

Variétés

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review**

Band (Jahr): **9 (1901)**

Heft 33

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

VARIÉTÉS.

I. — Zu Gal. 2, 6^a.

Der Originaltext des schwierigen Verses Gal. 2, 6 ist nach Tischendorf folgendermassen zu lesen :

Ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι, ὅποιοί ποτε ἦσαν οὐδὲν μοι διαφέρει· πρόσωπον ὁ θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει· ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκῶντες οὐδὲν προσανέθεντο.

Die Vulgata giebt den Vers in folgender Form wieder :

Ab iis autem, qui videbantur esse aliquid (quales aliquando fuerint, nihil mea interest. Deus personam hominis non accipit), mihi enim qui videbantur esse aliquid, nihil contulerunt.

Die Auffassung der Vulgata wird von den meisten Exegeten für richtig gehalten. Danach würde der Apostel sagen :

„Von denen aber, die dafür angesehen sind, etwas (Grosses) zu sein — was für welche sie ehedem waren, ist mir einerlei; Menschenansehen gilt bei Gott nichts — denn mir haben die Angesehenen nichts mitgeteilt (auferlegt?).“

So versteht namentlich auch die offizielle englische Übersetzung vom Jahr 1881 die angeführte Stelle :

„But from those who were reputed to be somewhat (whatsoever they were, it maketh no matter to me: God accepteth no man's person) — they, I say, who were of repute imparted nothing to me.“

Dass bei dieser Auffassung die Satzkonstruktion als eine aussergewöhnlich harte bezeichnet werden muss, lässt sich nicht leugnen. Die Ausleger machten alle möglichen Versuche, dem griechischen Text, der unanfechtbar ist, einen Sinn abzugewinnen, nach welchem sich die Konstruktion einfacher gestalten liesse. Besonders beachtenswert ist die nach ältern Exegeten von *Sieffert* adoptierte Erklärung: „Im Auftrage der

Autoritäten etwas (Grosses) zu sein, wie beschaffen (= wie autoritätsvoll) auch immer sie waren, darauf lege ich keinen Wert.“ Danach wäre also das εἶναί τι nicht von δοκούντων, sondern von οὐδέν μοι διαφέρει abhängig. In diesem Fall würde ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι kein Anakoluth bilden, zu dem etwa ein οὐδέν προσανειέθη zu ergänzen wäre, sondern zu übersetzen sein mit: „Von den Angesehenen her etwas zu sein.“

Nun schlägt Professor Dr. V. Weber an der Universität Würzburg eine neue Auslegung vor, die gestatten würde, die Satzkonstruktion noch mehr zu vereinfachen. In einer im Mainzer „Katholik“ (1900, I, S. 481—499) und sodann in besonderer Broschüre erschienenen Abhandlung sucht er folgende Übersetzung zu rechtfertigen:

„Von seiten der Vielgeltenden aber her wie beschaffen ehemals sie waren, geht mich nichts an — das Ansehen eines Menschen gilt vor Gott nichts —; denn *mir* haben die Geltenden (zu meinem ihnen vorgelegten Heidenewangelium) hinzu (zur Danachachtung) nichts vorgelegt.“

Der wesentliche Unterschied zwischen dieser und den bisherigen Auffassungen besteht darin, dass Weber annimmt, unter den ὄποιοι, deren Beschaffenheit (Autorität, Mission) dem Apostel gleichgültig ist, seien nicht die δοκούντες, sondern die V. 4 genannten παρεῖσακτοι ψευδάδελφοι zu verstehen. Paulus würde sich also nicht den Altaposteln, sondern eben nur den eingedrungenen Falschbrüdern gegenüberstellen, denen es gelungen war, die Altapostel zu täuschen und mit der Berufung auf die von ihnen erhaltene Beglaubigung in den von Paulus gegründeten Gemeinden Verwirrung zu stiften. Der Sinn wäre: Mögen die Falschbrüder seiner Zeit von den Altaposteln diese oder jene Weisungen und Vollmachten erhalten haben, so ist das gleichgültig: ihre erschlichene Autorität gilt vor Gott nichts; mir selbst haben die Altapostel keine Weisung gegeben, die über das von mir gepredigte Heidenewangelium hinausginge.

Es ist zuzugeben, dass sich die angeführte Stelle nach Webers Deutung zum Beweise eines Missverständnisses zwischen Paulus und den Uraposteln nicht mehr gebrauchen liesse. Paulus würde im Gegenteil die massgebende Autorität der Altapostel vollkommen anerkennen und sich auch seinerseits derselben unterordnen. Weber glaubt aus Gal. 2, 14 sogar schliessen zu dürfen, dass der Apostel speciell auch den Primat des Apostels

Petrus „als die in der christlichen Kirche geltende Ordnung“ voraussetze; nur unter dieser Voraussetzung könne er zu Petrus sagen: „Wie zwingst du die Heiden, jüdisch zu leben?“ Der Zwang, den das Verhalten des Apostels Petrus auf die Heidenchristen ausübte, erkläre sich aus seiner „amtlichen Stellung“, das heisst aus seinem Jurisdiktionsprimat.

Damit hat Professor Weber zu viel bewiesen und daher auch von vorneherein das Vertrauen auf seine im übrigen recht scharfsinnige Auslegung erschüttert. Man braucht die beiden ersten Kapitel des Galaterbriefes nur unbefangen zu lesen, um die Überzeugung zu gewinnen, dass es dem Apostel Paulus nicht darum zu thun ist, den Lesern zu sagen, er habe sich stets unter die Autorität der Altapostel gefügt und sei mit denselben bis auf diesen Tag in Übereinstimmung geblieben, sondern dass er seine vollkommene Gleichberechtigung mit den „Angesehenen“ nachweisen will. Darum beginnt er sein Schreiben in der aussergewöhnlichen Weise: „Paulus, Apostel nicht von Menschen her, auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesum Christum.“ Dieser unmittelbaren Berufung gemäss nimmt er für das von ihm gepredigte Evangelium eine Autorität in Anspruch, gegen die nicht einmal ein „Engel vom Himmel“ sich erheben darf. Weil er sein Evangelium nicht von einem Menschen empfangen hat, noch darin von einem Menschen „unterrichtet“ worden ist, ist es überhaupt nicht nach Menschenart (I, 11. 12). Darum hatte er nicht nötig, nach seiner Bekehrung „Fleisch und Blut“ zu befragen oder nach Jerusalem zu den vor ihm berufenen Aposteln hinaufzugehen (I, 16. 17). Wohl aber haben ihm die Altapostel ihrerseits das Zeugnis brüderlicher Gemeinschaft nicht versagt (II, 9) und hat sich sogar Petrus seiner Zurechtweisung fügen müssen (II, 11 ff.). In solchem Zusammenhang konnte der Apostel unmöglich den *δοκοῦντες* ein Ansehen zuschreiben, das auch für ihn selbst von jeher massgebend gewesen sei; hingegen entspricht es dem Gedankengang, wenn er sagen wollte, für ihn, den unmittelbar von Gott berufenen Apostel, komme das bei den zum Judaismus hinneigenden Gläubigen so hochgestellte Ansehen der Altapostel nicht in Betracht. Mit *ὅποιοί ποτε ἦσαν* erinnert Paulus an den allerdings unleugbaren, aber nun gegenstandslos gewordenen Vorzug, den er auch mit *πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους* (I, 17) anerkannt hat: in welcher Beziehung ehemals die Altapostel,

insbesondere die drei V. 9 genannten, zu Jesus standen, hat nun keine Bedeutung mehr, da auch Paulus ein unmittelbar berufener und segensreich wirkender Apostel ist. Gerade auch die Thatsache, dass es Gott gefallen hat, den ehemaligen jüdischen Eiferer zum Apostelamt zu berufen (I, 13 ff.), ist ein Beweis dafür, dass vor Gott kein Ansehen der Person gilt.

Wenn Webers Auffassung richtig wäre, so hätte der Apostel gerade den Umstand stillschweigend übergangen, auf den alles ankam; Paulus hätte ausdrücklich sagen müssen: die Beglaubigung der Falschbrüder war erschlichen, wie die Altapostel selbst sehr bald eingesehen haben. Es genügte nicht, dass er versicherte, er seinerseits habe die betreffenden Weisungen nicht erhalten. — In welches Licht hätte er die ältern Apostel gestellt, wenn er seinen Lesern die Möglichkeit liess zur Annahme: die Falschbrüder wurden verpflichtet, die Notwendigkeit der Beschneidung zu lehren, Paulus aber nicht! Wenn Paulus der Meinung war, die Weisung der Altapostel sei für alle massgebend, so durfte er nicht einfach sagen, es sei ihm gleichgültig, welche Stellung die Falschbrüder als „Beauftragte und Abgesandte“ der *δοκοῦντες* für sich in Anspruch genommen hätten.

Dazu kommt, dass nach Webers Übersetzung allerdings das Anakoluth wegfällt, dafür aber eine Inversion angenommen werden muss, die viel unerträglicher ist als die bei Paulus doch ziemlich häufige Unterbrechung der Konstruktion. Wie V. 5 *οἷς*, so hätte V. 6 *ὅποῖοι* an die Spitze gestellt werden müssen, wenn der Apostel immer noch von den Falschbrüdern reden wollte. Die Bemerkung, dass es für die Galater leicht gewesen sei, den Apostel richtig zu verstehen, rechtfertigt die — wie nun die Geschichte der Auslegung gezeigt hätte — äusserst missverständliche Wortstellung keineswegs. Auch wäre es doch eine recht sonderbare Ausdrucksweise, wenn der Apostel wirklich hätte sagen wollen: *ὅποῖοι δὲ ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναι τι ποτὲ ἤσαν οὐδὲν μοι διαφέρει*, „wie aber von den etwas zu sein Geltenden her sie ehemals beschaffen waren, ist mir einerlei!“ Einer solchen Künstelei gegenüber verdient „das Muster einer verworrenen Struktur“ unstreitig den Vorzug.

Übrigens bin ich der Meinung, der Apostel gebe sogleich in V. 9 ausdrücklich an, von welcher Beschaffenheit er sage, dass sie für ihn nicht in Betracht komme. Es ist ja doch gar

nicht zu verkennen, dass er das *δοκοῦντες εἶναι τι* in V. 9 mit *δοκοῦντες στυλοὶ εἶναι* wieder aufnimmt und erläutert. Der Vorzug, den Jakobus, Kephas und Johannes unter den Altaposteln mit einem gewissen Recht für sich in Anspruch nehmen konnten, war in Wirklichkeit der, dass sie als „Säulen“ gelten konnten. Auf diesen Vorzug beriefen sich die Judaisten, wenn sie das Ansehen des Apostels Paulus zu untergraben suchten. Dieser aber konnte mit noch mehr Recht entgegenen, die frühere Stellung der drei Genannten im Apostelkollegium habe für ihn keine Bedeutung, da er ja gerade so gut wie Petrus mit dem Apostolat betraut sei (V. 8).

Daher ist es ebensowenig gerechtfertigt, in V. 6 das *εἶναι τι* von *δοκούντων* zu trennen, wie es V. 9 angeht, *στυλοὶ εἶναι* von *δοκοῦντες* zu scheiden. Wenn aber der Apostel mit *στυλοὶ εἶναι* näher angiebt, über welche besondere Eigenschaft der *δοκοῦντες* er als unmittelbar berufener Heidenapostel hinwegsehen darf, so sind eben mit *ὁποῖοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει* in V. 6 nicht die Falschbrüder, sondern die *δοκοῦντες*, Jakobus, Kephas, Johannes, gemeint. Und wenn zur Zeit der Abfassung des Galaterbriefes unter diesen dreien einer den Primat hat, so ist es Jakobus.

Ich verkenne nicht, dass Webers Auslegung sehr wichtig und zur Rettung der vatikanischen Lehrsätze notwendig wäre; aber ich halte sie für völlig unbegründet und verfehlt.

E. H.

II. — Number “Forty” in the Bible.

After consulting all the passages where *forty* days or years or things occur in the scriptures it is difficult to avoid the conclusion that that number is used often to express nothing more than an unknown quantity, that it practically means *a good many*, or simply even *several*. We ourselves use the word *hundred* in as loose a way when we speak of a centipede, the creature having a good many legs. Nor are we able to suppose that there is anything particularly sacred or necessarily symbolical in *forty* as if there were a kind of sanctity and appropriateness in the reigns and fasts lasting exactly *forty* years or *forty* days, because the authors of the Arabian nights entertainments are as fond and as free with the same

expression, a cursory examination of one half of that work affording me more than forty instances of that number of robbers, and slaves, and purses, and days, and dishes, and other things.

It is possible, probable even, that the days of embalming for Joseph were exactly forty. Forty stripes save one was the maximum of stripes permitted by the law. But the probability in every other case is that forty stands for an indeterminate quantity.

A great hebrew scholar it is true has refused to abate more than one from the two score in any case but surely there was the dread lest, if forty could be shown to mean merely many or several, the ground upon which he based the credibility of the mosaic authorship of all the codes of law in the pentateuch would be undermined, forty years in the wilderness being required to explain the variations.

But to take examples. Eli (1 Sam. 4. 18) judged Israel, Saul (Acts 13. 21), David (1 K. 2. 11), Solomon (1 K. 11. 42), Jehoash (II. K. 12. 1) reigned forty years. Isaac at his marriage, Esau at his marriage, Ishbosheth when he began to reign, Joshua as a spy were respectively forty years old. Three times had the land rest for forty years (Jud. 3. 11; 5. 31; 8. 21), and the Philistine dominion lasted forty years (Jud. 13. 1). Goliath challenged the armies of Israel morning and evening for forty days (1 Sam. 17. 16). David on one occasion slew 40,000 horsemen (2 Sam. 10. 18), on another 40,000 footmen (1 Ch. 19. 18). Solomon had 40,000 stalls for his horses (1 K. 4. 26). About 40,000 prepared for war passed over to the plains of Jericho (Josh. 4. 13). Was there a shield or spear seen among 40,000 in Israel, sang Deborah (Jud. 5. 8). The spies were absent forty days. Yet forty days and Nineveh shall be destroyed, but it may be surmised that on the second day of his course through the city Jonah still repeated the refrain and did not alter it to 39. Moses was 80 years old when he stood before Pharaoh (Ex. 7. 7), having been 40 years in the wilderness (Acts 7. 30), in which case as he apparently was married to Zipporah on his arrival in Midian it is odd that his sons should have been young enough to be circumcized by their mother on his departure for Egypt (Ex. 4. 25), and it is here noticeable that the Koran, in almost the only place where a number is mentioned, states that Moses was ten

years in Midian. Elijah fasted forty days on the way to and at Horeb (1 K. 19. 8), and Moses underwent two fasts of forty days each with but little interval between them (Deut. 9. 18; 10. 10). No one seems able to make the 40 days of Ezekiel (Ezek. 4. 6 and 29. 11) tally with any historical period, interpreters being inclined to treat them as round numbers and indefinite. We find forties in the tabernacle measurements; and Solomon's temple was 40 cubits long, the laver holding 40 baths (by accident if at all for it is to be doubted whether they could so nicely calculate the dimensions of a basin like vessel). That the Talmud accepts the forties as numerically exact is evident from Sota 1 to a question as to the meaning of 2 Sam. 15. 4 where it is stated that "after forty years Absalom rebelled" the answer is that "it must date from the time when the Israelites for the first time demanded a king, at the first anointing of David, ten years before he became king; an explanation that could only satisfy those who were convinced that forty must mean two score and neither more nor less. The forty days of the flood are of course as un-historical as the one hundred and fifty of the parallel narrative.

Passing on to the new testament the Lord's fast in the wilderness was one of forty days and forty nights, which, if our surmise be correct and the expression be treated as a hebraism, means a good many, and, granting even that we are meant to understand the fasting in absolutely rigorous sense, we are saved from discussions concerning the properties of perfect human nature, and the possibility of sustaining a fast of six weeks duration exposed to the sun by day and to the moon by night with the brain all the while active; saved from vain endeavours to attempt the like, from a fining away of belief in the Lord's humanity, and from a teaching that tends to docetism. The forty days between the ascension and the resurrection is supported by the ancient observance of Holy Thursday, although even there it is possible that there is not exactitude. The early church fasted in commemoration of the hours that elapsed between the Lord's death and resurrection forty hours; but from three in the afternoon of Friday to before dawn on Sunday is only 36 hours.

Whatever of importance is attached to the theory that forty is used as an expression for an indeterminate quantity,

for a good many, or even for several, depends upon its aid as a solution of the difficulty of the forty years in the wilderness, in which connection it may be noted that the words of Rahab (Joshua 2. 9—11) are hardly natural if the crossing of the Red Sea happened in a former generation. So too Balak in his message to Balaam (Num. 22. 5) says: Behold there is a people come out of Egypt, whereas if that exodus had happened forty years before, he would have said: behold there is a people come out of the desert of Sin, or the way of the Red Sea. The theory also lends credence to the statement in Deut. 8. 4 “neither did thy raiment wax old upon thee nor did thy foot swell these forty years”.

R. C. FAITHFULL M. A., Rector of Glington.

III. — Les évêques anciens-catholiques de Hollande.

I. Archevêques d'Utrecht depuis Pierre Coode.

1. Steenoven (Corneille), consacré à Amsterdam le 15 octobre 1724 par Mgr. Varlet, évêque de Babylone.
2. Barchman Wuytiers (Corneille-Jean), consacré à la Haye le 30 septembre 1733 par Mgr. Varlet.
3. Van der Croon (Théodore), consacré à Leiden le 28 octobre 1734 par Mgr. Varlet.
4. Meindaerts (Pierre-Jean), consacré à Leiden le 18 octobre 1739 par Mgr. Varlet.
5. Van Nieuwenhuisen (Gautier-Michel), consacré à Utrecht le 7 février 1768 par Mgr. Jean van Stiphout, évêque de Haarlem.
6. Van Rhyn (Jean-Jacques), consacré à Utrecht le 5 juillet 1797 par Mgr. Jean Broekman, évêque de Haarlem.
7. Van Os (Willibrord), consacré à Amersfoort le 24 avril 1814 par Mgr. Gisbert de Jong, évêque de Déventer.
8. Van Santen (Jean), consacré à Utrecht le 13 novembre 1825 par Mgr. Jean Bon, évêque de Haarlem.
9. Loos (Henri), consacré à Utrecht le 21 septembre 1858 par Mgr. Henri-Jean van Buul, évêque de Haarlem.
10. Heykamp (Jean), consacré à Utrecht le 28 avril 1875 par Mgr. Caspar-Jean Rinkel, évêque de Haarlem.
11. Gul (Gérard), consacré à Hilversum le 11 mai 1892 par Mgr. Caspar-Jean Rinkel, évêque de Haarlem.

II. *Evêques de Haarlem.*

1. De Bock (Jérôme), consacré à Amsterdam le 2 septembre 1742 par Mgr. Pierre-Jean Meindaerts, archevêque d'Utrecht.
2. Van Stiphout (Jean), consacré à Amsterdam le 11 juillet 1745 par Mgr. Pierre-Jean Meindaerts, archevêque d'Utrecht.
3. Broekman (Jean), consacré à Amersfoort le 21 juin 1778 par Mgr. Gautier-Michel van Nieuwenhuisen, archevêque d'Utrecht.
4. Nieuwenhuis (Jean), consacré à Amsterdam le 28 octobre 1801 par Jean-Jacques van Rhyn, archevêque d'Utrecht.
5. Bon (Jean), consacré à Amersfoort le 25 avril 1819 par Mgr. Willibrord van Os, archevêque d'Utrecht.
6. Van Buul (Henri-Jean), consacré à Amsterdam le 10 mai 1843 par Mgr. Jean van Santen, archevêque d'Utrecht.
7. De Jong (Lambert), consacré à Amsterdam le 30 novembre 1865 par Mgr. Herman Heykamp, évêque de Déventer.
8. Rinkel (Caspar-Jean), consacré à Rotterdam le 11 août 1873 par Mgr. Herman Heykamp, évêque de Déventer.

III. *Evêques de Déventer.*

1. Byeveld (Barthélemy-Jean), consacré à Utrecht le 25 janvier 1758 par Mgr. Pierre-Jean Meindaerts, archevêque d'Utrecht.
2. Nelleman (Nicolas), consacré à Utrecht le 28 octobre 1778 par Mgr. Gautier-Michel van Nieuwenhuisen, archevêque d'Utrecht.
3. De Jong (Gisbert), consacré à Utrecht le 7 novembre 1805 par Mgr. Jean-Jacques van Rhyn, archevêque d'Utrecht.
4. Vet (Guillaume), consacré à la Haye le 12 juin 1825 par Mgr. Jean Bon, évêque de Haarlem.
5. Heykamp (Herman), consacré à Rotterdam le 17 juillet 1853 par Mgr. Jean van Santen, archevêque d'Utrecht.
6. Diependaal (Corneille), consacré à Rotterdam le 17 novembre 1875 par Mgr. Herman Heykamp, évêque de Déventer.
7. Spit (Nicolas-Barthélemy-Pierre), consacré à Rotterdam le 30 mai 1894 par Mgr. Gérard Gul, archevêque d'Utrecht.

IV. — **Les Anciens-catholiques et l'Union des Eglises.**

Le Congrès ancien-catholique de Munich a adopté à l'unanimité, dans sa séance du 22 septembre 1871, les propositions suivantes: « Nous espérons le rétablissement de l'union avec *l'Eglise gréco-orientale et russe*, dont la séparation n'est fondée

sur aucun motif suffisant et sur aucune différence dogmatique insurmontable. Nous espérons que, grâce aux réformes projetées, et sur le chemin de la science et des progrès de la culture chrétienne, une entente se produira avec *les Eglises protestantes et épiscopales*¹⁾. »

Doellinger, après avoir voté cette décision, organisa sur cette base et dans ce même esprit ses conférences de Bonn, dans lesquelles furent discutées certaines questions, de manière à dissiper plusieurs malentendus soit théologiques soit ecclésiastiques, et à faciliter l'union désirée. Des commissions furent établies pour continuer ces discussions.

Quant aux moyens pratiques de réaliser l'union, ils ne furent jamais mis en discussion. Deux questions préalables, semble-t-il, doivent être élucidées, à savoir : 1° Cette union « de l'Eglise ancienne-catholique, de l'Eglise gréco-orientale et russe, des Eglises protestantes et épiscopales », doit-elle être simultanée ou successive ? — 2° Dans le cas où elle doit être successive, doit-elle commencer avec l'Eglise gréco-orientale et russe ?

A la *première* question, je réponds que l'union doit être *successive*. Sans doute, il serait désirable qu'elle pût se faire simultanément entre toutes, mais cela n'est pas possible. L'union simultanée, et par conséquent universelle, implique trop de difficultés ; elle exige trop de travaux, trop d'efforts, trop de temps ; il y a, entre certaines de ces Eglises, trop de malentendus à dissiper, trop même de contradictions à faire disparaître, pour que l'on puisse condamner l'Eglise ancienne-catholique à rester isolée pendant un temps qui peut être encore fort long. Les anciens-catholiques ne sauraient consentir à un tel dommage spirituel. Dans tous les ordres de choses, par conséquent aussi en religion, la prudence exige d'aller pas à pas, de faire chaque jour la besogne de chaque jour, de ne pas renvoyer au lendemain ce qui peut être fait la veille, de cueillir tel fruit dès qu'il est mûr, et de ne pas le laisser pourrir sur l'arbre sous prétexte que d'autres fruits devront aussi être cueillis. N'est-il pas évident que, lorsque deux Eglises sont suffisamment d'accord entre elles pour s'unir, elles auraient tort

¹⁾ Voir le Rapport du Congrès de Munich, p. 40 ; Munich, Th. Ackermann, 1871.

de rester isolées, et d'attendre, pour se donner la main, que leurs autres sœurs séparées missent fin à leurs propres dissensions et à leur séparation? Qui ne voit que l'union des deux premières sera précisément un excellent exemple pour déterminer les autres à les imiter et à jouir le plus tôt possible, elles aussi, des avantages spirituels de l'union complète? Donc, évidemment, l'union des Eglises chrétiennes doit se faire successivement.

A la seconde question je réponds *affirmativement*, et voici pourquoi. Le bon sens dit qu'il faut aller au plus voisin, surtout quand il est déjà admis et démontré qu'il n'y a à cette première union « aucun obstacle insurmontable ». Or c'est le cas entre l'Eglise ancienne-catholique et l'Eglise gréco-orientale et russe, comme l'a déclaré le Congrès de Munich en 1871, et comme l'ont confirmé toutes les tractations qui ont eu lieu depuis entre ces deux Eglises.

Ce sont des faits malheureusement certains que les diverses Eglises *protestantes* sont très divisées entre elles, et sur des points qui touchent à l'essence même du christianisme et à la vitalité même de l'Eglise chrétienne; que l'Eglise *anglicane*, malgré sa hiérarchie épiscopale, est aussi tiraillée, dans les mêmes questions, en des sens contradictoires; que ses Trente-neuf Articles sont trop obscurs dans leur rédaction et trop discutés par leurs propres partisans, pour être une garantie ecclésiastique suffisante et pour être l'expression d'une foi dogmatique une et ferme. La crise qu'elle traverse durera-t-elle jusqu'au « disestablishment »? Faudra-t-il attendre jusqu'à cet événement pour réaliser l'union en question? Quoi qu'il en soit, les anciens-catholiques sont heureux de donner dès maintenant la main à tous les membres des Eglises qui sont *individuellement* d'accord avec eux, professant la même foi et pratiquant la même morale.

Une importante différence est à noter. Entre l'Eglise ancienne-catholique et l'Eglise gréco-russe, il n'y a aucun obstacle provenant *des Eglises mêmes*, mais seulement des difficultés provenant *d'opinions diverses*; en ce sens que les deux Eglises déclarent professer l'une et l'autre les dogmes mêmes de l'ancienne Eglise indivisée des huit premiers siècles, et ont par conséquent l'une et l'autre l'unité de foi nécessaire, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*. La seule

difficulté vient donc des *personnes* qui, malgré cette foi une et malgré ce critérium un, juxtaposent à ces dogmes des interprétations qui ne sont pas des dogmes, des rites qui ne sont pas des dogmes, des mesures disciplinaires qui ne sont pas des dogmes, toutes choses qui ne viennent pas de J.-C. même, qui ne sont donc pas d'origine divine, et que toute Eglise particulière a le droit, et même le devoir, de ne pas accepter, dès qu'elle y voit des inconvénients religieux et des obstacles à sa vie ecclésiastique. C'est là tout le débat. Or, il suffit, pour le trancher, que les *vraies définitions* du dogme, de l'Eglise, de la hiérarchie, de l'autorité et de la liberté dans l'Eglise, des devoirs et des droits des fidèles, des sacrements, soient admises de part et d'autre. Ce sont donc de simples questions de théologie à éclaircir, et rien n'est plus facile quand on applique exactement à chacune d'elles le critérium orthodoxe ou catholique.

Au contraire, entre les autres Eglises, les obstacles viennent principalement *des Eglises mêmes*; en ce sens que, même lorsque des membres de ces Eglises sont *personnellement* d'accord entre eux, ils restent cependant séparés *officiellement* ou *ecclésiastiquement*, par suite de constitutions ecclésiastiques opposées, ou de décisions dogmatiques contraires, ou de mesures administratives édictées par des autorités différentes, etc. Or ceci est beaucoup plus grave que cela. De là des situations qui ne sauraient être assimilées.

Enfin, un point sur lequel les anciens-catholiques n'ont jamais cessé d'être unanimes et que Doellinger, dès le principe, a bien mis en lumière, c'est que l'*union* désirée ne doit être ni une fusion d'une Eglise *dans* une autre, ni une absorption d'une Eglise *par* une autre, mais seulement une simple union impliquant deux choses: la profession de la même foi objective, et le maintien des droits et de l'autonomie respective de chaque Eglise particulière. Avec la première, le principe d'autorité et d'unité est maintenu; avec la seconde, le principe de liberté et de variété.

E. MICHAUD.
