, що « Церквами » називає Собор всі ці спільноти, які мають важну ієрархію; отже всі східні й деякі західні, як старо-католики чи вальденці.[15]

Не йдеться тут лиш про важні освячуючі функції не-католицького духовенства, бо важне уділювання святих Тайн ще не об'єднує не-католиків у свою Церкву. Мусить тут бути включена якоюсь мірою також важна функція управи не-католицьких ієрархів, бо лиш свій

---

[13] Вислови ці взяті з вияснюючої замітки Секретаря Собору (точка 2°), долученої до догматичної конституції. До речі, вони переповідають тільки іншими словами цю саму думку 21-ої точки конституції, що ми вище навели.

[14] Sine communione hierarchica munus sacramentale-ontologicum, quod distinguendum est ab aspectu canonico-iuridico, exerceri *non potest*. Commissio autem censuit non intrandum esse in quaestiones de *liceitate* et *validitate*, quae reliquuntur disceptationi theologorum, in specie quod attinet ad potestatem quae de facto apud Orientales seiunctos exercetur, et de cuius explicatione variae exstant sententiae.

— Nota explicativa praevia (*Constitutio dogmatica de Ecclesia*).

[15] До такого заключення приходить кард. Л. Єґер у наведенім творі (гл. замітка 2 вище) на ст. 37-38. - Подібної термінології вживає також догматична конституція (гл. н.пр. точка 15), розрізняючи не-католицькі Церкви й церковні громади, вживаючи для цих других дещо іншої латинської граматичної форми, а саме: communitates ecclesiasticae.

заряд може надати об'єднуючого й самобутнього виду не-католицьким Церквам. Що цей заряд мали б ці ієрархи « виконувати лише в ієрархічній злуці з Головою Колеґії і членами », то це ще не мусить означати, що без такої злуки вони виконують її зовсім неважно й цим самим не об'єднують собою поодиноких своїх Церков. Себто, що роздор не лиш відриває поодинокі Церкви від Вселенської, але й внутрі через неважність помістної влади розсипує ці Церкви на масу нічим на землі не пов'язаних між собою християн. Така перспектива виглядає неспівзвучною з милосердним Божим провидінням, тому слушно Собор називає не-католицькі спільноти з важним єпископатом « Церквами ».

Та в кожнім разі назва « Церкви » для не-католиків основується на понятті автономности поодиноких католицьких Церков. Бо коли б католицькі не були нічим іншим як тільки інтеґральними, не життєздатними в собі, частинами чогось іншого, тоді у випадку роздору вони ніяк не могли б зрости до життєвих одиниць з назвою « Церква »; були б лише розсипані поодинокі християни. Послідовно за цим католицькі екуменічні зусилля могли б мати лиш форму навертання цих поодиноких християн на католицизм, про екуменічні зв'язки з головами не-католицьких Церков не могло би бути мови. Так стає наглядним, яке велике практичне значення має це соборове ствердження про внутрішню об'єднаність і зовнішню автономність поодиноких Церков. Воно було безумовною конечністю для правильного розвитку екуменічного руху.[16]

У практичнім приміненні цього ствердження автономії не йдеться так про теоретичний принцип власної влади єпископату, як більше про дійсне теперішнє оформлення цієї автономії у вищих церковних одиницях. Влада єпископату є вихідною основною точкою для теперішньої форми автономії. Як згадано було вище, відповідно до суспільного устрою ця автономія приймає ефективні форми у ширших спільних

---

[16] Стверджує це виразно кард. Л. Єґер у своїм творі (ст. 123):

Збереження і примінення власного церковного права східних Церков є основним принципом для збереження чи відновлення єдности східних і західних Церков. Цей принцип, що його вже часто висловлювали папи, тепер торжественно проголосив Собор.

Die Bewahrung und Anwendung des den orientalischen Kirchen eigentümlichen Kirchenrechts ist ein fundamentales Prinzip für die Bewahrung oder die Wiederherstellung der Einheit der morgen- und abendländischen Kirchen. Dieser von den Päpsten schon oft ausgesprochene Grundsatz wird jetzt feierlich vom Konzil proklamiert.

— L. Kard. Jaeger, op. cit., S. 123.

одиницях - у помістних Церквах даних обрядів, які мають далеко ширший засяг як поодинокі епархії. То ж догматична конституція ствердивши спершу (в 13-ій точці) загальний факт існування помістних Церков словами:

> у церковній єдності законно існують поодинокі
> Церкви, з власними традиціями,

дальше (у 23-ій точці) представляє цілу динаміку оформлення ширших помістних Церков:

> За Божим Провидінням сталося, що різні Церкви, установлені в різних місцях апостолами, або їх наслідниками, зібралися з бігом часу в багато спільнот органічно з'єднаних, які задержуючи єдність віри та єдину Божу установу вселенської Церкви користуються власним правопорядком, власним літургійним звичаєм, богословською та духовною спадщинами. Деякі з них, зокрема старинні Патріярхальні Церкви, на зразок материнства у вірі видали інших немов дочок, з якими є вони зв'язані тіснішими вузлами любови в житті святих тайн як також взаємної пошани прав і правил аж до наших часів.

Знаменним є факт, що про помістні Церкви пишеться в цій 23-ій точці конституції, де є мова про владу поодиноких єпископів, а не у 18-ій, де говориться про первоверховну владу Римського архиєрея. Себто зазначено цим, що юридичним заложенням помістних Церков є єпископський суб'єкт церковної влади, а не папський. Ще виразніше висловлено це зворотом: « різні Церкви ... зібралися », у вище наведенім уривку.

Це зовсім співзвучне з цілим навчанням і духом догматичної конституції, але воно ставить основу помістних Церков, їх владу, на зовсім інших заложеннях, як це робило багато латинських богословських кругів останніх часів. Владу низового єпископату ще признавали ці круги як щось відмінного від первоверховної влади Римського архиєрея, хоч і в тісній залежності від тої. Натомість владу всіх вищих ступенів помістних Церков (митрополита, архиєпископа, патріярха) розуміли вони як співучасть у первоверховній владі Римського папи. Наглядно відзеркалена така думка в законодавчім декреті з 1957 року *Святості духовенства* (Pius XII, Motu proprio *Cleri sanctitati*). Про патріярхів, верховних архиєпископів і митрополитів говориться там у I частині IV титулу, яка носить наголовок: *Про верховну владу і про*

цих, які канонічним правом є її учасниками (De suprema potestate deque iis qui eiusdem sunt canonico iure participes).

Друга частина цього ж титулу носить назву: *Про єпископську владу і цих, які в ній беруть співучасть* (De potestate episcopali deque iis qui eam participant). Там говориться крім єпископів і їх курії також про парохів і сотрудників. Отже насувається паралеля, що за цим законодавством відношення патріярхів, чи верховних архиєпископів, або й митрополитів, до Римського архиєрея подібне як парохів до свого єпископа.

Тоді дивно звучить визначення у кан. 216 цього ж декрету, що патріярх « стоїть на чолі свого патріярхату, себто обряду як батько й голова » (suo cuique patriarchatui seu ritui tamquam pater et caput praesunt). Тяжко назвати головою того, хто заряджує тільки із співучасти у владі когось вищого, а не своєю власною владою. А то ж у цім самім каноні зазначено, що патріярхи правлять « дуже широкою владою, даною себто визнаною Римським архиєреєм » (amplissima potestate, a Romano Pontifice data seu agnita). За таким розумінням постаті патріярха, він потребував дозволу чи привілею на кожну свою акцію. Тому то в дальших канонах є вичислено стільки дрібничкових привілеїв патріярхів і верховних архиєпископів. Натомість справжній голова не потребує подрібних « концесій », він заряджує підлеглою собі одиницею власною владою, а верховна інстанція може щонайбільше настільки ограничити цю владу, наскільки цього вимагає гармонійне співжиття з іншими одиницями.

Ще є друге замітне ствердження конституції в цім параграфі, а це, що ці більші церковні спільноти повстали як « органічно з'єднані, які ... користуються власним правопорядком, власним літургійним звичаєм, богословською та духовними спадщинами ». Отже, не є це якийсь звичайний адміністраційний поділ за механічним територіяльним принципом, але об'єднуються одиниці, що мають багато внутрішнього спільного. Приймаючи такий критерій не є важним, де проживають суб'єкти цієї спільної спадщини, вони творять завжди одну духовну цілість. Противно, коли територіяльно живуть разом особи різної спадщини, вони ще цим не творять ніякої спільної одиниці. Накидувати механічний територіяльний принцип у визначуванні помістних Церков суперечить природному розвоєві церковної структури, представленої коротко в цім параграфі конституції.

Так у коротких кількох висловах замкнене глибоке еклезіологічне навчання, хоч поодиноких висновків не подає конституція в дальших своїх точках, ані навіть не зупиняється більше над чотирма вичисленими притаманностями помістних Церков. З одного боку Собор був

глибоко зайнятий вирішенням основного вихідного питання про єпископську владу. Годі ж було розробляти дальше питання про помістні Церкви, коли їх заложення, автономна єпископська влада, не було ще вирішене, але досить сильно оспорюване. З другого боку, більшості соборових Отців саме поняття помістних Церков було ще досить чуже. На терені західного християнства, в наслідок сильного централізаційного процесу, Римська Церква приєднала всі інші західні помістні Церкви та не сприяла витворенню нових на інших місійних теренах. А що головою цієї великої одинокої на Заході помістної Церкви був сам найвищий Римський архиєрей, то в практичнім житті взагалі затерлося суттєве розрізнення між Вселенською і помістною Латинською Церквами.

Структура помістних Церков залишилася ще лиш на східних теренах, хоч і там дуже обмежена у своїх проявах розвитку. Тим то в опінії багатьох Отців Собору сама проблема помістних Церков була немов льокальною справою східних християн. Лиш деякі владики спромоглися в дискусії висвітлити правильне розрізнення Вселенської Церкви від Латинської помістної і цим самим поставити це питання на належній площині вселенського значення. Дехто навіть пропонував, щоб розлогу помістну Латинську Церкву, що охоплює тепер стільки народів різних культурних кругів, розподілити на менші помістні Церкви.[17] Та це були наразі лиш одиниці і тому поза загальними ствердженнями даль-

[17] Таку пропозицію підніс на Соборі, підчас дискусії над східним декретом, головний настоятель баварських бенедиктинських монастирів J. Hoeck, O. S. B., дня 19 жовтня 1964 р. Він також піддержував думку оформлення багатьох Східних Церков, зокрема Української, у патріярхати. Крім цього Отця Собору ще також інші владики виявили в дискусії розуміння справи помістних Церков як загально-церковної. Такими були: мелхітський патріярх Максімос IV (промовляв на Соборі 15 жовтня 1964 р.); єгипетський єпископ з Теб I. Ghattas, який заявив (16 жовтня 1964), що Латинська Церква є такою ж помістною як й інші, тоді коли схема східного декрету так якби уважала лише Східні Церкви за такі; синкел мелхітського патріярха E. Zoghby, який виразно підкреслив (того ж самого дня 16-ого), що Вселенська Церква складається з помістних, тільки що на Заході затрачено вже розуміння і пошану до патріярхальної структури Церкви; чи врешті інший синкел цього ж патріярха J. Tawil, який ствердив на Соборі (19 жовтня 1964), що й Захід знав через перше тисячеліття патріярхальну систему й задержав її ще дотепер в особі папи, бо первоверховна його влада не перешкаджає йому бути рівночасно патріярхом Заходу. - Резюме соборової дискусії над схемою східного декрету подано в журналі: *La Civiltà Cattolica*, an. 116 (1965 I), p. 579-597; як рівнож у Ватиканськім щоденнику: *L'Osservatore Romano*, за дні 16 до 21 жовтня 1964 року.

шим розробленням проблеми про помістні Церкви та про їх основні притаманності мусіла зайнятися Східна комісія у своїм східнім декреті та в тій частині екуменічного декрету, який вона підготовила.

II. ПРИТАМАННОСТІ ПОМІСТНИХ ЦЕРКОВ - ОБРЯДІВ

У східнім декреті цілий перший розділ є присвячений питанню помістних Церков і то в такій загальній формі, що відноситься не лиш до Східних Церков, але взагалі до устрою Христової Церкви. Цей розділ так і починається загальним ствердженням: « Свята й Вселенська Церква, що є Таїнственним Христовим Тілом, складається з вірних, які ... зібрані у різні угрупування, об'єднані ієрархією, становлять помістні Церкви себто обряди ».[18] У наступній (3-ій) точці виразно зазначено, що йдеться про « помістні Церкви, так Сходу як і Заходу ». Заслуга цього декрету, що остаточно авторитетно визначив термін « обряд » у повнім рівнозначнім значенню з « помістною Церквою ».[19]

Поняття це « обряду » перейшло велику еволюцію. Коли на Заході замість багатьох повстала одна велика Латинська помістна Церква, то з давнього зрізничковання залишилися лиш деякі літургічні відмінності, як от у медіолянськім, мозарабськім чи бенедиктинськім богослуженнях. Тридентський Собор толерував ці літургічні відмінності лиш з обмеженням. Автономні ієрархічні структури з своїм питоменним життям і традицією на тім Соборі взагалі не передбачувалися. Залишився лиш механічний територіяльний поділ одної великої Церкви на адміністраційні одниці, який не в'язався навіть цими залишками літургічного зрізничковання. Їх навіть узалежнено від строгого територіяльного принципу. Так н. пр. до медіолянських літургічних відмінностей був зобов'язаний той, хто жив на території діоцезії Медіоляну, а раз він звідтам виїхав то й скінчився з цим його зв'язок з медіолянським обрядом. Отже такий обряд не був чимсь притаманним групі об'єднаних ним людей, що ним дорожила б як своєю власністю. Це був мертвий елемент географічної території, а не людей.

Справжнє повне розуміння обряду як автономної помістної Церкви

---

[18] Це саме стверджує догматична конституція в 23-ій точці. Місце це наведено вище, в першім розділі нашого розгляду.

[19] Цю тотожність у соборовім декреті між двома термінами: помістна Церква й обряд, відмічує також В. де Вріс у своїм артикулі (гл. вище замітка 2) словами: Chiese particolari o Riti: i due termini sono, quindi, da considerare come sinonimi. — — W. de Vries, op. cit., p. 110.

з своїми притаманностями залишилося лиш на Сході, та його в нових часах уже на Заході не розуміли й старалися вложити в свої централістичні рамки. З притаманностей обряду толеровано літургійні відмінності, щось так як ті залишки на Заході; але власний східний правопорядок постепенно прирівнювано до західного; відмінну духовно-аскетичну спадщину уважалося за дивовижну перестарілість; а своєрідний підхід до богословських питань відповідно до своєї власної культурної традиції легко підпадав під підозріння в єресі. Так то багато людей звузило поняття обряду до одного лиш літургічного аспекту; себто один обряд від другого мав би відрізнятися лиш літургічними приписами. Живий суб'єкт обряду, вірні зібрані в помістні Церкви, цей головний предмет діяльности Церкви не брали взагалі під увагу. Навіть редактор нового східного законодавства, уложеного за взором латинського кодексу канонічного права, кард. А. Кусса, ще лиш кільканадцять років тому розумів під обрядом лиш літургічні й дисциплінарні відмінності, без уваги на суб'єкт цих відмінностей.[20] Однак в останніх роках поняття обряду в наукових і провідних кругах досить скоро еволюціонувало [21] і тому Собор затвердив уже повне розуміння обряду, не як мертвий збір деяких відмінностей, але як живу громаду вірних, об'єднаних у Божу інституцію помістної Церкви з своїми притаманностями. Лиш у такім значенні розуміють слово « обряд » східний та екуменічний декрети. Коли згадується давнє неповне розуміння, то декрет відмічує його неправильність заміткою: « як то кажуть, обрядами » (у 3-ій точці східного декрету).

---

[20] У своїм підручнику східного церковного права він подавав таку дефініцію обряду: Ritus definiri potest complexus legum liturgicarum et disciplinarium praescriptionum ecclesiae determinatae propriarum. — Acacius Coussa, *Epitome praelectionum de iure ecclesiastico orientali*, vol. I, (Romae) 1948, p. 14.

[21] Таку еволюцію поняття обряду можна завважити навіть в одного й цього самого автора Emilius Herman, S. I. У своїм артикулі: *De «Ritu» in Iure Canonico*, in *Orientalia Christiana*, v. 32 (1933), nr. 89, p. 105, уважає він обряд за збір літургічних і дисциплінарних приписів: Ordo iuris eccl.-i quo non solum res liturgicae sed universa quoque disciplina unius partis Ecclesiae universalis ordinatur. Помістна Церква даного обряду це лише « частина вселенської Церкви ». Натомість дев'ять років пізніше, в артикулі: *De conceptu ritus*, in *The Jurist*, v. II (1942), n. 4, p. 339, розглядає він уже суб'єкт даного обряду, автономну « групу вірних », що користуються власними традиційними правами: Coetus fidelium qui propriis regitur legibus et usibus antiqua traditione innixis, non solum quod ad res liturgicas sed etiam ad canonicam disciplinam attinet, et qui tamquam autonomus et a coeteris distinctus a S. Sede agnoscitur.

Цілу історично-канонічну студію про поняття обряду опублікував у Записках ЧСВВ Antoine Joubeir, *La notion canonique de rite*, Romae 1961.

Східний і екуменічний декрети наводять три притаманності помістних Церков - обрядів: літургія, правила церковного життя і духовна спадщина (3-а точка східного декрету й 14-а екуменічного). Догматична конституція виділяє ще окремо богословську спадщину й вичисляє в такім порядку (точка 23): власна дисципліна, власний літургічний звичай, богословська і духовна спадщина.[22] До речі, екуменічний декрет при подрібнім розгляді притаманностей присвячує цілу 17-у точку цій богословській спадщині. Цей подрібний розгляд є так загальний, що він відноситься як до католицьких так і до не-католицьких Церков. Тому мабуть нема такого розгляду в східнім декреті; зрештою, цю частину екуменічного й так підготовила Східна комісія.

Екуменічний декрет спершу стверджує (у 14-ій точці) догматичну спільність помістних Церков у правдах віри, визначених на перших Вселенських Соборах відбутих на Сході, які то правди зберігають Східні Церкви з жертвенністю терпінь. Однак, уже від самих початків християнства різні помістні Церкви сприймали відмінно спільну апостольську спадщину, залежно від питоменних своїх ментальностей і умов життя. Незрозуміння відмінностей у передаванню спадщини віри було одною з причин церковних роздорів. Щоб наладнати взаємне непорозуміння екуменічний декрет висвітлює в дальших точках ці законні відмінності Церков - обрядів.

Спершу займається (у 15-ій точці) літургічним елементом. Згадує окремо східний спосіб Евхаристії « в поодиноких цих Церквах, чим Божа Церква будується і росте »; східне почитання Богородиці й святих та уділювання важних святих тайн.

З духовної спадщини говориться в цій самій точці похвальними словами про східне чернецтво.[23]

---

[22] У 5-ій точці східного декрету говориться про: « церковну й духовну спадщину ». Виглядає отже, що чотири головні притаманності помістних Церков - обрядів можна б зібрати в дві групи: церковна спадщина (літургія і правопорядок) і духовна (духовість і богословія). В еклезіологічнім розгляді більшу ролю грає церковна спадщина, тому звичайно йде мова головно про ці два церковні елементи: літургію і правопорядок. Так східний декрет у 6-ій точці, пишучи про придержування і збереження окремих обрядів, говорить власне про ці два елементи.

[23] Справа чернецтва належить до духовних надбань, та все ж таки заторкає вона також правний аспект, з уваги на це, що до монаших обітів може важно допустити й прийняти в імені Церкви тільки законний настоятель. У дотеперішнім законодавстві це виразно було зазначене (Pius XII, Motu proprio *Postquam Apostolicis Litteris*, can. 106, § 1). Хто за строгим централістичним поняттям уважав, що поза католицькою Церквою немає ні жодної влади, ні церковної організації, той відкидав можливість справжніх монаших обітів поза католицькою Церквою. Хоч Собор не висловлюється виразно про важність не-католицьких монаших обітів,

Зокрема замітним є розгляд (у 16-ій точці) правних питоменностей Східних Церков, « схвалених Святими Отцями і Соборами, *навіть* Вселенськими ». Отже приймається правопорядок схвалений і невселенськими Соборами, себто помістними; себто признається помістним Церквам право самим автономно упорядковувати законами своє життя. Цю питоменну зрізничкованість у правопорядках, яких держалися « Церкви Сходу вже від перших часів », розглядає Собор не лиш з суб'єктивно - естетичного боку, що « збільшує красу » Церкви, але й з конкретно - об'єктивного боку, що « немало причиняється до виконання її післанництва ». Тому заряджування помістних Церков згідно з своїм власним правопорядком є щось конечного у нашім церковнім житті й Собор з дозою самокритики опрокидує давніше нехтування цим юридичним виявом автономії Церков - обрядів: « Докладне зберігання цього традиційного принципу, який не завжди був додержуваний, належить до тих речей, що конче потрібні як передумова до віднови єдности ».

З такого ствердження конечности випливає обов'язок східних помістних Церков придержуватися свого питоменного автономного правопорядку, а обов'язок інших у цім не перешкаджати. Цей обов'язок є задля добра церковної єдности, себто добра Вселенської Церкви, а не лиш добра одної чи другої помістної Східної Церкви. Тому в схемі екуменічного декрету, в цій же 16-ій точці, було зазначено, що « Східні Церкви мають обов'язок (officium) правити собою згідно з власними правопорядками ». Помимо пропозиції трьох Отців Собору залишити можливість зміни східного правопорядку, Секретаріят для єдности християн не змінив цього вислову. Щойно врешті 19 листопада 1964 року, в переддень голосування, цей Секретаріят, « приймаючи авторитативно висловлені доброзичливі пропозиції », замінив слово *обов'язок* лагіднішим: *право* (facultas).[24] Натомість у східнім декреті (точки 5 і 6) збереглися сильніші вислови зобов'язання до питоменного східного правопорядку. Висловлене воно торжественно й основується не лиш на сентиментальній пошані, але на об'єктивній потребі вірних для ста-

---

все ж таки, згадуючи в екуменічнім декреті похвально східне монашество взагалі, не сприяє цій строгій централістичній опінії.

[24] Про цю поправку соборового тексту, переведену останнього дня, точно реферує кард. Л. Єґер, цит. твір, ст. 123-124, 46; як рівнож про всі 19 поправок (на відповідних місцях свого коментаря тексту), які зробив тоді Секретаріят йдучи на зустріч авторитетним пропозиціям. (Das Sekretariat nahm auf diese Weise wohlwollende Anregungen an, die autoritativ ausgesprochen waren. — L. Kard. Jaeger, op. cit., S. 46).

рання про добро душ. Зміни допускається лише в крузі власного органічного розвитку, а не зовнішніх впливів:

> Длятого урочисто заявляє [Собор], що Церкви Сходу так як і Заходу, мають право й є зобов'язані рядитися згідно з власними питоменними правилами, бо ці правила мають за собою шановну давнину, краще відповідають звичаям їхніх вірних і являються придатнішими для старання про добро душ.
>
> Усі східні християни нехай знають і нехай будуть певні, що вони завжди будуть могти і будуть повинні зберігати свої законні літургічні обряди та свої правила, та що хіба тільки з огляду на їхній власний і органічний поступ треба було би впровадити які зміни.

Одною з правних питоменностей Східних Церков є їх патріярхальний устрій. Вже папа Пій XII у вступі до свого декрету *Святості Духовенства* заявив 1957 року: « Справді належиться згадати передовсім патріяршу інституцію, яка є немов характеристикою східного церковного правопорядку ».[25] Патріярхальний устрій згадує догматична конституція (у 23-ій точці) та екуменічний декрет (у 13-ій і 14-ій точках) і то з окремим наміром відзначити цю питоменну інституцію.[26] Та найширше розглядає цю форму очолення помістних Церков східний декрет, присвячуючи тому цілий свій третій розділ. Так то у всіх цих декретах відображено, що патріярхальний устрій є одною з тих правних пито-

---

[25] Memoratu vero dignum prae ceteris videtur patriarchale institutum, quippe quod orientalis ecclesiasticae ordinationis veluti praecipua nota sit. — Pius XII, Motu proprio *Cleri sanctitati*, introductio.

[26] Згадку про патріярхальні Церкви в 14-ій точці екуменічного декрету: « plures in Oriente florere particulares seu locales Ecclesias, inter quas primum locum tenent Ecclesiae Patriarchales, et ex quibus non paucae ab ipsis Apostolis ortum habere gloriatur », зробив Секретаріят з'єдинення на пропозицію одного з Отців Собору. Заарґументував Секретаріят свою поправку між іншим також тим, що « Патріярхати мають для східної еклезіології таке значення, що було б незрозумілим, якщо б вони не були особливо згадані », крім побіжної згадки в 13-ій точці. (Die Patriarchate sind aber für die orientalische Ekklesiologie von solcher Bedeutung, daß es unverständlich wäre, wenn sie nicht ausdrücklich erwähnt würden.) До речі, це була лиш коротка вставка кількох слів про патріярхальні Церкви в попередній текст, що говорив загально про Східні Церкви та їх апостольське походження. Попереднє закінчення цього вислову: « ab ipsis Apostolis originem ducunt », змінено на теперішнє: « ortum habere gloriatur », вже в останній день разом з іншими змінами, про які була мова вище в 23-ій замітці. - L. Kard. Jaeger, op. cit., S. 112-113.

менностей Східних Церков, яку всі східні християни не лиш завжди можуть, але й повинні зберігати. Тому слушно заявив службовець Конґреґації Східної Церкви в Римі, монс. Маріо Ріцці: « Тепер установа патріярхії трактується як правило; відсутність патріярхії є радше вийнятком ».[27]

Ще одну важну притаманність Східних помістних Церков порушує екуменічний декрет (у 17-ій точці), а це « про різне богословське висловлення доктрин », себто про зрізничковання у підході до зрозуміння правд віри. Зрізничковання найбільш делікатне, бо вимагає сильної стійкости у вірі та глибокого знання богословії. Визнання законности такого власного підходу до Божих правд означає признання повної духовної автономії та зрілости помістних Церков, про які не треба побоюватися, що зійдуть на невластивий шлях. Тим то цю притаманність не надто дотепер підкреслювано. Східний декрет про неї окремо не згадує. Натомість екуменічний виразно заявляє: « не треба дивуватися, що деякі аспекти об'явленого таїнства бували деколи ліпше пізнані й у ліпшім світлі виложені в одних ніж у інших, так що тоді різні богословські формули треба часто вважати радше взаємно доповнюючими як противорічними ».[28] Дальше цей декрет дуже похвальними словами висловлюється про богословські підходи Сходу, що вони основані на святім Письмі в гармонійнім пов'язанню з літургійним життям та писанням Отців Церкви, зокрема, що « прямують до правильного унормовання життя і навіть до повної контемпляції християнської правди ».

Зрештою, законність власного підходу кожної помістної Церкви до богословських проблем є самозрозумілою, бо немає причини чому богословська наука мала б виключати ментальність і культуру якоїсь групи людей як засіб до кращого пізнання Божих правд, якщо лиш ця культура основується на правильних природних і Божих засадах. Можна сказати навіть більше, що для доброго пізнання вселюдського дару Божого об'явлення навіть потрібно зрізничковання у підході. Надприродні правди такі вищі від людського порядку, що їх не можна

---

[27] Інтерв'ю з mons. M. Rizzi опублікував часопис *Українські вісті*, Едмонтон, за день 13 травня 1965 р., ст. 4, під заголовком: *Яку владу має верховний архиєпископ?*

[28] В історії пізнання догм маємо багато прикладів таких доповнюючих висловів, які спершу обі сторони уважали за противорічні. Клясичним прикладом може послужити догма про поєднання двох природ в одній особі Христа, різно спочатку висловлювана в двох різних культурних кругах Олександрії й Антіохії; або догма про походження Святого Духа « від » Сина чи « через » Сина, про яку щойно на Фльорентійськім Соборі устійнено остаточно, що оба вислови, західний і східний, себе доповнюють, а не противорічать.

висловити жодним ограниченим людським висловом. Звичайно можна їх лиш охопити між різні полюси богословської думки, що з різного боку підходять до цієї самої правди й під різним кутом її насвітлюють. Такий різнородний підхід до проблеми випливає звичайно з різних середовищ, що в амбієнті відмінних літургічних, юридичних та духовних питоменностей своїх помістних Церков спроможні з відмінної точки глядіти на цю саму глибоку правду віри.

Розгляд цих чотирьох притаманностей помістних Церков - обрядів був конечним, щоб поставити в належнім повнім світлі саме поняття обряду. Тому зовсім влучно завважив німецький кардинал Кир Льоренц Єґер у своїй розвідці про екуменічний декрет: [29]

> З точок 15-17 і дальше з цілої першої частини третього розділу виразно виходить, що обряд це щось більше як якась особлива літургія, більше як певні рубрики і звичаї дисциплінарного порядку. Обряд є щось глибшого і можна його зрозуміти лише в рамках особливого знаменного еклезіологічного й антропологічного підходу. Є тяжко дати дефініцію обряду, в якому проявляється ціла спадщина Церкви й її особливий спосіб життя в Христі. Декрет, як і в інших подібних проблемах, обмежився до описового представлення.

Себто вказує це, що обряд - помістна Церква це щось органічно природного, що лучить людей глибокими докорінними вузлами. Або іншими словами: це група суспільства, з'єднана глибокими духовними вузлами в одну цілість одиниці, знаходить у Божій інституції помістної Церкви освячення свого природного з'єдинення і доповнення його в церковно-релігійнім крузі життя. Таку духовно з'єднану цілість не може легко розлучити ні добра, ні зла людська воля; тобто ні територіяльне віддалення, ні навіть трагедія церковного роздору. Навіть у цім другім випадку між двома розірваними частинами залишається багато спільного й вони дальше мають до себе особливе відношення, не

---

[29] Aus den Artikeln 15-17 und darüber hinaus aus dem ganzen ersten Teil des dritten Kapitels geht deutlich hervor, daß der Ritus mehr ist als eine besondere Liturgie, mehr als bestimmte Rubriken und Gewohnheiten disziplinärer Art. Der Ritus ist etwas viel Tieferes und läßt sich nur im Rahmen einer besonders geprägten ekklesiologischen und anthropologischen Betrachtungsweise verstehen. Eine Definition des Ritus, in dem sich die gesamten Überlieferungen einer Kirche und ihre besondere Art des Lebens in Christus ausspricht, ist schwierig. Das Dekret hat sich, wie bei ähnlichen Problemen, an eine beschreibende Darstellung gehalten. — L. Kard. Jaeger, op, cit., S. 128.

таке як до інших груп - Церков. Тому Собор при розгляді притаманностей помістних Церков, ані не примінює мертвого географічного принципу немов би то ці притаманності були важними лиш на ограниченій території, ані не робить розрізнення чи вони відносяться до католицьких чи до не-католицьких Церков. Противно, східний декрет містить у 3-ій і 4-ій точці три практичні рішення, якими запобігає такому фальшивому територіяльному чи віроісповідному обмеженню в розумінню обряду.

Перше анти-територіяльне рішення (у 3-ій точці східного декрету) стверджує, що в апостольській діяльності проповідування Євангелія на нових теренах християнства жодна помістна Церква Східна чи Латинська не має особливих привілеїв; себто не обмежується жодної помістної Церкви - обряду до одного замкненого географічного терену. Це зовсім правильно, бо один якийсь не-християнський нарід може бути духовно більше зближений до життя одної помістної Церкви ніж до другої. Таке духовне зближення улегшує місійну працю, нарід цей легше й природніше стає християнським, а по перехіднім місійнім періоді, осягнувши зрілість у церковнім житті, оформлюється у власну помістну Церкву. Тоді сповняється це, що перша Церква « на зразок материнства у вірі видала на світ іншу немов дочку ». Натомість тяжко прирівняти до ролі матері й дочки дві Церкви двох далеких від себе духово народів. То ж при розподілі місійної діяльности, повіреного верховній владі Церкви, головним критерієм повинно завжди бути духовне зближення двох народів у інших ділянках життя.

Друге рішення (у 4-ій точці) розглядає справу існування двох помістних Церков на цім самім терені. Рішення забезпечує свобідний їх розвиток і зорганізування в ієрархічні одиниці відповідно до духовних потреб вірних без уваги на існування вже ієрархії іншого обряду на цім самім терені. Отже, не географічний поділ, але духовна приналежність вірних до цієї чи іншої помістної Церкви - обряду визначує потребу основування одиниць тої Церкви в якімнебудь терені чи краю.

У соборовій дискусії дехто ще старався рятувати мертвий географічний принцип у той спосіб, що пропонував вилучувати вірних іншого обряду в окремі одиниці, але їх підпорядковувати владиці іншого домінуючого обряду на тім терені.[30] Цим врятовувано географічну єдність, але руйновано духовну, бо групу вірних, з'єднаних глибоко з

---

[30] Таку пропозицію висунув підчас соборової дискусії індійський єпископ з міста Agra, D. Athaide (*La Civiltà Cattolica*, an. 116 [1975 I], p. 957; *L'Osservatore Romano*, 21 ottobre 1964). Замітним є, що власне в Індії міжобрядові відносини не є гармонійно розв'язані; Східні Церкви є обмежені до невеликих південних округ,

своїм обрядом - помістною Церквою відривано від неї, а підпорядковувано духово далекій церковній одиниці. До речі, цей погляд донедавна мав багато прихильників, які розглядали всіх християн - католиків як однородну масу, поділену лиш адміністраційно за місцем поселення. При теперішнім великім переміщенню людей ділили у той спосіб кожну помістну Церкву - обряд на ряд непов'язаних з собою адміністраційних одиниць, лише тому, що якась частина помістної Церкви знаходилася на іншім географічнім терені. Коли не включали тих виділених частин до домінуючої на тім терені Церкви, то це тільки через спротив вірних, які зберігали свідомість і почуття єдности з зовсім іншою далекою географічно цілістю. З уваги на цей спротив толерували половинчасту розв'язку розчленування помістних Церков на ряд розсипаних по світі й непов'язаних дрібних одиниць, але також незалежних від домінуючої місцевої системи. Тепер соборовими рішеннями, основаними на правильнім принципі цілости й автономности помістних Церков, положено основи для відмінної майбутньої практики в розв'язуванні церковних організаційних справ.

У цій самій 4-ій точці східного декрету ще одним практичним зарядженням стверджено посередньо деяку єдність обряду помимо навіть церковного роздору в цій помістній Церкві. Це є дисциплінарне зарядження відносно обрядової приналежности тих не-католиків, які хочуть приєднатися до католицької Церкви. Виглядає воно зовсім практичним дисциплінарним, навіть невідповідно включеним до принципіяльного першого розділу східного декрету, якщо розглядати обряд лише як зовнішні відмінності деякого числа вірних. З таким розумінням обряду багато соборових Отців обстоювало думку, що при приєднанні не-католики повинні мати свободу вибору обряду, себто тої чи іншої зовнішньої форми богопочитання.

Поминаємо тут усі складні на ділі обставини такого індивідуального чи групового приєднання та вибору обряду, коли то були намагання не завжди похвальними способами збільшити при цім число вірних своєї Церкви на некористь іншої. Що вплив католицьких священиків на не-католиків при їх приєднанню відносно вибору помістної Церкви - - обряду є дуже великий, відмітив у соборовій дискусії навіть бразилійський кардинал Кир де Баррос Камара, коли ствердив, що « практика виказує, що часто вірні, які приходять до католицької Церкви воліють прийняти обряд священика, який їх приготовляв ».[31] Про всю драму

де християнство існує вже від перших віків, натомість латинський обряд північних округ має свободу розвитку в цілій державі.

[31] Слова card. J. de Barros Câmara так наводить *La Civiltà Cattolica*, an. 116

різних священичих впливів висловився наш Блаженніший Архиєпископ Кир Йосиф такими словами: « треба пам'ятати, що Східні Церкви, крім сумних знаних переживань що перетерпіли, стратили багато вірних через нерозвагу західних католиків, які намагалися спонукати східних католиків перейти на латинський обряд ».[32]

Та ці невластиві в практиці поступовання не були офіційною арґументацією для обстоювання свободи вибору обряду. Виглядає, що хто її обстоював виходив з самого теоретичного заложення, з якого зрештою випливала й невластива поведінка на практиці, а це з розуміння обряду лиш як льокального зовнішнього зрізничковання, а католицьку Церкву як суму поодиноких однакових вірних, лиш адміністраційно поділеної на різні епархії чи інші одиниці. На не-католика, при такім поняттю Церкви, глядиться також лиш як на відокремлену особу, без жодного внутрішнього зв'язку з якоюнебудь помістною Церквою.[33] Отже зовсім зрозуміло, що при такім погляді не-католики приєднуючися до однородної католицької маси могли свобідно вибирати собі адміністраційну одиницю (« обряд »), до якої хотіли включитися. Це

(1965 I), p. 583-584: L'esperienza dimostra che spesso i fedeli che passano alla Chiesa cattolica preferiscono abbracciare il rito del sacerdote che li ha istruiti; inoltre i discendenti da famiglie di rito orientale che vivono nella diaspora spesso ignorano il rito a cui appartengono.

[32] *La Civiltà Cattolica*, p. 584-585, подає дослівні навіть вислови верх. архиєп. Кир Йосифа, сказані дня 16 жовт. 1964 на Соборі:
« sarebbe bene tener presente che le Chiese Orientali, oltre alle tristi note vicende sofferte, hanno perduto numerosi fedeli per l'imprudenza dei cattolici occidentali che si sforzano di indurre i cattolici orientali a passare al rito latino », anzichè esercitare l'apostolato verso i fratelli separati.

« Questo atteggiamento non solo minaccia di distruggere le Chiese Orientali, ma reca un danno gravissimo alla stessa Chiesa cattolica in quanto tale. Anche i fedeli orientali, infatti, arricchiscono in vario modo la cattolicità con lo splendore delle loro tradizioni ». Si chiede, perciò, istantemente che questo Concilio confermi e stimoli all'osservanza di quelle disposizioni già tante volte ribadite dai Papi. Si elimini il timore che, unendosi alla Chiesa cattolica, si finisca col perdere rito e tradizioni... Che l'unione con la Chiesa cattolica non sia un ponte verso la latinizzazione.

[33] Зовсім слушно мелхітський владика J. Tawil підчас соборової дискусії, дня 19 жовтня 1964 р., над справою « свободи вибору обряду » заявив, що це є фіктивна проблема, бо не-католики не приходять від нічого; тому йдеться про поєднання, а не про зречення свого обряду й свого правопорядку. – ... parlare di libertà di scelta di un altro rito, in questo caso, è un problema fittizio; si tenga presente che essi non vengono dal niente e si tratta, perciò, di riconcilliazione e non di rinunzia al loro rito ed alla loro disciplina. — *La Civiltà Cattolica*, an. 116 [1965 I], p. 590-591.

було майже так само байдуже як поселитися в цій чи іншій дільниці міста, приналежати до цієї чи іншої парохії.

Тимчасом зовсім інакше представляється справа, коли розглядати обряди - помістні Церкви як внутрішньо об'єднані цілості. Навіть якщо через церковний роздор вони різняться між собою в одній чи другій догматичній або дисциплінарній справі, то в них ще залишається дуже багато спільного. У соборових декретах взагалі немає якогось розрізнювання католицьких і не-католицьких притаманностей помістних Церков. Тому коли не-католицька частина, або навіть лише одна особа переступає понад церковний роздор поміж двома частинами одного обряду, нема причини, щоб вона при цім тратила все це, що є доброго спільного, або вимінювала його на інше. Подібно як нема жодної причини, щоб якийсь вірний тратив духовний зв'язок з своїм обрядом - - помістною Церквою, лише тому, що він рішив закінчити своє непорозуміння з єпископом чи вищим духовним зверхником.

Справа католицького чи не-католицького визнавання правд чи ієрархічного підчинення є зовсім іншого порядку від приналежности до цеї чи іншої духовної традиції - спадщини. Можуть бути інші причини, що дехто з вірних волітиме при цій нагоді залишити духовну спадщину своєї помістної Церкви й приєднатися до іншої. Та це є вийняткові випадки, зумовлені іншими спонуками, які трапляються незалежно від приєднання до католицької Церкви. Для таких особливих випадків передбачено звернення до Римського престолу, а правилом залишається задержання духовних цінностей обряду. Справді зміна обряду це така знаменна річ як зміна національности, а не лиш державної приналежности й може заіснувати лиш по довгій внутрішній еволюції з якихсь важних причин. Це далеко не акт звичайного адміністраційного порядку. Тому лише верховна влада Вселенської Церкви компетентна рішити, щоб на основі такої внутрішньої еволюції перевести також в офіційних актах зміну обрядової приналежности.

III. ПАТРІЯРХАЛЬНИЙ УСТРІЙ СХІДНИХ ЦЕРКОВ

Засяг ефективних помістних Церков звичайно покривається з засягом народу. До речі, народ це по сім'ї найбільш стабільна й виразно окреслена одиниця в суспільній структурі, об'єднана спільним життям одної культури й традиційного розвитку. Також вона найбільш суверенна в своїй дії, тоді коли громади чи навіть ширші округи, давніше племена, у розвиненім теперішнім суспільстві не можуть самостійно існувати. Тому вже давно в минулому історії з відокремлених городів

повстали племінні князівства, які врешті об'єдналися в національні організми. Паралельно до цього єпископства громад чи митрополії ширших округ стали замалими, щоб автономно плекати духовну спадщину; бо зрештою ця спадщина злилася в один спільний скарб цілого народу. Так самобутною церковною одиницею стало вище об'єднання, що прийняло назву патріярхату, католікату, чи верховного архиєпископства. Тому, хоч юридичною основою з Божої установи є єпископська влада, однак вже майже від початків християнства виконується вона не зовсім відокремлено в низових епархіях, але об'єднано у вищій надбудові, яка одинока заслуговує тепер на назву автономної помістної Церкви. Патріярхальне очолення такої Церкви стало одною з основних її притаманностей, як про це вже згадано вище. З уваги на це східний декрет присвячує цілий свій третій розділ розглядові патріярхальної, чи рівновартісної її, владі. Зараз на початку (у 7-ій точці) так і стверджує її важливість у Церкві словами:

> Від найдавніших часів живе в Церкві патріярхальна установа, признана вже першими Вселенськими Соборами.

Дальше (у 7-ій і 9-ій точках) слідує описова дефініція юридичної постати патріярха:

> Назву східного Патріярха носить дійсно той єпископ, якому прислуговує юрисдикція над усіми єпископами, не виключаючи митрополитів, над клером і над мирянами своєї території або обряду, згідно з приписами права і без нарушення первоверховної влади Римського архиєрея. (7-а точка)

> Згідно з найдавнішою традицією Церкви, особлива честь належиться патріярхам Східних Церков, з яких кожний справді стоїть на чолі свого патріярхату так як батько й голова. (9-а точка)

На перший погляд є лиш малі різниці між соборовим визначенням патріярха, а цим, яке було в дотогочаснім східнім законодавстві, в декреті *Святості духовенства*, канон 216б: [34]

---

[34] Pius XII, Motu proprio *Cleri sanctitati*, can. 216:
§ 2. 1° Nomine Patriarchae venit Episcopus cui canones tribuunt iurisdictionem in omnes Episcopos, haud exceptis Metropolitis, clerum et populum alicuius territorii seu ritus, ad normam iuris, sub auctoritate Romani Pontificis, exercendam.
§ 1. Secundum antiquissimum Ecclesiae morem, singulari honore prosequendi sunt Orientis Patriarchae, quippe qui amplissima potestate, a Romano Pontifice data seu agnita, suo cuique patriarchatui seu ritui tamquam pater et caput praesunt.

Назву Патріярха носить Єпископ, якому канони надають юрисдикцію над всіми Єпископами, не виключаючи Митрополитів, над клером і над мирянами якоїсь території себто обряду, згідно з приписами права, до виконування під зверхністю Римського архиєрея. (§ 2. 1°)

Згідно з найдавнішим звичаєм Церкви, особлива честь належиться Патріярхам Сходу, які справді дуже широкою владою даною себто признаною Римським архиєрем, стоять на чолі кожний свого патріярхату себто обряду так як батько й голова. (§ 1.)

Та насправді ці малі різниці у висловах випливають з зовсім відмінних принципіяльних заложень. Попереднє законодавство уважало патріярха за співучасника у владі Римського архиєрея, розглядало його постать там де говорилося « про цих, які канонічним правом є її [папської влади] учасниками » і тому патріярх міг користуватися нею лиш настільки, наскільки на це мав виразний дозвіл для виконування під зверхністю Римського архиєрея. Натомість з ухваленням правильного розуміння природи й розвитку помістних Церков - обрядів, патріярх як справжній батько й голова Церкви - обряду, володіє нею своєю власною звичайною владою, а не через співучасть і тому може користуватися нею, як лиш не нарушує первоверховної влади Римського архиєрея і гармонійного співжиття з іншими Церквами. Це відмічено й в соборовім декреті, де не кажеться, що патріярхом є єпископ, « якому канони надають юрисдикцію », але « якому прислуговує юрисдикція ». Ця власна юрисдикція ставить дійсно східних патріярхів у зовсім відмінне положення від усіх західних титулярних ступенів, зокрема від таких титулярних патріярхів як Венеції чи Лізбони. Тому соборовий декрет виразно зазначує, що йдеться про *східних* патріярхів, які володіють власною владою. Тим то в 9-ій точці східного декрету випущено, у порівнянні до декрету *Святості духовенства,* кан. 216, § 1, це обмежуюче визначення, що патріярхи володіють « владою даною себто признаною Римським архиєреєм ».

Не подаємо в замітках до нашого розгляду оригінальних латинських текстів соборових рішень, тому що вони є досить широко тепер розповсюджені. Зокрема східний декрет був опублікований разом з українським перекладом у *Благовісник* - у, Кастельґандольфо біля Риму 1965, рік I, кн. 1; а екуменічний декрет у наступнім числі *Благовісник* -а (рік I, кн. 2-3).

Про це яку властиво владу має патріярх за новим соборовим поняттям кажеться виразно й рішуче зараз же в цій самій 9-ій точці:

> Тому постановив цей Священний Собор, щоб привернути їх [патріярхів] права й привілеї згідно з старинною традицією кожної Церкви та декретами Вселенських Соборів.

У замітці зазначено які декрети Вселенських Соборів мається в першу чергу на увазі. Це постанови давніх Соборів, як Нікейського I, Константинопольського I, Халкедонського й пізніших, коли східні патріярхи були справжніми повновласними головами своїх помістних Церков. Ватиканський Собор ще дальше уточнює, що не йдеться про ці обмежені права відновлених в останніх століттях католицьких патріярхатів, коли Римський престіл немов делеґував у своїм імені патріярхів, але про ці давні повні права голов помістних Церков:

> А ці права й привілеї є саме ті, які мали силу в час єдности Сходу й Заходу, хоч і треба їх дещо пристосувати до нинішних обставин. Патріярхи з своїми синодами становлять вищу інстанцію для всякого роду справ патріярхату...

Про привернення давніх патріярших прав так висловився церковний історик і глибокий знавець патріярших відносин Близького Сходу, В. де Вріс, професор Папського Східного Інституту в Римі: [35]

> Ясне й недвозначне запевнення привернення цієї власної самоуправи, якою втішалися патріярхати Сходу в першім тисячелітті, без нарушення примату єпископа Риму; це є *безоглядною передумовою* всякого діялогу з нез'єдиненими братами Сходу. Запевнення, що його дав Фльорентійський Собор (1439): *себто без нарушення всіх їх* (то є патріярхів) *привілеїв і прав,* вже від початку розуміли латинники й східні в основно різний спосіб; ця небажана двозначність створила потім немалі труднощі між св. Престолом і католицькими патріярхатами Сходу.

---

[35] Assicurazione, questa, chiara e non ambigua della restituzione di quel relativo autogoverno, del quale godevano i partriarcati di Oriente nel primo millennio, senza che con ciò sia leso il primato del vescovo di Roma: essa è la *conditio sine qua non* per ogni dialogo con i fratelli separati d'Oriente. L'assicurazione data dal Concilio di Firenze (1439): *salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum* (cioè *patriarcharum*), fin dall'inizio fu intesa da latini e da orientali in modo fondamentalmente diverso: questa non voluta ambiguità ha creato in seguito non poche difficoltà tra la S. Sede ed i patriarcati cattolici d'Oriente. [Курсив як в ориґіналі.]

— W. de Vries, S. I., *Il decreto conciliare sulle Chiese Orientali Cattoliche,* in *La Civiltà Cattolica,* an. 116 (1965 II), p. 114-115.

Дальше цей автор пояснює, що суть відносної самоуправи (relativo autogoverno) у першім тисячелітті можна зібрати в трьох точках: [36]

1. Схід свобідно вибирав своїх патріярхів і єпископів та розпоряджав своїми епархіями, чи основуючи нові, чи підносячи їх ступінь;
2. нормував свою літургію і своє канонічне законодавство;
3. розпоряджав дисциплінарними справами духовенства і мирян.

Під відносністю цієї самоуправи розуміє автор можливість інтервенції верховної влади єпископа Риму, хоч справді то він колись дуже рідко інтервенював у дисциплінарних справах. Більш наглядною натомість була ця відносність у тім, що « патріярхи Сходу потребували для законного виконування своєї влади злуки уділеної їм Головою Церкви, злуки яка дорівнювала необхідному потвердженню ».[37]

До таких автономних патріярших прав самоуправи Ватиканський Собор передбачує лиш деякі пристосування відповідно до сьогоднішніх обставин. Потребу такого пристосування бачить згаданий автор у великих модерних можливостях комунікації між поодинокими Церквами. Однак він далекий від цього, щоб уважати, що ці пристосування основно змінять чи обмежать давню відносну самоуправу: [38]

> Таке пристосування, однак, не хоче напевно знести відносної самоуправи східних Церков; є не до подумання, щоб Собор хотів забрати одною рукою це, що дав другою.

Отже по соборових рішеннях немає вже повороту до обмеженого розуміння патріяршої влади немов делеґованої, так як вона мимоволі виглядала в декреті *Святості духовенства*, де вичислено подрібно навіть такі « привілеї » патріярхів, що вони можуть: « всюди вислуху-

---

[36] Il relativo autogoverno dei patriarcati nel primo millennio si può ridurre sommariamente a questi tre punti: 1) L'Oriente eleggeva liberamente i suoi patriarchi ed i suoi vescovi e disponeva delle sue diocesi, o erigendone delle nuove o elevandole di grado; 2) regolava la sua liturgia e la sua legislazione canonica; 3) disponeva in materia di disciplina del clero e dei laici. — Ibidem, p. 115.

За документацією до цього твердження автор відсилає до свого артикулу: *La S. Sede ed i patriarcati cattolici d'Oriente*, in *Orientalia Christiana Periodica*, 27 (1961), p. 341 ss.

[37] I Patriarchi d'Oriente avevano bisogno per il legittimo esercizio della loro autorità della comunione concessa loro dal Capo della Chiesa, comunione che equivaleva ad una necessaria conferma. — Ibidem (*La Civiltà Cattolica*, an. 116, II), p. 115.

[38] Tale adattamento, però, non vuole certo annullare il relativo autogoverno delle Chiese orientali: è inconcepibile che il Concilio voglia sottrarre con una mano quel che ha dato con l'altra. — Ibidem.

вати сповідей вірних східного обряду, всюди проповідувати Боже слово, денебудь благословити, уживати на цілій території патріярхату жезл і палію [рід омофора], у цілім патріярхаті христити, миропомазувати та вінчати » [39] й подібні подробиці зрозумілі лише в строгій централістичній ментальності делеґації (концесії співучасти) патріяршої влади.

Натомість одну з основних прероґатив патріяршої самоуправи, номінацію єпископів, дотеперішнє законодавство застерегло на ділі Римському архиєреві, а патріярх чи патріярший синод практично лише збирав про можливого кандидата інформації для Римського престолу та пропонував його.[40] Подібно й всякі зміни епархій не могли свобілно переводити патріярхи, але тільки за потвердженням - згодою Римського архиєрея.[41] У літургічних справах то нормуючі книжки мав право видавати лиш Римський престіл, а патріярхи мали лиш доглядати вірного виконування і придержування цих приписів.[42] Ще більше обмежене було дисциплінарне законодавство й адміністраційна влада патріярхів.[43] На ділі годі було перед Собором говорити про відносну самоуправу, бо зрештою такої й не передбачував декрет *Святості духовенства*.

Ватиканський Собор короткими основними рішеннями, зібраними в кількох точках, докорінно змінив юридичне становище східних католицьких патріярхів і надав йому зовсім іншу основу й природу, як мав дотепер. Правда, ще потрібно точнішого оформлення цих постанов, але вже наглядно видно, що нове становище голови помістної Церкви - патріярха зовсім не співмістне з законодавством попередніх років. Під кутом цих докорінних суттєвих реформ треба розглядати цілу описову дефініцію патріяршого становища, подану в східнім декреті висловами подібними до дефініції попереднього законодавства, але реформовану в своїй суті. Стараючись задержати спосіб вислову декрету *Святості духовенства* перенесено у східний декрет також вислів *згідно з приписами права* (ad normam iuris),[44] яке в новім контексті не має свого давнього значення і лиш може декого ввести в зайве непорозуміння. Безперечно, що розуміється тут приписи права, яке згідно з новими соборовими напрямними по новому точніше опише власну владу патріярха, яка

[39] Pius XII, Motu proprio *Cleri sanctitati*, can. 283, 1° 2° 3° 6°; can. 284, 1° 2°.

[40] Ibidem, can. 392, § 2; can. can. 252, 253, 254.

[41] Ibidem, can. can. 159, 248, 327 (§ 1), 328.

[42] Ibidem, can. 279, § 2.

[43] Ibidem, can. can. 350, § 1; 243-245; 256-270.

[44] Латинський текст дотеперішньої дефініції патріярха, згідно з декретом *Святості духовенства*, поданий вище у замітці 34.

основується на безпосередній єпископській владі одержаній при рукоположенні. Це ж самозрозуміле, бо як усі соборові декрети так і східний дає лиш основні напрямні, а розглянути їх точне примінення це завдання по-соборових комісій. У цім випадку це є завдання Комісії східного канонічного права, що до її складу зачислено також східних патріярхів і нашого верховного архиєпископа, при нагоді їх номінації на кардиналів. Натомість у каноні 216 давнього законодавства цей вислів « згідно з приписами права » мав зовсім інше конкретне значення. Це був довгий ряд канонів того ж декрету, який до дрібничок визначував обмежені права й « привілеї » патріярхів, що в їх границях патріярх мав би був брати « співучасть у верховній владі » Римського архиєрея.

Знов евентульне намагання примінити старе значення того вислову з попереднього законодавства до нового соборового декрету є неспівмістне, бо тоді немов « Собор хотів би забрати одною рукою це, що дав другою ». До цього мав би забрати одним коротким неточним висловом це, що запевнив Собор « обітницею так виразною і ясною, пошанувати традиційні права патріярхів, яка ... дотепер ще ніколи не була дана ».[45] Годі посуджувати Собор у таку противорічність у своїх рішеннях, щоб видаючи постанови про обновлення Церкви, рівночасно скріпляв старі норми, основані на зовсім інших принципах патріяршої влади.

Навіть коли хтось старався би силою того вислову вдержати важність попередніх патріярших « прав » лиш тимчасово, доки нові приписи права не уточнять патріярших прав « згідно з старинною традицією », то й тоді це безуспішно. До діла маємо з двома законами - постановами, виданими найвищою владою Церкви. Навіть другий у більш торжественній формі, бо іменем Римського архиєрея разом з Отцями Вселенського Собору, тоді коли перший лиш у звичайній формі папського декрету. Та абстрагуючи навіть від цієї торжественнішої форми, коли два закони видала ця сама компетентна влада і пізніший закон доосновно розглядає цілу справу, основуючи її на іншім принципі, то цим відкликує попередній закон у цій справі.[46] Це є загально прийнята норма в законодавстві. То ж соборовий східний декрет, доосновно

---

[45] Una promessa così esplicita e chiara di respettare i diritti tradizionali dei Patriarchi, per quanto ci consta — e crediamo di aver studiato a fondo la questione — — finora non era stata mai data. — W. de Vries, op. cit., in *La Civiltà Cattolica*, an. 116 (1965 II), p. 115. Пор. замітку 34.

[46] *Codex iuris canonici*, can. 22:

Lex posterior, a competenti auctoritate lata, obrogat priori, si id expresse edicat, aut sit illi directe contraria, aut totam de integro ordinet legis prioris materiam;...

рішаючи про власні права патріярхів, які згідно з старинною традицією основуються на безпосередній єпископській владі помістних Церков, відкликав цим попереднє законодавство декрету *Святості духовенства*, де патріярші права основувалися на співучасті у верховній Римській владі. Не важне тут, що новий соборовий закон коротший і загальніший у висловах, а попереднє законодавство подрібно вичисляло всі права й привілеї. Власна влада є настільки повна й всеохоплююча, що може бути коротше висловлена, а делеґована мусить точно визначувати всі поодинокі дозволи. Важне, що справу патріяршої влади розглядається доосновно й ставиться на новім принципі, який не дасться звести до попереднього, бо єпископський і папський суб'єкти влади це два різні, що мають своє окреме безпосереднє походження від Христа. Тим то відклик від одного принципу до уточнення за іншим принципом не мав би жодного значення.

Насувається тепер питання чому взагалі цей загальниковий вислів « згідно з приписами права » знаходиться в тексті соборового декрету й то без жодного точнішого визначення. Пояснити це можна хіба поспіхом, з яким був виготовлений остаточний текст і тому тяжко було доглянути всі неточності вислову.

Що соборові Отці не бажали цим висловом радикально змінити попередні рішення видно хоч би з цього, що в часі дискусій над східною схемою ніхто з Отців не займався ним.

Східний декрет має ще й інші недотягнення в своїх висловах, як от неустійнена термінологія у цім самім третім розділі, коли згадується на різних місцях засяг влади патріярха і верховного архиєпископа. У першім розділі послідовно придержувано тотожности між висловами: « помістна Церква » і « обряд ». У третім натомість кажеться в однім місці, що патріярхові прислуговує юрисдикція над усіми вірними *власної території* або *обряду* (7-а точка), то знов у іншім місці, що він стоїть на чолі *свого патріярхату* (9-а точка). Тим часом про верховних архиєпископів стверджено, що вони стоять на чолі *цілої помістної Церкви* себто *обряду* (10 точка). Тобто в цій останній, зовсім ново сформульованій точці придержується такої самої тотожности як у першім розділі. Треба також заключити з двох інших точок, що « патріярхат » це також рівновартний вислів з такими як « помістна Церква » і « обряд ». Бо якщо б уважати, що патріярхат має менший засяг як обряд, тоді становище патріярха було б більш обмежене від верховного архиєпископа, що тяжко прийняти. Ще тяжче прийняти, що « патріярхат » це ширше поняття як « обряд », бо тоді був би патріярхат двох чи більше обрядів. Неясним залишається лиш значення вислову: « власна територія » патріярха. З наведеного уривка 7-ої точки виходило б, що

цей вислів також рівновартний з трьома попередніми, зокрема з обрядом, бо поставлений він поруч.

Трудність однак повстає, коли прирівняти його до висловів при кінці 7-ої точки: « поза межами патріярхальної території » і при кінці 9-ої точки: « в межах патріярхальної території ». З контексту цих двох останніх місць виходило б, що під *патріярхальною територією* розуміється лише терени *старинного* поселення східних вірних, себто не всі терени даного східного обряду. Ще інакше здефіньовано вислів *територія східного обряду* у папськім декреті *По тім як Апостольськими листами* з 1952 року. Там цей вислів приписано розуміти як церковно зорганізовані терени *нового* поселення східних вірних.[47] Отже, порівнюючи оба закони виходило б, що « патріярхальна територія » є щось противного до « території східного обряду », хоч « обряд », « патріярхат » і « помістна Церква » утотожнюються. Радше треба хіба прийняти, що вислів « територія » не завжди вжито для цього самого позначення. Це також треба мабуть приписати поспішному слідуванні за 216-им каноном декрету *Святості духовенства*, звідки взято взірець для дефініції патріярха, включно з обома нефортунними висловами « територія » та « згідно з приписами права ». Знов два вислови про « межі патріярхальної території », де в основу положено інше розуміння « території », у поспіху не узгіднено з іншими попередніми.

Що східний декрет був справді з поспіхом укладаний, свідчить хоч би це, що це одиноке дотепер рішення Собору, що в цім самім періоді нарад було продискутоване (15-20 жовтня 1964) і схвалене (21 листопада 1964). У проміжку часу одного місяця, коли наради Собору провадилися дальше, розглянено дві тисячі поправок (modi) внесених на дискусії та підчас голосування і виготовлено остаточний текст, що його одержали соборові Отці цього самого ранку 20 жовтня 1964, у якім відбулося рішаюче голосування над поправками й текстом.[48] В інших випадках був завжди щонайменше один день часу запізнатися з текстом. Коли б у той останній день соборових нарад бажали Отці ще справляти деякі вислови, то мусіли б хіба відкинути цілу схему до наступного періоду Собору аж за рік. Для такого відложення потрібно

---

[47] Pius XII, Motu proprio *Postquam Apostolicis Litteris*, can. 303, § 1:
3° *Territorium ritus orientalis* significat loca in quibus erecta est saltem exarchia pro fidelibus ritus orientalis extra regiones orientales commorantibus.
2° Nomine *regionum orientalium* intelliguntur loca omnia, etsi in eparchiam, provinciam, archiepiscopatum vel patriarchatum non erecta, in quibus orientalis ritus ab antiqua aetate servatur.

[48] Cf. *Lavori del Concilio*, in *La Civiltà Cattolica*, an. 116 (1965 I), p. 599.

було щонайменше третини голосів, себто понад сімсот. Тим часом уже підчас дискусії висловлено загальне бажання не відсувати на довше цього декрету, помимо деяких недотягнень; бо через відкинення не можна було реалізувати цих позитивних елементів, яких він багато мав.[49] Тимбільше недоцільним було б відложення декрету через деякі вислови, що багато латинських владик уважало східний декрет за справу вузького значення для малої частини Вселенської Церкви, бо ж на Соборі число всіх східних Отців не дорівнювало й півтори сотні. Так то практично годі було думати про дальше виправлювання тексту, зокрема тому, що Собор звичайно всі вимоги уточнити схеми відсилав до полагодження в пособорових комісіях, чи в цім випадку це було б до Комісії східного канонічного права, яка й так буде мусіти зайнятися справою « пристосування до нинішних обставин ».

Одною з таких вимог модерних обставин зайнявся таки зараз соборовий декрет, а це оформленням східної церковної організації на нових теренах поселення. Вона не існувала « в час єдности Сходу й Заходу », бо щойно модерні середники комунікації спричинили масове переселення людей. Властиво принципи до розв'язання цієї вимоги вже було поставлено вище, коли в 4-ій точці забезпечено свобідний розвиток і організування церковного життя на теренах іншого обряду та коли в 7-ій і 9-ій точках визнано патріярха головою цілої помістної Церкви - - обряду. Простий висновок з цих заложень вказує, що коли на якихсь нових теренах організується чи вже зорганізовано церковну одиницю якогось обряду, то в той спосіб поширюється помістна Церква, обряд чи патріярхат (тотожні терміни) на цю нову одиницю, а голова цілої помістної Церкви - обряду є головою також цієї нової одиниці.

У новім органічнім оформленні це зовсім ясне, бо ж коли обряд - - помістна Церква творить одну внутрішньо з'єднану цілість, то годі собі уявити частину цього обряду поза тою цілістю. Це був би вже інший обряд з іншою духовною традицією, хоч тяжко, щоб такі основні великі вартості могли скоро витворитися в малій групі вірних нового поселення; або це був би той самий обряд під іншим окремим головством,

---

[49] Та з другого боку є небезпека, що хтось задержуючи попереднє поняття про постать католицького патріярха може розуміти фальшиво цей вислів у той самий спосіб, як у справі колеґіяльности дехто розуміє вияснюючу замітку Секретаря Собору до догматичної конституції. Хоч ця замітка не містить нічого нового, що не було б сказане вже в соборовій конституції, однак дехто уважає, що вона спроможна подати навчання про Церкву та єпископат у зовсім відміннім значенні. Подібно може бути, що одну відсилку до приписів права уважатиме дехто за вистарчаючу, щоб змінити всю суть соборових постанов.

себто дивовижа: одна духовна цілість з подвійним чи многочисленним очоленням. Інакше зовсім представлялася справа при попереднім понятті обряду як лише сукупности літургічних чи дисциплінарних відмінностей, а патріярха як адміністраційного співучасника папської влади. Тоді свобідно можна було наставляти багато « адміністраторів », навіть таких, яким ці відмінності були чужі, себто ієрархів іншого обряду, бо суб'єкту внутрішньо об'єднаної помістної Церкви тоді не бралося до уваги. Щоб під впливом таких старих понять не повстало сумнівів відносно приналежности церковних одиниць нових теренів поселення, чи вони підчинені голові свого обряду - помістної Церкви, чи голові місцевого домінуючого чужого обряду, східний декрет виразно проголошує (у 7-ій точці):

> Денебудь буде поставлений ієрарх якогось обряду поза межами патріярхальної території, він згідно з приписами права остається приєднаний до ієрархії патріярхату цього ж обряду.[50]

Тут знов зустрічаємо вислів *згідно з приписами права* (ad normam iuris), але в цім випадку видно зовсім наглядно, що не відноситься він до попереднього законодавства декрету *Святості духовенства,* бо там взагалі навіть не передбачується якоїсь приналежности ієрарха нових теренів поселення до патріярхату.[51] То ж годі уважати, що соборовий декрет противорічив би собі в цім самім реченні, нормуючи приналежність ієрарха законодавством, яке такої приналежности не передбачує, а радше виключає. Отже відсилка може відноситися тільки до майбутніх приписів права, подібно як у вище обговоренім випадку.

Майбутні приписи можуть уточнити таку приналежність, але в самій суті не можуть всупереч рішень Собору її виключити. Одне з таких уточнень, чи точніше: обмежень, подає вже східний декрет. До речі, це одиноке соборове обмеження в цій матерії. Воно приписує, що до патріярхату належить право « номінування єпископів свого обряду в

---

[50] Замітним є, що соборовий декрет визначує загально: *ієрарх* (Hierarcha), а під цим іменем розуміється згідно з кан. 306, § 2, декрету *Postquam Apostolicis Litteris*: резиденційних єпископів, екзархів, апостольських візитаторів, синкелів [генеральних вікаріїв] і верховних настоятелів монастирів та клерикальних чинів виключених з-під єпископської влади.

[51] Навіть патріяршого екзарха на таких нових теренах не передбачувалося (кан. 388, § 1). Допускалося лише в ограничених випадках висилку священика до незорганізованих вірних на нових теренах, який однак був залежний у своїй місії не від патріярха, але від місцевого єпископа домінуючого обряду, або від Східної Конґреґації Римського престола (кан. 216, § 2, 2°; кан. 261, § 2, 3°; кан. 262).

межах патріярхальної території » (точка 9). Отже, порівнюючи це з 7-ою точкою виходить, що « поза межами патріярхальної території » єпископа номінує інша інстанція, але раз він поставлений, то вже підлягає патріярхатові. Це мабуть введено тому, щоб узгіднювати спершу таку номінацію з місцевою ієрархією домінуючого обряду.[52]

Вставлено це уточнення - обмеження в цю частину 9-ої точки, де стверджується право патріярха творити нові епархії. Це патріярше право випливає вже само з принципу, що патріярх є відносно самоуправним головою цілої помістної Церкви - обряду, а « патріярхи з своїми синодами становлять вищу інстанцію для всякого роду справ патріярхату ». Та що в попередніх віках через довгий час творення нових епархій не було практиковане, тому доцільним було відмітити окремо це право, питоменне « нинішним обставинам » людства й Церкви. Тільки що стилістично досить нефортунно поставлено, зараз по цім ствердженні права творити нові епархії, справу іменування єпископів з ограниченням до меж патріярхальної території. Тут може повстати сумнів до чого відноситься це ограничення. Мабуть ця деяка неясність також завдяки поспішному виготовленню схеми.

Згідно з загальними правилами, що закони, які ограничують свобідне виконування прав, треба розуміти в строгій вузькій інтерпретації,[53] ограничення до « меж патріярхальної території » відноситься лиш до номінації єпископів, а не до творення нових епархій. Як довго « Римський архиєрей не інтервенює в поодиноких випадках » з уваги на гармонійне співжиття між Церквами, патріярх з своїм синодом можуть всюди свобідно творити нові епархії, але номінувати єпископів лише для тих, що « в межах патріярхальної території ». Таке обмеження до номінації осіб, але не до творення церковних одиниць, можна пояснити цим, що ієрархи домінуючого місцевого обряду часто спротивляються цьому, щоб хтось ще крім них носив титул єпископа даного міста. Та навіть якщо б з якихсь причин, помимо загального принципу, прийняти поширення того обмеження також на *нові епархії*, то воно й тоді могло б

---

[52] Тут ще належало б устійнити спершу, що означає точно термін *патріярхальна територія* в обох цих точках, де однаково він виступає. Не лиш принципово він не є ясний (гл. вище, замітка 47), але й практично тут нема виразного критерія до опреділення. Досить згадати Східні Церкви на Близькім Сході, де перемішані різні обряди разом, щоб побачити складність проблеми. Мабуть поспіх у виготовленні схеми не дозволив на краще уточнення тексту.

[53] *Codex iuris canonici*, can. 19:

Leges quae poenam statuunt, aut liberum iurum exercitium coarctant, aut exceptionem a lege continent, strictae subsunt interpretationi.

відноситися лише до творення стабільних церковних одиниць *епархій*, але не до творення екзархатів, об'єднання існуючих уже епархій у митрополії, чи до іншої діяльности патріярха, не передбаченої і не обмеженої соборовим декретом. Завжди залишається загальний принцип, що патріярх є головою цілого обряду - Церкви з повною, властивою для такого головства, владою.

Наскільки принципіяльно й основно підходив до цієї справи Собор видно з трьох дальших точок (8-ої, 10-ої і 11-ої) цього ж соборового декрету. Патріяршу установу розглядається не лише з історичного погляду, як інституцію, що витворилася колись в одній частині Церкви й її вдержується задля якоїсь лише особливої пошани до тієї частини. Противно, Собор уважає традиційну патріярхальну установу як суттєве оформлення всіх помістних Церков, щонайменше східних усіх, як інтеґральне поняття церковного устрою взагалі. Тому чуже такому поняттю всяке обмеження патріярхальної інституції до вузьких історичних теренів за строгим географічним принципом.

Це принципіяльне розуміння патріярхату виявляє вже 8-а точка, де всі патріярхати, без уваги на час основання і традиційних різниць у почестях, уважається за рівні інституції в своїй суті. Тому зовсім правильно було не робити розрізнення на « вищі » й « нижчі » патріярхати, ані не вичисляти в соборовім декреті патріярші престоли, як бажали деякі Отці Собору.[54] Не розвиток поодиноких подій минулого є основою для патріярхальної установи, яка з новим відмінним розвитком могла б і проминути; але природа помістної автономної Церкви - обряду вимагає завершення її інституцією відносної самоуправи. Послідовно за цим, де оформилася вже духовна цілість такого обряду - Церкви, там повинно прийти й завершення самоуправним органом патріярхату. Це передбачує 11-а точка східного декрету, арґументуючи створення нових патріярхатів власне цим, що патріярхальна установа є щось природного, « є в Східних Церквах традиційним видом управління ».

Йдеться тут не лиш про сам патріярший титул чи назву, але про дійсне управління цілою помістною Церквою - обрядом, навіть якщо це управління з якихсь причин мало іншу назву. Виразно заявив це Собор у 10-ій точці східного декрету:

> Те що сказано про Патріярхів, є теж важне згідно з приписами права й про Верховних архиєпископів, що стоять на чолі цілої якоїсь помістної Церкви себто обряду.

---

[54] Таке бажання висловили в соборовій дискусії патр. Максімос IV (15 жовтня 1964) і мелхітський патріярший синкел J. Tawil (19 жовтня 1964). - *Lavori del Concilio*, in *La Civiltà Cattolica*, an. 116 (1965 I), p. 582, 590.

Отже ясно стверджено, що під терміном *патріярх* східний декрет розуміє взагалі всякого голову помістної Церкви - обряду, без уваги на це чи він носить традиційний патріярший титул.[55] Власне термін *архи-єпископ*, себто *над-єпископ*, у своїм первіснім значенні так і означав над-єпископського голову цілої помістної Церкви. Тим то, як і в соборовім декреті, так і в цім нашім розгляді, короткий термін *патріярх* заступає довгий вислів: *голова помістної Церкви*. Для практичного примінення можна всюди заступити його відповідним терміном: верховний архиєпископ; чи католікос, або яким іншим рівновартісним.

Такий чи інший титул голови помістної Церкви - обряду, це наслідок розвитку подій минулого, різного в різних краях. Його час уже належно упорядкувати, згідно з постановою 11-ої точки декрету про створення нових патріярхатів. Себто де вже існує інституція помістної Церкви, але бракує відповідний патріярший титул, чи належна автономна самоуправа, досить доповнити її бракуючим елементом. Так то 11-а точка матиме різний ступінь примінення у різних Церквах. Та ще перед здійсненням цього вирівняння Собор заявив, що різниця в титулах не впливає на ефективне очолювання і владу голов помістних Церков, включно до всіх прероґатив права й привілеїв.

У 10-ій точці східного декрету втретє зустрічаємо вислів: *згідно з приписами права* (ad normam iuris).

Відноситься він безсумнівно також тут до майбутнього законодавства точніших приписів, уложених згідно з соборовими ухвалами, а ніяк до попереднього у декреті *Святості духовенства*, бо тоді було б противоріччя у цій самій точці. У соборовім декреті говориться виразно, навіть без жодних недотягнень у термінології як це сталося в інших точках про патріярхів, що верховні архиєпископи « стоять на чолі цілої якоїсь помістної Церкви себто обряду ». Отже, коли Собор уважає верховного архиєпископа так само як і патріярха головою помістної Церкви - обряду, тоді натомість декрет *Святості духовенства* взагалі підходив до постаті верховного архиєпископа з зовсім іншої вихідної точки як до постаті патріярха.

У попереднім законодавстві верховний архиєпископ є лиш одним з

---

[55] Безперечно, що це, що собор висловив про верховного архиєпископа відноситься також до таких рівнорядних титулів як *католікос* чи *мафріян*, якщо ці титули з не-католицьких Східних Церков перенеслись би й до католицьких. - (Cf. Pius XII, Motu proprio *Cleri sanctitati*, can. 335).

На основі цього зрівняння всіх голов помістних Церков, усім їм прислуговує титул *блаженніший*, як також інші прероґативи зарезервовані попереднім законодавством лише для патріярхів.

визначніших митрополитів[56] і тому той декрет у розділі під заголовком *Про Архиєпископів та інших Митрополитів* (De Archiepiscopis ceterisque Metropolitis) обговорює спершу юридичну постать митрополита, а потім шойно переходить до розглядання найвизначнішого з них, себто архиєпископа. Ніде там не зазначено, що верховний архиєпископ, а тимбільше всякий митрополит, очолював би цілу помістну Церкву себто обряд. Противно, кажеться у 324 каноні лише, що це є « гідність злучена з митрополичим престолом поза патріярхатом, визначена або признана Римським архиєреєм або Вселенським Собором ». Порівнюючи дальше канони 329 (про верховних архиєпископів) з 259, § 1 (про патріярхів) виразно видно, що попереднє законодавство оминало для архиєпископа цього вислову, яким називається патріярха « законним Зверхником » всіх єпископів патріярхату. Натомість соборовий декрет виразно ставить його на чолі цілої помістної Церкви, отже стає він зверхником усіх своїх єпископів у першу чергу. Також порівняння всіх інших канонів попереднього законодавства про патріярхів і архиєпископів виразно виказує, що воно не мало бажання зовсім зрівняти цих двох ступенів співучасти у владі Римського архиєрея. Натомість соборовий декрет, виходячи з ідеї автономних помістних Церков - обрядів, переводить це зрівняння радикально: що сказано про одних, відноситься і до других. Тому інтерпретувати одне законодавство приписами права принципіяльно іншого є неможливе, бо противорічне в собі.

З уваги на це, що наш Галицький митрополит є верховним архиєпископом, насувається конкретне питання, яка його влада й становище згідно з східним соборовим декретом. Вони такі в основному, які мали Київо-галицькі верховні архиєпископи « в час єдности Сходу й Заходу » (точка 9-а східного декрету), себто Михайло Рагоза, Ісидор чи архиєпископи - митрополити княжих часів. Цінним записаним документом у цій справі є з боку наших владик унійний документ Берестейської унії,[57] а з боку Римського престола папський документ *Годиться Римському архиєреєві* Климента VIII.[58] Точніше устійнити права давніх

[56] Pius XII, Motu proprio *Cleri sanctitati*, can. 324:

Inter Metropolitas excellit Archiepiscopus, quae dignitas coniuncta est cum sede metropolitana, extra patriarchatus sita, determinata vel agnita a Romano Pontifice aut a Synodo Oecumenica.

[57] Унійні артикули списані дня 1 (11) червня 1595 року. Польський оригінальний текст разом з латинським рівночасним перекладом переховуються у Ватиканськім архіві: Arch. Vatic. AAI-XVIII 1858. Опубліковані оба тексти в: *Orientalia Christiana*, Roma, vol. III (1921-1925), nr. 12, p. 142-158.

[58] Clemens VIII. *Decet Romanum Pontificem*, 23 febr. 1596. - Опублікований у: A. Welykyj (ed.), *Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia*,

наших архиєпископів - митрополитів з часів єдности не завжди легко. Вже деякі студії в цім напрямі зроблено,[59] але багато праці ще залишається зробити. Зрештою, давніше не записувано всіх прав точно в подробицях, бо й зайвим було це, коли архиєпископ мав повну автономну владу. Тому, так як тоді, так і тепер доки по модерному не списано точно всього, доведеться більше кермуватися загальними правилами й логічними з них висновками. При новім повнім понятті патріяршої чи архиєпископської влади воно й не так тяжко. Вона бо основується на владі безпосереднього єпископського суб'єкту, про яку стверджено в 27-ій точці догматичної конституції, що її « виконують особисто в імені Христа », а « найвищий авторитет Церкви *може* її в певних границях обмежити ».[60] Є отже можливість, але не конечність, обмеження до деякої міри з відповідних причин; а це зовсім щось противного до надання чи признання влади. То ж патріярх чи архиєпископ може свобідно виконувати свою автономну владу в своїй помістній Церкві обряду, якщо вона не є в чімсь виразно обмежена найвищим авторитетом Церкви. Можливо, що в майбутньому будуть визначені деякі обмеження у зв'язку з « пристосуванням до нинішних обставин ».

Одне таке пристосування передбачує вже соборовий декрет і цим самим воно вже є зобов'язуючим, себто включення всіх ієрархів нашого обряду, де б вони не були, до Київо-галицького верховного архиєпископства. Так то з днем 7 квітня 1965 року, коли то східний соборовий декрет став зобов'язуючим у нашій Церкві всі епархії, включно з їх оформленням у митрополії, та екзархати візантійсько - українського (чи там греко - руського) обряду становлять не лиш духовну, але й органічно - юридичну цілість одної помістної Церкви під зверхністю одного Верховного архиєпископа. Хоч може й незамітно назовні про-

---

vol. I, Romae 1953, nr. 152, p. 266-268. Цей документ разом з другим: Pius VII, *In universalis Ecclesiae*, 22 febr. 1807, даний для Галицької митрополії, опублікований Ibidem, vol. II, Romae 1594, nr. 871, p. 313-319, наведений у замітці до 10-ої точки соборового декрету. Замітка посилається також на Ефезький Собор, кан. 8, на якім повстав верховний архиєпископат Кипру, з зовсім автономними правами. Вказує вона цим яку архиєпископську владу з часів єдности Сходу й Заходу мав на увазі теперішній Собор при ухваленні цього основного зрівняння верховного архиєпископа з патріярхом.

[59] З творів останніх років слід згадати: P. Lozovei OSBM, *De Metropolitarum Kioviensium potestate*, Romae 1962; I. Patrylo OSBM, *Archiepiscopi-Metropolitani Kievo-Halicienses*, Romae 1962; M. Stasiw, *Metropolia Haliciensis*, Romae 1960; Н. Полонська-Василенко, *Історичні підвалини УАПЦ*, Мюнхен 1964.

[60] Це місце догматичної конституції наведено вище, в першім розділі нашого розгляду.

йшла ця основна юридична зміна розсипаної частини нашої Церкви по світі й можливо, що з практичних і психологічних причин потрібно дещо довшого часу, щоб ця зміна проявилася в щоденнім житті, але об'єктивно вона вже заіснувала.

Головно психологічні причини приневолюють всі соборові реформи, не лише східного декрету, постепенно переводити в життя, щоб дати можливість загалові усвідомити собі призабуте поняття помістної Церкви - обряду, як автономної відносно самоуправної одиниці. Тому цілком можливо, що ще деякий час повторюватимуться випадки « вливання молодого вина в старі бордюги », себто примінювання до нових проблем попереднього поняття про архиєпископську владу як співучасть у папській, у дозволених Римським престолом межах. Приклад такого продовжування давнього підходу до проблеми знайдемо в інтерв'ю - питанні, поставленім службовцеві Коґреґації Східної Церкви в Римі, монс. М. Ріцці: « Яку владу вже тепер має верховний архиєпископ, яку владу він матиме після закінчення Собору? » [61]

З цього невластиво поставленого питання виходило б, що ще якусь більшу владу може мати верховний архиєпископ від тої повної влади голови помістної Церкви - обряду, яку торжественно вже визнав соборовий декрет і що цю владу мала б надати якась інша інстанція, а не найвищий єпископський збір на Соборі разом з Папою і під його проводом. Тому монс. М. Ріцці звернув запитувача на правильний шлях погляду на справу. З'ясував йому різницю поміж попередніми правами верховного архиєпископа й цими, які « Вселенський Собор у декреті 'Про східні католицькі Церкви' вирішив поширити ». У заключенні вказав, що справа поширених прав не належить до компетенції Конґреґації, виконного органу Римського архиєрея, бо навіть інформації « ми в Східній Конґреґації некомпетентні робити ». Як компетентний орган інформацій вказав він « Секретаріят Собору », адміністраційний орган Собору, який про ці права вже виніс рішення. Отже зовсім невластивим є очікування якогось надання прав іншим актом по Соборі, коли Собор уже рішив (« надав ») про повні права відносної самоуправи, виходячи з заложення природної приналежности до патріярха чи верховного архиєпископа всіх прав голови цілої помістної Церкви - обряду. Дальші уточнення (« інформації ») можуть бути дані лише в крузі соборових рішень, а не чогось нового відмінного.

---

[61] Інтерв'ю опубліковане в часописі *Українські вісті*, Едмонтон, за день 13 травня 1965 р. (гл. вище, замітка 27). На жаль часопис не подає коли було поставлене це питання, чи перед датою коли східний декрет увійшов у силу чи по ній. Від цього залежить значення слова *тепер* і взагалі цілої відповіді службовця.

IV. ПРО СХІДНІ ЦЕРКВИ В ДОТЕПЕРІШНІМ СТАНОВИЩІ

Після рішень Собору про помістні Церкви - обряди (перший і другий розділи східного декрету) та їх голов (третій розділ цього ж декрету) послідовно можна б було сподіватися розгляду взаємного відношення між головами помістних Церков та їх відношення до первоверховної влади Римського архиєрея. Це було б згідне з індуктивним східним способом висвітлювання богословських проблем, тоді коли західні богослови воліють дедуктивний спосіб.[62]

Та ні в індуктивний, ні в дедуктивний спосіб Собор не брався висвітлювати цієї проблеми відношення; ця справа ще не була зріла до рішень. Крім цього, теперішній Собор старався не заторкати становища Римського архиєрея, а ограничився в цім до повторення постанов І-ого Ватиканського Собору.

Одиноку вказівку на розв'язання цієї проблеми дав папа Павло VI у змінах церемоній при кардинальській номінації патріярхів і верховного архиєпископа дня 25 лютого 1965 року. Ці голови помістних Церков, на відрізнення від інших кардиналів, прирікали не *підчинення* (submissionem), але *братерство* (fraternitatem) Римському архиєреєві. Ця зміна разом з іншими виказувала, що Папа згідно з соборовими рішеннями уважав уже патріярхів чи архиєпископа відносними суверенами помістних Церков, а не підчиненими співучасниками в його верховній владі, як це є звичайні кардинали. Та в соборових декретах нема торжественного визначення цього відношення, його можна зробити лише у висновках соборових рішень.

Натомість східний декрет присвячує багато уваги дійсному дотеперішньому станові Східних католицьких Церков та відношенню до них латинських кругів. Багатьом бо членам латинської помістної Церкви, навіть високим духовним особам, нераз тяжко в практичних відносинах примінити принцип рівности в автономнім житті всіх Церков - обрядів.[63] Собор старався цьому зарадити й робив це висловами зрозумі-

---

[62] Клясичним прикладом такого індуктивного підходу є спосіб східних Отців Церкви викладати навчання про Пресвяту Трійцю, виходячи від поодиноких Осіб до одної Природи; тоді коли Латинська Церква воліє починати від розгляду одної Природи, заключаючи про три Особи. Ця відмінність підходу до проблем є також одною з причин, що східні богослови починають розглядати церковну структуру від патріярхів (не-католики на цім звичайно й зупиняються), а латинники від первоверховної папської влади (і також на цім часто зупиняються).

[63] Замітною є заввага, що її зробив у соборовій дискусії дня 20 жовтня 1964 р.

лими латинському амбієнтові, себто висловлював нові принципи мовою давнішої латинської ментальности предомінанції. У цім Собор виявив якнайкращу інтенцію принести велику користь Східним Церквам і мабуть багато корисного зробив, але тому що вживано західного підходу й ментальности, ця частина декрету зустрінулася з строгими закидами, що він не є зладжений в екуменічнім дусі, себто так, щоб був зрозумілий і сприйнятливий східній не-католицькій ментальності.[64]

Деякі соборові Отці твердили, що під цим оглядом він дуже відбігає від духу екуменічного декрету. Та як правильно зазначив ВПреосв. Кир Г. Букатко в заключнім слові по соборовій дискусії, що екуменічний декрет є декляративним програмовим на майбутні відносини, тоді коли східний є диспозитивним на основі вже існуючих відносин дійсности, які не завжди зовсім згідні з принципіяльними заложеннями. Неменш влучна друга заввага цього Владики, як й інших Отців дискутантів, що хоч закидається декретові не-екуменічне наставлення, однак конкретно нема в нім висловів, які суперечили б екуменічним принципам.[65] Тим то створилося таке дивне положення, що хоч східна схема зустрінулася з гострою критикою східних Отців, однак з амбієнту цих самих владик підносилися зазиви, щоб прийняти її, хоч і признавали недосконалість її оформлення.[66]

Місце схеми, на яке в дискусії найчастіше вказувано, як на невідповідно оформлене, це сам вступ (точка 1), де кажеться, що « Східних Церков установи, літургічні обряди, церковні традиції й правила християнського життя високо цінить католицька Церква ».[67] Пропоновано

французький єпископ з Вінніпеґу в Канаді, M. Baudoux, що латинські єпископи також у практиці повинні признати обрядову зрізничкованість, її пошанувати, навіть якщо це утруднює їм дещо виконування уряду. - I vescovi di rito latino devono riconoscere anche in pratica tale importanza dei vari riti, e rispettarla, anche se ciò può rendere più difficile il loro ministero. — *La Civiltà Cattolica*, an. 116 (1965 I), p. 596.

[64] Харектеристичною була заява патр. Максімоса IV у дискусії Собору, дня 15 жовтня 1964 р., що схема виявляє проґрес у дисциплінарних зарядженнях, але не можна би цього самого сказати про доктринальне й екуменічне наставлення в проблемах, (... non può dirsi altrettanto dell'impostazione dottrinale ed ecumenica dei problemi. — Ibidem, p. 581.)

[65] Ibidem, p. 597.

[66] Так то мелхітський патріярший синкел N. Edelby виразно признавав, що схема не є найкраща й далека від досконалої форми, але в теперішніх обставинах тяжко було зложити кращу й тому закликав Отців Собору прийняти її, щоб не відкидати також добрих її елементів. - Ibidem, p. 593.

[67] Щонайменше п'ять Отців під час дискусії звертали усно увагу на це місце. - Ibidem, p. 581-594.

вислів « католицька Церква » заступити словом « Собор », щоб не виглядало, що Східні Церкви це щось іншого від католицької Церкви. Та це лиш злагіднило б вислів, а не розв'язало б вповні справи, бо та насправді була глибшого значення. З принципіяльної точки зору воно виглядало дивно, а для не-католиків незрозуміло, що взагалі таке цінення мусів взагалі стверджувати Собор. Так як н.пр. дивно виглядало б, якщо б він стверджував, що католицька Церква чи Собор високо цінить латинські установи, латинські літургічні обряди й подібне.

Були однак часи, коли це ствердження цінення східних обрядів мало велику вагу. Власне у вступі декрету наведені вислови з документу тих часів, з енцикліки папи Льва XIII *Гідність східних* з 1894 року, яким той великий Римський архиєрей проломлював льоди західного незаінтересування і недоцінювання східних християн. Сьогодні багато змінилося під цим оглядом, але таки не є зовсім зайвим проголосити в соборовім декреті ці ствердження. Колись вони може будуть уже настільки самозрозумілими, що залишаться лиш документом історичного минулого. Тоді й всі ствердження соборового декрету про гідність і рівність Східних Церков - обрядів належатимуть до історичних пам'яток. Це й передбачено в заключенні декрету (точка 30), який додано у відповідь усім згаданим закидам. З подібної причини змінено також назву декрету з *Про Східні Церкви* на: *Про Східні католицькі Церкви*.[68] У заключенні східного декрету сказано, що « ці всі правні зарядження установляються з уваги на теперішні умовини, доки католицька Церква та Східні відлучені Церкви не дійдуть до повноти єдности ». Безперечно, що принципіяльні постанови про помістні Церкви, чи їх патріярхальний заряд це не переходові справи установлені лише з уваги на теперішні умовини й тому вони не є включені в цю замітку, обмежену до « правних зарядженъ ». Ці переходові зарядження другої частини східного декрету (четвертий, п'ятий і шостий розділи) випливають власне з цих так дуже оспорюваних у дискусії стверджень теперішніх умовин, що їх знаходимо у вступі та на деяких місцях першого й другого розділів.

Пошаною Східних Церков, висловленою у першім реченні декрету, арґументується у цій самій 1-ій точці чому виготовлено окремий східний соборовий документ. Східні Церкви з їх установами є « живими свідками » апостольського давнього передання і тому Собор, бажаючи зберегти їх живучість, видає окремий східний декрет.[69] Така інтенція

---

[68] Таку зміну запропонував у дискусії дня 16 жовт. 1964 німецький єпископ J. Stangl. - Ibidem, p. 589.

[69] Подібно card. A. G. Cicognani і ВПреосв. Г. Букатко обмежувалися лише до

пошани й збереження Східних Церков немов свого рода *заповітника* минувшини є дуже обмежена. Та ледви чи інша арґументація була б зрозуміла в давнішім централізованім понятті Вселенської Церкви, де обряди не розглядалися як органічно автономні Церкви, але як збір відмінностей, шанованих задля своєї давньої минувшини. Натомість природні постійні організми помістних Церков вже з своєї природи, а не лиш з пошани до них, вимагають окремої уваги найвищого церковного збору, коли той рішає еклезіологічні проблеми. Проблема помістних Церков є суттєвою загально-церковною, а не лиш льокальною. Тому правильно уважали деякі Отці Собору, що східний декрет, зокрема його принципіяльні постанови про обряди й патріярхальний устрій, повинні були бути включені в догматичну конституцію. Та з практичних спонук не було вказаним, щоб новою перерібкою обох схем здержувати їх від остаточного прийняття і затвердження.

Друге таке відзеркалення теперішніх умовин знаходиться у 2-ій точці, де кажеться, що « різноманітність у Церкві не шкодить її єдності » і що « католицька Церква має настанову, щоб остались цілі й ненарушені традиції кожної помістної Церкви себто обряду ». Та це випливає вже з попередньої заяви цієї точки, що Вселенська Церква складається з помістних Церков, а її об'єднання є у вірі, святих Тайнах й управлінні. Отже різноманітність у єдності лежить у природі Церкви, незалежно від бажання чи поглядів людей.

Чергове ствердження (у 3-ій точці) про рівність усіх помістних Церков - обрядів, Сходу й Заходу, під керівництвом Римського архиєрея є ще більш очевидним у Церкві, де « нема ні юдея, ні грека, ні раба, ні вільного » (Гал. 3, 28). Та досить згадати публичне обстоювання ще в минулім столітті *престанції латинського обряду*, щоб зрозуміти як дуже потрібним було це ствердження з уваги на дійсні умовини життя.

Подібно й зазив (у 4-ій точці східного декрету), щоб усі вірні, а зокрема духовні особи, запізналися з обрядовою зрізничкованістю Церкви є зрозумілий лише в конкретнім амбієнті наших відносин. До речі, також екуменічний декрет (при кінці 14-ої і 15-ої точок) « закликає всіх, а передовсім тих, що мають намір працювати над приверненням бажаної повної єдности між Східними Церквами і католицькою Церк-

---

зовнішніх спонук чому виготовлено окрему східну схему, коли промовляли від імени Східної комісії до Собору перед розпочаттям дискусії дня 15 жовт. 1964. Вони згадували три такі спонуки: пошана до Східних Церков, деякі особливі практичні проблеми Східних, вияв доброго екуменічного наставлення до східних не-католиків. Також німецький владика J. Stangl, обстоюючи потребу окремого східного декрету, згадав лиш про ці зовнішні спонуки. - Ibidem, p. 579-580, 588.

вою », щоб правильно запізнавалися з проблемою церковного зрізничковання, бо « дуже важливою річчю є пізнати, поважати, зберігати й плекати ... спадщину Східних ». Безперечно, що лише дійсність відносин могла спонукати Собор закликати до пізнавання і пошановування східної спадщини зокрема екуменічних працівників, для яких це повинно було б бути самозрозумілою передумовою. Так то й екуменічний декрет не є вільний від трактування дійсних теперішніх відносин.

У східному декреті другий його розділ уже своїм заголовком: « Про зберігання духовної спадщини Східних Церков », вказує, що відноситься до такого стану Східних Церков, який викликує окрему турботу Собору про збереження спадщини. Коли б так само треба було турбуватися про збереження західної спадщини, то тоді були б у небезпеці духовні традиційні підвалини цілої Вселенської Церкви; а так то лише вказує це на особливе прикре положення Східних Церков у теперішніх відносинах.

Цей розділ містить також принципіяльні постанови, про які вже була мова вище. Тут хочемо звернути увагу лиш на початкові вислови (5-ої точки) про великі заслуги Східних Церков, про пошану до них, а зокрема на заяву Собору, що східну спадщину уважає він спадщиною цілої Христової Церкви. Ця сама думка про спільність духовних дібр, себто про тісну злуку всіх помістних Церков, знаходиться також у 1-ій точці східного декрету та при кінці 17-ої точки екуменічного. Виявляє вона пошановання поодиноких духовних надбань у цій великій структурі Вселенської Церкви, яка складається з поодиноких автономних помістних, як це сказано на початку 2-ої точки східного декрету. Все ж таки треба відзначити, що не однаковою мірою надбання одної Церкви є приналежне іншим Церквам; от як латинська духовна спадщина приналежна є також Східним Церквам у їх вселенській спільноті, але не тою мірою, що самій Латинській помістній Церкві. Так само й наоборот і тому з обережністю треба примінювати кінцеве звернення цього розділу (у 6-ій точці) до латинських духовних чинів, щоб вони для апостольської діяльности серед східних вірних творили східні обителі чи протоігуменати. Майбутні уточнення у приписах права повинні добре подбати, щоб творилися справжні східні одиниці латинських чинів, себто основані й перейняті східною духовною спадщиною. Такі одиниці можуть справді принести дуже багато користи, як це ми самі українці могли переконатися н. пр. на українській вітці редемптористського чину. Та під давнішим поняттям, що обряд творять лише деякі відмінності в літургії, повстають нераз обителі з латинською духовістю, але з східною літургією, які в той спосіб надуживають

принцип вселенської власности східної спадщини, на велику шкоду зокрема екуменічному рухові.

Дотепер для нормовання цеї дуже складної справи був виданий лиш один короткий канон 5 у декреті *По тім як Апостольськими листами*, далеко не вичерпуючий. У майбутнім законодавстві цей зазив творити східні одиниці латинських чинів треба розглядати тісно з попереджуючим його напімненням східного декрету (6-а точка), щоб « справді ті, які з огляду на свій уряд чи апостольське служіння мають часті зносини з Східними Церквами та їх вірними, точно запізналися » з східною спадщиною та очевидно її шанували. А якщо це є східні обителі, то безперечно, щоб ними й жили наскрізь; бо до них відноситься також той зазив, що написаний до східних християн [дещо вище в цій самій 6-ій точці] придержуватися « з найбільшою вірністю », чи в разі відхилення повернутися, до « своїх законних літургічних обрядів та своєї дисципліни » юридичної.

Цей виразний припис Собору придержуватися правних і літургічних питоменностей своєї помістної Церкви з прикрістю пригадує затяжні змагання східних католиків минулих століть за збереження своїх автономних установ, аж до патріярхального очолювання самоуправної помістної Церкви включно. Та серед теперішніх умовин цей соборовий припис самим східним християнам бути вірними своїй спадщині, хоч як упокорюючо звучить, все таки був дуже потрібний.

Неменш потрібними були при теперішніх відносинах подрібні правні зарядження четвертого й п'ятого розділів східного декрету, хоч приймаючи принцип автономности помістних Церков, можна було ці практичні примінення залишити до рішення самим помістним Церквам. Та з уваги на це, що не всі ще належно засвоїли собі поняття відносної самоуправи й тому були поширені відмінні погляди на деякі практичні справи, доречним було зараз на Соборі рішити не лиш принципи, але й деякі кокретні речі, ілюструючи рівночасно ними загальні постанови. Так то дійсність теперішніх відносин зумовила й ці два розділи.

Четвертий розділ відносно святих Тайн так і починається ствердженням, що східну практику - спосіб уділювання їх, « Собор потверджує і похвалює » (точка 12). Безперечно, що це самозрозуміле, як зрозумілим є потвердження і похвалення латинської практики й способу, хоч ніде й не є висловлене. Кожний автономний обряд має рівне право на свій лад розвивати літургічну практику. Це відноситься зокрема й до святої Тайни миропомазання, що її уділюють східні священики без жодного застереження. Окремо про неї говорить східний декрет (у 13-ій і 14-ій точках) лише тому, що дехто оспорював східну традицію з уваги на відмінну традицію Латинської помістної Церкви.

Приписання юридичного обов'язку участи в богослуженнях у святочні дні та визначення для цього часу (точка 15) випливає з модерної західної ментальности вбирати духовне життя в юридичні рамки. Та в практичнім житті східних католиків, що з цією ментальністю вже освоєні й без неї вже тяжко нормують своє духовне життя, це зарядження має велике позитивне значення. Подібно зарядження відносно священичих повновластей слухати сповідей (точка 16) зумовлене юридичними західними обмеженнями. У новім оформленні ці повновласті зближаються до старинного збереженого на Сході розуміння їх більш у священній як у юридичній площині. Та повне рішення згідно з старинним розумінням не могло було бути переведене східним декретом, бо заторкує воно навчання Вселенської Церкви про природу святої Тайни сповіди.

Привернення постійного дияконату, як таких евентуально нижчих чинів, це реакція на його занепад у Східних католицьких Церквах, що у великій мірі відбувся під впливом латинського законодавства (кан. 973 *Кодексу канонічного права*). Тому що вже в попереднім східнім законодавстві не було загального обов'язку безженности для східних священиків, а цим самим і для дияконів,[70] тимбільше не було потреби про це згадувати в соборовім декреті. Врешті остання точка (18-а) цього четвертого розділу, про канонічну форму супружжя, постановлена з огляду на мішані подружжя і тому безпосередньо відноситься до екуменічних проблем. Та постановою, що до важности вистачає приявність якогонебудь священослужителя, а не конечно пароха, як було попередньо, також зближається до питоменного східного розуміння священичих функцій. Східна традиція глядить головно на священний уряд священика, а не на його юридичне становище чи він назначений парохом; вона розглядає оба ці уряди в дуже тісній зв'язі та залежності.

П'ятий розділ східного декрету про богопочитання також має за ціль подати деякі зарядження зумовлені потребами теперішнього стану Східних Церков. Та в цім розділі, може більше як у попереднім, помітне примінення принципу автономної самоуправи помістних Церков - - обрядів. Вже перша з точок цього розділу (19-а) признає право патріярхальним чи архиєпископським синодам самим упорядковувати справу свят у своїй Церкві. Застереження, що про свята спільні для всіх Східних Церков рішає первоверховна влада Вселенської Церкви, влас-

---

[70] Pius XII, Motu proprio *Cleri sanctitati*, can 71:

Quod attinet ad coniugatos, ad subdiaconatum vel ad maiores ordines admittendos... hae Litterae Apostolicae nihil innovant circa vigentem in unoquoque orientali ritu disciplinam.

тиво має примінення лиш до свят спільних цілій Вселенській Церкві, включно з Латинською, бо в дійсності нема спільного літургічного календаря для всіх Східних Церков. Так н. пр. календарна система халдейського обряду, що дає абсолютну перевагу рухомому циклеві свят, чи коптійського обряду, що противно більш наголошує нерухомий цикль, є дальші в своїм основнім укладі від візантійського, ніж цей від латинського. Це лиш давніше через неознайомленість уважали усі Східні Церкви найрізнородніших традицій і походження за одну цілість і навіть уживали назви в однині: *Східна Церква*, замість правильної: *Східні Церкви*.[71]

Також наступна точка (20-а), що поручає зверхникам поодиноких Церков порозуміватися про спільний день святкування Великодня поступає по лінії автономної самоуправи Церков. Заввага, щоб порозуміватися також « з тими, що зацікавлені » зроблена запевно для включення туди також не-католицькі Церкви цього самого терену.

Найвиразніше примінення принципу самоуправи знаходиться у 20-ій точці східного декрету. Справу живої народної мови в літургії, так завзято дискутовану для Латинської помістної Церкви на початку Собору, передано до свобідного рішення верховних проводів кожної Східної помістної Церкви. У замітці покликується декрет на східну традицію. Отже право проводів Церков у цій справі розглядається не як привілей, але як щось природно приналежне, згідно з їх традицією.[72] Про своє рішення проводи Східних Церков повинні лиш повідомити Римський престіл, але не потребують потвердження свого рішення. Це знаменне у порівнянні до соборового рішення для Латинської Церкви у конституції *Про святу літургію* (точки: 36, § 2,3; 22, § 2). Постанови національних латинських єпископських зібрань мусить потвердити Римський престіл. Отже ці зібрання не уважаються ще (зрештою зовсім слушно) самоуправними, а їх Церкви оформленими помістними одиницями, але всі разом ще творять одну цілість помістної Церкви латинського обряду. Римський архиєрей, потверджуючи постанови поодиноких

---

[71] Зміну в цім напрямі бачимо навіть в офіційних Ватиканських назвах. Східна Конґреґація створена 1917 року носить офіційну назву: *Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali*. Натомість уже підготовча комісія до Собору, створена 1960 року називається: *Commissio de Ecclesiis Orientalibus*.

[72] В. де Вріс (гл. замітка 2) бачить у цім один з проявів віднови патріярхальної самоуправи:

> Viene ristabilita la competenza dell'autorità patriarcale quanto alla determinazione della lingua liturgica (n. 23). Inizi, questi, promettenti del ristabilimento dell'autogoverno dei Patriarchi. — W. de Vries, op. cit., *La Civiltà Cattolica*, an. 116 (1965 II), p. 117.

національних зібрань, діє як голова тої помістної Церкви, як патріярх Заходу. Та не є виключене, що з розвитком життя цілий ряд одиниць Латинської Церкви дозріє до рівня автономних помістних Церков - - обрядів у західній Европі, Африці чи Америці.[73]

Зазив поміщений у 22-ій точці східного декрету, щоб у Східних Церквах відправляти богослужби по приписах своїх уставів, є лиш одним з літургічних примінень загального правила про зберігання власної духовної спадщини, висловленого в 6-ій точці.

Знов у 21-ій точці рішається зовсім прагматичне питання сім'ї з членами різних обрядів. або поодиноких вірних у середовищі чужого обряду. Їм дозволяється слідувати освячені часи за домінуючим обрядом. За давнішим вузьким поняттям обряду таке слідування чужого літургічного календаря відносно свят та постів у практичнім житті затирало обрядову відмінність. Та при повнім розумінні обряду як духово об'єднаної одиниці це є лиш зовнішнє прагматичне пристосування. Справжня зміна обряду, залишення одної духовної спадщини а приєднання до іншої, це складна психологічна проблема, а не лиш юридична.

Так то в цих двох розділах, у дванадцяти точках, східний декрет подає декілька практичних рішень пекучих проблем Східних католицьких Церков. Хоч при повному приміненні в життя відносної самоуправи цих Церков ці проблеми не існували б, чи там були б уже розв'язані самоуправними органами помістних Церков, але в існуючій дійсності дотеперішніх відносин, їх розв'язка на Соборі була доцільна й принесе східним католикам багато користи в практичнім житті. Ці соборові

---

[73] Дехто з латинських владик бачить навіть можливість з'єдинення протестантів через створення окремих *євангелицько-католицьких* патріярхатів на Заході, відмінних від *римсько-католицького*. Таку думку висловив у березні 1965 року архиєпископ Зальцбурґа Andreas Rohracher. Ширше висловився він про це в інтерв'ю з нагоди 50-ліття свого священства, поміщенім у журналі: *Feuerreiter*, Köln, an. 41, nr. 16 (7.X.1965), S. 20-21. Передумовою, безперечно, є єдність у вірі. Натомість літургічні відмінності (більш христологічний культ між лютеранами), окремий правопорядок (включно з жонатим священством) і навіть відмінний богословський підхід до правд віри (так як застережено це Східним Церквам у 17-ій точці екуменічного декрету), на думку цього Владики, не становлять жодної трудности. З трьох противних голосів, у цім одного східного не-католика, уміщених зараз побіч цього інтерв'ю, видно, що треба спершу побороти багато довголітніх упереджень, зокрема у нещирість католицьких проєктів з'єдинення. Та коли згадати, що анґлікани стоять ще ближче католицької Церкви, як лютерани, а до цього ще мали через довгі віки своє окреме католицьке Верховне архиєпископство в Кентербері, то треба признати, що думка цього австрійського єпископа справді основана на правильних далекозорих заложеннях.

розв'язки є вдержані загально в дусі правильного розуміння природи й автономної самоуправи східних обрядів - Церков, висловленого у перших трьох розділах декрету, тому й служать немов ілюстрацією до них.

Останній, шостий розділ східного декрету містить також подрібні зарядження, але вже іншого порядку; це практичні приписи як відноситися до східних не-католиків. Випливають вони з декляративних принципів екуменічного декрету, як це виразно зазначено в 24-ій точці східного, де навіть коротко наведено з екуменічного декрету головні елементи практики екуменізму. Знов екуменічний декрет у свою чергу вказує у 1-ій точці на свою залежність від догматичної конституції. Так виразно зазначено взаємну пов'язаність усіх трьох соборових документів проголошених 21 листопада 1964 року. До речі, другий розділ екуменічного декрету й перша частина третього повстали з соборової декляраціі виготовленої Східною комісією *Про єдність Церкви* « *Щоб були одно* » (De unitate Ecclesiae « Ut unum sint »). Собор розглянув і прийняв цю декляраціі ще в днях 26 листопада до 1 грудня 1962 року, але припоручив включити її у спільний екуменічний декрет, що разом з'ясовував би становище католицької Церкви до всіх християн не-католиків.[74]

У другім розділі екуменічного декрету зібрані елементи екуменічної діяльности. Обговорено там екуменічне значення обнови Католицької Церкви, внутрішнього навернення, спільних молитов з не-католиками, взаємного пізнання та студій, правильного виложення богословських правд і суспільної співпраці з не-католиками. Натомість у третім розділі, говорячи про не-католицькі Церкви та їх притаманності, Собор висвітлює багато еклезіологічних справ загального значення, себто й для католицьких помістних Церков, як це ми вже розглядали вище в другім розділі. Там і відмітили ми, що екуменічний декрет зовсім правильно не робить різниці в основному між притаманностями католицьких і не-католицьких Церков, бо роздор спричинив неприродний насильний поділ в організмах помістних Церков, об'єднаних у природну цілість.

То ж при відновленні єдности йдеться лиш про поєднання розділеного організму, а його духовна спадщина лишається незмінна, взагалі вона в цім поєднуючім процесі не входить у гру. Виразно висловлено

---

[74] *Lavori del Concilio*, in *La Civiltà Cattolica*, an. 114 (1963 I), p. 76; A. Welykyj OSBM, *Il decreto sulle Chiese orientali cattoliche*, in *Vita religiosa*, Roma, an. 1 (1965), nr. 2, p. 16.

це в останній (18-ій) точці східної частини екуменічного декрету: « Священий Собор повторяє..., що для відновлення чи збереження злуки й єдности треба 'не накладати ніякого більше тягару крім необхідного' (Ап. діян. 15, 28) ».

Це загальне ствердження екуменічного декрету примінює східний (у своїй 25-ій точці), до практичних випадків життя. Думку подану словами цитату святого Письма передає конкретними словами: « нехай не вимагається більше як цього вимагає звичайне визнання католицької віри ».[75] Дальше слідує зовсім конкретне пристосування до случаїв приєднання духовних не-католицьких осіб: « ті східні клерики, що приходять до католицької єдности, мають право виконувати дійства свого чину ». У замітці ще й пояснено: « Соборове зобов'язання відносно відділених східних братів і відносно всіх чинів якогонебудь ступеня так Божого як і церковного права », отже з єпископатом і патріярхатом включно. Виглядало б, що це торжественне зобов'язання є самозрозуміле й зайве. Та досить згадати малянкарське з'єдинення мар Іваніоса з 1925 року, в якому одною з передумов було власне задержання єпископських чинів і престолів, заключене по довгих трактуваннях аж 1930 року, щоб зрозуміти як складним і трудним було це питання у конкретних практичних випадках.

Другий принцип екуменічного декрету, до якого східний дає конкретні зарядження це проблема *спільної участи у священних справах* (communicatio in sacris). Екуменічний декрет (у 15-ій точці), обговорюючи літургічний елемент не-католицьких Церков, стверджує у них важні святі Тайни, зокрема священство та Евхаристію, як елемент дуже тісної близькости до католицьких Церков. Тому уважає спільну участь у священних справах у відповідних обставинах і за одобренням влади не лиш за можливу, але й за вказану.

Два принципи такої спільної участи подані у 8-ій точці екуменічного декрету. З одного боку вимога справжньої єдности Церкви часто забороняє співучасть доки такої єдности нема, а співучасть могла б напровадити на фальшиве її розуміння. З другого боку, духовна потреба Божої благодати святих Тайн, одних і одиноких у Христовій Церкві,

---

[75] Цим виключається всяке *відречення* чи *виречення* від попереднього; навіть не говориться про жодне розрішення від ексмуніки. (Ma non si parla più di abiura né di assoluzione da scomuniche. — W. de Vries, op. cit., p. 118). Під цим оглядом деякі не-католицькі Церкви мали багато нетолерантних практик, як от Московська, яка вимагала виречення від всіх *папських блудів* і *папських соборищ*. (К. Никольский, *Пособіе къ изученію устава Богослуженія Православной Церкви*, С.-Петербургъ 1900, ст. 679).

часто доручає, щоб скористати з послуги не-католицької Церкви, або уділити її для не-католицького вірного. Собор виключає інший мотив, зокрема, щоб таку співучасть уживати безрозбірно як засіб для привернення єдности. Для цієї цілі декрет передбачує інші засоби аж до спільних молитов включно. У кожнім разі практикування спільної співучасти у священних справах поручено наглядові й конкретним рішенням єпископів чи єпископських конференцій, або й Римському престолові.

Східний декрет, наводячи (в 26-ій точці) ці два провідні принципи, немов полюси, спільної участи подає у двох дальших точках конкретні зарядження про співучасть у святих Тайнах (27-а точка) і в священних відправах, речах і місцях, що не відносяться до святих Тайн (28-а точка).[76] У святих Тайнах співучасть передбачено лише в Тайні покаяння, Евхаристії та єлеопомазання. У хрищенні співучасть не є конечною, бо цю Тайну може уділити також кожний мирянин. Миропомазання не є безумовно конечним до спасення, священство знов є получене з владою чи душпастирством у Церкві, тому ніяк примінювати при рукоположенні співучасть з не-католицькою ієрархією. Врешті супружество уділяють собі навзаєм супруги, а відносно присутности священослужителя та його участи дано зарядження вже в 18-ій точці.

Співучасть у святих Тайнах, себто принимання у не-католицькій Церкві чи уділювання не-католикам, узалежнено від передумов вичислених у 26-ій і 27-ій точках. Щераз зібрано їх у замітці до 27-ої точки, а вони є такі: 1) важність святих Тайн,[77] 2) добра віра й розположення, 3) потреба для вічного спасення [текст декрету дещо ширше, як замітка, себто: потреба або справжня духовна користь], 4) відсутність власного священика [текст уточнює, що береться під увагу як фізичну так і моральну відсутність; в умовинах переслідування часто різні обставини можуть морально унеможливити доступ до фізично навіть дуже близького священика], 5) нема небезпеки, яку треба б уникати, ані нема формального визнання хибного навчання.

В інших священних речах, себто не в святих Тайнах, співучасть основує східний декрет « на цих самих принципах », не подаючи жодного точнішого зарядження. Та в усіх справах співучасти, у святих

---

[76] Лише в замітці до 28-ої точки є зазначено, що вона не відноситься до святих Тайн. (Agitur de s. d. « communicatione in sacris extrasacramentali »). З самого тексту цієї точки не видно цього обмеження, так що можна би було примінювати її навіть н.пр. до спільної відправи Служби Божої.

[77] У Східних не-католицьких Церквах важність святих Тайн звичайно безсумнівна.

Тайнах і поза ними, поручається нагляд і керму місцевим ієрархам по спільній нараді між собою та в порозумінні, якщо потрібно з ієрахами не-католицьких Церков. Хоч до цього порозуміння з не-католиками не зобов'язує Собор, все таки його дораджує тому, що багато не-католицьких владик, які мають застереження до католиків і взагалі до екуменізму, не радо глядять на таку співучасть, а Собор не бажає замість зближення загострювати відносини. Однак більшість не-католиків є далеко прихильніші до співучасти у священних справах, як католики.

Українські католицькі єпископи мають під час четвертого періоду Ватиканського Собору спільно узгіднити практику співучасти у священних справах і тому до того часу є бажанням багатьох Владик здержатися з приміненням соборових рішень.[78]

Хоч це вперше Вселенський Собор так точно нормує спільну участь у священних справах загальними законами, однак у практичнім житті вона існувала вже давніше й навіть видано було колись деякі зарядження в цій справі. Щойно примінювання до східних не-католиків строгих Тридентських законів, виданих у першу чергу проти протестантів, які не признають більшости святих Тайн і відмінно глядять на богопочитання та спосіб спасення, по кількакратній забороні припинило співучасть на Сході практично щойно на початку XIX століття.[79] У наших часах, коли прийшло краще розуміння не-католицьких спільнот та їх віроісповідування, як також розрізнювання поміж поодинокими з них, наспів час на відновлення співучасти, « щоб ізза строгости думки не були ми перешкодою для тих, що спасаються ».[80]

Соборові зарядження в цій матерії посередньо відзеркалюють також католицький погляд на не-католицькі Східні Церкви, бо вже в самім дозволі на співучасть « приймається, що східні християни, відділені у добрій вірі від Риму, таки належать у якийсь спосіб до Церкви »,[81] це в що багато католиків при попереднім розумінні Церкви сумнівалося. Останнє зарядження східного декрету, щоб у справі співучасти поро-

---

[78] Гл.: *Благовісник*, Кастельґандольфо біля Риму, рік I (1965), кн. 2-3, ст. 80.

[79] Так заявив підчас соборової дискусії, дня 16 жовт. 1964, патріярший синкел E. Zoghby. — *La Civiltà Cattolica*, an. 116 (1965 I), p. 587. Багато вказівок, джерел і бібліографії про співучасть у священних справах можна знайти в артикулі W. de Vries, op. cit., p. 118-121.

[80] Слова св. Василія Великого з його *Канонічного листа до Амфілохія* (Migne, PG 32, 669 B), наведені в 26-ій точці східного декрету.

[81] Un tale permesso suppone che i cristiani orientali, in buona fede separati da Roma, appartengano nondimeno in qualche maniera alla Chiesa. — W. de Vries, op. cit., p. 120.

зуміватися з « ієрархами відлучених Церков », посередньо признає їм щонайменше якусь провідну ролю, як уже не владу, в не-католицьких Церквах.

Все це вирозуміле поняття про не-католицькі Церкви можливе було лиш при глибшім зрозумінні природи Церкви, зокрема її єдности при різнородності помістних Церков, що висвітлили три соборові документи схвалені в третім періоді діяльности. Тому на шляху до здійснення великої ідеї « щоб усі були одно » не лише « треба пізнати духа відділених братів », « властивого братам навчання й історії, духовного й літургійного життя, релігійної психології і культури » (9-а точка екуменічного декрету); але перш усього треба зглибити правду про природу одної Христової Церкви, її всеохоплюючої структури. Глибоке її пізнання в покірнім релігійнім наставленні це перший крок до взаємного зближення, бо правда єднає всіх хто доброї волі. Відповідно до цього пізнання слідуватиме його примінення, у дусі пізнаного обновити християнство як і в його спільноті - Церкві, так і в особистім житті. « Кожна віднова Церкви ... є безсумнівно спонукою руху до єдности », до екуменізму (6-а точка екум. декрету); бо « нема правдивого екуменізму без внутрішнього навернення, бо бажання єдности походить і дозріває з віднови думки, з відречення самого себе і з якнайширшого вилиття любови » (7-а точка екум. декрету).

Справжню християнську любов можна набути лише в самім джерелі любови, у Христі, бо тільки Він може наставити всіх членів свого таїнственного тіла на шлях правди, любови й єдности. Від Нього можна тільки виблагати цієї великої благодати як для розпочаття цього великого діла, так і для переведення і завершення, тимбільше, що « святий намір примирити всіх християн в єдності одної і єдиної Христової Церкви перевищує людські сили й хист » (24-а точка екум. декрету). Тому Собор на закінчення східного декрету (30-а точка)

> поручає всім християнам,
>
> Східним і Західним, щоб заносили до Бога гарячі й неустанні, а то й щоденні молитви, щоб за допомогою Пресвятої Богородиці, всі стали одно. Нехай моляться також, щоб стільки християнам якоїнебудь Церкви, що за відважне ісповідування Христового імени терплять і страждають, Святий Дух Утішитель подав силу й розраду.
>
> Всі взаємно любімся братньою любов'ю, випереджуючи один одного у взаємній пошані (Рим. 12, 19).

О. Д-Р РОМАН МАЗЯР, САЛЕЗ.

ҐАЛІЛЕО ҐАЛІЛЕЙ

(Dr. Romanus Maziar SDB, *Galileo Galilei*)

Постать Ґалілео Ґалілея та вся драма його дослідних праць є постійним предметом науково-історичних студій та літературно-полемічних творів. Зокрема з нагоди його роковин ще пожвавилося зацікавлення цією, хоч давньою, але завжди актуальною проблемою. 300-річчя смерти Ґалілея припало в 1942 році на воєнні часи, непригожі для більших студій та публікацій, Все ж таки, побіч інших творів того часу належиться відмітити обильну бібліографію про Ґалілея, що її саме тоді видав італійський католицький університет у Міляно. Знов минулого року, з нагоди 400-річчя народин цього великого науковця появилося далеко більше творів про нього, серйозно наукових, а також і публіцистично популярних. Серед цих останніх було багато таких, які використовували лише постать Ґалілея і драму його життя для пропаґандивних цілей проти Церкви. Це тоді, коли Папська Академія Наук видала в ті пам'ятні роковини дво-томову студію П. Паскіні про життя і творчість Ґалілея, насвітлюючи минулі події історичними документами в об'єктивнім світлі правди. Серед цього загального зацікавлення постаттю Ґалілея годиться і нам, хоч у такій короткій статті, приглянутися життю і долі цієї так дуже оспорюваної особи, що стала немов милевим каменем на шляху вселюдського поступу знання.

* * *

Великий фізик, математик, астроном, батько модерної науки, Ґалілео Ґалілей народився 16 лютого 1564 року в місті Пізі; себто цього самого року, в якім помер Міхеланджело. Прожив Ґалілей до 1642 року, тобто до року народження Ньютона. Від молодости мав нахил до математики, тому хоч почав студіювати медицину, скоро її полишив. У 1589 році став професором математики й астрономії на університеті в Пізі. У своїх перших лекціях погоджувався з традиційною поширеною

тоді філософією Аристотеля, хоч уже тоді проявляються у нього познаки нового філософічно-наукового напрямку.

Загально тоді старалися авторитетом Аристотеля також розв'язувати наукові питання. Натомість Ґалілей опирався не на авторитеті численних текстів філософії, але на математично провірених спостереженнях. Математика своєю точністю відкрила йому методу пізнання природи, її законів та закономірности. Ще коли був на медичному відділі університетських студій Ґалілей відкрив ізохронність коливань маятника, спостерігаючи в соборі коливання світильника і це вже поставило йому під сумнів аристотельську теорію руху. Дещо пізніше встановив закони вільного падіння, руху куль по похилій площині, інерції та відносного руху. 1592 року на запрошення Венеціянської республіки перенісся до університету в Падуї, де викладав фізику й математику продовж 18 років. Це був найкращий період його життя. Тут збудував різні інструменти, між іншими геометричний і військовий компас.

На підставі своїх численних винаходів і досліджень небесних тіл прийшов до переконання про правильність геліоцентричної астрономічної теорії краківського каноніка Коперника. Та це противилося загальній тодішній опінії і філософічним теоріям Аристотеля, якого авторитет був тоді основним критерієм у науці. На думку Аристотеля космос можна було поділити на дві відмінні сфери. Сфера небес - досконала, незмінна, у постійнім русі, з своїми законами є об'єктом астрономії. Друга сфера земська - недосконала, мінлива, з цілком відмінними законами від небесної є об'єктом фізики. Межею між одною і другою сферою Аристотель поставив супутника землі, місяць. Небесна сфера для Аристотеля була прозорим тілом, без плям, цілком гладка і не підлягала жодним змінам зіпсуття. Навпаки земська сфера виявлялася з прикметами зіпсуття, розкладу, з нерівною поверхнею, з рухами по простих лініях, де тяжкі тіла падають до середини землі, а легкі підносяться вгору. Стоїть вона нерухома серед всесвіту, творить його центр і навколо неї рухаються сонце, планети й всі зорі. Теорію Аристотеля й оперту на ній систему Птолемея через цілі століття майже ніхто не ставив під сумнів, тимбільше, що піддержувано її арґументами взятими з св. Письма за тодішньою інтерпретацією та авторитетом церковних властей.

Ґалілей натомість основував свої погляди на конкретних спостереженнях. У 1609 році збудував перший телескоп трикратного, а згодом 32-кратного збільшення. Коперник, Бруно та його сучасники могли бачити на небі тільки це, що було доступне для неозброєного ока. Ґалілей при помочі інструментів побачив дуже багато зір, які досі можна було хіба уявляти собі. Він встановив, що ґалактика, це не хмари чи

« космічний порох », але справжній збір зір. Упевнився, що на місяці є гори, рівнини й глибокі западини, а це означало, що його поверхня схожа будовою на земну. 13 січня 1610 року відкрив чотири супутники Юпітера й доказав з порівняння їх позицій відносно зір, що вони обертаються навколо своєї планети, отже не все крутиться навколо землі. Відкриваючи нові закони небесної сфери ставало ясним, що вчення о. М. Коперника не було помилковим.

Свої відкриття представив Ґалілей у книжці « Sidereus Nuntius » (Зоряний вісник), опублікованій у березні 1610 р. Викликала вона великий відгомін і реакцію науковців. Університети Пізи, Больонії, Падуї виступили проти нього; у цім навіть його приятель, професор астрономії в Больонії, Маджіні. Відказувалися вони вживати телескопу, експериментальне досліджування, але накидалися на Ґалілея як на фальшивого вченого, що хотів знищити їх знання основане на авторитеті Аристотеля. Приятелями та прихильниками відкриття Ґалілея були в Італії о. Клявдій і о. Тома Кампанелля, а в Німеччині Кеплєр, який видав його книжку в Празі. Слава Ґалілея скоро розійшлася по світі. Цього самого року його покликано до Фльоренції і 10 червня великий герцоґ Козім II, якому Ґалілей присвятив свою книжку та в його честь назвав супутники Юпітера, проголошує цього вченого першим математиком в Пізі та математиком-філософом великого герцоґства. У 1611 році виїхав він до Риму, де всі його тріюмфально вітають включно з Папою на чолі та вписують до славної наукової Академії Лінцеї (Lincei).

У дальших дослідах у Фльоренції Ґалілей відкриває плями на сонці та їх переміщення. З цього заключає, що сонце обертається навколо своєї оси. Цього самого року спостерігає перстень Сатурна, а вкінці фази Венери, хоч тоді уважали, що блискуча Венера має своє власне світло. Так він переконується, що ця планета кружляє навколо сонця. Про присутність плям на сонці пише працю « Історія і докази про соняшні плями і їхня нерівність », в якій доказує, що сонце кружляє навколо своєї оси, представляючи, що геліоцентрична система Коперника є більш обоснована доказами та відкриттями від пануючої тоді теорії геоцентризму.

Ця публікація викликала великий спротив і розгорілася сильна боротьба, головно проти геліоцентризму. Різниця між положенням Коперника й Ґалілея була в тім, що о. Коперник звертався до вчених латинською мовою, щоб передати їм свої погляди та висліди наукових дослідів, придержуючися вислову Пітагора: « Математика для математиків ». Ґалілей навпаки звертався до загалу, до широких кругів суспільства, вживав італійської народної мови, без точної технічної

термінології. Старався він прихилити на свій бік загальну опінію, всупереч закостенілим поглядам тодішніх наукових кругів. Здається, основна похибка Ґалілея лежала в його сміливості й непоміркованості представляти народові проблеми, яких науково ще не можна було вповні розв'язати. Це могло стати причиною згіршення для простого віруючого народу, необізнаного з науковими проблемами.

До цього ще Ґалілей представив себе як прихильника філософії Платона. Його противники, послідовники Аристотеля, в оборону своїх поглядів почали наводити проти наукових арґументів Ґалілея не лише свої філософічні арґументи, але й тексти св. Письма. Проблема була тим складніша, що на основі геоцентричної тодішньої космології розв'язувано деякі богословські проблеми. Хто й признавав, що відкриття Ґалілея правильні, таки не приймав їх висновків, себто геліоцентричної системи. Так то в 1612 році не було ні одного філософа чи теолога, який піддержував би думку, « що земля крутиться » [З листа до Павла Квальдо].

Згідно з тодішнім звичаєм у всякій науковій чи філософічній дискусії покликуватися на авторитет св. Письма та Отців Церкви, противники Ґалілея старалися оборонити систему Аристотеля-Птоломея цитатами Біблії. Перший, хто почав боротьбу з теологічних позицій був кармеліт о. Антоній Фоскаріні з Неаполя. На початку 1615 року домініканець Каччіні виступив навіть з проповідальниці базиліки св. Марії Новеллі у Фльоренції проти Ґалілея, а інший домініканець о. Н. Льоріні переслав до Священного Уряду в Римі листа написаного до Кастеллі, з закидом, що там знаходяться єретичні погляди.

Листа до Б. Кастеллі написав Ґалілей 21 грудня 1613 року, а потім у 1615 році, у відповідь на закиди о. Фоскаріні, іншого листа до княгині Марії Христини з Льорени. В обох вказував на небезпеку наводити слова св. Письма в дискусіях природничих наук, бо хоч Біблія, « недоторкальна й абсолютна правда, не може помилитися, але можуть помилитися ці, які її інтерпретують ». Дві правди « Божого слова й Божого здійснення » не можуть бути противорічними, тому не можна притягати буквального пояснювання св. Письма, де заходить небезпека чи сповидність такої противорічности. Особливо в листі до Марії Христини ясно висловив Ґалілей свою думку про відношення науки до релігії. Там він зазначує, що у своїх наукових міркуваннях не покликується на авторитет св. Письма; а коли його заторкає, то до цього приневолили його боронити себе як науковця і віруючої людини.

Помимо цього, дня 20 березня 1615 року о. Т. Каччіні пред'явив формальне обвинувачення Ґалілея до Священного Уряду. У Римській курії Ґалілей мав багато прихильних собі людей і тому скоро туди

поїхав, щоб запобігти злим задумам. Та ці прихильники таки не поділяли його думки про геліоцентричну систему, боячися злих наслідків, тим більше, що противники переставили проблему з чисто наукової на релігійно-доктринальну. Зайшла конечність вияснити відношення теорії Коперника до традиції Церкви й тим набрала справа офіційного характеру. Священний Уряд передав справу комісії одинадцяти богословів, а ця засудила геліоцентричну систему Коперника як противорічну до Біблії та церковної традиції. Кардиналові Беллярмінові доручено висловити Ґалілеєві офіційне упімнення та заборонити під загрозою ув'язнення поширювати цю теорію. Слід відзначити, що « декрет заборони » мав чисто дисциплінарний характер, а не доктринальний. Проблема була публічного порядку, бо геліоцентрична система спричинила багато бурі в публічній опінії, творилося замішання і незадоволення, тим більше, що докази Ґалілея не були вповні переконливими та аподиктичними. Це й була його слаба сторона і тактична похибка. Тоді ж був час бурхливого протестантизму, кружляли різні фальшиві погляди, що викликували згіршення серед простого віруючого народу. То ж й прийшла така заборона « для добра душ ».

Сам Беллярміно будучи вже на схилі літ не мав можливости особисто прослідити справу, а до того ще був зайнятий вповні проблемами протестантизму в Німеччині. Як покірно відданий, завзятий оборонець авторитету, не багато цікавився математикою. Для нього земля безсумнівний центр всесвіту, а філософія Аристотеля одинокий засіб вияснення фізичних феноменів. У пояснюванні св. Письма держався строго дослівної інтерпретації. Геліоцентричну систему готовий був щонайбільше прийняти як гіпотезу, а не як доказаний факт (ex suppositione et non absolute).

26 лютого 1616 року Кардинал виконав доручення Священного Уряду. Ґалілей з свого боку зобов'язався не підтримувати, не вчити і не боронити ні усно, ні писемно системи геліоцентризму. 15 березня того ж року Конґреґація Індексу заборонила читати книжки Ґалілея, які підтримують теорію Коперника. Тому що поширилася вістка, що Ґалілея приневолено до формального заперечення своєї думки, він постарався дістати від кард. Беллярміно дня 26 травня 1616 року посвідку про своє упімнення. Несповна місяць пізніше Ґалілея прийняв на авдієнцію папа Павло V і виявив йому свою справжню прихильність. Та це не змінило тріюмфу прихильників Аристотелевої системи. У червні Ґалілей повернувся до Фльоренції і майже через 16 років проводив досить спокійне життя продовжуючи свої наукові досліди.

Та коли 1618 року римський астроном о. Орацій Ґракко видав книжку « De tribus cometis » (Про три комети), то відповідає йому Ґалілей

виказуючи неможливість його теорії основаної на апріористичних твердженнях замість безпосередніх спостережень. Коли папою став давній приятель Ґалілея кард. Матей Барберіні, прийнявши ім'я Урбана VIII, то Ґалілей зараз написав нову працю « Saggiatore » (Спроба), присвячену новому Папі. Потім 1624 року сам приїхав до Риму до папи Урбана, який обдарував його цінними медалями й картинами, але не відкликав заборони з 1616 р.

Тим часом Ґалілей спостеріг новий арґумент у користь обороту землі навколо своєї оси й взагалі цілої системи Коперника, а це приплив і відплив моря. Заохочений також цим, що « Спроба » перейшла без великого спротиву, уважав, що нема вже небезпеки продовжувати розпочате діло. Протягом кількох років працює над великим своїм твором, книжкою, що подавала всі його попередні спостереження і відкриття. Книжка носить назву « Діялог про дві найголовніші системи світу », бо написана у формі діялогу між трьома особами. Одна інтерпретує думку Ґалілея та прихильників теорії Коперника, друга грає ролю слухача з « здоровим розумом », а третя це перипатетик, противник Ґалілея. Цей найважливіший твір Ґалілея, де представлені його відкриття про рухи небесних тіл, написаний з гумором у блискучій літературній формі.

Старався автор уже самим підбором заголовка оминути « едикт » з з 1616 року, як про це сам говорить у вступі. Закінчив свій твір уже в 1629 році, але друком видав щойно 1632 року й то з п'ятьма авторизаціями (imprimatur). Книжка спричинила великий ентузіязм серед приятелів Ґалілея в Римі й Фльоренції, де Кампанелля в червні 1632 р. писав, що « ці новості ... є началами нового світу ». З другого боку спричинила вона й сильну реакцію противників. Особливо єзуїти Ґрассі й Шайдер краще зрозуміли зміст книжки, як її ревізори й поінформували Папу, що в ній вповні підтримується систему Коперника та твердили, що вона більш небезпечна для Церкви, як твори Лютера й Кальвіна.

Папа забажав, щоб ця справа була остаточно вирішена й щоб Священний Уряд зайнявся нею. У серпні 1632 року заборонено поширювати книжку, а в листопаді цим твором зайнялася комісія Священного Уряду. Тоді в Римській курії крім Кастеллі, Казаліері та Піккольоміні, які однак стояли в тіні, не було нікого хто б розумів недоречність заборони наукового досліду.

Треба було спершу відмежувати ділянку науки від цього, що належить до віри. Проблема спів-відношення між наукою і вірою складна. Ґалілей не переставав твердити, так як Коперник, що зачислюючи землю до планет не принижував її гідности. Також мінливість

небесних тіл, їх недосконалість у нічому не зменшувала їх величі. Та ці твердження не могли задоволити його сучасників, що жили ще світоглядом минулого середньовіччя. Вони не могли погодитися, що небеса не є видимим символом вічности й досконалости, бо не бачили на чому тоді покладати надію майбутнього життя. Зокрема для містиків того часу виглядало, що з новою наукою світ немов провалювався у страшну авантуру. До цього ще й історичні обставини не сприйли Ґалілеєві. Був це час боротьби Церкви проти єресей і Церква не хотіла порушувати нічого, що противилося старій традиції. Хоч Церква старалася тоді провірити своє відношення до філософії, але наука, яка щойно зроджувалася, уважалася за складову частину філософії і Церква не мала ще встановленого до неї свого відношення.

Так то Ґалілей, хоч довго відкладав свій приїзд до Риму, таки врешті 12 квітня 1633 року прибув перший раз на протокольний допит. Його задержано в палаті Священного Уряду аж до 30 квітня. Хоч трактовано його з великою пошаною, призначено йому кімнату побіч приміщення урядників і він міг проходжуватися по подвір'ю, але не міг виходити з дому без окремого дозволу. Три богослови, яким поручено простудіювати справу, рішили, що Ґалілей переступив упімнення з 1616 року, але тільки один з них твердив, що теорія Коперника є небезпечною для віри. 30 квітня Ґалілей повернувся до свого помешкання і там мав приготовити свою оборону на письмі. 16 червня відбулася в папській резиденції на Квіриналі нарада Священного Уряду. Ґалілея засуджено, він мав відректися своїх тверджень відносно геліоцентризму, а його « Діялог » і « якийнебудь пізніший твір » заборонено. Дня 21 червня викликано його до палати Священного Уряду та проголошено засуд. Ґалілей мусів приобіцяти не поширювати теорії геліоцентризму та відмовляти через три роки раз у тиждень сім покаянних псальмів. Засуд на в'язницю замінено з волі Папи на постійний побут у його віллі в Арцетрі, поблизу Фльоренції, де жили його дочки.

По виїзді з Риму Ґалілей затримався ще п'ять місяців у Сієні в архиепископа Піккольоміні, де у вільних хвилинах писав трактат механіки. В Арцетрі продовжував свою наукову діяльність і в 1638 році опублікував другу монументальну працю: « Розправи про дві нові науки ». Його прохання повернутися до Фльоренції спочатку відкинено, та коли він майже цілковито втратив зір прийнято під умовою, у березні 1638 року. Це осліплення, а ще скоріше втрата улюбленої дочки Вірґінії та обмеження свободи до своєї віллі в Арцетрі вчинили болючим і сумним кінець його життя. Помер Ґалілео Ґалілей таки в Арцетрі 8 січня 1642 року.

* * *

Можна сказати, що два процеси проти Ґалілея (хоч перше упімнення з 1616 року не точно заслуговує на назву процесу) зосередилися над конфліктом між традиційною науково-філософічною і новою науково-космологічною концепціями світу, між традицією і наукою. Розпочали його традиційні круги, щоб зберегти своє ідеологічне становище, а не маючи важного аподиктичного арґументу в свою користь, притягнули собі до помочі в свою оборону авторитет Церкви. Деякі церковні судді, хоч поступали в добрій вірі, але необережно, бо забули про навчання св. Томи з Аквіну, що можна замінити одну наукову теорію, яка має вияснювати феномени, іншою, якщо ця краще їх вияснює. (S. Th., P. I, q. 32, art. 1) Відносно св. Письма то вже св. Павло вказав, що воно займається моральними й релігійними правдами для добра душі (2 Тим. 3, 16), а не знанням наукової ділянки. Та на тогочасних суддів мали вплив інтриґи академічних кругів, як рівнож інтереси астрологів. Проти їх способу діяння Ґалілей висуває арґумент безпосередньої обсервації та досліду над природою. Він часто повторяв, що нема нічого більш поганого як у наукових диспутах звертатися до текстів написаних з іншою ціллю та вимагати від них відповіди на безпосередні спостереження і досліди. Хто послуговується такою методою науки, то не повинен називати себе філософом.

Ґалілей боровся не проти філософії самої в собі, але проти її надуживання в науковій ділянці. У науці замість арґументу авторитету поставив арґумент досліду й у цім була його методична побіда. Він казав, що книга природи є написана в математичній мові й тому треба її читати математичним дослідом; тільки вона є властивим об'єктом науки. Дослід ніколи не обманює, навіть коли річ видається нам противна дійсності. Похибка не є в досліді, але в розумованні; подібно як прут занурений у воді видається нам зігнутим, бо розум іґнорує заломання відбитки при переході з одного прозорого середовища в друге. Розумовання має помогти дослідові дійти заключеннями туди куди він сам не може допровадити, але не може його заступити. Тим менше може заступити дослід логіка, яка служить лиш пізнати чи докази приходять до правильного висновку.

З другого однак боку дослід, основа наукового знання, даючи нам пізнання правди природи стає рівночасно обмеженням того пізнання. Науковцеві неможливо пізнати суть речей, це відноситься до філософії. Це основний елемент концепції Ґалілея про науку, що вона має свої границі, свій властивий об'єкт, поза який не може переходити. Так то

обстоюючи автономію науки відносно філософії та релігії, Ґалілей рівночасно ограничує поле її діяння до природних феноменів, які можна обсервувати, переводити досліди й записати математичними формулами. Автономія науки вимагає рівночасно зречення претенсій пізнати суть речей та їх вартість, це належить до філософії. Так як судді Ґалілея хотіли ввійти в наукове поле переходячи свої компетенції, так у наших часах наука хоче перейти своє ограничення, ввійти на філософічне поле, а навіть заступити як філософію так і релігію.

Розрізнення науки від філософії та релігії не ставить однак їх у контраст, бо всі походять від Творця. Між ними є тісне співвідношення. У науці, що відкриває розумові раціональний порядок природи, зароджується проблема метафізична й релігійна заразом, якої сама наука не може розв'язати. Раціональність природи ставить проблему її мети. Основна ідея, яку Ґалілей твердо підтримував, це неможливість конфлікту між св. Письмом і природою, « улюбленою дочкою » Бога, в якій відбив він іншими знаками свої прикмети. Одна й друга походять від того самого джерела, від найвищого Принципу й тому хоч провадять вони різними дорогами й відмінними методами, але до цієї самої цілі. Бог виявляється нам у чудовий спосіб, як у словах св. Письма, так і в діланні природи, щоб дати нам зрозуміти свою велич та довести до правдивого щастя. Святе Письмо своїм авторитетом має переконати людей про правди відносно спасення душі, але не має заступити вживання наших змислів і нашого розумовання. Обдарував нас ним Господь як середником до цього пізнання, яке можемо здобути нашими силами.

Поступаючи за такими принципами, з пошаною до авторитету Церкви, Ґалілей залишався в правильних границях католицького навчання, як зрештою він завжди заявляв про своє бажання бути добрим католиком. То ж судді Священного Уряду повинні були обмежитися до провірення позицій Ґалілея відносно Об'явлення, а спір поміж двома астрономічними концепціями залишити їх прихильникам розв'язати властивою їм зброєю, себто дискусіями між професорами університетів. Полеміку треба було вести тільки на науковім полі, а не переносити на теологічне поле св. Письма. Зовсім помилковим було примінювати до питань природничих наук теологічну зброю. Розумів це Ґалілей і старався усвідомити людей, що св. Письмо відноситься до моральних і релігійних правд, а не до правд природи. Та він сам не ограничився до арґументів астрономії, але ввійшов у полеміку про інтерпретацію св. Письма. Примусили його до цього противники, які не вживали наукових арґументів розуму та досліду, бо передбачували там свою поразку. Відмінність ділянок науки й віри розумів також

папа Урбан VIII. Він мав сказати, як твердить Кампанелля, що коли б арґументи за теорією Коперника виказалися правдивими, то Церква не мала б чого боятися їх прийняти.

У сам засуд Ґалілея не входили жодні безпосередні теологічні арґументи, але тільки дисциплінарні, практичні, з уваги на специфічні відносини того часу. Щоб захоронити Церкву від закидів, можливих з протестантського боку та щоб запобігти згіршенню « добрих віруючих душ », винесли судді таке хибне рішення. Треба однак завважити, що арґументи Ґалілея в оборону теорії Коперника не були вповні переконливими. Дійсно щойно Брадлей 1728 року дав перший певний науковий доказ про геліоцентризм, а певні механічні докази про оборот землі сформовано щойно в XIX ст. Хоч Ґалілей наводив арґументи для своєї тези, але багато з його сучасників не прийняли її не з теологічних мотивів, ані з пошани до Аристотеля, але тому, що ці арґументи їх не переконували. Так сталося з Тіхо-Браге, Клявіюс, а навіть Паскаль приймав оборот землі лиш як гіпотезу. Тимчасом Ґалілей не хотів пристати на пораду кард. Беллярміно й представляти геліоцентризм як гіпотезу, а не як доказаний факт.

У процесі Ґалілея церковна влада цілком не засудила науковий проґрес, ані не накинула доктринальних цензур на теорії Коперника й Ґалілея, але дала упімнення і засуд з практичних мотивів обставин часу. Тому досліди науки, в цім і астрономії, продовжуються як в Італії так і в інших католицьких країнах. Слід згадати, що Микола Коперник був каноніком, його предвісник Микола з Кузи був кардиналом глибокої віри, католиком був Картезій як і Паскаль. До менше славних прихильників Ґалілея, а рівночасно взірцевих католиків належить зачислити о. Мерсенна, монс. Кастеллі та інших священиків. З нещасного процесу проти Ґалілея понесли шкоду самі власне католики.

Важніша бібліографія (у хронологічнім порядку):

Edizione nazionale delle opere di Galileo Galilei, 20 vol. Ed. A. Favaro. Firenze, 1890-1909. В XIX томі є також текст процесу і декретів Інквізиції (Cioni, M. I documenti galileiani del S. Uffizio di Firenze, Firanze, 1908).

Mueller, A.: (t. I.) Galileo Galilei und das opernikanische Weltsystem. (t. II.) Der Galilei Prozess (von 1632-1633) nach Ursprung, Verlauf und Folgen, Fribourg-en-Brisgau, 1909.

Arcangeli, G.: Sulla scoperta delle macchie solari e delle facole, in *Annali delle Università toscane*, 29 (1910), p. 3 ssq..

Aubanel, P.: Galilée et l'Eglise: L'histoire et le roman, Avignon, 1910.

GARZEND, L.: L'Inquisition et l'hérésie: Distinction de l'hérésie theologique et de l'hérésie inquisitoriale, à propos de l'affaire Galilée, Paris, 1913.

FAVARO, A.: Galileo Galilei e i Doctores Parisienses, in *Rendiconti Accademia dei Lincei*, Classe scienze morali e storiche, 27 (1918), p. 141 ssq.

BANFI, A.: Vita di Galileo Galilei, Firenze, 1930.

CASSIRER, E.: Wahrheitbegriff und Wahrheitproblem bei Galilei: Scientia 62, Bologna 1937.

KOYRE, A: Etudes Galiléennes, 3 vol., Paris, 1939.

PAGNINI, S.: Di alcuni documenti galileiani di recente ritrovati, in *Atti Società colombaria*, Firenze, 1939.

Багато праць про Ґалілея появилось з нагоди 300-річчя його смерти [1942 р.] Італійський Катол. Університет « Sacro Cuore » в Міляно надрукував у 1942 р. у своїх виданнях « Saggi e conferenze » присвячені Ґалілеєві, а А. Фаваро видав бібліографію про Ґалілея і різні праці про прихильні і неприхильні йому особи п. н. « Bibliografia galileiana di Antonio Favaro, in *Atti del R. Istituto veneto di scienze lettere ed arti*, 1942 ».

ARMELLINI, G.: Galilei e l'astronomia, Milano, 1942.

PICANYOL, L.: Le scuole pie e Galilei, Roma, 1942.

RONCHI, V.: Galilei e il canocchiale, Udine ,1942.

DESSAUER, F.: Der Fall Galilei und wir, Leipzig, 1943.

ULMER, K.: Die Wandlung der naturwissenschaftlichen Denkens zu Beginn der Neuzeit bei Galilei: Sym 2 (1949) pp. 289-349.

MAIER, A.: Die Vorläufer Galileis im 14 Jh., Regensburg, 1949.

DUHEM, P.: Le système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernique, voll. I-IV., Paris, 1954.

FREIESLEBEN, H.-CH.: Galileo Galilei Physik und Glaube an der Wende zur Neuzeit, Stuttgart, 1956.

DIJKSTERHUIS, E. J.: Die Mechanisierung des Weltbildes (dt. B. 1956).

DESSAUER, F.: Naturwissenschaftliches Erkennen, Frankfurt, 1958.

MORPURGO-TAGLIABUE, G.: I processi di Galilei e l'epistemologia. Milano, Ediz. di Comunità, 1963.

SOCCORSI, F.: Il processo di Galilei, Roma, Ediz. La Civiltà Cattolica, 1963.

PASCHINI, P.: Vita ed opere di Galileo Galilei, 2 voll., Ed. Pontificia Accademia delle Scienze, 1964.

VIGANO, M.: Fede e scienza in Galileo, in *La Civiltà Cattolica*, 1965.

ВИБРАНІ ПИТАННЯ

(ANALECTA)

ДРУГИЙ ВАТИКАНСЬКИЙ ВСЕЛЕНСЬКИЙ СОБОР

(Огляд двох перших сесій)

Характеристичною прикметою II Ватиканського Вселенського Собору, що почався 11 жовтня 1962 р., є його *фактична екуменічність-вселенськість*. Щоправда, і попередні Собори, були екуменічні, але радше « de iure », ніж « de facto ». В перших вісьмох Соборах, що відбулися на Сході, насправді участь брали тільки східні єпископи. Рим був на них присутній через своїх леґатів. Зате західні єпископи, хоч і прийняли рішення згаданих Соборів, одначе участи в Соборах не брали з уваги на труднощі далекої подорожі і тому, що на перших вісьмох Соборах вирішувано богословські спори, які були дуже сильні на Сході. Дальші Собори були майже виключно західні, за винятком II Ліонського 1274 р. і Фльорентійського 1439 р., Це були унійні Собори і в них брали участь також східні делеґації.

На тих Соборах ніколи не брали участи всі єпископи Сходу чи Заходу, мабуть за винятком I Нікейського Собору, на якім було 318 єпископів. Ще менше єпископів бувало на західних Соборах. Під час найчисленніших сесій Тридентського Собору не було більше як 100 єпископів, а на останній, коли підписувано декрети, було 225. Більше учасників було на Лятеранськім IV (1215 р.): 1300 і на Ліонськім II (1274 р.): 1500. Одначе й там єпископи були меншістю. На I Ватиканськім 1869-1870 р. було 764 єпископів, переважно з Европи, трохи з обох Америк. Не було Отців Собору з Азії, Африки й Океанії, за винятком деяких єпископів, і то білої раси.

Вселенський Собор Ватиканський II є не тільки « de iure » екуменічним, але і « de facto ». На пленарній сесії 16 жовтня 1962 р. було 2400 Отців Собору, так що можна сказати, що нема континенту і нема народу, щоб не мав своїх пастирів на Соборі. II Ватиканський Собор відрізняється від попередніх не тільки георафічною універсальністю, але й обговорюваними на ньому *проблемами*. Попередні Собори мали перед собою якусь одну проблему чи низку проблем, між собою зв'язаних (Нікейський - божество Ісуса Христа, Халкедонський - відношення двох природ у Христі, Тридентський - благолать і ті точки католицького вчення, що їх оспорювали протестанти). Зате Ватиканський II не має перед собою якоїсь однієї, окремої проблеми. Папа Іван XXIII хотів, щоб на Соборі розглянено всі проблеми Церкви, *доктринальні, літургічні й дисциплінарні*.

Собор Ватиканський II є екуменічним не тільки з огляду на учасни-

ків і на свої проблеми, але і з огляду на своє *відкриття* до світу. Як попередні Собори, так і цей, суттєво є внутрішньою подією Церкви, що має на меті вияснити неясні або спірні точки віри і моралі. Цю програму хоче він виконати *голошенням Євангелії нехристиянам і діялогом з нез'єднаними братами Сходу й Заходу*. Хоч це і є внутрішній факт Церкви, все ж він відкритий для решти світу, чого не було, бодай у такій великій мірі, на попередніх Соборах.

ПАСТИРСЬКИЙ СОБОР

Відкрита програма праці надає цьому Соборові печать *місійну* або *пастирську*. Це значить, що Собор, обговорюючи внутрішні проблеми Церкви (догматичні, дисциплінарні і літургічні), робить це з *місійної перспективи*, з місійної точки погляду, маючи на увазі також і те, який відгомін можуть мати ті проблеми щодо змісту і щодо форми, на світ християнський і поганський та на світ християнський, що став поганським.

Церква установлена Ісус Христом на те, щоб ширити в світі благовість спасіння, яку приніс на землю Божий Син (Мт. 28, 18-20), щоб усі йшли слідом за Ним, що є дорогою, правдою і життям (Ів. 10, 6), світлом світу (Ів. 8, 12), єдиним Ім'ям, яке може дати зміст життю (Діян. 4, 12). Ціль Церкви не політична, економічна, культурна чи допомогова, але *суттєво релігійна*: закликати людей до спасіння в Христі. Її присутність і діяльність у світі не має іншої мети. Якщо Церква займається також іншими справами і питаннями, то робить це тільки тому, щоб зрозуміти вимоги людини і підготовити її до прийняття християнської благовісти. Це завдання має Церква сьогодні, як мала його вчора і в апостольські часи. Що більше, сьогодні воно пильніше, ніж учора, бо число тих, які не знають християнства не було ніколи таке велике. Важко сказати скільки мільонів поган було в часи апостолів. Мабуть не більше як 200 мільйонів. А сьогодні є їх 1800 мільйонів, а через 40 років буде 4 мільярди. Всім їм, на виразний приказ свого Засновника, Церква має проповідувати Євангеліє, отже, вона має видобути з себе таку енергію, щоб виконати це велике завдання. Дальше, вона мусить відновитись усередині, щоб її проповідь була успішна, бо поширення Євангелії залежне від життя Церкви. Своїм життям вона показує, чим є Євангеліє для людини і які інтелектуальні та моральні зміни приносить та благовість, яку вона голосить.

Тому Вселенський Собор, обговорюючи внутрішні справи Церкви, не міг поминути *місійної перспективи*, що є суттєвою для існування самої Церкви. В добу, коли цілі континенти займають свої місця в крузі незалежних народів і намагаються розвинути *свою культуру і свою цивілізацію*, Церква, маючи проповідувати тим народам Євангеліє, не може виступати перед ними в західній одежі, наче б була релігією Заходу, як буддизм і конфуціянізм є релігією Сходу.

Дальше, Церква має бути відкрита не тільки для поган, але і для того світу, який прийняв вже раз Євангеліє та, на жаль, опісля малупомалу його відкинув, тобто *світ західних країн*, які колись були вповні християнськими.

ЕКУМЕНІЧНИЙ ДІЯЛОГ

Крім поганського і здехристиянізованого світу, існує ще *нез'єднаний християнський світ*, тобто християни-некатолики (східні православні і західні протестанти). Хоч усі вони покликаються на Христа, то, на жаль, не всі однаково розуміють благовість, яку голосив Христос, і засоби для осягнення спасіння, нема однозгідности понять про Церкву, як установу, якій Христос доручив свою благовість.

Католицька Церква певна, що вона єдина Церква заснована Христом, що вона вчителька правди, якій Христос доручив своє слово, щоб голосила Його усьому світові і що вона має прикмети, якими обдарував свою установу. Тої переваги, тих своїх прероґатив Церква сильно боронила (це походило зі свідомости посідання правди) та засуджувала тих, що заперечували ті прероґативи. Але сьогодні, продовжуючи свою науку, Церква відчуває потребу діялогу з іншими християнами, щоб дати змогу краще пізнати себе і спільно обговорити не тільки спірні точки, але й ті, що єднають. І тому від деякого часу почався так званий екуменічний діялог, в якому беруть участь визначні католики і представники православного і протестантського світу.

Собор, у своїх рішеннях, не міг поминути цього діялогу, начебто нез'єднані брати не були тими душами, яких також треба привести до єдиного Христового стада. Для того треба усунути перешкоди, які лежать на шляху до з'єдинення. В католицві є елемент Божий - незмінний, але є і елементи людські, які можна змінити, зробити щораз досконалішими проводами Божого елементу.

У зв'язку з цим Собор зайнявся працею *обнови*, яка дозволить некатоликам побачити Церкву такою, якою хотів її Христос, з усіма її несплямленими прикметами. Без сумніву, це завдання величезне, але воно конче потрібне, бо Христос хоче, щоб усі віруючі в Нього були одним стадом під проводом одного Пастиря. Треба, отже зробити все, щоб Церква виглядала як Христове стадо, до якого всі покликані. Собор хоче зробити Церкву якнайбільш пастирською і місійною. Вже *І Ватиканський* Собор визначив, що Церква своєю святістю, єдністю, поширенням, стійкістю і плодотворністю в добрих ділах, є постійним мотивом « credibilitatis » що притягає до неї тих, які її ще не знають, а своїм синам Церква дає певність, що вона їх мати, є справді таїнственною обручницею Спасителя. *ІІ Ватиканський* Собор вирішив доказати. що вищезгадана наука важна не тільки з богословської, а й з кожної точки погляду, так що *Церква має заблистіти в своїй повноті видимим знаком вічности в часі*, видимим знаком божественного в людськім, безконечного у скінченім. Завдання величезне, що затрашило б кожного, хто не має переконання, що Собор це діло не людське, хоч і виконуване людьми, а діло Святого Духа, що його обіцяв Христос апостолам та їхнім наслідникам, щоб довів їх до пізнання всієї правди.

I СЕСІЯ

Перша проблема, яка стала перед Отцями Собору така: довести до загального переконання про доконечну потребу *обнови Церкви,* бо щойно після цього вона зможе зарадити всім потребам. Правда, Церква це установа Божа, але вона зложена з людей і живе у світі. А всім відомо, скільки різниць між окремими людьми, народами і континентами. Ці ментальні різниці є і в Церкві, одність віри їх не усуває. Тому перше завдання Собору було створити між отцями, які походять з різних країн, ментальність про необхідність започаткування праці обнови. І отці Собору, глянувши на проблеми з точки вселенськости, вже в час перших засідань старалися, *з одного боку,* зберегти ціле християнське післанництво, яке передали попередні Собори, в дусі цілковитої вірності вченню Христа і Церкви, а *з другого боку,* вони хотіли представити християнське післанництво в формі більш доступній для новітньої людини. Але тут виринула різниця в поглядах, що відносилась до *зв'язку між християнським післанництвом і його формуляцією та висловом.* Одні вважали, що не можна зміняти тої формуляції, яку дали християнському післанництву попередні Собори й отці Церкви, бо постала б небезпека невірности супроти самого післанництва. Тому вони ставили дуже вузькі межі для пристосування вислову і мови до новітньої ментальности. Інші Отці, виходячи із засновку, що християяське післанництво призначене для всіх людей і всіх часів, настоювали, що не конче треба зв'язувати його у формулюванні до даного часу й цивілізації, а навпаки, можна і навіть треба висловити його в спосіб властивий часам і людям, до яких воно спрямоване, щоб легше люди зрозуміли і прийняли його.

Вправді, Євангеліє, яке Церква має берегти і голосити людям, є основою її існування, є післанництвом, призначеним перемінити людське життя. Щоб людина його прийняла, воно мусить відповідати її потребам, піддержати те, що в ній добре, а поправити те, що в ній лихе. Саме звідси походить потреба постійного зусилля осягнути таку формуляцію, яка одночасно зберегла б суттєво післанництво і достосувала б його до потреб часів, які зміняються. Через це виринає трудне питання відношення між християнством і історією, між наукою і вірою. Ця проблема завжди завдавала багато клопоту філософам і богословам. Пристосування - це внутрішня вимога християнського післанництва і Церкви, яка його голосить. Отже, в Церкві не може бути якоїсь течії, яка не хотіла б нічого зміняти, яка вірила б в один вислів правди раз назавжди і яка не відчувала б потреби представити ту саму Богом об'явлену правду способом усе новим і відповідним до вимог доби.

Коли отці Собору почали обговорювати доктринальні проблеми *схолястичної філософії,* то мали на увазі слова папи Івана XXIII, сказані в час відкриття Собору. Відомо, що верховна влада цінить схолястичну філософію не тому, що вона єдина може дати філософічний вислів, згідний із догматичним становищем християнства, але тому що в минулому вона справді знаменито сповнила своє завдання. В часи, дуже критичні для цілости й чистоти догми, як наприклад, під час проте-

стантської реформи і під час Тридентського Собору, схолястична філософія дала потрібні терміни для вислову догми. Одначе це не виключає, - думали деякі отці Собору, згідно зі словами Папи, - що сьогодні можна знайти інші терміни, більше відповідні до зміненої ідеологічної ситуації. Важить лише одне, щоб терміни вірно висловлювали зміст об'явлення.

Євангеліє - це слово Боже; в ньому нема жадного заблуду. Християнські правди можна висловити іншим способом, але не можна їх змінити чи інакше тлумачити. Хоч догма не є суттєво зв'язана з жадною окремою філософією, одначе виключає ті філософії, що могли знищити або скомпромітувати її об'явлений характер (як ідеалістична чи позивістична).

Обидві течії, що появились серед отців Собору були однаково переконані про абсолютність Божого слова і про потребу висловити його в відповідний для сучасної людини спосіб, але не було однозгідности між ними, коли йшлося про конкретну оцінку чи даний вислів правильний і конче потрібний.

ЛІТУРГІЙНА СХЕМА

Дві орієнтації можна було завважати вже від початку дискусії над літургійною схемою, що почалась 22 жовтня 1962 р., зокрема над *латинською мовою* в римськім обряді. Відомо, що Церква з слушних мотивів дає першенство латинській мові. Бо тією мовою Собори сформулювали велику частину своєї наукової спадщини, тією мовою писали великі Отці Західної Церкви (як св. Авґустин і св. Амвросій), а пізніше великі учителі схолястики. Латинська мова впродовж століть була офіційною мовою Апостольського Престолу, учительського уряду, її вживали в найважливіших церковних документах, нею навчали богословію, нею зредагований кодекс канонічного права. Літургійна латинська мова, для католиків того обряду, є вузлом єдности, є видимим знаком, що Церква та сама всюди, де приноситься та сама Жертва.

Але треба мати на увазі, що латина давно вже стала незрозуміла для народу і стає незрозумілою також і для освічених людей. В час, коли Церква здійснює щораз більше свою вселенськість, серед різних народів світу, що не мають нічого спільного з греко-латинською культурою, латина, в деяких випадках, може навіть стати перешкодою поширення християнства, яке може представлятись слухачам, як витвір зв'язаний з певною культурою. Для того Папи, в останні десятиріччя, часто заявляли, що Церква не зв'язана з жадною культурою, що вона приймає і оживляє духом Євангелії все те, що в різних культурах добре і правдиве. Недавно (9 грудня 1964 року) пригадав це папа Павло VI, після свого повороту з міжнародного евхаристійного конґресу в Бомбеї: « Християнство не зв'язане тільки з одною цивілізацією, його можна висловити генієм кожної цивілізації ».

Спірною точкою була не тільки латинська мова, а й деякі літургійні обряди та ризи, залишки давніх часів. Взагалі дискусія на літургійною схемою зайняла 15 загальних зібрань Соборових Отців (від 4-18),

тобто від 22 жовтня до 13 листопада 1962 р., в тій дискусії участь взяло 328 отців. Після узгляднення поправок літургійна схема, прийнята 2147 голосами проти 4 була затверджена 4 грудня 1963 р. (на другій сесії) як соборова конституція « Про святу Літургію » і ввійшла в силу від 16 лютого 1964 р.

Постанови конституції загального значення знаходяться в 1-м довгім розділі « Про загальні принципи ». Розділи: 2 - « Про Пресвяту Тайну Євхаристії » (про Службу Божу), 3 - « Про інші св. Тайни й обряди » і 4 - « Про церковне правило » (богослуження) в більшості подають партикулярні ухвали лише для латинських обрядів. Останні три розділи: 5 - « Про церковний рік », 6 - « Про церковну музику » і 7 - « Про церковне мистецтво та ризи », крім партикулярних приписів мають також багато загальних вказівок.

Головні новості літургійної конституції такі: співслужіння багатьох священиків на одній Службі Божій в латинськім обряді, св. Причастя під двома видами, можливість впровадження живих мов у всякі богослуження, можливість достосування богослужень до народніх звичаєвих норм, або й впровадження цих звичаїв у літургію, допускаються крім орґанів також інші місцеві інструменти до богослужень, відповідні модифікації в ризах.

БОЖЕ ОБ'ЯВЛЕННЯ

Дуже цікаву дискусію викликали богословські питання, коли на 19 загальних зібраннях Соборових Отців (14 листопада 1962 р) пред'явлено схему « Про джерела об'явлення ». Трудність була в тому, що треба було взяти до уваги вимоги екуменічного руху, тобто діялогу між православними і протестантами. Цей екуменічний діялог, хоч почався недавно, впродовж кількох років зробив значні поступи. Зрозуміле, отже, бажання отців Собору улегшити цей діялог. Серед питань, що його утруднюють є також питання « *про джерела об'явлення* ». Дотепер католики твердили що є два джерела об'явлення: Св. Письмо і Передання. Знов протестанти переконані, що є тільки одно джерело: Святе Письмо, в якому є все об'явлення. На Соборі отці довго дискутували над тією справою (від 19-24 загальних зборів), наводили різні документи, закликаючи не перешкоджувати початому діялогові. Дехто з Отців піддавав розв'язку, що є одно джерело об'явлення - Ісус Христос-Боже Слово - але воно дійшло до нас двома потоками: себто Святим Письмом і Переданням.

Ще більше делікатне питання про зміст джерел об'явлення. Чи можна сказати, що об'явлені ті правди, яких нема в Св. Письмі і які відомі нам тільки з Передання? Бо якщо можна сказати, що усе об'явлення міститься у Св. Письмі, а Передання має тільки інтерпретативне значення, то це усунуло б перешкоду для екуменічного діялогу. Тому що думки отців Собору щодо цього були дуже поділені, папа Іван XXIII 21 листопада 1962 р. доручив окремій Комісії переробити цю схему.

СХЕМА « ПРО ЗАСОБИ СОЦІЯЛЬНИХ ЗВ'ЯЗКІВ »

На 25 і 26 загальних зібраннях Соборових отців (23 і 24 листопада 1962 р.) продискутовано схему « Про засоби соціяльних зв'язків », до яких зараховується: преса, телевізія, радіо і кіно. У новітньому світі вони служать головно для розваги. І під тим оглядом вони цікавлять Церкву, що є матірю і тому знає потреби своїх синів. Саме як мати, Церква журиться, щоб розваги не були шкідливі для сумління, для розуму і для гідности людей. Засоби соціяльних зв'язків у великій мірі впливають сьогодні не тільки на культуру, цивілізацію і прилюдну мораль, а й на саму релігійність народів. Церква повинна послуговуватись ними, голосячи народам Євангеліє, і подати їм засади, як користуватись тими засобами.

Ця схема була остаточно прийнята на II-ій Сесії (4 грудня 1963 р.) 1960 голосами проти 164 і потверджена та проголошена папою Павлом VI того ж дня декретом « Про засоби соціяльних зв'язків ». Водночас Папа створив в тій цілі окрему папську Комісію, згідно із згаданим декретом.

СХЕМА « ПРО ЄДНІСТЬ ЦЕРКВИ »

26 листопада 1962 р. на 27 загальному зібранні Соборових отців почалась дискусія над схемою про єдність Церкви. Пред'явлена схема була ознакою журби Католицької Церкви знайти шлях єдности з нез'єднаними братами Сходу. В першій частині була представлена єдність Церкви, основана на єдності проводу, тобто на св. Петрі і його наслідниках. У другій частині подано засоби, що можуть довести до об'єднання. Вони є богословського, літургійного, правничого, психологічного і практичного характеру.

Дискусія протягнулась до 1 грудня 1962 р. (31 загальне зібрання). Того дня Соборові Отці рішили 2068 голосами проти 36, щоб схему « Про єдність Церкви » враз із схемою « Про екуменізм » додати до схеми « Про Церкву ».

Під час третьої Сесії, на 102-107 загальних зібраннях Соборових отців, 15-22 жовтня 1964 р., прийшла знову черга на вищезгадану схему, але вже під назвою « Про Східні Католицькі Церкви ». Після сімох голосувань над поодинокими розділами схему апробовано, за винятком розділу « Про партикулярні Церкви ». Цей розділ Східня Комісія переробила, взявши на увагу подані зборами поправки. На 127 загальнім зібранню Собору 20 листопада 1964 р. було ще три голосування над схемою « Про Східні Католицькі Церкви », під час третього наступила загальна апробата схеми 1964 голосами, проти 135 і 5 неважних. Наступного дня, 21 листопада 1964 р., папа Павло VI потвердив і проголосив конституцію про Церкву і декрет « Про Католицькі Східні Церкви » та про Екуменізм.

ЗАГАЛЬНІ ПІДСУМКИ ПЕРШОЇ СЕСІЇ СОБОРУ

Під час першої сесії Собору було 36 загальних зборів отців Собору. Перші й останні відбулись під проводом Папи Івана XXIII. Розглянено 5 схем: про св. Літургію, про джерела об'явлення, про засоби соціяльних зв'язків і про Церкву. Було 35 голосувань (перше для вибору 160 членів Соборових Комісій). Під час 34 загальних зібрань отців Собору брало участь у дискусії 587 Отців усно і 523 письменно, разом 1110. Ще більші були досягнення в ділянці психологічній, бо Соборові отці почали дивитись на проблеми з універсальної точки і вважати себе не як щось віддільне, а як членів Тіла, в якому один має цікавитись іншими. Це - великий осяг, що викличе фермент серед християн і принесе плоди.[1]

ДРУГА СЕСІЯ СОБОРУ

29 вересня 1963 р. папа Павло VI відкрив другу сесію Вселенського Собору Ватиканського II. Наступного дня, 30 вересня 1963 р. на 37 загальних зборах Собору почалася дискусія над схемою « Про Церкву », над якою коротко вже дискутовано наприкінці першої сесії. Ця схема була приготована ще перед інавґураційною промовою папи Івана

---

[1] Важніша бібліографія:

Il Concilio Vaticano II. La prima intercessione – I.N.A., Roma 1964 – Pp. 304, in-8°.

Il Concilio Vaticano II. Notiziari nn. 1-2 – « La Civiltà Cattolica », Roma 1962-63 – Pp. 476.

A. T. Besselaar, J. Spoelstra, *Het Concile* – Een voorlopige balans – « Het Spectrum », Utrecht 1963 – Pp. 160.

Romeu Dale o.p., *O Concilio em marcha* – Ed. Vôzes, Petrópolis 1963 – Pp. 30, in-8°.

Vincent A. Yzermans, *A New Pentecost* – Vatican Council II, Session I – Foreword by G. Weigel s.j. – Introduction by H. Küng – The Newmann Press, Westminster Md. 1963 – Pp. xxii-378, in-8°.

Juan B. Olaechea Labayen, *El Vaticano II se hace historia* – Primera fase: Juan XXIII – Edic. Fax, Madrid 1963 – Pp. 288, in-8°.

Joseph Ratzinger, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Ruckblick* – Verlag J. P. Bachem, Köln 1963 – Pp. 64, in-8°.

Xavier Rynne (pseud.), *La révolution de Jean XXIII* – Letters from Vatican City – Grasset, Paris 1963 – Pp. 256, in-8°.

Tony Spina, *The Pope and the Council* – Barnes and Company, New York – London 1963 – Pp. 160, in-8°.

Jean-Jacques Thierry, *Le Concile de notre temps* – Gallimard, Paris 1963 – Pp. 236, in-8°.

Vaticanum Secundum. Die erste Konzilsperiode – In Zusammenarbeit mit Werner Becker und Joseph Gülden – Herausgegeben von Otfried Müller – St. Benno-Verlag, Leipzig 1963 – Pp. 472, in-8°.

Das Zweite Vatikanische Konzil – Mit Belträgen von W. Kampe, J. Hirschmann, J. Ratzinger, J. Pascher, K. Rahner – Echter-Verlag, Würzburg 1963 – Pp. 120, in-8°.

XXIII і мала радше юридичний характер. Є відомі два аспекти Церкви, обидва важливі, хоч не в однаковій мірі; один юридичний, а другий містичний. Церква є спільнота і як така має юридичну орґанізацію, але ця спільнота є одночасно таїнственне Тіло Христа. Тому треба завжди мати на увазі й в рівновазі ті два елементи, бо інакше можна попасти в юридизм або в містицизм, або в однаково шкідливі перебільшення. По Тридентськім Соборі католицькі богослови, в полеміці з протестантами, надто підносили юридичний аспект Церкви. Сьогодні дехто каже наголошувати таїнственний аспект, що Церква - це Христове Тіло, це Божий нарід, це есхатологічна спільнота.

Отці Собору, вірні напрямним папи Івана XXIII, доручили при кінці першої сесії Собору, щоб цю схему основно переробити і подати на обговорення під час другої сесії. Йшлося про те, щоб поглибити дійсність Церкви у своїй внутрішній природі, очевидно включаючи і юридичні, і зовнішні елементи, які, без сумніву, суттєві, але не однаково важливі.

Схема «Про Церкву» має такі чотири розділи: 1) Церква, як Таїнство - Таїнственне Тіло Христове. 2) Її ієрархічна форма, зокрема Єпископат. 3) Члени Церкви - « Божий народ ». 4) Святість Церкви.

Може виглядати дивним, що після XX сторіч існування Церкви, треба ще міркувати над її природою; що вона є, яка її внутрішня структура, яка її ієрархія і яка її ціль? Одначе нема тут нічого дивного. Зрештою, Папа сам вказав на причину цього: « Таїнство Церкви, тобто дійсність проникнена Божою присутністю і тому завжди здатна до нових і глибших відкрить ». Людський розум також і найпростіший може не лише до деякої міри збагнути природу речей, а й саме життя і здобутий досвід про свою дійсність ведуть його до щораз глибшого пізнання себе самого.

Можна собі уявити трудність збагнути таку пов'язану і таїнственну природу Церкви, в якій відбивається досвід XX сторіч. У ній під видими і зовнішними знаками, зложеними з людей, речей, актів, діл, скривається сам Христос, що продовжує своє післанництво у світі. Тому Церкву називають « первісною Тайною », бо в ній Христос продовжує своє посередництво між Богом і людьми. Нелегке, отже, пізнання Церкви, яке б вичерпало всю її дійсність. Її багатство проявляється помалу віруючому розумові і наше покоління дає свій вклад. Сьогодні ми ліпше знаємо Церкву, ніж християни перших сторіч, а ті, що прийдуть по нас, будуть знати її ліпше, ніж ми.

Бажання краще пізнати Таїнство Церкви спонукало отців Собору зосередити свої зусилля на ній, бо те пізнання має бути зв'язане з обновою, на яку вказав Папа, і з поширенням Царства Божого у світі. Сучасне людство повинно бачити Церкву в її правдивім світлі, в їй дійсності, не затемненій чужими елементами. Люди повинні пізнати в ній спільноту тих, що визнають Христа як свого Голову, живуть його життям і Його духом та очікують Його другого приходу. Церква має являти собою присутність Христа у світі. Щоб сповнити це завдання Церква мусить безперервно обновлятись, усувати різні надструктури, що постали в певних історичних умовинах і не є суттєві для її конституції, а навіть є небезпека, що тепер вони можуть представити людям її об-

личчя із зміненими чертами. Тому потрібно, щоб Церква перевіряла свої структури, усувала ті, що стали тяжкі й безкорисні, а творила, як треба нові, що краще відповідають здійсненню її післанництва у світі.

Впродовж сторіч Отці й середньовічні богослови дивились на Церкву майже виключно з догматичної точки: « societas fidelium », таїнственне Христове Тіло. Середньовічні єресі примусили богословів пояснити зовнішні й соціяльні елементи церковної інституції, які в наступних віках так розвинулись, що взяли перевагу бодай у викладі, над догматичними і містичними елементами. Деякі відомі богослови у своїх дефініціях Церкви брали під увагу тільки зовніші її аспекти. Реакція почалась вже на Вселенському Соборі Ватиканському I, піддержана енциклікою папи Пія XII « Mystici Corporis » (1943 р.), а від отців Собору одержала остаточне затвердження.

КОЛЕҐІЯЛЬНІСТЬ (СОБОРНІСТЬ) ЄПИСКОПАТУ

Дуже жвава й довга була дискусія над розділом про Єпископат. Ця проблема була порушена на Соборі Ватиканському I, але не була закінчена, бо Собор був перерваний. Очевидно, після дефініції примату Папи, його безпомилковости, на чергу прийшла справа уточнення властей єпископів відносно Вселенської Церкви, бо поширювано і таку опінію нібито єпископи є тільки папські службовці в окремих епархіях.

Вже з початку дискусії увага Отців була звернена на *колеґіяльність* (соборність) Єпископату. Єпископи всіх часів відчували, в деякий спосіб, відповідальність за добро не лише своєї епархії, але й Вселенської Церкви. Це почуття відповідальности зветься у св. Павла « журба за всі Церкви » (2 Кор. 2, 28), Воно спонукувало єпископів збиратись на Провінціяльні Синоди, на Вселенські Собори в злуці з Папою. Поза Соборами та журба проявлялась у висилці місіонерів у поганські країни. А втім якщо кожний християнин, тому що є членом Церкви, обов'язаний працювати над її розвитком і обновою, то тим більше мають це робити єпископи, що займають таке важливе і високе місце в Церкві.

ДУМКИ БОГОСЛОВІВ

Богослови останніх століть не поглибили вищезгаданої теми, бо атаковані єресями, які заперечували саме встановлення Церкви, присвятили більшу увагу приматові Папи. Немає сумніву, що Св. Письмо і Передання ясно говорять про існування Колеґії Єпископів, наслідників Колеґії апостолів, якій Ісус по своїм воскресенні дав потрійну власть: вчити, освячувати і правити Своєю Церквою (Мт. 28, 18-20; Мк. 16, 16). Певним є також, що Колеґія Єпископів, разом з Папою, що є її головою, на Вселенському Соборі має найвищу владу юрисдикції над всією Церквою. Ця Колеґія є безпомилкова чи то на Соборі, коли рішає про справи віри й моралі, чи поза Собором, коли разом з Папою навчає однозгідно об'явленої правди.

З другого боку, є догмою віри, що Папа, як наслідник св. Петра,

має повноту влади юрисдикції над всіма і поодинокими Церквами, над всіма і поодинокими пастирями і вірними, він є безпомилковий коли рішає « ex cathedra », тобто силою власти й помочі Христа, а не на основі згоди Церкви, тобто Єпископів. Тому перед Отцями Собору виринула трудність встановити природу колеґіяльности єпископату. Єпископи на Вселенськім Соборі мають владу над усією Церквою, але їх власть не може анулювати чи нарушувати найвищої власти Папи, і робити його « primus inter pares ». Церква є одночасно ієрархічна і монархічна. Колеґія Єпископів не усуває примату Папи, ані примат не усуває Колеґії Єпископів, якої власть над вірними своєї епархії є звичайна і безпосередня.

В цій справі богослови поділяются перед рішенням Собору на три групи. Перші твердили, що в Церкві є подвійний підмет, невиразно відділений, найвищої влади: Папа сам, як наслідник св. Ап. Петра й Римський єпископ, і Колеґія Єпископів з Папою. Тому найвища власть може бути виконувана, або лише Папою або Папою з Колеґією Єпископів. Виконування цієї власти першим чи другим способом є залежне від Папи. Вселенський Собор є найкращим прикладом виконування колеґіяльної влади.

Друга група богословів вважала, що найвища власть у Церкві є в однім підметі, тобто в Папі і від нього розходиться на Колеґію Єпископів. Тому вся власть Собору походить від нього, бо він скликає Собор і апробує його рішення.

Вкінці, третя група богословів твердила, що підметом найвищої власті в Церкві є Колеґія Єпископів, що виконує свою власть або колеґіяльно на Соборі з Папою або поза Собором через свій орган, яким є Папа. Він може рішати й незалежно від Єпископату, але завжди як його голова. Божа поміч не допустить, щоб орган Єпископату діяв проти нього. Ті останні розуміли слово « колеґія » в окремий спосіб, не юридичний. В ньому головою є Папа, що має повноту власти, не від Колеґії Єпископів, але від Самого Христа. Присутність Христа творить рішення Папи в справах віри й моралі безпомилковими.

Палкі дискусії на цю тему велися між Отцями на Соборі від 30 вересня - 31 жовтня 1963 р. впродовж 23 загальних зборів Собору. 3230 Отців усно брали участь в дискусії, а 475 письменно. Щойно під час третьої сесії дня 22 вересня 1964 р. рішено, що Римський Архиєрей разом з єпископами творить таку єдність, як св. Петро з апостолами та що єпископ стає членом цього соборного тіла єпископату через своє рукоположення та єдність з Папою й іншими єпископами. Через єпископські свячення одержується не лише священицький уряд, але також навчальний і юрисдикційний; хоч виконувати його можна лише у злуці з Папою та іншими єпископами. Цим Собор визначив, що влада єпископа відносно своїх підданих-вірних походить безпосередньо від Христа, а не через посередництво-мандат Римського Архиєрея.

Наступного дня, 23 вересня 1964 р. Собор рішив, що єпископат є суб'єктом верховної і повної влади над усією Церквою разом з Римським Архиєреєм; що власть зв'язувати і розв'язувати, яку дістав св. Петро, одержав опісля також апостольський Собор, з'єднаний з своїм головою Петром.

КОЛЕҐІЯЛЬНЕ ПАСТИРСТВО

Хоч з догматичного боку були розходження між Отцями щодо колеґіяльности, то з пастирського боку була більша однозгідність. В дійсності, деяка участь єпископату в проводі Церкви відповідає ліпше пастирським вимогам нашого часу. Сьогодні Церква є справді вселенською, хоч більшій частині людства треба ще проповідувати Христову науку. Церква є поширена на цілий світ, на всі народи, має проблеми, які цікавлять усіх вірних, і часто вона зобов'язана робити рішення, що можуть мати наслідки вселенські не тільки для католиків і й для інших християн і для всіх людей. Світові проблеми стають щораз більше залежні одні від одних. Засоби комунікації стали такі скорі, що і події, здавалося б малої ваги, можуть мати скорий відгомін у всьому світі. В таких умовинах ліпше для Папи, перед своїми важними рішеннями, порадитись з тими, що живучи в своїх епархіях, мають змогу оцінити з іншої точки погляду природу тих рішень і їх відгомін у своїм народі. Це дорадче завдання виконувала дотепер Колеґія кардиналів, в міру повновластей одержаних від Вселенського Архиєрея. Сьогодні виринає потреба, щоб той вселенський орган спомагали інші особи з архипастирською відповідальністю, що резидують у своїх епархіях і мають змогу краще інформувати Папу про своїх вірних і свій нарід. Папа Павло VI знає це з власного архипастирського досвіду в Міляні, і про це він натякнув у промові з 22 вересня 1963 р. до римської Курії: «Голові Церкви в студії й у відповідальності церковного уряду треба б якогось представника єпископату, зокрема з владик, що керують епархією». Дехто зрозумів, що Папа натякав на встановлення «сенату Церкви», окремого від Курії, зложеного з певного числа єпископів, що резидують у своїх епархіях, яких Папа міг би радитись про проблеми, що відноситься до всієї Церкви, кожний раз, коли буде вважати за вказане.

ДИЯКОНАТ

Після колеґіяльности єпископату отці Собору дискутували жваво над відновою дияконату як постійного ієрархічного ступеня. Причини, що промовляли за відновою, були різні, передусім пастирські. Фактом є, що число священиків всюди меншає, а сьогоднішнє душпастирювання вимагає, щоб трохи часу посвятити адміністрації парафій, навчанню релігії в школах, веденню церковних організацій, харитативній діяльності, так що не стає часу на сповнення тих завдань, які тільки священики можуть виконати (н. пр. сповідати). Ця справа дуже пекуча в країнах Південної Америки, де дуже мало священиків, а вірні так розкинені по великих просторах, що душпастир навіть раз на рік не може їх відвідати. Ось тому виринула ідея віднови дияконату, тобто встановлення в епархіях певного числа дияконів, які мали б завдання христити, благословити подружжя, навчати катехизму, помагати хворим, відправляти богослуження в тих осередках, де священик рідко буває, проповідувати.

Цю справу виріщено під час третьої сесії Собору 28 вересня 1964 р., а саме дияконат виявляється дуже корисним у житті Церкви і в майбутності може бути відновлений як постійний ієрархічний ступінь. Рішення наступного дня (29 вересня 1964 р.) уповажнювало національні Єпископські Конференції за апробатою Римського Архиєрея про доцільність відновляти постійний дияконат у даній помісній Церкві.

« Punctum dolens » довгої дискусії був целібат, тобто чи постійний дияконат зобов'язувати целібатом. Остаточно вирішено, що можна висвячувати на дияконів також і старших уже віком жонатих осіб.

Під час дискусії над схемою « Про Церкву » дня 29 жовтня 1963 р. рішили більшістю 1114 голосами проти 1074, щоб схему « Про Пречисту Діву Марію » додати як VI розділ схеми « Про Церкву ».

РОЛЯ МИРЯН У ЦЕРКВІ

Під кінець третьої сесії Собору перейдено до дискусії над завданнями мирян у Церкві. В останніх сторіччях, в наслідок полеміки, зроблено надто велику різницю між духовенством і мирянами, між священиками і не-священиками так, що деякі вважали мирян за другорядних християн. До провірки такої постави причинились не тільки біблійні і патристичні студії, що наглядно представили поняття про Божий народ, про таїнственне Тіло, але й нова душпастирська ситуація через недостачу відповідної кількости духовенства для щораз ширших завдань, які перед ним виринають. Тому церковна ієрархія звернула більшу увагу на католицьких мирян і на їх необхідне апостольство. Почалось частіше говорити про апостольство мирян, про теологію мирян, про священство вірних і поволі миряни почали займати своє становище в Церкві. Собор потвердив це і присвятив мирянам цілий IV розділ у схемі « Про Церкву ». Там сказано, що миряни не гірші від духовенства - це християни, що хрищенням втілені в Христа і становлять Божий народ, вони є учасники Христових властей: священичої, пророчої і царської та сповняють післанництво усього християнського народу в Церкві й у світі.

Під час дискусії було видно, що церковна ієрархія свідома, що без помочі мирян вона не зможе схристиянізувати новітній світ. Одночасно отці Собору ясно заявили, що й миряни покликані до святости, бо Христові слова « будьте досконалі » відносяться і до мирян.

ПІДСУМКИ ДРУГОГО СЕСІІ

Друга сесія Собору почалася 29 вересня, а закінчилася 4 грудня 1963 р. Було 43 загальні збори Соборових отців 614 отців забирало голос усно, а 849 письменно. Розглянено три схеми: про Церкву, про єпископів й управління, про екуменізм. Прийнято й потверджено Конституцію про Літургію і Декрет про засоби суспільних зв'язків.

Відкриваючи другу сесію Вселенського Собору папа Павло VI сказав що « надійшла хвилина, де правда про Церкву мусить бути глибше

досліджена, впорядкована і висловлена, може, не в тих урочистих формулах, що звуться догматичними дефініціями, а в більш простих, які з більшою ясністю вислову і з повнішим учительським авторитетом відкриють Церкві те, що вона думає про себе ».

Підсумовуючи, можна сказати, що друга сесія Собору поглибила зусилля Церкви пізнати себе саму, своє післанництво і свої середники, які дав їй Божественний Основник, щоб бути сіллю землі і світлом світу. Собор виявив рішучість відновити Церкву зсередини, щоб вона була така, якою хотів її Христос, « signum levatum in nationibus », така щоб могла притягнути до себе тих, які ще не вірять, а для своїх дітей бути наглядним доказом що вона вірна Христові продовжує Його післанництво в сторіччях.[2]

о. Д-р Іван Хома

---

[2] Важливіша бібліографія:

A che punto è il Concilio – Numero speciale de *L'Osservatore Romano della domenica*, 19 aprile 1964 – Pp. 32.

Il Concilio Vaticano II – Notiziari nn. 23-24 – « La Civiltà Cattolica », Roma 1963-64 – Pp. 740.

Il Concilio Ecumenico Vaticano II – Estratto da *L'attività della Santa Sede* 1963 – Tip. Poliglotta Vaticana 1964 – Pp. 22, in-8°.

Il Concilio Vaticano II – Sei servizi speciali de *Il Regno* – Vol. II: seconda sessione – Edizioni Dehoniane, Bologna 1963 – Pp. 148, in-8°.

YVES M. CONGAR, *Diario del Concilio: prima e seconda sessione* – Boria ed., Torino 1964 – Pp. 240, in-8°.

Cristo nel mondo (n. 10) – « Pro Civitate Christiana ». Assisi 1963 – Pp. 352, in-8°. (Cronache e interviste).

RANIERO LA VALLE, *Coraggio del Concilio. Giorno per giorno la seconda sessione* – Morcelliana ed., Brescia 1964 – Pp. XVI-576, in 8°.

Le Missioni Cattoliche – Numero speciale per la seconda sessione del Concilio Vaticano II – P.I.M.E., Milano, dicembre 1963 – P. 60.

CLEMENTE RIVA, *La Chiesa per il mondo. La seconda sessione del Concilio Ecumenico* – Morcelliana, Brescia 1964 – Pp. 236, in-8°.

Un Concilio para el mundo de hoy – Segunda sesion conciliar – Ed. El Mensjero del Corazon de Jesus, Bilbao 1964 – Pp. 280, in-8°.

Y. M. CONGAR O.P., *Le Concile au jour le jour* – Deuxième session – Ed. du Cerf, Paris 1964 – Pp. 224, in-8°.

Y. M. CONGAR O.P., *Report from Rome* – Vol. II – G. Chapman, London 1964 – Pp. 208, in-8°.

Y. M. CONGAR, *Diario del Concilio* – Segunda sesion – Editorial Estela, Barcelona 1964 – Pp. 222, in-8°.

Y. M. CONGAR, *Diari del Concili* – Segona sessio – Ed. Estera, Barcelona 1964 – Pp. 224, in-8°.

BOAVENTURA KLOPPENBURG O.F.M., *Concilio Vaticano II: segunda sessao (set.-dez.* 1963) Editora Vôzes, Petrôpolis R. J. 1964 – Pp. 560, in-8°.

Das Konzil – Zweiter Bild-und Textbericht von Mario von Galli und Bernhardt Moosbrugger – Von Johannes XXIII zu Paul VI – Chronik der zweiten Sessio – Die Pilgerfahrt ins Heilige Land – Walter-Verlag A. G., Olten 1964 – Pp. 168, in-8°.

BERNARD LAMBERT O.P., *De Roma à Jérusalem. Itinéraire spirituel de Vatican II* – Ed. du Centurion, Paris 1964 – Pp. 328, in-8°.

BERNARD LAMBERT, *Nueva era de la Iglesia. Cartas sobre et Concilio* – Ediciones Cristiandad, Madrid 1964 – Pp. 394, in-8°.

BERNARD LAMBERT, *Von Rom nach Jerusalem. Briefe über das Konzil* – Herder, Freiburg 1964 – Pp. 192, in-16°.

RENE LAURENTIN, *L'enjeu du Concile. Bilan de la deuxième session* – Ed. du Seuil, Paris 1964 – Pp. 328, in-8°.

JOSE LUIS MARTIN DESCALZO, *Un periodista en el Concilio (2° etapa)* – Propaganda Popular Catôlica, Madrid 1964 – Pp. 452, in-8°.

MICHAEL NOVAR, *The Open Church. Vatican II, Act II* – The Macmillan Company, New York 1964 – Pp. XIV-370, in-8°.

XAVIER RYNNE (pseud.). *The Second Session. The Debats and Decrees of Vatican Council II: septembre 29 to December 1963* – Farrar, Strauss & Company, New York 1964 – Pp. XXIV-390, in-8°.

La segunda Session del Vaticano II – Num, spec. di *Hechos y Dichos* - Zaragoza, gennaio 1964 – Pp. 136.

WOLFGANG SEIBEL, S.J., LUITPRAND A. DORN, *Tagebuch des Konzils. Die Arbeit der Zweiten Session* – J. M. Sailer Verlag, Nürnberg und Eichstätt 1964 – Pp. 288, in-8°.

Vatican Council II. From John XXIII to Paul VI – The America Press, New York 1964 – Pp. 96, in-8°.

BERNARD WALL, BARBARA WALL, *Thaw at the Vatican* – An account of Session Two of Vatican II – Victor Gollancz, London 1964 – Pp. 224, in-8°.

ANTOINE WENGER, *Vatican II. Chronique de la deuxième session* – Ed. du Centurion, Paris 1964 – Pp. 344, in-16°.

Zweites Vatikanisches Konzil. 2 Sitzungperiode – Dokumente, Texte, Kommentare – Herausgegeben von A. Beckel, H. Reiring, O.B. Roegele – Verlag A. Fromm, Osnabrück 1964 – Pp. 352, in-8°.

ОГЛЯДИ Й ОЦІНКИ

(CONSPECTUS ET RECENSIONES)

CIRILLO e METODIO – i Santi Apostoli degli Slavi, Roma, 1964, p. 194.

Ця невелика обсягом книжка. усього 194 сторінок друку, видана Папським Східним Інститутом в Римі, це збірник доповідей, прочитаних у Папському Східному Інституті в днях 9-11 травня 1963 року, присвячених для відзначення ювілею 1100-ліття початків місійної праці Солунських Братів між Слов'янами.

Щодо завдання і форми ця книжка, очевидно, є більш дивульгативного ніж наукового характеру, та все-таки є у ній, в поодиноких доповідях, чимало нових даних досі мало відомих, і на цих її аспектах зокрема зосереджується увага нашого огляду.

Книжка відкривається Апостольським Листом « Magnifici eventus » Папи Івана XXIII, від дня 11 травня 1963 року, до Ієрархів слов'янських країн з'єдинених з Апостольським Престолом. Папа, вказавши у вступі свого листа на виїмкову обставину, з якою збігається святкування ювілею 1100-ліття початків місійної праці Солунських Братів між Слов'янами, тобто з Вселенським Собором Ватиканським II, подає причину духовну, яка була основою многоплідних успіхів апостольської праці святих Кирила і Методія: « Бо вбогих цього світу вибрав Бог як багатих вірою » (Яків, 2, 5). Другим джерелом їх плодючої праці була їх безкомпромісова вірність Апостольському Престолові і вселенськості Церкви. В дальших рядках листа подається в дуже сконденсованій хронікальній формі перебіг життя і апостольських трудів святих Братів. В листі говориться і про старання, які ведуться від Апостольського Престола, щоб приєднати всіх нез'єдинених до єдності Христової Церкви. Присутність на Соборі представників-спостерігачів від нез'єдинених Церков є доказом цих заходів. « Голос часу - голос Божий », - каже далі Папа; це виказалось численними ознаками, які спонукують до бажаної єдності і миру. Для цього екуменічного руху прокладав шлях т. зв. « Апостолят святих Кирила і Методія » започаткований єпископом Мартином Сломшек і поширений Оломуцьким архиєпископом Кирилом Стояном, і Велеградські Унійні З'їзди. Тому з нагоди ювілею треба виявити найвищу вдячність Богові за неоцінені добродійства, що через працю Кирила і Методія Він уділив Слов'янським Народам.

Після листа Папи Івана XXIII поміщена промова Папи Павла VI, виголошена в базиліці св. Климента під час Архиєрейської Літургії,

що її відправив на завершення кирилометодіївських ювілейних торжеств болгарський архиєпископ Кирило Куртєф в сослуженні єпископів російського А. Каткова і білоруського Ч. Сіповича в присутності Папи Павла VI 17 листопада 1963 року. При цій нагоді Папа передав базиліці св. Климентія частину нещодавно віднайдених мощів св. Кирила і короткою промовою відзначив цю подію.

« Подібно як колись два ревні Апостоли прибули до Риму, несучи зі собою цінний дар для Христового Намісника, мощі св. мученика Климентія, папи римського, так сьогодні сам Наслідник Петра передає ними улюбленій Церкві значну частину мощів св. Кирила, ніби відповідаючи цим актом в невидимо-таїнственній тяглості дії на той глибоко побожний жест » - сказав Папа.

Відчуваючи між нами таїнственну присутність тих великих Ієрархів і Пастирів (Кирила і Методія), ця побожна і торжественна відправа вливає в нашу душу « відчуття Спільноти Святих ». Вся дальша промова Папи є немов би поширенням цієї ідеї - « Спільноти Святих », а піддала її сама літургічна хвилина, Євхаристійна Жертва, що об'єднує всю Церкву.

1. З шістьох статей-рефератів, що входять у склад книжки, п'ять з них італійською мовою, одна - англійською. На першому місці - мабуть такий був їх хронологічний порядок - стоїть стаття о. Й. Ольшера, професора історії Церкви Східних Слов'ян у Папському Східному Інституті: « Життя і діяльність святих Кирила і Методія ».

Сам заголовок статті охоплює цілу низку проблем, так що вже спочатку зроджується сумнів, чи справді на кількох сторінках можна якнебудь вдоволяюче представити жмут проблем зв'язаних з життям і діяльністю таких многогранних особистостей, як святі Солунські Брати. І справді, читаючи статтю, мається враження, що автор заторкнув лиш деякі з численних аспектів, що титул статті охоплює. Мабуть це він зробив свідомо, бо вже у вступі сказав: « Зверну вашу увагу на комплекс подій і проблем » (ст. 29). Цієї постанови автор вповні додержується упродовж цілої статті. Натякнувши коротко на дати народження Кирила і Методія (Кирило 826 чи 827, Методій около 815), на родинні обставини, в яких вони виростали, на їх вроджені здібності і нахил до окремих галузей науки - Констянтин до філософічних, Методій до юридичних, щоб стати на державно-адміністративній службі, - автор, залюблений в історичних проблемах, характеризує навіть детально, оскільки характер реферату на це дозволяє, ціле двадцятиліття і більше політичних і релігійних подій, починаючи від смерті імператора Теофіля (842). Це все тому, що і самі події, і особи, носії цих подій, стикались в якійсь мірі з життям Солунських Братів і орієнтували їх дальший шлях. Так, наприклад, смерть імператора Теофіля іконокласта (842), на службі якого був Методій як губернатор одної слов'янської провінції на пограниччі Болгарії, вплинула, що цей покинув державну службу, замішаний в релігійно-політичній боротьбі, і вступив в Олімпійський монастир в Битінії над Босфором; а кілька-

літній побут Констянтина в домі державного канцлера Теоктиста дав йому нагоду запізнатися з малолітнім тоді імператором Михаїлом III, який пізніше поручить Констянтинові кілька важливих релігійно-дипломатичних місій (ст. 33). До цього треба ще додати і факт, що, будучи Констянтин під час своїх університетських студій в імператорському училищі в Царгороді улюбленим учнем Фотія, ця приязнь була і причиною, чому саме Фотій, ставши патріярхом (858), поручив йому важливі релігійно-дипломатичні місії скоріше до Хозар (860), опісля (863) місійну працю в Моравії.

Розглядаючи період місійної праці Кирила і Методія в Моравії, автор статті і тут звертає більше уваги на політичні обставини, на події і людей, що впливали на розвиток, напрям і результат цієї діяльності, ніж на місійну працю, як таку. Як формувалося моравське князівство, які були перші контакти західних місіонарів (ст. 38), чия церковна юрисдикція сягала на ці моравські території, якими політичними стремліннями кермувався князь Ростислав, прохаючи у царгородського імператора місіонарів для Моравії, - це все лиш контур, конечний зрештою, на тлі якого розвиватиметься місійна праця Солунських Братів. Про самі початки їх місійної праці автор подав досить скупі дані: Кирило перед виїздом з Царгороду уклав нову слов'янську азбуку, почав переклад святого Євангелія, забрав зі собою мощі св. Климентія, що привіз із Криму, - от і все. Вже в Моравії, вони продовжували переклад літургічних книжок, учили грамоти і релігії численних учнів, що їм поручив князь Ростислав, а секретом успіхів їх місійної праці було застосування місцевої слов'янської мови в літургії і в проповідуванні.

Не дуже переконливими є деякі здогади автора як, наприклад, досить сумнівне припущення, що Бардас, а особливо Фотій раділи з відїзду Кирила і Методія у Моравію, побоюючись їх впливу на імператора.

Причини подорожі святих Братів до Риму (867) не з'ясовані, сам побут в Римі залишено незаторкненим (хоч це оправдується, бо римському побутові присвячена окрема доповідь), і подається лиш en passant дату смерті св. Кирила і постриження його в ченці. Останніх кілька сторінок статті автор присвячує оглядові місійної праці св. Методія по смерті Кирила і політичних перипетій, які супроводили його останні роки в Моравії: смерть Ростислава, нові політичні обставини, що створилися в Моравії за князя Сватоплука, понад трирічне ув'язнення Методія Пассавським єпископом, вороже наставлення Сватоплука, інтриги єпископа Віхінга, друга подорож до Риму, подорож до Царгороду і, вкінці, його смерть 6 квітня 885 року, - все це насвітлено досить похапки.

В кінці статті автор добре підкреслив дві окремі заслуги Солунських Братів: для Моравії, бо їх працею християнська віра закріпилась там остаточно, і загальнослов'янське їх значення, бо літургія в живій слов'янській мові пережила всі опозиції і, хоч витиснена з її первісного осідку - Моравії - латинською, закріпилась в інших слов'янських народів і стала середником поширення християнства і джерелом їх духовності.

Дуже цінний додаток до статті становлять джерела, на які автор час-від-часу покликується, шкода лише, що їх так мало.

2. Друга з черги доповідь: « Місіонарська метода святих Кирила і Методія: Слов'янська Літургія » (ст. 51-70), опрацьована професором балканської церковної історії у Папському Східному Інституті, о. М. Лацком.

Головною основою його викладу і поодиноких висновків були кирилометодіївські джерела, видані в Загребі 1960 року: F. Grivec – F. Tomsic; Constantinus et Methodius Thessalonicenses: Fontes. Radovi Staroslavenskog Instituta, knjiga 4. Zagreb, 1960. За виїмком кількох побічних цитатів, всі свої аргументи черпає автор з цих джерел.

Напрямну своїх дальших думок подає автор у самому вступі доповіді: участь в дипломатичній місії Філософа Констянтина до арабського каліфа Мутаваккіл в Самаррі коло Багдаду десь в середині 850-х років і релігійно-дипломатична місія разом з братом Методієм до Хозар (860) були нагодою пізнати деякі народи Сходу з їх культурами; тоді вони зоглянулися, що кожний народ має свою мову і своє письмо, а християнські народи мають або свій окремий обряд, або, принаймні, літургічні відправи у рідній мові.

Так поставлена проблема могла б виглядати дещо тенденційною, але в рамцях цитату, що навів автор із старослов'янського життєпису св. Кирила, вона вповні оправдується. У Венеції в часі подорожі до Риму святі Кирило і Методій мусіли боронитися проти закидів місцево латинського клиру, що Церква признає літургічними лише три мови: єврейську, грецьку і латинську. Їм Кирило відповів, що він знає багато народів, які мають власне письмо і хвалять Бога своєю рідною мовою, як, наприклад, вірмени, персіяни (халдеї) і другі (ст. 52).

Обгрунтоване теоретично застосування слов'янської мови в літургії та в проповіді, практичне здійснення його не було трудне, бо слов'янську мову знали Солунські Брати вже змолоду.

У методі місійної праці святих Кирила і Методія автор статті виділяє п'ять різних аспектів:

— Проповідування Божого слова
— Навчання молоді
— Літургія у слов'янській народній мові
— Виховання місцевого клиру
— Дух пристосування.

Голошення Божого слова - це одне з перших завдань Христової Церкви і займає перше місце у післанництві кожного місіонара; воно знайшло перше місце і в місійній діяльності Солунських Братів. Очевидно, проповідували вони місцевою народною слов'янською мовою.

Побіч проповідування християнської віри Апостоли Слов'ян старались піднести і культурний рівень народу: учать молодь. Слов'янська азбука глаголиця, укладена св. Кирилом, поклала початки культури слов'янських народів. Він є її основоположником і батьком.

Найбільше уваги присвячує автор третьому з п'ятьох намічених складників місіонарського методу, тобто *Слов'янській Літургії*. « Всетаки, пише автор, найважливішою характеристикою кирилометодіївського місіонарського методу є без сумніву введення слов'янської живої мови в літургію » (ст. 56).

Те, що Кирило бачив у східних народів, що кожний славив Бога рідною мовою, це хотів дати і Слов'янам.

Твердження автора, на основі цитату із слов'янського « Житія » св. Кирила, що слов'янська література почалась цими небесними словами: « Напочатку було Слово, і Слово було у Бога, і Бог було Слово » (ст. 57), - можна прийняти за імовірне, бо, починаючи св. Кирило свої слов'янські переклади від найбільш потрібних літургічних текстів, він міг почати від Євангелія, а літургічний цикль євангелій у візантійському обряді починається саме від Йоанового Євангелія.

Ядром своєї доповіді поставив проф. Лацко проблему: « До якого обряду увів св. Кирило слов'янську мову, до візантійського, чи до латинського » (ст. 57)? Цьому питанню він присвятив більшу частину своєї статті. Немає сумніву, відповідає автор, що св. Кирило увів слов'янську мову в обряд візантійський. Але водночас ставить питання: « Чи тільки у візантійський обряд »? (ст. 58).

Цілі століття панувало незаперечене переконання, що Апостоли Слов'ян відправляли богослужби лише у візантійському обряді слов'янською мовою.

В 1872 р. архимандрит А. Капустін віднайшов у Палестині кілька листків написаних глаголицею: це т. з. « Київські Листки ». Славісти датують їх з X століття. Вони містять 10 різних служб латинського Служебника - **Oratio, Secreta, Postcommunio, Praefatio.**

На думку проф. К. Мольберга цей Київський глаголицький служебник (« Київські Листки ») споріднений з латинським Сакраментарем з VII ст., віднайденим в Падуї. Сам формуляр літургії (**Ordo Missae**) був би переложений з грецького тексту західно-римської Літургії, так званої « Літургії св. Петра », якою, починаючи з IV ст., послуговувались Солунські Архиєпископи « **Vicarii Domini Papae per Illyricum** ».

Проф. Лацко припускає, що під час свого перебування в Римі св. Кирило переклав цей римський служебник на слов'янську мову, щоб відправляти римо-слов'янську Літургію. По віднайденні Київського глаголицького служебника славісти, дослідники римо-глаголицьких літургічних книжок, зокрема Й. Вайс (J. Vajs), дійшли до висновків, що й обряд римо-слов'янський також кирилометодіївського походження (ст. 60).

Опираючись на здогадах, автор припускає, що ця західно-римська « Літургія св. Петра » грецькою мовою була знана Солунським Братам ще з дому, а тепер, виїжджаючи до Моравії, де німецькі місіонарі почали вже вводити західно-римську Літургію, взяли зі собою, на всякий випадок, текст, а може уже повний слов'янський переклад, « Літургії св. Петра ».

До року 867, думає автор, Кирило і Методій ніколи не вживали цієї Літургії римо-слов'янської; на це потребували дозволу Папи. Це була б власне ціль їх подорожі до Риму. Аргументи Кирила були насті-

льки переконливі, що Папа Адріян II апробував слов'янські літургічні книги, поблагословив і поклав їх на престолі в церкві Санта Марія Маджіоре; з цих книжок співано опісля святу Літургію. Подія ця відбулася десь в перших місяцях 868 року. Аргументуючи з листа, що Папа Адріян II дав Методієві перед його відїздом з Риму для князів Моравії, Словаччини і Паннонії, автор твердить, що ішлось про слов'янські переклади римських літургічних книжок, а не візантійських (ст. 63-64). Але чи можна виводити заключення такої ваги лише з одного слова, що знаходиться в папському листі і то вже у слов'янському перекладі (слов'янський переклад листа знаходиться в осьмому розділі життя св. Методія), тобто зі слова « МША », щоб сказати з безапеляційною певністю, що тут ідеться про латинський обряд? До цієї проблеми повернемо дещо далі.

Увесь дальший хід думок автора обумовлюється, консеквентно зрештою, вищенаведеним висновком. Заборона Папи Івана VIII вживати слов'янської мови в Літургії, переслана Методієві (873) через папського легата єпископа Павла з Анкони; подорож св. Методія до Риму (880), щоб виправдатися перед Папою; обмежений дозвіл Папи Івана VIII на вживання слов'янської мови і остаточна заборона Папи Стефана V в 885 році вживати слов'янську мову в літургічних відправах, - все це відносилося б виключно до Літургії римо-слов'янської (ст. 66). Щодо точки « формування місцевого клиру », автор переповідає в основному те, що подають джерела: життя св. Кирила слов'янської редакції, очевидно з заключенням, що учні святих Братів були висвячені в латинському обряді, в тому ж обряді служили їх перші літургії по римських церквах, але слов'янською мовою.

Стаття кінчається Апостольським Листом Папи Пія XI з 1927 р. до єпископів Югославії та Чехословаччини: « ...Сини Сходу, батьківщиною - візантійці, національністю - греки, місією - римляни, в плодах апостоляту - слов'яни ... стались всім для всіх, щоб всіх позискати до єдності Католицької Церкви » (ст. 70).

В цілості стаття цікава. Найбільша її хиба в тому, що центральна її частина, яка мала бути найбільшою новістю цілої праці, найслабше обгрунтована і, мабуть, найбільш непевна. В чому суть?

Є тут певного рода неконсеквентність. Якщо автор має переконливі аргументи, щоб ствердити без вагання, що на початку своєї місійної праці в Моравії Кирило увів слов'янську мову у візантійський обряд, як тоді пояснює він факт, що учні з Моравії і Паннонії, які прибули з Кирилом і Методієм до Риму, усі вони і сам Методій були свячені в латинському обряді і служили по римських церквах свої перші Літургії в тому ж обряді, хоч слов'янською мовою? До цього додається ще і те, що так Кирило як і Методій єпископські свячення одержали в Римі. По-друге, якщо Кирило і Методій справді аж до 867 року вживали візантійський обряд і мали в плані продовжувати по цій лінії свою дальшу місію, формуючи місцевий клир та ієрархію візантійського обряду, хіба про свячення не було змоги порозумітися з Візантією? Припускаючи, що святі Кирило і Методій до 867 року практикували лише візантійський обряд, а від їх приїзду до Риму починають вживати західно-римську « Літургію св. Петра », такої переломової зміни

в їх поведінці автор ніяк не вмотивовує. Шкода також, що проф. Лацко не звернув уваги на опінію, яка твердить, що вже від самого початку своєї місії в Моравії св. Кирило вживав західно-римської Літургії св. Петра у слов'янській мові.

3. В статті « СВЯТІ КИРИЛО І МЕТОДІЙ В РИМІ » проф. С. Сакача, дослідника кирилометодіївських проблем, насвітлений досить детально цілорічний римський побут Солунських Братів.

Хронологічні дані, зібрані з різних джерел, на думку автора, не вистачають, щоб дати повну хронологію побуту святих Братів у Вічному Місті. Треба отже ж обмежитись до насвітлення важливіших епізодів, з яких конкретно виявляється вірність Кирила і Методія Апостольському Престолові, беручи під увагу напруження відносин між Римом і Візантією спричинених патріярхом Фотієм.

Опираючись на джерельних даних і дещо на « кон'єктурах », автор встановив, що місцем їх замешкання в Римі був грецький монастир на Есквиліні при церкві св. Пракседи близько Санта Марія Маджіоре, фундація папи Пасхалія (817-824) для грецьких монахів так зв. « несплячих » (АКОІМЕТОІ), які день і ніч, по черзі, безнастанно молились.

Живучи в грецькому монастирі, в сусідстві чотирьох латинських монастирів, св. Кирило дбав про вишколення своїх учнів. Тут поглибили вони знання трьох мов: грецької, латинської та слов'янської; помагали у перекладах св. Письма, над яким Кирило ввесь час працював, доповнювали богословські студії. Таким чином він започаткував в Римі те, що пізніше перетвориться на Папські Колегії, випереджуючи на кілька століть історичне їх здійснення.

Між римлянами, що відвідували св. Кирила, щоб послухати його науки, був також Анастасій, славний бібліотекар і секретар Папів Миколи І і Адріяна ІІ, який з захопленням слухав виклад Констянтина Філософа про Діонісія Ареопагіта (ст. 76).

Деякі частини статті, як довірочні розмови Кирила з бібліотекарем Анастасієм про фальшиві доктринальні позиції Фотія і про його непомірковану поведінку супроти патріярха Ігнатія, як рівно ж здогад про участь Кирила і Методія на папському бенкеті в Латерані 20 лютого 868 р., - побудовані, на нашу думку, більш на здогадах і на « кон'єктурах », як на справжніх історичних даних. Багато цінніший від попередніх п'ятьох та історично добре обгрунтований є шостий розділ статті, де проф. Сакач говорить про єпископські свячення св. Кирила в базиліці св. Петра 868 року, про священичі свячення Методія того ж дня; хто були єпископи святителі разом з Папою Адріяном ІІ, як під кінець року Кирило занедужав, постригся в ченці та зрікся єпископської гідності; про його смерть 14 лютого 869 року і його похорон, про причини, чому в джерелах кирилометодіївських мало або зовсім не згадується про єпископську гідність св. Кирила, - це все цінний історичний матеріял і позитивна вкладка до кирилометодіївської історії.

4. « ТЕОЛОГІЯ І ДУХОВНІСТЬ СВЯТИХ КИРИЛА І МЕТОДІЯ » - це четверта стаття збірника. Автор її - Монс. І. Водопівец, словінець, професор богословії. Напрямну своїх шукань автор начеркнув уже в перших рядках статті: шукатиме духовного підгрунтя, що було душею і кермуючим натхненником апостоляту Солунських Братів.

Проблему теології заторкнув автор, оскільки вона зв'язана з духовністю святих Братів, як основа їх світогляду і керма їх дії, а не в її спекулятивносистематичному аспекті. Щодо їх духовності Водопівец знаходить спільний знаменник, що їх єднає, хоч вдачею вони далекі собі. Методій, 11 літ старший від Кирила, людина дії, організує і конкретизує, він церковний достойник, учитель і провідник досвідчений свого стада. Кирило - спекулятивної вдачі, людина ідеї, але з душею поета (ст. 108).

Єднає їх ревність служити Богові і проповідувати Євангеліє. Монастирська самота, аскеза монашого життя приваблює їх. Нераз вони підлягають цьому нахилові і відходять у монастир, але церковний їх змисл - спасіння душ і Божі інтереси перемагають.

Сон-видіння семилітнього Констянтина-Кирила про своє містичне подружжя з Премудрістю-Софією дає нагоду авторові вказати, чим є філософія для св. Кирила: Це пізнання речей Божих і людських, завдяки чому людина може наблизитися до Бога, бо об'являє людині, що вона в своїм діянні є образом і подобою свого Творця. Це справжня повнота світогляду.

Місію Солунських Братів до Хозар заторкнув Водопівец лиш похапки (ст. 116), щоб зараз перейти до найбільш цікавої та найбільш оригінальної частини цілої статті: що це « ПРАДІДНА СЛАВА І БАГАТСТВО », про які говорив св. Кирило перед хозарським ханом. Слов'янське « Житія » Констянтина подає цікаву розмову Кирила з хозарським ханом. Коли Кирило з Методієм прибули до столиці Хозар, хан запитав Кирила: Які гідності твої, щоб дати тобі відповідне місце? Кирило відповів: Мій прадід був дуже великий і славний, друг Імператора, але він добровільно покинув дану йому гідність і був прогнаний. Прийшов у чужу країну, збіднів; там і я народився. Але я шукаю « *ПРАДІДНОЇ СЛАВИ* » мого прадіда і нічого іншого не набув я, бо я Адамів правнук (ст. 118).

Мова тут про « райську невинність », що Адам, наш прабатько, втратив: « ПРАДІДНУЮ ЧЕСТЬ І БАГАТСТВО ». Вся аскеза християнська - це тяжкий поворот до цієї « прадідної слави ». Це ядро богословської думки св. Кирила, суть християнської аскези і ціль апостольських трудів. Авторові статті належиться повне признання за цей майстерний виклад богословської думки кирилометодіївської слов'янської духовності.

Шкода лише, що транслітерація старослов'янського тексту не дуже точна. Замість вживати загальноприйняту форму траскрипції, автор передає слов'янське « Х » латинською буквою « h », і цим вводить заколот.

Кінцева частина статті, приїзд Кирила і Методія до Моравії, їх місіонарська діяльність, подорож до Риму, смерть Кирила в Римі, поворот Архиєпископа Методія до Моравії і дальші перипетії його життя і праці, - все це має характер досить « хронікальний ». Автор не дотримується рівня намічених ним спочатку перспектив. Тут і там ще деякі натяки на елементи « богословії і духовності », та це лише доривочні підкреслення, а не систематичний виклад. Так, наприклад, дуже вдумлива примітка, що « основною прикметою духовності останніх літ св. Методія буде власне героїчна витривалість серед терпінь і делюзій » (ст. 126).

Стаття кінчається датою смерті св. Методія (6.IV.885) і аскетичним підкресленням про специфіку педагогії Божого Провидіння.

5. Стаття « ПРАЦЯ СВЯТИХ КИРИЛА І МЕТОДІЯ ПРОДОВЖУВАНА ІХ УЧНЯМИ » опрацьована болгарським францисканцем о. Ю. Елдаровим.

Автор починає насвітлювати події від хвилини смерті св. Методія. Не минув ще цілий рік і вже здавалося, що діло, розпочате Солунськими Братами в Моравії, а від 869 року продовжуване в трудних обставинах самим Методієм і учнями, остаточно було присуджене зникнути, коли після смерті св. Методія прийшла категорична заборона вживати слов'янської мови в Літургії, а учнів і співробітників св. Методія прогнано з Моравії або продано як невільників (ст. 135).

Ближчих співробітників і учнів св. Методія автор налічує кілька соток (ст. 137); між ними більш визначались Горазд, що мав стати наслідником Методія, Климентій (званий Охридський), Наум, Ангелярій, Лаврентій, Савва і Констянтин Пресвітер.

Автор статті припускає, не без підстав зрештою, що кирилометодіївських учнів чужинців з Моравії переслано до Венеції на невольничий базар; але тоді саме знаходився у Венеції в дипломатичній місії високий державний службовець з Візантії, представник імператора Василія І Македонця, викупив їх і відпустив на волю. Деякі з них перейшли б в поблизні слов'янські країни балканські, зокрема в Дальмацію, де поширили західно-римську Літургію у слов'янській мові (ст. 138); інші, мабуть візантійські горожани, воліли повернути до Візантії.

Про те, що римо-слов'янська Літургія в Моравії збереглась ще тут і там упродовж двох століть, як рівно ж про її поширення на українському Прикарпатті і в Польщі, автор згадує лиш похапки, відсилаючи читача до компетентних джерел, а саме: F. Grivec, Konstantin und Method, Lehrer der Slaven, Wiesbaden, 1960, ст. 185-191, щодо Моравії, і K. Lanckoronska, Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland (in « Orientalia Christiana Analecta » 161, Roma 1962) щодо інших країн (ст. 139).

Автор, болгарин, зосередив усю дальшу свою увагу на діло кирилометодіївських учнів в Болгарії, де зокрема трьох з них, Наум, Климентій і Ангелярій, розвинули велику місіонарську діяльність. Князь

Борис прийняв їх дуже прихильно. Климентієві було доручено формувати місцеві церковно-ієрархічні кадри, які опісля могли б перейняти провід болгарської Церкви, і він поселився в околицях нинішньої Охриди в місті Девол, що стало першим слов'янським університетським центром (ст. 144), сповнюючи свою проповідницьку і учительську місію.

Наум поселився у монастирі св. Панталеймона поблизу Преслава, пізнішої столиці Болгарії. Йому поручено переклад грецьких літургічних книжок на слов'янську мову. Тут автор порушив цілу низку важливих проблем: хто були співробітники Наума у перекладанні і переписуванні грецьких літургічних книжок на слов'янську мову; рішення болгарської народної Асамблеї (893-4) ввести слов'янську азбуку і слов'янську мову до Літургії; про походження кирилиці, про її автора та причину, чому нею замінено глаголицю.

Останні рядки своєї статті присвячує автор оглядові, як розвивалася і збагачувалася болгарська культура в перших десятиліттях десятого століття, що залишилось Золотим Віком у розвитку болгарської культури.

Стаття Елдарова, без сумніву, одна з кращих цілого збірника, об'єктивна в цілій лінії, добре документована. Якщо можна закинути авторові якийсь наявний недолік, цей відноситься передусім до надмірного звуження проблем, бо, закроївши початковим польотом такий широкий історичний і географічний горизонт - « Діло св. Кирила і Методія продовжуване їх учнями », - автор залишився в межах одної Болгарії, а продовження кирилометодіївського діла зосередив лише на трьох учнях: Наумі, Климентії і Констянтині Пресвітері.

6. Знаменитим завершенням збірника є стаття « The fate of the remains of St. Cyril » (Доля мощів св. Кирила) ірландського домініканця о. Леонарда Бойл (Boyle).

Ірландські Домініканці обслуговують базиліку св. Климентія вже від 1677 року, і автор мав змогу використати всі архіви, що зберігаються при церкві. Його стаття щодо її наукового рівня, мабуть найкраще обгрунтована.

Остання фаза шукання мощів св. Климентія почалася 1961 року на прохання титулярного тоді базиліки св. Климентія Кардинала А. Чіконіяні, нинішнього Секретаря Стану. Але замість починати розкопи, вважалось тоді більш доцільним прослідити скоріше історичні дані про присутність мощів св. Кирила в базиліці св. Климентія, а щойно опісля, на підставі вислідів, приступити до евентуальних розкопів, бо вже в роках 1859-1862 вів розкопи в базиліці з IV ст. о. Мюлюлі (Mulloolу) і знайшов тільки порожній гріб (стор. 162). Так автор почав досліджувати історичні джерела, починаючи від дати смерті і місця похорону св. Кирила аж до 1798 року. Присутність мощів св. Кирила в базиліці св. Климентія з IV ст. була задовільно задокументована від 869 року аж до 1084, коли Норманни зруйнували церкву.

Історичні документи вказували (« Слов'янське Життя » св. Кирила, написане ще перед смертю св. Методія, і « Перенесення св. Кли-

ментія » (« Translatio S. Clementis ») зване також « Італійською Легендою », зредаговане кардиналом Гавдериком около 880 року, перероблене опісля на початку XII ст. Львом з Остії), що Кирило був похоронений в базиліці св. Климентія з « правого боку від престола » (« ad dexteram partem altaris ipsius (Clementis) »). А що престіл був обернений до народу, гріб св. Кирила мав бути під лівою стіною базиліки біля престола. Це був саме той гріб, що його віднайшов о. Мюлюлі під час розкопів (1857-1862), але був порожній.

Фрески, що знаходились на мурі з одного і другого боку гробу св. Кирила, були зовсім зруйновані. Залишилася лише частина напису « CIRILL... »; але фреск зліва від цього напису не відносився до св. Кирила, як Вільперт свого часу доказав (ст. 163), вважаючи безпідставне твердження О. Мюлюлі і Де Россі, що віднайдений гріб є первісним місцем поховання св. Кирила. А свідчення писаних джерел « ad dexteram partem altaris » відносилося б до нової базиліки, відбудованої на початку XII ст., а не до старої. І Вільперт підніс припущення (1906), покликуючись на фрески з XI ст. в нартексі базиліки, що первісне місце поховання св. Кирила було в нартексі базиліки (ст. 163-64). Не опрокидаючи Вільпертового аргументу про таку можливість, Де Россі відповів на це, що мощі св. Кирила не залишилися мабуть увесь час у першому місці, і гріб в нартексі був би вже другим місцем поховання (ст. 164).

Далі автор розглядає історичні документи, що свідчать про відбудову базиліки на початку XII ст. за Кардинала Анастасія, титулярного базиліки св. Климентія (1099 чи 1102 до 1125). На його прохання була опрацьована нова редакція « Італійської Легенди » (« Перенесення св. Климентія ») Львом з Остії в роках 1099/1102-1115, бо Лев помер 1115 року (ст. 166). І мощі св. Кирила були перенесені до відбудованої базиліки; про їх присутність у цій відновленій базиліці свідчать численні документи упродовж Середньовіччя аж до 1798 року. Тут автор подає перелік численних джерел, пересіваючи їх строгим критичним критерієм історика-шукача.

Коли постала Римська Республіка (1798-1799), управа міста постановила зліквідувати базиліку св. Климентія. На підставі архівальних документів і публікованих джерел автор міг слідити, так би мовити, крок за кроком, долю мощів св. Кирила: як за дозволом міністра внутрішніх справ о. Лаврентій Агостіні з Чину св. Пилипа Нері 18 серпня 1798 року переніс їх до Церкви « Кієза Нуова » (ст. 183-4); як 4 липня 1799 року базиліку св. Климентія передано під заряд Латеранської Капітули, і перенесені звідтам мощі мали повернути назад до базиліки. Практику перебрання цих мощей поручено Камерленгові Капітули, Монс. Лаврентієві Маттей, і він перебрав їх (ст. 185), але не передав до базиліки св. Климентія, а віддав до своєї родини. Від тоді загубився слід по них.

В останніх рядках статті автор розповідає про віднайдення частини мощів у Реканаті в родини АНТІЧІ-МАТТЕЙ і про їх поворот до Риму до базиліки св. Климентія (ст. 191-2).

Не принижуючи вартості інщих статей збірника, не вагаємось назвати статтю о. Бойл короною всього. Кількість прослідженних доку-

ментів і цитованих джерел свідчать про серйозність досліду, а спосіб, яким автор підходив до історичних джерел, інтерпретував і організував їх, гідний справжнього дослідника.

В цілому книжка « КИРИЛО І МЕТОДІЙ Святі Апостоли Слов'ян » становить дуже позитивний орієнтуючий матеріял до кирило-методіївських проблем. На жаль, не всі статті однакового рівня, передусім щодо їх джерельного обгрунтування. На деякі хиби було звернено увагу вже під час огляду поодиноких статей; тут заторкнемо ще одну: « хозарська місія » Кирила і Методія та їх контакти з південною Руссю не з'ясовано, а це була, за висловом проф. М. Чубатого, « РУСЬКА МІСІЯ » і треба було присвятити їй більше уваги. Це, очевидно, найбільше підходило для статті проф. Ольшера, бо він саме накреслив історичне тло місіонарської діяльності Апостолів Слов'ян.

о. Д-р Іван Тилявський, Салєз.

Діон. Тулюк-Кульчицький: Суспільне питання в науці Католицької Церкви. Мюнхен, 1963. 194 сторінки.

Появою кожної української книжки в діяспорі радіємо дуже, зокрема, коли йдеться про наукові чи пів-наукові видання. Це вияв зусилля, це новий здобуток. Треба сказати, що соціяльній проблематиці, особливо християнській, присв'ячуємо мало уваги. Можливо нема людей, яких цікавила б ця тематика, можливо нема авторів, які могли б взятися за це діло.

Тому приємно повітати книжку о. Кульчицького п. з. « Суспільне питання в науці Католицької Церкви ». Автор простудіював важливіші твори визначних західно-европейських соціологів, і опісля виложив їх думки у коротших або довших статтях. Деякі з них - це скорочення чи перероблення із періодиків, інші написані з приводу появи одної чи другої книжки, ще інші - це передумані міркування, написані по простудіюванні порушеного питання. Ці статті друкувалися в тижневику « Християнський Голос », що виходить в Мюнхені, Баварія, і в 1963 році появилися окремою книжкою під повищим заголовком.

Соціяльну програму Католицької Церкви можна б подати словами енцикліки « Квадраґезімо Анно », яка каже, що « спільноту мусимо обновити в соціяльній справедливості і соціяльній любові », а « державні і суспільні установи мусять бути пройняті ідеєю соціяльної справедливости ». Тому як реакцію на дві суспільно-господарські системи, саме капіталізм, що зродив промисловий лібералізм, та на соціялізм, католицизм витворив свою синтезу, т. зв. синтезу органічного універсалізму, що проявляється в християнському солідаризмі. Солідаризм, що є витвором катол. традиції, дивиться на людську спільноту як на живу органічну цілість, якої члени мають власні права і обов'язки відносно себе і спільноти. Спільнота не має поглочувати своїх членів, а має допомагати в дальшому розвою та осягненні спільного добробуту.

В Центральній і Західній Европі покровителі Соціяльних Тижнів

чи керманичі Суспільних Рад стараються поширювати соціяльне навчання Церкви доповідями, публікаціями, викладами тощо. Тут, крім теоретичних міркувань і академічних дискусій, політичні провідники стараються переводити в життя засади соціяльної справедливости, що її голосить Церква устами своєї ієрархії. Церква закликає до справедливого відношення капіталу до праці, до переміни теперішнього стану, зокрема до внутрішнього ладу між різними суспільними групами. Життям спільноти не має кермувати закон подачі й попиту, не рознуздана вільна конкуренція, а тільки має існувати співпраця, спільнота має бути свідома своїх дочасних і вічних завдань.

Шановний автор поділив свою книжку на три частини. В першій говорить про соціяльні принципи, в другій про християнську соціяльну реформу, а в третій про суспільні системи. Яка ж була ціль в автора, коли він рішився видати свої статті окремою збіркою?

На це питання находимо відповідь у вступному слові, в якому говориться, що завданням книжки є « показати читачеві, що причиною всієї нужди на світі є насильство над природним законом і бунт проти Божої волі. ... Коли хтось поповняє насильство над природним ладом, або коли люди не мають правдивого відношення до Бога, тоді панує нужда і руїна в суспільстві ». Автор слушно стверджує, що суспільне питання - це не є виключно робітниче питання. Вправді така думка була прийнялася. Її можна ще й тепер інколи зустріти, одначе вона мильна. Соціяльне питання включає в собі всі проблеми зорганізованої спільноти. Вони є не тільки господарського характеру, але теж морально-державного порядку. Церква ніколи не сказала свого слова як має виглядати розв'язка соціяльного питання. Вона в свойому навчанні накреслює тільки головні засади, на яких базується соціяльне життя. Примінення виложених Церквою принципів - це завдання практиків, людей, які діють в житті, людей, які відповідають за конкретні форми суспільно-господарських установ чи громадсько-державного устрою. Церква постійно стверджує, що принципи співпраці, а не клясової боротьби, мають кермувати життям одиниці і спільноти.

В кінцевій частині свого вступного слова о. Кульчицький із притиском стверджує, що « всі наші політичні партії на еміґрації " на всякий випадок " мають свою соціяльну концепцію в майбутній вільній українській державі. Всі ці соціяльні концепції наших політичних партій є глибоко закорінені у фальшивих концепціях XIX століття, або виходять з конкретного стану витвореного большевиками на рідних землях. Ніхто з наших політичних партій не завдав собі труду познакомитися зі соціяльною наукою Католицької Церкви, яка властиво дає можливо найреальнішу розв'язку соціяльного питання. Щоб заповнити цю катастрофальну прогалину в нашій політичній блуканині, передаємо цю книжку в руки наших земляків ». Ось такі то наснаги вплинули на появу цієї книжки. Без сумніву, висока ціль послужити рідній спільноті була головним дороговказом.

Думаю, що автор зробив корисну роботу, передаючи в руки українських читачів відбитку своїх статтей і тим самим дав змогу більшому кругові запізнатися із деякими питаннями суспільної проблематики, що їх висвітлює Католицька Церква. Для тих, які зокрема цікавляться

суспільними рухами, варто заглянути до третьої частини. Там автор у коротких статтях говорить про такі рухи як анархізм, нігілізм, лібералізм, неолібералізм і неосоціялізм, консерватизм і соціяльний католицизм.

Автор простудіював багато. Це бачимо із довідкової частини, де подана література. Одначе, думаю, він повинен був завдати собі ще трохи труду і пошукати за матеріялами, які висвітлюють соціяльне навчання передових українців, духовних і світських, у намаганнях здійснити гасла соціяльної справедливости. Сподіюся, що одного дня доведеться цю збірку перевидати другим накладом. Тоді буде змога доповнити пропущене. Тепер згадаю про ці справи тільки кількома словами, щоб заповнити очевидну прогалину.

Соціяльне питання, яке себе тепер так ярко виявляє у різногранних аспектах, цікавило духових керманичів українського життя. Українські ієрархи йому теж присвячували свою увагу. Згадати б Слугу Божого Андрея, якому соціяльне питання було близьке і він впродовж свого життя старався теоретично і практично допомагати в його розв'язці серед українців. Дороговказом у праці для кожного українського суспільника залишається його пастирський лист « Про соціяльне питання », виданий в Жовкві в 1904 р. (« Посланіє пастирске Андрея Шептицкого о квестії соціяльній »). Цей лист - це українська енцикліка, можемо назвати, був подиктований потребами тогочасности. В ньому Митрополит заохочував до суспільної праці та викладав основи християнської соціології. Він не говорив там про якісь конкретні форми устрою, а тільки трактував справу загально. У цьому посланні Кир Андрей звертав увагу на соціяльні клопоти, добру і злу волю, соціяльне питання тощо. Водночас він збивав засади соціялістів, які « раді б розв'язати соціяльне питання без огляду на якібудь етичні і релігійні принципи » та виказував нестійкість поглядів лібералів. Енцикліка « Рерум Новарум » Льва XIII послужила українському ієрархові головними думками при виготовлюванні цього послання.

На початку XX століття розв'язку соціяльного питання в Україні видвигнув був В'ячеслав Вінкентій Липинський. Він бажав, щоб Україна, беручи в основи природний і Божий закони, була побудована на ідеї клясократичної структури громадянств. Свої думки виклав у творі « Листи до братів хліборобів », написані в рр. 1919-1926, видані у Відні. Соціяльне питання чи розв'язка соціяльної структури України цікавила теж іншого визначного українця, саме Миколу Сціборського. Одначе він станув на інших заложеннях як Липинський та висказався за концепцією державного синдикалізму. Свої думки він виклав у книжці « Націократія », що появилася була в 1930 роках у Парижі.

Соціяльне навчання Церкви поширювала в Західній Україні католицька періодична преса, як тижневик « Мета », місячник « Нива » чи квартальник « Добрий Пастир ». У цих виданнях друкували свої праці передові українські соціологи, зокрема два професори Української Богословської Академії у Львові, саме о. д-р Микола Конрад, проф. філософії, етики і соціології та проф. д-р Володимир Сас-Залозецький, духове дитя В. Липинського, який визнавав у розв'язці су-

спільного питання консервативно-творчий елемент. Ці два українці стояли виразно на принципах християнського солідаризму.

Реасумуючи, треба привітати появу книжки о. Кульчицького як корисну, потрібну і на часі. Вона повинна помогти поширювати навчання Католицької Церкви про розв'язку суспільного питання серед українського читача.

Д-р Богдан Казимира

Onasch Konrad, Icones, Editions René Kister-Genève (1961). стор. 437, кольорових ілюстрацій 151, однокольорових фотографій 28.

Вже на перший погляд твір Онаша своїм зовнішнім мистецьким оформленням, а ще більше розкішною збіркою вірно репродукованих в красках ікон, деяких досі ніколи невиданих (стор. 7), вабить читача, впроваджуючи його в цей таємничий світ краси і правди, зображений глибоким і багатим символізмом візантійської іконографії. І справді, крізь ці ікони, які зберігаються сьогодні в різних радянських музеях, завжди неначе прозирає присутність ген-ген тамтого трансцедентного світу, який є головним предметом іконописного зображення. Тому зовсім доцільно з цеї точки зору, автор, як на вступі (стор. 9-39), так і в окремих пояснювальних примітках (стор. 345-417), старається подати критичну документацію ікон, які належать до різнородних напрямків. Розглядаючи їх зміст, форму та розвиток, не лише під самим естетичним, але теж суспільно-історичним та літургічним оглядом. Серед наукової літератури, використаної в книжці, знаходимо твори: Покровського, Кондакова, Айналова, Грабаря, Мальцева, Лазарева, Сотірію, Демус, Мійе і інших, а з українців: Свєнціцького.

Схоплюючи гармонійно синтетичною думкою історичний процес розвитку ікон в межах території сьогоднішньої Росії і України, Онаш поділяє його на три періоди, а саме: початки іконописі, її поширювання і занепад (стор. 39). З княжим Києвом зв'язується початок іконописі, яка у своїй питомій формі прибула сюди з Візантії (стор. 10), та історія двох ікон: Вишгородської і Печерської Богоматері. Перша, сьогодні більш відома під назвою Володимирської, на думку автора з XI або XII ст., була привезена між 1120-1130 р. Іконописцем другої т. зв. Печерської Богоматері мав би бути чернець Алимпій чи пак Алипій (стор. 346). На ній єпредставлена Матір Божа між св. Антонієм і св. Теодосієм Печерським. Своєю композицією, з бігом часу, вона набула національний характер, який зберігся теж на фресках у пізніших українських церквах, наприклад в Потеличі, з 1502 р. (стор. 347). Кромі Києва, Онаш згадує також і інші іконописні осередки: Володимир, Суздаль, Ярославль, Новгород, Псков та різні школи північної Росії, які причинились в започаткуванню іконописної творчости.

В другому періоді, тобто в поширюванню і розквіті ікон, важне місце займає Москва (стор. 386). В цім періоді розвинув свою геніяльну творчість Теофан Грек, а її продовжали А. Рублев та Діонисій. Зрозуміло і зовсім позитивно відмічує Онаш імпресіоністичну рису в іконописному стилю Грека (стор. 21), як теж стверджує певного роду гума-

нізацію у формальнім та естетично-іконописнім виразі Рублева (стор. 22-23), який разом з Діонисієм віддалюється в цей спосіб від основних естетичних засад та канонів візантійської іконографії (стор. 23). Ця іконопись суттєво плекає ідеалізацію форм, створюючи її при помочі вживання недійсного простору та проспекту на-виворіт; зображенням постатей у штивній і фронтальній позиції, примінюванням власного світла та оминанням природної поліхромії (стор. II).

Далі автор переходить до огляду іконописної школи, якої осередком було місто Твер. З цею школою в'яжеться мистецька творчість митрополита Петра Ратенського (1308-1325). Як рік його смерти, Онаш на рівні з Григором Лужницьким (« Українська Церква між Сходом і Заходом »), подає дату 1325, натомість інші історики, як A. Amman (« Storia della Chiesa Russa e dei Paesi limitrofi, Torino 1948 »), Св. Гординський (« Галицька ікона XIV-XVI ст. », Богословія 1943-63), В. Січинський (« Енциклопедія Українознавства, том III), Н. Полонська-Василенко (« Історичні підвалини УАПЦ »), подають як рік смерти митр. Ратенського 1326.

Між іншим Ратенському приписується ікона Богоматері, подана в збірці Онаша під ч. 115, в якій вже видніють впливи південно-слов'янського та грецького мистецтва (стор. 399). А ми додали б, кажучи, що ця ікона своєю краскою та стилем нагадує ікону хрещення Христа з XVII ст., під ч. 148, і яка походить з Калуша (стор. 416).

В XVI ст. починається занепад візантійської іконописі. В наслідок західно-европейських впливів (стор. 28), іконописці залишають передавати той транцендентний аспект питомий іконописі (стор. 26), а звертаються все більше до природного. Вони залюбки шукають за дійсним і земським простором та світлом (стор. 29), стараючись надати зображенням Божих угодників людський вигляд (стор. 29-31). Це діється не тільки в Москві, з якою тоді злучена творчість школи Строганова і Ушакова, та різних царських шкіл, але також і на Україні, де під впливом барокового стилю, принесеного сюди з европейського Заходу, мистецтво підупадає. Все ж таки, бароковий стиль, розвинувшись своєрідно на українському ґрунті, не виключає впливів грецького мистецтва (стор. 30). Аналізуючи українське іконописне мистецтво цього періоду, Онаш звертає особливу увагу на іконопись Пилипенка, підкреслюючи її народній характер (стор. 416). В цей спосіб Онаш, відрізняється від інших дослідників мистецтва, відокремлюючи зовсім слушно і доцільно українське іконописне мистецтво від російського. З жалем треба ствердити, що автор в своїй систематичній праці не згадав і не прослідив інші вартісні старинні українські ікони. Поважна збірка таких ікон була в Музею греко-катол. Богословської Академії у Львові. Цікаву і цінну розвідку про ці ікони написав недавно Св. Гординський (« Галицька ікона XIV-XVI ст. » в Богословії 1943-1963, стор. 95-105), виповнюючи, бодай частинно, велику прогалину.

В розробці питання про походження первовзору ікони типу « милосердної » (тобто по грецьки *ἐλεοῦσης* або *γλυκοφιλοῦσης*) Богоматері, автор схиляється до думки Poglayen-Neuwall —, який уважав первовзором цього типу Богородичної ікони зображення на слонівці з VII ст., яка зберігається в Балтіморі (стор. 345-346), не згадавши пізнішого

уточнення Kitzinger-a, що згадана слонівка походить з IX або X ст. (гл. E. Kitzinger, The Coffin-Reliquary, The Relics of Saint Cuthbert, Oxford 1956, p. 254). Одначе сьогодні, як сказано вже на іншому місці, тобто в рецензії на книжку W. Molé, за правдоподібним доказом J. Nordhagen-a, первовзором цього типу Богородичної ікони треба вважати малюнок з VII ст. на стовпі в S. Maria Antiqua.

Автор, як досвідчений мистецтвознавець, крім влучного розрізнення між кольоризмом і поліхромією (стор. 33, 431, 435), повинен був яскравіше підчеркнути явище мінливости красок (по італійськи т. зв. il cangiantismo), тобто веселковий ефект, який іноді зустрічається у відблисках піл в одежах на іконах Рублева, Грека, Діонісія і новгородської школи.

В описі ікони Різдва Христового, Онаш, що завжди старається бути всюди точним, якось ніколи не називає повитуху, яка звичайно представлена вдолі ікони, ім'ям Саломії. А в описі ікони св. Миколи (Ч. 63), мабуть через недогляд, в примітці сказано, що « асистка » є на омофорі, тим часом вона знаходиться на фелоні.

Вкінці, твердження Онаша, що походження ікони Покрови є зв'язане з празником Покрови, виглядає занадто категоричне (стор. 349), бо є ще й така можливість, що тип цеї ікони міг був повстати чи у Візантії чи на Заході, незалежно від повстання празника Покрови. Сьогодні загально припускають, що цей празник повстав в давній Русі. Хотяй давніше Георгієвський боронив противне, кажучи, що празник Покрови мав свій початок у Візантії, бо в літургічних піснях і молитвах часто згадується про покров, по грецьки *σκέπη* Божої Матері.

В списку технічних слів і виразів, поданім при кінці книжки (стор. 430-437), є деякі неповності і неточності в їх поясненнях, як наприклад під словами: літургія, ірмологіон, report(engale). Бракують теж такі іконописні технічні терміни: інокоп, блики, ісподь, воронити. Їх, натомість подає Пещанський Вол. (гл. Записки ЧСВВ, 1931 р., том IV, 1-2).

Помимо вищезгаданих завваг, твір Онаша представляє велику наукову вартість для більше докладного дослідження візантійського мистецтва. Бо ж відкриває з критичним підходом і в чудовім друкарськім оформленні мистецькі духові цінноші християнського Сходу.

о. Д-р Партеній Павлик

Molè Wojslaw, Ikona ruska, Warszawa 1956. Wydawnictwo « Sztuka », стор. 56, кольорових таблиць 4, фотографій 41.

В останнім двадцятріччю завважується в польській історіографії щораз більше зацікавлення проблематикою візантійського мистецтва, а зокрема його розвитку на Україні і в Росії. Серед науковців, які займаються дослідами в цій ділянці, треба згадати Войслава Молє, автора низки наукових розвідок з історії візантійського мистецтва. Тут розглянемо його працю « Руська ікона », в якій, польський *візантолог*, після короткого нарису про повстання візантійської ікони, розсліджує її постепенний розвиток від XI до XIV ст. на території сьогоднішної

України і Росії. Слід відмітити, що автор ніколи не вживає в своїй праці терміну « Україна, український », що більше, не згадує навіть галицькі - українські ікони, якими вже в минулому займалися українські і польські дослідники (гл. Св. Гординський, Галицька ікона XIV-XVI ст., « Богословія » 1943-1963, стор. 95-105). Дивно теж, що Молє вичисляючи головні осередки іконописної творчости в домонгольській добі, як Київ, Новгород, Володимир над Клязмою (стор. 30), якось не згадав Псков, де вже перед 1156 р. маємо фрески у Спасо-Мірожськім монастирі, як це підтверджує Лазарев (гл. Enciclopedia universale dell'arte під словом bizantino), відомий радянський *візантінознавець*, на авторитет якого Молє зрештою залюбки покликується, і в 1951 р. написав обширну рецензію в « Bizantino-slavica » на « Історію візантійської живописи » Лазарева.

Загалом, читаючи працю Молє, мається враження, що автор дивиться на процес розвитку іконописі переважно з господарчо-адміністративного чи пак суспільного боку, а не звертає як слід уваги на відкриття і поглиблення богословської мислі та візантійської духовости, якою стільки є просякнута іконописна семантика. Ясна річ, виходячи з таких заложень та упереджень, здається, що автор загалом має мильний погляд на Церкву і християнство, бо не вважає їх Божою установою і об'явленою релігією, але якимись витворами чисто людських і раціоналістичних стихій (стор. 11-12). А вкінці, мабуть під впливом деяких істориків, добачує, вправді без поважного переконання, в композиції славної ікони « Пресв. Тройці » Рублева також і кристалізацію ідеології (теорії) « третього Риму » (стор. 47).

На основі новіших дослідів годі сьогодні погодитись з Молє щодо дат, початків і авторів деяких ікон. Наприклад, Молє твердить, що так звані синайські ікони, які зображують Івана Хрестителя і святих мучеників Сергія і Вакха, походять з VI ст. Натомість Лазарев, більше правдоподібно, ікону Івана Хрестителя приписує VI-VII ст., а ікону св. Сергія і Вакха VIII ст. (гл. Enciclopedia universale dell'arte).

Далі, в аналізі загально відомої Вишгородської або так званої Володимирської ікони Богоматерії автор твердить, що первовзір цього типу Богородичної ікони, званої « милосердної » (по грецьки *ἐλεοῦσης* або *γλυκοφιλοῦσης*), появився щойно в X ст. на храмових стінописах в Кападокії (стор. 20). Тим часом найновіші досліди доказали, що перші зображення цього типу ікони вже маємо раньше. І справді одну таку композицію зустрічаємо на малюнку, який знаходиться на одній колюмні внутрі найстаршої церкви в Римі так званої S. Maria Antiqua. Wilpert вважає, що цей малюнок походить з початку VIII ст., а каже Nordhagen, що з VII ст. Обширна розвідка про це появилась в « Bollettino d'Arte » N° IV (жовтень-грудень 1962).

В описі іконописної творчості Теофана Грека автор зовсім правильно підкреслює його стилеву оригінальність (стор. 34-37), але не згадує за Нижній Новгород, в якому, на думку Лазарева, також маємо сліди іконографічної творчости Грека.

Щодо автора ікони Донської Богоматері, Молє чомусь вагається приписати її Теофанові Грекові, і тому в списку ілюстрацій (стор. 55) та під знимкою Ч. 29, яка представляє « Успення », зображене на

задній стороні ікони Донської Богоматері, нічого не згадує про Грека, як автора. Одначе в тексті (стор. 36) Молє натякає на вплив Теофана Грека на новгородське мистецтво, якого твором була б якраз згадана ікона Донської Богоматері.

Мабуть через недогляд, під ілюстраціями ікон Рублева (Ч. 36, 37), подано в поясненню, що вони походять зі села Василівськоє. Тим часом, як це стверджують Демина, Онаш, Алпатов, вони приналежать до Звенигородського собору.

Щоби насвітлити як слід високі мистецькі вартости ікони « Пресв. Тройці » Рублева, Молє старається порівняти її, під деяким оглядом (стор. 42), зі славним фреском Рафаеля у Ватикані, яку звичайно і цілком безпідставно мистецтвознавці, включно з Молє, називають « Диспутою над Евхаристією ». Ця назва зродилась в XVII ст. під протестанським впливом (гл. P. Imerio da Castellanza, in «Realtà politica» 8.VI.1963). Натомість в сьогоднішних католицьких кругах, де ніколи не було якоїсь диспути або спору над Пресв. Евхаристією, називається радше цю славну стінопис Рафаеля « Тріюмфом Пресв. Евхаристії », як це розсудливо поручає кард. Чельзо Костантіні (гл. Costantini Celso, Dio nascosto, Roma 1944, p. 353).

В одній з приміток (стор. 49-52) Молє твердить, що найстарші примірники подлинників іконописних стрічаємо щойно в XVII ст. Натомість Леонід Успенський в грецькій релігійній енциклопедії (*Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία*, Атени, 1964 р., том V, стор. 415), заявляє, що їх можна зустрінути вже в XVI ст. Твір Молє мав би більше значення і вчинив би більшу прислугу, коли був би опертий не тільки на творах деяких авторів, зазначених у скромній бібліографії (стор. 53), але також і на працях інших дослідників, включно з українськими і польськими. Тим більше, що останньо польський культурний дорібок збагатився новими здобутками, тобто візантійськими стінописами з VIII ст., яких недавно відкрито у Фарас (Судан) (гл. Il Corriere - ЮНЕСКО, італійське видання, грудень 1964) і вони тепер переховуються у Варшаві.

о. Д-р Партеній Павлик

ВСЯЧИНА - ХРОНІКА

(VARIA – CHRONICA)

Археологічні розкопи в Перемишлі. На Замковій горі в Перемишлі від 1959 р. ведутьвся археологічні розкопи. У самому Перемишлі та в околиці насамперед роблено довгі і старанні дослідження. Археологи шукали місця старого перемиського городища, про яке згадують староукраїнські і старопольські хроніки. За відомостями хронік, городище знаходилось над рікою Сяном. Розкопи почались на майдані мурованого замку на т. зв. Замковій горі. У східній частині городища і на краях його площі знайдено старі оборонні вали з раннього середньовіччя. Потім виявлено фундаменти ротонди (круглої церкви) з X сторіччя. На північний схід від ротонди виявлено контури великої мурованої будівлі з білого каменю, а навколо неї - християнський цвинтар. Скелети в трунах, зроблених з грубих дубових дощок, знаходились на значній глибині. Відкрита будівля - це мабуть, давня катедральна церква св. Івана, яку, за свідченням польського літописця Яна Длуґоша, збудував староукраїнський князь. « Володар, перемиський князь, умер і був похований у церкві св. Івана, яку сам збудував у Перемишлі », - записав Длуґош. На підставі археологічних матеріялів можна ствердити, що будівля ця була трьохдільною, побудована з білого каменю в романському стилі, поширеному тоді на Західній Україні. Підлога була виложена з кам'яних плит. Стіни, зроблені з тесаного каменю, з середини були покриті штукатуркою блакитного кольору. Дах і куполи були покриті олов'яними плитками. Заки князь Володар збудував церкву св. Івана, ролю головної церкви-катедри виконувала кругла церква-ротонда. Ця перемиська ротонда втратила значення, коли Володар Ростиславич збудував велику церкву св. Івана. Перемиський собор стояв аж до часів польського короля Ягайла, який 1412 р. віддав українську церкву полякам. Польський літолисець Длуґош каже, що: « Він (тобто король Ягайло) велів посвятити на католицький храм латинського обряду катедральну церкву, побудовану у величавім стилю з твердого тесаного каменю, що стояла внутрі укріпленого перемиського замку, якою досі рядив і в якій відправляв богослуження в грецькім обряді руський єпископ, викинувши перед тим з розбитих гробниць кости і тлінні останки (похованих там) Русинів ».[1] Проф.

---

[1] « Ecclesiam cathedralem pulcherrimo opere ex petra quadrata fabricatam, in Premisliensis castri medio sitam ritu Graeco hactenus per Pontificem Ruthenorum administrari et officiari solitam eiectis extumulatis primum Ruthenorum cadaveribus et cineribus, consecrari in Catholicam et latini ritus Ecclesiam ordinavit. « о. Антоній

Микола Чубатий твердить, що « Перемишль мав мабуть свого єпископа таки вже від часу обновлення єрархії велико-моравської Церкви папою Іваном IX (899 р.). Тут міг відразу осісти один з трьох єпископів, висвячених 899 р., але радше вже по створенні самостійної Білої Хорватії (слов'янської країни між горішньою Вислою та Карпатами) під мадярським протекторатом (906 р.). Після мадярського знищення великоморавської держави деякі єрархи мусіли уступити з понищених околиць Великої Моравії на спокійніший терен Білої Хорватії. Такий самий погляд висказує проф. Дворнік. Він теж думає, що по великоморавській катастрофі на терені Білої Хорватії було два слов'янські єпископства, одно в Кракові, а що до другого місця Дворнік не висказує свого погляду. Археологічні свідоцтва, а також величина простору тої країни диктують, що осідком другого єпископства міг бути тільки Перемишль ».[2]

Крім решток двох церков на перемиському городищі відкрито ряди мешкальних хат, збудованих у зруб. Хати стояли вздовж оборонних валів. Знайдені там матеріяли дозволяють на припущення, що будинки походять з X-XIV ст. На східному розі городища залишилося земляне підвищення, яке в Перемишлі звуть « стовпом ». Такі « стовпи » - оборонні кам'яні вежі - знайдено і в інших місцевостях України: в Холмі, Угруську, Стовпі поблизу Холму та деінде. З дрібних археологічних пам'яток на перемиському городищі знайдено монети, печатку, кераміку, вироби з заліза, бронзи, а навіть - срібла і золота. Найстаршою середньовічною монетою була кельнська монета короля Оттона III з X ст., а недалеко від городища скарб саманідських монет з IX-X ст. (саманідська держава, це таджицька держава зі столицею у Бухарі). На тому ж перемиському городищі знайдено печатку володимирського князя Давида Ігоревича († 1112 р.) з зображенням воїна з списом і щитом. Уже раніш в околиці Перемишля знайдено скитські і римські монети, які свідчать, що здавна там жили люди, що туди проходили торговельні шляхи зі сходу на захід і з півночі на південь. В кожному разі в першій половині X ст. Перемишль був уже важним осередком, церковним і політичним, як східний бастіон Білої Хорватії.[3]

Католицькі Університети в світі (крім Риму). Найстаршим католицьким Університетом є Лювенський, оснований 9 грудня 1425 р., а наймолодшим католицький Університет в Каракас (Венезуеля), оснований 29 вересня 1963 р. Найбільше Університетів мають обидві Америки 21, опісля Европа 19, Азія 3, Африка I. З европейських країн нема католицьких Університетів: в Австрії, Англії, Балтійських Державах, Греції, Мадярщині, Німеччині, Португалії, Румунії, Скандинавських

Добрянський, Історія епископов трех соединенних епархій Перемишльской, Самборской і Саноцкой. Львів 1893, стор. 16. Гл. Степах Шах, Між Сяном і Дунайцем. Мюнхен 1960, стор. 128-129.

[2] Проф. Микола Чубатий, Історія християнства на Руси-Україні. Рим-Нью Йорк 1965, том I, стор. 132.

[3] Тамже, стор. 124.

Державах, Чехословаччині, Швайцарії і Югославії. Одначе в деяких з тих країн є богословські факультети при державнім університеті. В Австрії: Відень, Ґрац, Зальцбурґ, Іннсбрук. В Німеччині: Бонн, Вірцбурґ, Майнц, Мюнстер, Мюнхен, Тібінґен, Фрібурґ. В Швайцарії Фрібурґ. Такі богословські факультети були перед війною в Литві (Кавнас), в Лотві (Риґа), в Мадярщині (Будапешт), в Чехословаччині (Братислава, Оломоуц, Прага) і в Югославії (Загреб, Любяна).

В поазбучному порядку країн, перегляд Католицьких Університетів у світі представляється так:

Аргентина: Буенос Айрес, « Pontificia Universidad Catolica S. Maria de los Buenos Aires » - оснований 16 черня 1960 р. і має 7 факультетів.

Бельгія: Лювен, « Université Catholique de Louvain » (Katolieke Universiteit te Leuven) - оснований 9 грудня 1425 і має 8 факультетів.

Бразилія: Кампінас, « Universidade de Campinas » - оснований 8 вересня 1956 р. і має 4 факультети. Порто Алеґре, « Pontificia Universidade Catolica do Rio Grande do Sul » - оснований I листопада 1950 р. і має 5 факультетів. Ріо де Жанейро, « Pontificia Universidade Catolica do Rio de Janeiro » - оснований 20 січня 1947 р. і має 4 факультети. Сан Павльо, « Pontificia Universidade Catòlica de São Paolo » - оснований 25 січня 1947 р. і має 7 факультетів.

Венезуеля: Каракас, « Universidad Catolica « Andrès Bello » - оснований 29 вересня 1963 р. і має 6 факультетів.

Голяндія: Німеґен, « Roomsch Katholieke Universiteit » - оснований 29 червня 1923 р. і має 4 факультети.

Ґватемаля і Нікараґуа мають спільний Університет « Universidad Catolica Centro-americana » - оснований 1961 р. з тим, що 3 факультети є в Ґватемалі, а 3 в Нікараґуї.

ЗДА: Вашінґтон, « Catholic University of America » - оснований 7 березня 1889 р. і має 7 факультетів та другий Університет « Georgetown University » - оснований 30 березня 1833 р. і має 4 факультети. Няґара Фаллс, « Niagara University » - оснований 21 червня 1956 р. і має 3 факультети. Чікаґо, « De Paul University » - оснований 28 червня 1957 р. і має 5 факультетів.

Екватор: Кіто, « Pontificia Universidad Catolica del Ecuador » - оснований 16 липня 1954 р. і має 3 факультети.

Еспанія: Більбао, « Universidad de Deusto » - оснований 10 серпня 1963 р. і має 3 факультети. Коміллас, « Universidad Pontificia de Comillas » - оснований 29 березня 1904 р. і має 3 факультети. Памплона « Universidad de Navarra » - оснований 6 серпня 1960 р. і має 13 факультетів. Саляманка, « Universidad Pontificia de Salamanca » - оснований 25 вересня 1940 і має 3 факультети.

Ірляндія: Мейнут, « St. Patrick's College » - оснований 29 березня 1896 р. і має 5 факультетів.

Італія: Міляно, « Università Cattolica del Sacro Cuore » - оснований 25 грудня 1920 і має 7 факультетів.

Канада: Кебек, « Université Laval » - оснований 15 березня 1876 і має 9 факультетів. Монтреаль, « Université de Montrèal » - оснований 30 жовтня 1927 р. і має 8 факультетів. Оттава, « Université

d'Ottawa » - оснований 5 лютого 1889 і має 9 факультетів. Шербрук, « Université de Sherbrooke » - оснований 21 листопада 1957 р. і має 6 факультетів.

Колюмбія: Боґота, « Pontificia Universidad Javeriana » - оснований 31 липня 1937 р. і має 6 факультетів. Меделлін, « Pontificia Universidad Catolica Bolivariana » - оснований 16 серпня 1945 р. і має 5 факультетів.

Конґо: Леопольдвіль, « Université Lovanium » - оснований 25 квітня 1957 р. і має 6 факультетів.

Куба: Ля Гавана, « Universidad Catolica Santo Tomas de Villanueva » - оснований 4 травня 1957 р. і має 6 факультетів.

Лібанон: Бейрут, « Université Sant-Joseph de Beyrouth » оснований 25 березня 1881 р. і має 5 факультетів.

Польща: Люблин, « Katolicki Universytet Lubelski » - оснований 25 липня 1920 р. і має 4 факультети.

Філіпіни: Маніля, « Pontifical University of Santo Tomas » - оснований 20 листопада 1645 р. і має 10 факультетів.

Франція: Анжер, « Université Catholique de l'Ouest » - оснований 14 серпня 1877 р. і має 4 факультети. Лійон, « Facultés Catholiques de Lyon » -, оснований 16 квітня 1886 р. і має 6 факультетів. Ліль, « Facultés Catholiques de Lille » - оснований 16 грудня 1876 р. і має 6 факультетів. Париж, « Institut Catholique de Paris » - оснований в 1875 р. і має 6 факультетів. Тулюз, « Institut Catholique de Toulouse » - оснований 28 грудня 1889 р. і має 4 факультети.

Чіле: Вальпарадізо, « Universidad Catolica de Valparaiso » - оснований 1 листопада 1961 р. і має 8 факультетів. Сантіяґо, « Universidad Catolica de Chile » оснований 11 лютого 1930 р. і має 9 факультетів.

Японія: Токйо, « Jôchi Daigaku » (Sophia University) - оснований 29 березня 1913 р. і має 6 факультетів.

600-річчя Віденського Університету. Дня 12 березня 1365 р. архикнязь Рудольф і його брати Альбрехт і Леопольд, в присутності архиєпископа Зальцбурґа і єпископів: Фрейсінґа, Пассав, Бріксен та численних архимандритів сусідних монастирів, підписав грамоту про оснований нової Високої Школи у Відні, яка носить назву « Universitas Litterarum Vindobonensis ». Три місяці опісля, 18 червня 1365 р., папа Урбан V окремим письмом апробував створення цього університету. Тепер на університеті студіює майже 18.000 студентів, а впродовж 600 років закінчило університетські студії 1.000.000 студентів. Ювілейні торжества почались 10 травня ц. р. В них взяли участь делеґати Больонського Університету, найстаршого в Европі (1119 р.), Сорбонського (1250 р.), Оксфордського (1263 р.) Були також представники університетів з Києва, Ля Плята, Гельсінки, Боґота, Каїро, Прінсентон і інші.

VI Інтернаціональний Томістичний Конґрес. Папська Академія св. Томи основана папою Левом XIII 13 жовтня 1879 р. зорганізувала від 6-10 вересня 1965 р. VI Міжнародній Томістичний Конґрес, якого загальною темою було: « Бог у філософії св. Томи і в сучасній філософії ». В інавґураційній доповіді член французької Академії Етієн Жільсон відомий автор багатьох творів про християнську філософію

підкреслив, що « св. Тома серед давніх є найменше давній, бо своїми арґументаціями найбільше зближився до правди, яка не є ні стара ні молода, але вічна як Бог ». Папа Павло VI 10 вересня прийняв учасників Конґресу і нав'язуючи до загальної теми натякнув на загрозливе явище сучасного безбожництва та потвердив непереминаючу вартість томістичної метафізики.

УКРАЇНСЬКЕ БОГОСЛОВСЬКЕ НАУКОВЕ ТОВАРИСТВО

(THEOLOGICA SOCIETAS SCIENTIFICA UCRAINORUM)

о. Дам'ян Лопатинський, звичайний член БНТ. Уродився 12 березня 1866 р. у Львові. Ієрейські свячення одержав 3 грудня 1888 р. Був сотрудником в Роздолі, миколаїнського деканату, катихитом у Львові, в Золочеві, в Тернополі. Від 1923 р. до 1944 р. сповняв обов'язки сотрудника, і опісля завідателя при Успенській церкві у Львові. На еміґрації душпастирював в Німеччині і в Англії, а помер у ЗДА 8 лютого 1950 р.

о. Теодосій Кудрик, звичайний член БНТ. Уродився в 1881 р. Був довголітнім парохом Рогатина і деканом рогатинського деканату. Крім цього був професором і катихитом гімназії « Рідна Школа » в Рогатині за ввесь час її існування (1909-1944), радником митрополичої конситорії і директором філії Малої Семінарії в Рогатині. На еміґрації був душпастирем у Байроті і Новому Ульмі. Написав брошурку « Часослов у проповіді ». Мюнхен 1947, стор. 12. Помер 18 січня 1951 р.

о. Леонід Лужницький, - член-основник БНТ, дійсний член-основник історично-правничої Секції від 1923 р. та голова тої ж Секції від 1930 р.

Уродився 25 квітня 1869 р. в Сороцьку, скалатського повіту. Гімнізійні студії закінчив в Тернополі, а богословські у Львові і у Відні. Ієрейські свячення одержав з рук митр. Сильвестра Сембратовича в 1893 р. Опісля сповняв обов'язки катихита в Тернополі, а від 1899-1939 р. в українській академічній гімназії і в дівочій гімназії Монахинь Василіянок у Львові. Крім педагогічної праці в середніх школах, був професором історії вселенської Церкви в Духовній Семінарії, а від 1928 р. на Богословській Академії у Львові. Помер 16 жовтня 1951 р. у Гекстер Вестфалія), Німеччина.

Його наукові праці: 1. Літургіка гр. катол. Церкви (учебних для молоді середних шікл). Львів 1922, стор. 225. 2. Догматика, учебник християнсько-католицької віри для середних шкіл. Львів 1924, стор. 272. 3. Християнсько-католицька етика. Мінхен 1948, стор. 98.

о. Климентій Шептицький, Студ. Уставу, звичайний член БНТ. Уродився 1869 р. в Прилбичах, яворівського півіту. Новіціят зробив у Бенедиктинів в Байроні (Німеччина), а філософічно-богословські

студії закінчив в Іннсбруці. Ієрейські свячення одержав з рук єп. Д. Наряді в 1915 р. Був ігуменом Святоуспенської Лаври в Уневі, а в 1944 р. митр. Йосиф іменував його архимандритом Студитів. Другий Екзарх Великоросії. Своє богоугодне життя закінчив на далекому засланню, в тюрмі, в місті Володимирі над Клязмою в 1952 р. як великий праведник.

Його наукові праці:

1. Aemter und Dienste im Kloster « Studion » zu Konstantinopel unter dem heiligen Theodor dem Studiten (798-826). Beuron, 1915, p. 34. 2. Про значіння св. Йосафата в нашій церковній історії, теперішности і будуччині. « Нива » 124, стор. 294-300, 327-330. 3. Слово про убожество й послух єромонаха Климентія ігумена монастирів Студійського Уставу. Унів 1938, стор. 31.

о. Омелян Горчинський, звичайний член БНТ. Уродився 1888 р. Ієрейські свячення одержав 1911 р. Був віце-ректором Духовної Семінарії у Львові, катихитом вселюдних шкіл в Жидачеві і Рідної Школи у Львові, довголітнім сотрудником при церкві Успення Божої Матері у Львові. Помер 27 липня 1954 р. на далекому засланню в Потьмі і там похоронений.

о. митрат Олександер Малиновський, звичайний член БНТ. Уродився 12 січня 1889 р. в Жукові повіт Золочів. Гімназійні студії закінчив у Перемишлі, а правничі у Львові. Від 1911-1920 р. був при війську, а від 1921-1924 р. студіював богословію у Львові. В 1925 р. одержав ієрейські свячення і став сотрудником при храмі св. Юра. Від 1926-1937 р. був префектом, потім віце-ректором Духовної Семінарії у Львові, і директором Академічного Дому. В 1940 р. сповняв обов'язки Ґен. Вікарія Апостольського Адміністратора о. Якова Медвецького, а по його смерти (27 січня 1941 р.) став Апостольським Адміністратором Лемківщини. В грудні 1945 р. приїхав до Німеччини і від 1946-1950 р. був ректором Української Духовної Семінарії в Гіршберґу (Німеччина) і в Кулємборґ (Голяндія). В 1950 р. був іменований Генеральний Вікарієм Апостольського Візитатора на Англію, Шкотію й Ірляндію. Помер 18 листопада 1957 р. в Брадфорді (Англія).

о. Юстин Гірняк, звичайний член БНТ. Уродився 2 лютого 1877 р. в Бучачі й був першим священиком, якого висвятив Слуга Божий Андрей в 1899 р., тоді станилавівський єпископ. Опісля був довголітнім парохом у селі Ямниця та станиславівським деканом, а одночасно й катихитом народніх шкіл. На еміґрації душпастирював в Іннсбруці (Австрія), в Рочдейлі (Англія), а від 1951 р. виконував душпастирські обов'язки в різних місцевостях в ЗДА. Помер 16 липня 1958 р. в Ремі, Па. (ЗДА).

Його наукові праці: 1) Християнізація праукраїнської раси. 2) Чотиромовний словник, тобто церковно-слов'янської, грецької, латинської і української мови. Обидві праці залишились в рукописі. Крім цього він був автором популярних розвідок та катехитичного підручника для народніх шкіл.

о. Петро Задворняк, звичайний член БНТ. Уродився в 1882 р., богословські студії закінчив у Римі, ієрейські свячення одержав в 1910 р. Був парохом в Деревлянах і містодеканом струмило-камінець-

кого деканату. Зі заслання вернувся в 1957 р., опісля був колгоспним пастухом в Деревлянах, а помер в 1958 р.

о. Дмитро Стек, звичайний член БНТ. Уродився в 1889 р. в селі Стратині, рогатинського повіту. Богословські студії закінчив у Римі, а священиком став у 1917 р. Опісля був катихитом в учительській семінарії, в гімназії Монахинь Василіянок у Станиславові, душпастирем у селі Назавізові коло Надвірної, парохом Єзуполя, і парохом катедральної церкви у Станиславові та крилошанином і професором Духовної Семінарії. Остався вірний Католцькій Церкві аж до смерти. Помер в Станилавові, в березні 1959 р.

о. Антін Казновський, звичайний член БНТ. Уродився в 1878 р. ієрейські свячення одержав в 1900 р. Був довголітнім парохом села Глубічок біля Борщева. Помер в 1959 р. на засланні над Азовським морем.

о. Михайло Дороцький, звичайний член БНТ. Уродився в 1881 р., ієрейські свячення одержав в 1906 р. Був парохом Потелич, равського деканату. Написав « Молебен ко Пресвятій Тайні Євхаристії ». Жовква 1911, стор. 39. Помер в 1960 р., по повороті зі заслання.

о. д-р Лев Глинка, - дійсний член історично правничої Секції від 1932 р. та скарбник БНТ від 1931 р.

Уродився 1 серпня 1893 р. в Осмолоді, долинського повіту, де його батько був службовцем у перегінських престольних добрах львівської митрополії. Після закінчення гімназійних студій, перейшов воєнну службу в австрійській армії, дослужившись ступеня надпоручника, з яким перейшов до УГА та відбув цілу, другу з черги, воєнну кампанію і польський воєнний полон. По війні студіював на тайному українському університеті у Львові і там промувався до доктора прав. Богословські студії здобув у Львові, а канонічного права в Римі.

Від 1931 р. був професором канонічного права на Богословській Академії у Львові. Крім цього був деякий час префектом Духовної Семінарії у Львові, згодом Ректором Малої Духовної Семінарії та членом митрополичого церковного суду. У Львові пережив долю усіх близьких співробітників Слуги Божого Андрея і митр. Йосифа. В 1945 р. був арештований, відбув заслання, а, повернувшись з нього, жив у злиднях, але не дав себе заломити у вірі. Своє життя закінчив в Брошневі, коло Долини в 1960 р. як український католицький священик-ісповідник.

Його наукові праці:

1. De potestate episcoporum necnon praerogativis metropolitanae postestatis in bona Ecclesiae temporalia in Oriente novem primis saeculis. « Богословія » 1932, стор. 263-286; 1933, стор. 1-50. 2. Проблема релігійного мистецтва під сучасну хвилю. « Нива » 1934, стор. 309-316. 3. Богословське Наукове Товариство в першім десятиліттю свого існування (1923-1933). Львів 1934, стор. 92. 4. Єдність католицької Церкви та ріжнородність обрядів. Львів 1935, стор. 43-8. 5. Супруже Право (Jus canonicum matrimoniale). München 1947, p. 345.

Аєп. Константин Богачевський, звичайний член БНТ. Уродився 17 червня 1884 р. в Манаєві. Богословські студії закінчив в Іннсбруці і осягнув ступінь доктора богословії. 31 червня 1909 р. одержав ієрей-

ські свячення з рук митр. Андрея. Опісля був душпастирем українців в австрійській армії, віце-ректором Духовної Семінарії у Львові, парохом катедрального храму в Перемишлі, ґенеральним вікарієм перемиського єпископа Коциловсьвого. В 1924 р. одержав єпископські свячення і виїхав до ЗДА, а 10 липня 1958 р. був іменований першим митрополитом українців в ЗДА. Помер 6 січня 1961 р. у Філядельфії.

КНИЖКИ Й ЧАСОПИСИ

(I LIBRI ET II EPHEMERIDES)

AMMANN ALBERTO M., *La pittura sacra bizantina*. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum. Roma 1957, p. 215, 21 × 29.

L'ATTIVITÀ DELLA SANTA SEDE NEL 1962. Tipografia Poliglotta Vaticana, p. 576, 16½ × 24.

L'ATTIVITÀ DELLA SANTA SEDE NEL 1963. Tipografia Poliglotta Vaticana, p. 679 + 122 di fotografie fuori testo. 16½ × 24.

L'ATTIVITÀ DELLA SANTA SEDE NEL 1964. Tipografia Poliglotta Vaticana, p. 874 + 128 di fotografie fuori testo. 16½ × 24.

BIHLMEYER KARL, *Kirchengeschichte* neubesorgt von Dr. Hermann Tüchle Universitätsprofessor in München. Erster Teil: *Das christliche Altertum*. Dreizehnte Auflage. Verlag Ferdinand Schöningh-Paderborn 1952, p. XV + 455, 16 × 23½.
Zweiter Teil: *Das Mittelalter*. Dreizehnte, durchgesehene Auflage. Verlag Ferdinand Schoningh – Paderborn 1952, p. XV + 530, 16 × 23½.

BOGLER THEODOR OSB, *Christliche Kunst als Verkündigung*. Verlag Ars Liturgica. Maria Laach 1953, p. 112, 14½ × 22½.
— *Der Mensch vor dem Worte Gottes*. Verlag Ars Liturgica. Maria Laach 1953, p. 112, 14½ × 22½.
— *Erneuerung der Liturgie*. Schwierigkeiten-Wünsche-Vorschläge. Verlag Ars Liturgica. Maria Laach 1954, p. 120, 14½ × 22½.
— *Maria in Liturgie und Lehrwort*. Verlag Ars Liturgica. Maria Laach 1954, p. 111, 14½ × 22½.
— *Spiel und Feier*. Ihre Gestaltung aus dem Geist der Liturgie. Verlag Maria Laach 1955, p. 112, 14½ × 22½.
— *Die Kirche und der heutige Mensch*. Verlag Ars Liturgica. Maria Laach 1955, p. 100, 14½ × 22½.
— *Kirchenmusik in der Gegenwart*. Verlag Ars Liturgica. Maria Laach 1956, p. 111, 14½ × 22½.
— *Liturgische Haltung und soziale Wirklichkeit*. Verlag Ars Liturgica 1956, p. 110, 14½ × 22½.
— *Schöpfergesit und Neuschöpfung*. Verlag Ars Liturgica. Maria Laach 1957, p. 125, 14½ × 22½.
— *Mönchisches Leben und liturgischer Dienst*. Verlag Ars Liturgica. Maria Laach 1958, p. 125, 14½ × 22½.

BOGLER THEODOR OSB, *Die Famile Gotteswerk und Menschenmühen.* Verlag Ars Liturgica. Maria Laach 1958, p. 102, 14½ × 22½.
— *Liturgische Bewegung nach 50 Jahren.* Verlag Ars Liturgica. Maria Laach 1959, p. 127, 14½ × 22½.
— *Tod und Leben von den letzten Dingen.* Verlag Ars Liturgica. Maria Laach 1959, p. 126, 14½ × 22½.
— *Eucharistiefeiern in der Christenheit.* Verlag Ars Liturgica. Maria Laach 1960, p. 14½ × 22½.

BONFATTI ADRIANO, *Espulsi dal Sudan.* Editrice Nigrizia. Bologna 1964, p. 304, 12 × 19.

BÜHLMANN WALBERT, *Die Kirche unter den Völkern. Band I. Afrika.* Matthias-Grünewald-Verlag – Mainz 1963, p. 339, 11 × 21.

CANTRIL HADLEY, *Le motivazioni dell'esperienza.* Editrice « La Nuova Italia », Firenze 1958, p. XXII + 218, 13 × 20½.

CAPIZZI CARMELO, S. J. *Pantokrator.* (Saggio d'esegesi letterario iconografica). Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Romae 1964, p. XII + 372, 16 × 24.

CARRÉ A.M., O.P. *Espérance et désespoir.* Les Éditions du Cerf, Paris 1954, p. 208, 12 × 18½.
— *L'homme des béatitudes.* Les Éditions du Cerf, Paris 1962, p. 184, 12 × 18½.
— *Béatitudes pour aujourd'hui.* Les Éditions du Cerf, Paris 1963, p. 184, 12 × 18½.
— *Le Pater dans nos vies.* Les Éditions du Cerf, Paris 1964, p. 188, 12 × 18½.
— *Le vrai visage du prêtre.* Les Éditions du Cerf, Paris 1964, p. 182, 12 × 18½.
— *Le Pater pour le monde.* Les Éditions du Cerf, Paris 1965, p. 184, 12 × 18½.

COLSON JEAN, *L'Episcopat Catholique.* Collégialité et Primauté dans les trois premiers siècles de l'Eglise. Les Éditions du Cerf, Paris 1963, p. 140, 14½ × 22½.

DORSON RICHARD M. *Il folklore in America.* Edizioni di storia e letteratura, Roma 1964, p. 372, 14 × 21.

DRIJVERS PIUS, *Über die Psalmen.* Eine Einführung in Geist und Gehalt des Psalters. Herder Freiburg-Basel-Wien 1961, p. 271, 12 × 19½.

EMERSON RALPH W., *Diario* (1820-1876). Neri Pozza Editore – Venezia 1963, p. 659, 12½ × 19.

EUSEBIO DI CESAREA, *Storia Ecclesiastica e i martiri della Palestina*, testo greco con traduzione e note di Mons. Giuseppe del Ton. Desclée & C.i Editori Pontifici Roma-Parigi-Tournai-New York 1964, p. XXXVIII + 921, 17 × 25.

FABERT ANDRÉ, *Pope Paul VI*. Monarch Books, Inc. Derby, Connecticut 1963, p. 144, 11 × 18.

FELCI CESILIO, *L'ideale della povertà nell'ascetismo e nel monachesimo primitivo*. Pontificia Università Lateranense. Roma 1962, p. 54, 16 × 24.

FRITEGOTTO RAPHAEL O.F.M., *De vocatione cristiana S. Bernardi doctrina*. Pontificium Athenaeum Antonianum. Roma 1961, p. XVIII + 125, 17 × 25.

GOUDGE ELISABETH, *Franz von Assisi*. Verlag Heinrich Scheffler Frankfurt am Main 1961, p. 287, 12½ × 20.

HARING BERNHARD, *Das Gesetz Christi*. Moraltheologie. Erich Wewel Verlag – Freiburg im Breisgau 1957, p. 1446, 15½ × 23½.
— *Grazia e compito dei Sacramenti*. Edizioni Paoline, Roma 1963, p. 477, 11½ × 18.

JAROCKI STANISLAW, *Katolicka nauka spoleczna*. Société d'Éditions Internationales, Paris 1964, p. 554, 17 × 26.

JOANNOU PÉRECLÈS-PIERRE, *Pape, Concile et Patriarches, dans la tradition canonique de l'Eglise Orientale jusqu'au IX s.* Badia Greca Grottaferrata 1962, p. 68, 16 × 24½.

KNAPE HEINRICH, *Zur Psychologie des Vertrauens*. Verlag Regensberg Münster (Westf.) 1963, p. 24, 13 × 20½.

KOLPING ADOLF, *Einführung in die katholische Teologie*. Verlag Regensberg Münster 1963, p. 211, 14 × 23.
— *Katholische Theologie gestern und heute*. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart. Carl Schünemann Verlag Bremen 1964, p. 431, 10½ × 19.

KRUSE HEINZ S. J., *Die Heilige Schrift in der theologischen Erkenntnislehre*. Grundfragen des katholischen Schriftverständnisses. Verlag Bonifacius-Druckerei Paderborn 1964, p. 94, 16 × 23½.

LANGRAF ARTHUR MICHAEL, *Introduction a la historia de la literatura teologica de la escolastica incipiente*. Barcelona Editorial Herder, Barcelona 1956, p. 233, 13 × 20.

LAURENTIN RENÉ, *Kurzer Traktat der Marianischen Theologie*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1959, p. 214, 14½ × 22½.

LIPPERR PETER S. J., *Credo*. Darstellungen aus dem Gebiete der christlichen Glaubenslehre. Dritte Auflage. Verlag Herder, Freiburg 1955, p. 444, 13 × 21.

LUTZ BERTHOLD, *Herrin und Mutter*. Ein Marienbuch für junge Menschen. Arena – Verlag Würzburg 1955, p. 238, 16 × 24.

MAILLEUX PAUL S. J., *Exarch Leonid Feodorov*. Bridgebuilder between Rome and Moscow. P. J. Kenedy & Sons, New York 1964, p. VIII + 248, 13½ × 21½.

MARTIMORT A. G., *La Chiesa in preghiera*. Introduzione alla Liturgia. Desclée & C. 1, Roma-Parigi-Tournai-New York 1963, p. 1114, 17 × 24½.

MERTON ROBERT K., *Teoria e struttura sociale*. Società Editrice il Mulino – Bologna 1959, p. 883, 13½ × 21½.

MILLER PERRY, *Lo spirito della Nuova Inghilterra. Il Seicento*. Collezione di Storia Americana. Società Editrice il Mulino – Bologna 1962, p. 668, 16 × 24.
— *Lo spirito della Nuova Inghilterra. Da Colonia a Provincia*. Collezione di Storia Americana. Società Editrice il Mulino – Bologna 1962, p. 748, 16 × 24.

NEWMAN JOHN HENRY, *Predigten. I Band: Pfarr- und Volkspredigten*. Eingeleitet und übertragen von der Newman-Arbeitsgemainschaft der Benediktiner von Weingarten. Schwabenverlag, Stuttgart 1948, p. 393, 12½ × 20.
— *Predigten. II Band: Pfarr- und Volkspredigten*. Schwabenverlag, Stuttgart 1950, p. 442, 12½ × 20.
— *Predigten. III Band: Pfarr- und Volkspredigten*. Schwabenverlag, Stuttgart 1951, p. 425, 12½ × 20.
— *Predigten. IV Band: Pfarr- und Volkspredigten*. Schwabenverlag, Stuttgart 1952, p. 382, 12½ × 20.
— *Predigten. V Band: Pfarr- und Volkspredigten*. Schwabenverlag, Stuttgart, 1953, p. 399, 12½ × 20.
— *Predigten. VI Band: Pfarr- und Volkspredigten*. Schwabenverlag, Stuttgart 1955, p. 254, 12½ × 20.
— *Predigten. VII Band: Pfarr- und Volkspredigten*. Schwabenverlag, Stuttgart 1955, p. 254, 12½ × 20.
— *Predigten. VIII Band: Pfarr- und Volkspredigten*. Schwabenverlag, Stuttgart 1956, p. 271, 12½ × 20.
— *Predigten. IX Band: Predigten zu Tagesfragen*. Schwabenverlag, Stuttgart 1958, p. 446, 12½ × 20.
— *Predigten. X Band: Predigten zu verschiedenen Anlassen*. Schwabenverlag, Stuttgart 1960, p. 390, 12½ × 20.

NOBEL ALPHONS, *Weltgeschichte.* Von der Vorzeit bis zur Gegenwart mit vierzehn Übersichtskarten und einem Namen- und Sachregister. Verlag Bibliotheca Christiana, Bonn am Rhein 1960, p. 489, 14 × 22½.

NOBEL ALPHONS, *Deutsche Geschichte.* Von der Vorzeit bis zur Gegenwart mit zwölf Übersischtskarten und einem Namen – und Sachregister. Verlag Bibliotheca Christiana, Bonn am Rhein 1963, p. 557, 16 × 22½.

OLMSTED MICHAEL S., *I gruppi sociali elementari.* Società Editrice il Mulino – Bologna 1963, p. 165, 13½ × 21½.

PAPANDREOY D. A. – F. DOLGER, PC. DAHM., *Athos,* München 1959, p. 212, 19 × 30.

PARSONS TALCOTT, *La struttura dell'azione sociale.* Società Editrice il Mulino – Bologna 1962, p. 975, 13½ × 21½.

PASCHINI PIO – MONACHINO VINCENZO, *I Papi nella storia. Vol. I:* da S. Pietro (30 d. C.) a Innocenzo VIII (1492). Coletti Editore, Roma 1961, p. XV + 574, 17½ × 25½.
— *I Papi nella storia. Vol. II: da Alessandro VI* (1492) *a Pio XII* (1958). Coletti Editore, Roma 1961, p. 577-1171, 17½ × 25½.

PERCE CHARLES S., *Caso amore e logica.* Documenti e ricerche. Biblioteca di cultura contemporanea. Editore Taylor, Torino 1956, p. 236, 16 × 24.

PERRIN, J.-M., O. P., *Saint Paul maitre de vie apostolique.* Les Éditions du Cerf, Paris 1964, p. 219, 12 × 18½.

QUACQUARELLI ANTONIO, Q.S.F. *Tertulliani ad martyras.* Opera Patrum. Desclée & C.i, Roma-Parigi-Tournai-New York 1963, p. 181, 17 × 24½.
— *Retorica e Liturgia antenicena.* Ricerche Patristiche. Desclée & C.i, Rèma-Parigi-Tournai-New York 1960, p. XXVIII + 341, 17 × 24½.

PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO ORIENTALE, Fonti, Fascicolo IX. *Discipline générale antique* (II-IX s.) par Périclès-Pierre Joannou, t.I, 1, *Les canons des conciles oecuméniques.* Tipografia Italo-Orientale « S. Nilo », Grottaferrata (Roma) 1962, p. X + 342, 19 × 29.
— Fonti, Fascicolo IX. *Discipline générale antique* (IV-IX s.) par Périclès-Pierre Joannou, t. I, 2, *Les canons des Synodes Particuliers.* Tipografia Italo-Orientale « S. Nilo », Grottaferrata (Roma) 1962, p. XIX + 550, 19 × 29.
— Fonti, Fascicolo IX. *Discipline générale antique* (IV-IX s.) par Périclès-Pierre Joannou, t. II, *Les canons des Pères Grecs.* Tipografia Italo-Orientale « S. Nilo », Grottaferrata (Roma) 1963, p. XXXVI + 336, 19 × 29.

PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA REDAZIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO ORIENTALE, Fonti, Fascicolo IX. *Discipline générale antique (IV-IX s.)* par Périclès-Pierre Joannou *Index analytique aux CCO, CSP, CPG*. Tipografia Italo-Orientale « S. Nilo », Grottaferrata (Roma) 1964, p. XII + 364, 19 × 29.

PONTIFICIA UNIVERSITAS GREGORIANA, *Liber annualis* 1965. Apud aedes Universitatis Gregorianae Romae 1965, p. 690, 17 × 24½.

RAHNER HUGO, *Symbole der Kirche*. Die Ekklesiologie der Väter. Otto Müller Verlag, Salzburg 1964, p. 576, 16 × 23.

REICHENBACH HANS, *La nascita della filosofia scientifica*. Società Editrice il Mulino, Bologna 1961, p. 317, 14 × 21½.

ROHDE PETER P., *Sören Kierkergaard in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Rowohlts Taschenbuch Verlag, Hamburg 1962, p. 173, 12 × 19.

ROSSITER CLINTON, *L'alba della Repubblica*. Le origini della tradizione americana di libertà politica. Nistri-Lischi, Pisa 1963, p. 611, 15 × 21½.

SANDFUCJS WILHELM, *Die Aussenminister der Papste*. Günter Olzog Verlag, München und Wien 1962, p. 160, 12½ × 19½.

SCANU LUIGI, *Il Cardinale Marcello Mimmi l'uomo dell'essenziale*. Fausto Fiorentino – Editore, Napoli 1964, p. XI + 309 14½ × 22½.

SCHNEIDER HERBERT, *Storia della filosofia americana*. Società Editrice il Mulino, Bologna 1963, p. 738, 14 × 22.

SCHUTZ ROGER, *L'oggi di Dio*. Morcelliana, Brescia 1962, pl 124, 12 × 19.
— *L'unità, speranza di vita*. Morcelliana, Brescia 1962, p. 120, 12 × 19.

SMRZIK STEPHEN S.J., The Glagolitic or Roman Slavonic Liturgy. Rome 1959, p. 120, 16 × 24.

STATIO ORBIS *Eucharistischer Weltkongress* 1960 *in München*, I Band, Herstellung un Vertrieb Kösel-Verlag, München 1961, p. 242, 17 × 25.
— Band II: *Dokumente*. Herstellung und Vertrieb Kösel-Verlag, München 1961, p. 367, 17 × 25.

STEIDLE BASILIUS O.S.B., *Antonius Magnus Eremita* 356–1956. Studia Anselmiana 38. Romae 1956, p. VIII + 306, 16 × 24.
— *Commentationes in Regulam S. Benedicti*. Studia Anselmiana 43. Romae 1957, p. 358, 16 × 24.

STEINMANN JEAN, *Johannes der Taufer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Rewohlts Taschenbuch Verlag, Hamburg 1960, p. 176, 11 × 18.

THILS GUSTAVE, *Histoire doctrinale du Mouvement Oecuménique*. E. Warny, Louvain 1962, p. 338, 17 × 25.

THOREAU HENRY D., *Vita di uno scrittore* (I Diari). Neri Pozza Editore, Vicenza 1963, p. LXXXVII + 398, 12 = 18½.

UTZ ARTHUR-FRIDOLIN O.P. – GRONER JOSEPH-FULKO O.P., *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe Pius XII.*

I Band, Paulusverlag Freiburg-Schweiz 1954, p. XXVII + 1342, 13 × 20.

II Band, Paulusverlag Freiburg-Schweiz 1954, p. 1343-2454, 13 × 20.

III Band, Paulusverlag Freiburg – Schweiz 1961, p. XXXIII-XLVI + 2457-4038, 13 × 20.

VAN DER MEER F., *Augustinus der Seelsorger*. Leben und Wirken eines Kirchenvaters. Verlag J. P. Bachem in Köln 1953, p. 689, 14 × XX½.

WENGER ANTOINE a.a., *Vatican II*. Chronique de la troisième session Éditions du Centurion, Paris 1965, p. 496, 13 × 18.

ŽUŽEK IVAN S. J., *Kormčaja Kniga*. Studies on the Chief Code of Russian Canon Law. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1964, p. XII + 328, 16 × 24.

II

Angelicum. Periodicum Trimestre Pontificiae Studiorum Universitatis a Sancto Thoma Aquinate in Urbe. Vol. XLI – Fasc. 3-4, . Mens. Iul. – Dec.–1964. J. Bernal, O. P., La « laus cerei » de la liturgia hispana. F. Giardini, O. P., Dogmi e preghiera. P. Lumbreras, O. P., Controversa sterilizatio, directa aut indirecta? C.F. Pauwels, O. P., Oecuménisme et conversions. P. G. Duncker, O. P., Recentiores opiniones de Vetere Testamento. A. Huerga, O. P., Sobre el obispo ideal. C. Vansteenkiste, O. P., L'Editio princeps della Somma di Rolando da Cremona O. P. G. M. Grech, O. P., The manuscript tradition of Peter of Auvergne's inedit commentary on Aristotele's « Politics » Recensiones. Libri ad Directionem missi. Index Generalis.

Der Christliche Osten. Augustinusverlag Würzburg. XIX/1964/4-5. Konzilsdekret über die katholischen Ostkirchen. Aus dem Konzilsdekret über den Okumenismus – die Ostkirchen besonders betreffende Teile. Zur Übertragung des Hauptes des hl. Andreas. Die offizielle Konzilsmedaille der 3. Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils. Die ostkirchlichen nichtkatholischen Beobachter und offiziellen Gäste bei der 3. Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils. Ostkirchliche Messen in der 3. Sitzungsperiode des II. Vatikanischen Konzils. Die

Reise des katholischen Melkitischen Patriarchen Maximos IV. nach Antiochia und Istanbul. Ein beachtenswertes alte byzantinische Fresko der hochheiligsten Dreifaltigkeit. Galizische Ikonen des 14. bis 16. Jahrhunders (Bilderreihe und Text – nach Bohoslovia 1963 (Rom). Behandlung des Schemas zum Dekret für die katholischen Ostkirchen Der feierliche Byzantinische Papsgottesdienst am 13.11.1964. Catholica Unio Deutschlands in der Konzilsaula genannt. Vershiedene Nachrichten und Bilder aus den Ostkirchen. Aus dem Byzantinisch-Slawischen Kalender 1964.

XIX/1964/6. Wort- und Bildbericht zum byzantinischen Konzildsgottesdienst com 13. November 1964. Brief des Hl. Vaters Paulus VI, an alle in arabischen Ländern wirkenden Patriarchen. Dokumente zur Übertragung des Hauptes des hl. Andreas nach Patras: Papstbreve, Reden Kardinal Beas, Reden und Gebet des Metropoliten von Patras; Reden hervorragender Laien. Handschreiben des Hl. Vaters Paulus VI. an den katholischen Patriarchen der Armenier – Bildbericht zu armenischen Konzilsgottesdienst am 18. November 1964. Von den Konzils-Beobachtern: Bilder; Stellungnahme Kardinal Beas; Konferenz des persönlichen Vertreters des Ökumenischen Patriarchen, des Archimandriten Scrima. Heiligenverehrung in orthodoxen Kirchen, besonders in der bulgarischen Patriarchalkirche (H. J. Härtel). Annäherung zwischen orthodoxen und sogenannten monophsitischen Kirchen. Verschiedene Nachrichten aus den Ostkirchen. Papstbrief an panothodoxe Konferenz in Rhodos. Aus dem Byzantinisch-Slawischen Kalender 1965.

XX/1965/1. Heimgang P. Schweigl. Bilder im äthiopischen Stil. Ostkirchliche Kardinäle. Kardinal Slipyj und die Studiten. Der hl. Alipios der Ikonenschreiber von Kiew. Neue Mitglieder der Orientalischen Kongregation. Die Heiligen der Georgischen Kirche. Die offiziellen Vertreter der orthodoxen Kirchen auf Rhodos 1964. Botschaft und Beschlüsse der 3 Panorth. Konferenz Rhodos 1964, Russische Kapelle in Menton. Kapelle des ukrainischen Seminars Lemberg. Erzbischof Abu-Saada in Jerusalem. Erzbischof Stefan in Salzburg ✠. Trauer im Russisch-Othodoxen Theologischen Institut zu Paris: Rektor Bischof Kassian, Gast beim Vatikanischen Konzil, gestorben; zum Gedächtnis von Professor Lev Alexandrowitsch Sander. « Unser Gerechter Vater Johannes von Kronstadt. » Bischofsverzeichnis der russischen Auslandskirche. Aus der Moskauer Patriarchalkirche. Moskauer Patriarchat und katholische Kirche. Kardinal Bea beim Weltkirchenrat. Zwei griechische Metropoliten in Rom. Nachrichten aus Ostkirchen und Ökumene. Aus dem byzantinische-slawischen Kalender 1965.

Divinitas. Pontificiae Academiae Theologicae Romanae Commentarii (Pontificae Universitatis Lateranensis).

Anni VIII Fasc. II, 1964. A. Kolping, Tantum festum. M. Bordoni, L'Incarnazione e l'Eucaristia. H. Degl'Innocenti, Quomodo sustineatur in existentia accidentia eucharistica. T. Natalini, Nuove fonti per la preghiera Anima Christi. D. Spada, Redenzione di natura. Studio sul concetto di redenzione in S. Tommaso. L. Ciappi, La presenza di

Maria Santissima nella vita odierna della Chiesa. O. Alberti, La teologia mistica di Gersone in un'opera di Mons. Andrea Combes. C. Nigro, Immutabilità e relatività del dogma secondo la teologia moderna. Anni VIII Fasc. III, 1964. Paulus VI P.M. Mariam Sanctissimam declarat Matrem Ecclesiae. M. L. Guérard des Lauriers, O. P., Mater Ecclesiae. K. Prümm, S. J., Offenbarung im Neuprotestantismus. E. Venier, Fede e apologetica in un volume di Mons. Pier Carlo Landucci. G. Giannini, Ragioni di essere cattolico in un'opera di P. Carlo Boyer S. J. L. Ciappi, O.P., Il senso materno della Chiesa nella legislazione eucaristica. Recensiones.

Ephemerides Carmeliticae. Cura Pontificiae Facultatis Theologicae SS. Teresiae a Iesu et Ioannis a Cruce in Urbe editae. Romae – Teresianum XV/1964/1. Jean Héléwa, O.C.D., L'origine du concept Prophétique du « Jour de Yahvé ». Philippe de la Trinité, O.C.D., Réflexions de Théologie Dogmatique. Cyrillus B. Papali, O.C.D., The Adwaita Vedanta of Cankaracarya. Simeon de la S. Familia, O.C.D., Prima Instructio Novitiarum Carmeli Teresiani – Opus hucusque ignotum M. Mariae a S. Joseph (Salazar). Tomas de la Cruz, O.C.D., E. « Voto de Obediencia » de Santa Teresa y sus tres relatos autografos. Graziano Maioli de S. Teresa, O.C.D., Ramenta Patristica, 3-12. Autour de' Teilhardogénèse?: Henri de Lubac, S. J., Lettre de Henri de Lubac, S. J. André Combes, Réponse de Monseigneur Combes. Jean Hélèwa, O.C.D., Un nouvel ouvrage sur Qumran. Operum recensiones.

XV/1964/2. Philippe de la Trinité, O.C.D., Réflexions de Théologie Dogmatique – II: Maternité Divine. Jean de la Croix, O.C.D., Une « Vigne du Carmel » du début du XVI° siècle. Bonifacius Honings, O.C.D., Liturgia: annunzio ed attuazione ecclesiale di salvezza. Joseph de Sainte Marie, O.C.D., Une Religion pour l'homme adulte? Suitbertus H. Siedl, O.C.D., De studio Sacrae Scripturae consideratio. Philippe de la Trinité, O.C.D., Progressisme doctrinal « catholico-marxista ». Bonifacius Honings, O.C.D., Prospettiva religiosa della penitenza morale. Graziano di S. Teresa, O.C.D., Contributi alla libellistica dello Scisma Occidentale (1378-1417). Tomás de la Cruz, O.C.D., Una carta autògrafa de S. Teresa donada a S.S. Pablo VI. Operum recensiones.

Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Pontificiae Universitatis Gregorianae. Ann. XVLI 1965 Vol. XLVI 1.

J. de Finance, S. I., La victoire sur l'autre. Chaine de réfiexoins sur une réflexion de saint Thomas. R. Latourelle S. I., La Sainteté signe de la Révélation. H. Carrier, S. I., Les Catholiques et la sociologie empiques. F. L. Moriarty, S. I., The lament over Tyre (Ez. 27). L. Orsy, S. I., The Constitutional Law of the Church. A. Orbe, S. I., Los primeros 40 dias de Adán. Recensiones – accepta opera.

Ann. XLVI 1965 Vol. XLVI 2. Ch.-A. Bernard, S. I., Prière et vie chrétienne, E. Rasco, S. I., Hans Gonzelmann y la « Historia Salutis »

A proposito de « Die Mitte der Zeit » y « Die Apostelgeschichte ». J. Beumer, S. I., Die Titularbischöfe im Urteil der Konzilsverhandlungen zu Trient (XXIII. Sitzung). W. Bertrams, S. I., Notae aliquae quoad opus recenter editum de potestate Episcoporum in Ecclesiam universalem. J.-M. Hanssens, S. I., Le Mystère de la musique. Recensiones – accepta opera.

Orientalia Christiana Periodica. Commentarii de re orientali aetatis christianae sacra et profana editi cura et opere Pontificii Instituti Orientalium Studiorum. Roma. Vol. XXX, Fasc. I, 1964. W. F. Macomber, S. J., The Theological Synthesis of Cyrus of Edessa, an East Syrian Thologian of the Mid Sixth Century. R.-J. Loenertz, O.P., La chronique brève de 1352. Texte, traduction et commentaire. Deuxième partie: de 1328 à 1341. J. Krajcar, S. J., The Ruthenian Patriarchate. Some remarks on the project for its establishment in the 17th century. W. de Vries, S. J., Die Päpste von Avignon und der christliche Osten. J. Cl. Guy, S. J., Le Centre Monastique de Scété dans la littérature du V° siècle. J. Kollaaprambil, Mar Dionisios the great of Malabar for the One True Fold. V. Janeras, O.S.B. La partie vespérale de la Liturgie Byzantine des Présenctifiés. I. Žužek, S. J., The effect of the Administrative Recourse in the Latin and Oriental Codes. J. Mateos, S. J., Deux problèmes de traduction dans la Liturgie Byzantine de S. Jean Chrysostome. M. Aubineau, S. J., Textes de Marc l'eremite, Diadoque de Photicé, Jean de Carpathos et Maxime de confesseur, dans le cod. Harleianus 5688. R. A. Klostermann, Maksim Grek als Theologe. Recensiones.

Vol. XXX, Fasc. II. 1964. R. J. Murray S. J., The Rock and the House on the Rock. A chapter in the ecclesiological symbolism of Aphraates and Ephrem. W. F. Macomber, S. J., The theological Synthesis of Cyrus of Edessa an East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century. R.-J. Loenerts O.P., Les Querini, comtes d'Astypalée 1413-1537. H. Engsberding O.S.B., Das anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markusliturgie. W. Leslau, A Monophysite Epistle: The Consolation of the Soul. J.-M. Sauget, La Collection d'Apophthegmes du ms. 4225 de la Bibliothèque de Strasbourg. I. Žužek S. J., Trials before a Single Judge in the Eastern Cabon Law. J. Gill S. J., A New Manuscript of the Council of Florence. Recensiones.

НАШІ ВИДАННЯ

(Nostrae editiones)

1. Богословія. Рим 1963, стор. 168.
2. Cyrille Korolevskij, Métropolite André Szeptyckyj 1865-1944. Rome 1964, p. XXXII + 429.
3. TYPICON auctoribus Servis Dei Metropolita Andrea et Archimandrita Clemente Szeptycky – Studitis. Rome 1964, p. 344.
4. MONUMENTA UCRAINAE HISTORICA collegit Metropolita Andrea Šeptyckyj, vol. I. Romae 1964, p. XXIV + 350.
5. о. д-р Ісидор Нагаєвський, Історія Римських Вселенських Архиєреїв, частина I. Мюнхен 1964, стор. 363.
6. Богословія. Рим 1964, стор. 191.
7. о. д-р Мирослав Марусин, Погляд на виховання кандидатів духовного стану на Україні. Рим 1964, стор. VI + 55.
8. Благовісник Верховного Архиєпископа византійського-українського (грекоруського) обряду, кн. I. Кастельґандольфо біля Риму 1965, стор. 46.
9. о. д-р Василь Лаба, Священичі духовні вправи. Рим 1965, стор. 155.
10. о. д-р Мирослав Марусин, Божественна Літургія в Київській Митрополії по списку Ісидорового Літургікона з XV ст. Рим 1955, стор. 62.
11. Благовісник Верховного Архиєпископа византійського-українського (грекоруського) обряду, кн. 2-3. Кастельґандольфо біля Риму 1965, стор. 82.
12. проф. Микола Чубатий, Історія християнства на Руси-Україні, том. I. Рим-Ню Йорк 1965, стор. XI + 816.
13. MONUMENTA UCRAINAE HISTORICA collegit Metropolita Andrea Šeptyckyj, vol. II. Romae 1965, p. XX + 360.

Зміст (Index)

Joseph Slipyj, Die Auffassung des «Lebens» nach dem Evangelium und I. Briefe des hl. Johannes. 3-62

Д-р В. Трембіцький, Зносини Української Держави 1918-1922 років з Царгородською Патріярхією. — Dr. V. Trembićkyj, De relationibus Ucrainae annis 1918-1922 cum Patriarchatu Constantinopolitano. 63-88

о. Михайло Берже, Духовість ікони — P. Michele Berger, Spiritualità dell'icone. 89-96

о. Д-р Мирослав Марусин, Божественна Літургія в київській митрополії по списку Ісидорового Літургікона з XV ст. (II). — Dr. Miroslaus Marusyn, Divinae Liturgiae in Metropolia Kioviensi secundum manuscriptum liturgicum Metropolitae Isidori saec. XV expositio (II). 97-124

о. Д-р Петро Качур, Чи розбійник Варава звався Ісус? Критика тексту Мт 27, 16-17. — Dr. Petrus Kačur, Fuitne Barabbae latroni nomen Jesus? Critica textus Mt 27, 16-17. 125-131

о. Ігор Мончак, Ватиканський Собор про Східні Церкви. — Ihor Mončak, Concilium Vaticanum de Ecclesiis Orientalibus. 132-186

о. Д-р Роман Мазяр, Ґалілео Ґалілей. — Dr. Romanus Maziar, Galileo Galilei. 187-197

2. Вибрані питання (Analecta)

Другий Ватиканський Вселенський Собор (Огляд двох перших сесій). 198-212

3. Огляди й оцінки (Conspectus et recensiones)

Cirillo e Metodio – i Santi Apostoli degli Slavi. (о. Іван Тилявський). – Діон. Тулюк-Кульчицький, Суспільне питання в науці Католицької Церкви (Богдан Казимира). Onasch Konrad, Icones, Editions René Kister-Genève (о. Патерній Павлик) Molè Wojslaw, Ikona ruska (о. Партеній Павлик). 213-231

4. Всячина – хроніка (Varia – chronica)

Археологічні розкопи в Перемишлі. Католицькі Університети в світі. 600-річчя Віденського Університету. VI Інтернаціональний Томістичний Конґрес. 232-236

5. Українське Богословське Наукове Товариство

(Theologica Societas Scientifica Ucrainorum) 237-240

6. Книжки й часописи (Libri et ephemerides) 241-250

7. Наши видання (Nostrae editiones) 251

Cum adprobatione ecclesiastica

Редакцію веде о. Д-р Іван Хома - Redactionis curam gerens Dr. Joannes Choma