

Zeitschrift: Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 38 (1905)
Heft: 3-4

Artikel: À propos d'une nouvelle histoire des dogmes
Autor: Bruston, C.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379783>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

A PROPOS D'UNE NOUVELLE HISTOIRE DES DOGMES ¹

PAR

CH. BRUSTON

M. Tixeront, doyen de la Faculté catholique de théologie de Lyon, vient de publier le premier volume d'une histoire des dogmes, qui promet d'être fort instructive. Elle débute naturellement par l'exposé de la doctrine de Jésus et des apôtres ; c'est sur cette première partie spécialement que je veux présenter ici quelques observations.

1. Le résumé de l'enseignement de Jésus m'a paru exact, en général. La notion du royaume de Dieu, en particulier, est fort correctement exposée. M. Tixeront reconnaît (et comment ne pas le reconnaître?) que « Jésus admet, immédiatement après la mort, une rétribution... pour les justes et pour les méchants ; que, dans la parabole, le mauvais riche descend dans l'hadès, tandis que Lazare repose dans le sein d'Abraham, que le *paradis* que Jésus promet au bon larron exprime... la félicité de l'autre vie, » etc.

Sur ces divers points et sur plusieurs autres, nous partageons tout à fait son sentiment. Mais quand il ajoute que sur « le royaume futur et définitif qui s'établira à la fin du monde, » l'enseignement de Jésus « ne diffère pas, en somme, sensiblement des doctrines ambiantes, si l'on retranche de celles-ci l'idée d'une domination temporelle et temporaire du Messie, » etc., qu'« il s'est expliqué sur ce qui attend le

¹ *Histoire des dogmes. I. La théologie anténicéenne*, par J. Tixeront, 1905.

monde au dernier jour, » que « la catastrophe finale sera précédée de signes avant-coureurs : guerres, pestes, famines, » etc.; qu' « enfin éclatera la crise dernière (το τέλος), que le soleil s'obscurcira, que la lune ne donnera plus de lumière, etc.; que subitement (?), comme la foudre (Mat. XXIV, 27), le Fils de l'homme apparaîtra sur les nuées, qu'il enverra ses anges avec des trompettes rassembler l'universalité des peuples, que tous les morts ressusciteront (Mat. V, 29; X, 28, etc.) et que le jugement commencera, » etc. (!), nous reconnaissons dans cette description la manière dont l'Eglise a pendant trop longtemps interprété le grand discours eschatologique de Jésus (Mat. XXIV et XXV) beaucoup plus que le sens de ce discours lui-même.

Je ne puis songer à reproduire ici l'interprétation que j'ai donnée de ce texte et de quelques autres dans mes études sur *La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ* (1890) et sur *Les prédictions de Jésus* (1899). Je me borne à constater que M. Tixeront a fondu en un seul et même tableau deux ou trois choses très distinctes : 1^o la fin (το τέλος), dont Jésus ne dit à peu près rien, si ce n'est qu'elle est *lointaine*; 2^o la ruine de Jérusalem et du judaïsme, avec ce qui la précède et ce qui la suit; 3^o ce qui est dit *ailleurs* (mais non dans le discours eschatologique) de la résurrection des morts, de la vie éternelle des élus dans le ciel et de la punition des méchants dans la géhenne.

De quel droit transporte-t-on ainsi à la fin du monde, — dont Jésus affirme qu'elle n'est pas aussi prochaine qu'on pourrait le penser, — tout ce qu'il a représenté comme devant se produire *bientôt*, avant la fin de la génération contemporaine, ou peu après, et tout ce qu'il a représenté comme *actuel* et déjà réalisé, soit au ciel soit en enfer, pour ceux qui sont morts?

Que les Pères de l'Eglise aient fait jadis de telles confusions, par suite desquelles l'eschatologie ecclésiastique est devenue non seulement fantastique, mais aussi absolument inextricable et contradictoire, cela n'a rien de surprenant. Mais qu'on persiste, aujourd'hui encore, à identifier des no-

tions aussi distinctes, c'est bien surprenant. Voilà plus de vingt ans que je proteste contre de tels procédés exégétiques. On n'a pas le droit d'insérer dans un texte ce qui a été dit ailleurs à propos d'autre chose.

Autre observation sur le même sujet : Jésus ne dit pas des justes, que « semblables aux anges, *ils vivront* (après le jugement et la fin du monde), mais qu'ils *vivent* (actuellement) de la vie éternelle (Mat. XXII, 30, etc.); il ne dit pas davantage qu'ils ne *pourront* plus mourir, mais qu'ils ne *peuvent* plus mourir (Luc XX, 36). De tels passages (et ils sont nombreux dans les évangiles) n'ont absolument rien de commun avec la fin du monde.

2. On n'est pas plus autorisé à soutenir que dans un seul et unique passage du quatrième évangile (V, 28 ss.), il est question d'un jugement « général et éclatant, présidé par le Fils, à la fin du monde (!). » (P. 81.) *A la fin du monde !* quand ce texte dit en propres termes que « *l'heure vient* où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront sa voix ! » Comment une telle locution (*l'heure vient*) pourrait-elle signifier la fin du monde, que Jésus représente comme lointaine ?

Le texte est difficile, incontestablement ; mais ce n'est pas une raison pour le citer à contresens et lui faire dire le contraire de ce qu'il dit en réalité. J'ai essayé de l'expliquer, il y a bientôt vingt ans, dans la *Revue théologique* de Montauban (1886), et dans la *Vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ* (1890). Mais de quelque façon qu'on l'interprète, il est clair qu'il s'agit là d'une chose prochaine, et nullement de ce qui doit arriver à la fin du monde.

3. M. Tixeront soutient aussi que Paul « suppose clairement la préexistence de Jésus-Christ (Gal. IV, 4; 2 Cor. VIII, 9); qu'il lui attribue un rôle dans la création (Col. I, 15-17; 1 Cor. VIII, 6), que les expressions *ἐπουράνιος, ἐξ οὐρανοῦ* (1 Cor. XV, 47-49) se rapportent probablement à l'origine du Sauveur, que dans le fameux passage de l'épître aux Philippiens (II, 6 et 7), il proclame Jésus-Christ préexistant *ἐν μορφῇ θεοῦ* et égal à Dieu (*ἴσα θεῷ*) [...], et que rien ne prouve non plus que le *θεός* de l'épître aux Romains (IX, 5) ne se rapporte pas à

Jésus-Christ. » (P. 87.) Ce sont là tout autant d'erreurs exégétiques. Seul le texte Colossiens I, 16 (τὰ πάντα δι' αὐτοῦ...) semble attribuer en effet au Fils de Dieu un rôle dans la création. Mais quand on considère qu'une telle idée ne se retrouve pas ailleurs, que dans le passage analogue 1 Corinthiens VIII, 6, il y a une variante importante (δι' αὐτὸν, au lieu de δι' αὐτοῦ), et que les variantes du même genre ne sont pas rares dans le Nouveau Testament¹, on en vient assez naturellement à se demander s'il n'en était pas primitivement de même dans l'épître aux Colossiens et si dans les deux passages l'apôtre n'a pas voulu dire que tout a été créé à l'origine par Dieu *en vue du Fils*, qui devait exister un jour, mais qui, d'après les apôtres, n'existait point de toute éternité auprès de Dieu, ou plutôt existait bien, mais seulement dans la pensée divine. Jamais, en tout cas, Paul n'a proclamé Jésus-Christ égal à Dieu ; il dit au contraire : οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ : « il n'a pas considéré comme une proie (dont il dût essayer de s'emparer) l'égalité avec Dieu. » S'il n'a pas cherché à l'obtenir, quoiqu'il fût ἐν μορφῇ θεοῦ, et pût par conséquent en avoir l'idée, être exposé à une telle tentation, c'est évidemment qu'il ne la possédait pas. Seulement Dieu lui a accordé plus tard, en récompense (διὰ) de son sacrifice, ce qu'il n'avait pas voulu s'arroger lui-même.

La notion biblique de la divinité de Jésus-Christ se rapporte, non à sa préexistence, mais à son existence historique et à sa postexistence ou à sa glorification.

Il faut distinguer nettement entre le Fils de Dieu et le Logos. L'homme-Jésus est devenu Christ ou Messie ou Fils de Dieu lorsqu'il a été oint de l'esprit et de la puissance divine pour l'accomplissement de son œuvre de rédemption ; et, par la croix, la résurrection et l'ascension, il est entré dans la gloire divine.

Le *Logos* de Jean ou la *Raison* divine (non la *Parole* ou le *Verbe*) n'est qu'un terme emprunté à la philosophie grecque, pour exprimer une notion analogue à celle de la sagesse di-

¹ Voir surtout Rom. VIII, 11.

vine ou du Saint-Esprit. Il est personnel, si l'on veut, mais sa personnalité n'est pas distincte de celle de Dieu.

Ce sont les Pères de l'Eglise qui, en identifiant ces deux notions si différentes, ont introduit dans la christologie une confusion inextricable et des contradictions sans nombre.

Le *Logos* est éternel comme Dieu même ; c'est par lui que Dieu a créé le monde, mais il ne constitue pas une seconde personnalité à côté de celle de Dieu.

Le Fils de Dieu est personnel, mais il n'est pas éternel dans le passé ; il a commencé à exister lors du baptême de Jésus ou tout au plus lors de sa naissance, d'après le début des évangiles de Matthieu et de Luc.

Dans le langage biblique, le Fils de Dieu, ou le Fils, ou le Messie, c'est tout un. De même aussi le Fils de l'homme. Cette dernière expression provient du livre de Daniel, et les trois autres des passages messianiques des Psaumes et des prophètes, en particulier des psaumes II et LXXXIX et d'Esaië IX, 5 : « Un fils nous a été donné. »

Sur ce point, comme sur plusieurs autres, on ne peut retrouver la notion biblique qu'en faisant abstraction des idées ecclésiastiques postérieures.

Il est utile de les connaître, évidemment, mais à la condition de les distinguer très nettement de celles de Jésus et des apôtres, et de ne pas vouloir les retrouver à tout prix dans les livres du Nouveau Testament.

4. Une erreur exégétique du même genre a été commise aussi par M. Tixeront en ce qui concerne deux textes célèbres de l'épître de Pierre. « Après être descendu aux enfers, dit-il, pour y prêcher aux esprits des morts (1 Pierre III, 19, 20 ; IV, 6), le Christ ressuscité monte à la droite de son Père. » (p. 101.) L'erreur ici est double et même triple.

1° M. Tixeront n'a pas l'air de se douter que l'apôtre Pierre (aussi bien que Paul dans Ephésiens IV, 8) place à la suite de la résurrection, et non avant, la descente du Christ aux enfers.

2° Le second de ces textes (IV, 6) n'a rien de commun avec l'idée d'une prédication aux morts, puisqu'il parle d'une

prédication de l'évangile qui a été *suivie*, pour ceux qui l'ont entendue et acceptée, d'un jugement *quant à la chair*, c'est-à-dire soit d'une condamnation (à mort ou à la prison ou à quelque autre peine infamante), soit d'une absolution, précédée des ennuis d'une accusation et d'un jugement.

Enfin « les esprits en prison » auxquels, d'après le premier de ces textes, Jésus-Christ est allé prêcher, ne sont pas les âmes des morts en général. Tous les morts ne sont pas en enfer, et, qui plus est, *en prison*. Dans la parabole, c'est le mauvais riche qui va en enfer ; le pauvre Lazare est, au contraire, transporté *par les anges* dans le sein d'Abraham. Les justes de l'ancienne Alliance n'étaient donc pas en enfer ! à plus forte raison n'étaient-ils pas en prison !

Jésus n'est donc pas descendu aux enfers pour en faire sortir des âmes qui n'y étaient pas, comme l'ont cru les Pères de l'Eglise¹.

Cette question n'occupe pas dans le volume de M. Tixeront la place à laquelle elle avait droit. Il n'en est parlé ensuite qu'à propos de Marcion. Nous signalons cette lacune à l'auteur, pour qu'il puisse la combler dans une seconde édition. Il pourra y ajouter un mot sur l'évangile de Pierre, où la notion ecclésiastique de la descente aux enfers apparaît pour la première fois, et sur quelques ouvrages du même genre, qui semblent avoir été oubliés.

Cette doctrine pourrait servir à résoudre la question que M. Tixeront se pose à lui-même : « Dans quels cas une idée ou une doctrine, rapportée à une autre idée ou à une autre doctrine, n'en est-elle qu'un simple développement, et dans quels cas en est-elle une altération ? » (p. 8.) Les apôtres Paul et Pierre ayant enseigné que Jésus-Christ est descendu aux enfers *après son ascension*, était-ce un développement légitime de cette idée que de dire que cette descente avait eu lieu *entre sa mort et sa résurrection*?... Et les mêmes apôtres ayant enseigné que cette descente a pour but la prédication de la bonne nouvelle du salut *aux esprits les plus*

¹ Voir *La descente du Christ aux enfers d'après les apôtres et d'après l'Eglise*, par C. Bruston, 1897.

coupables, était-il légitime de penser qu'elle avait eu pour but de faire sortir de l'enfer *les justes de l'ancienne Alliance seulement*, lesquels, d'après l'Évangile, n'y étaient pas?....

Si ce n'est pas là une « altération (double) et une (double) transformation substantielle, » j'ignore ce qu'on pourra jamais appeler de ce nom. Or cette transformation substantielle de l'enseignement apostolique eut lieu dans le cours du second siècle et a duré jusqu'à nos jours. Hélas! et ce n'est pas la seule. Sur ce point et sur bien d'autres la célèbre théorie du développement, de Newman, n'est qu'un brillant paradoxe, pour ne pas dire un sophisme audacieux.

L'Église, ou, pour mieux dire, les Églises chrétiennes n'ont qu'à faire leur *mea culpa* sur ces points-là, et à revenir purement et simplement à la doctrine apostolique. Paul et Pierre doivent être crus, de préférence à Justin, à Hermas, à Irénée, à Tertullien, aux évangiles apocryphes, et même de préférence à Clément d'Alexandrie ou à Origène.

5. Si, sur ces divers points, je ne saurais partager les opinions exégétiques de M. Tixeront, je dois, en revanche, tout bien considéré, lui donner raison quand, à propos d'un texte fort obscur d'Ignace (Eph. VII, 2), il soutient, contre Harnack et contre mon fils¹, que « l'évêque (?) d'Antioche attribue au Sauveur *simultanément* (et non *successivement*) les qualités de l'homme et du Dieu. » L'erreur n'est pas sans excuse, naturellement : *γενομένος θεός* pourrait bien, en soi, signifier *devenu Dieu*, et *πρώτον παθητός* semble bien indiquer (indique même certainement) qu'il a été *ensuite àπαθής*. Mais le passage parallèle de l'épître à Polycarpe : *τον άχρονον, τον άορατον, τον δι' ήμᾶς όρατον, ... τον άπαθη, τον δι' ήμας παθητον. ...* (III, 2) exclut une telle interprétation, car il montre clairement que, dans la pensée du *diacre* (non *évêque*) d'Antioche², Jésus-Christ était *invisible* et *impassible* avant d'être *visible* et *sujet à la souffrance*.

¹ Edouard Bruston, *Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie*, 1897.

² Seule l'épître aux Romains, qui est inauthentique, lui donne le nom d'évêque. Dans les autres il se range lui-même parmi les diacres. V.-Ed. Bruston, *Ignace d'Antioche*.

Que signifie donc exactement le premier texte ? Que Jésus-Christ, *dans son existence terrestre*, était à la fois *σαρκικός τε και πνευματικός, γεννητός και άγεννητός...* Cela est assez facile à comprendre. La difficulté réside dans ce qui suit : *έν σαρκι γενομενος θεος, έν θανατω ζωη άληθινη, και εκ Μαρίας και εκ θεου, πρωτον παθητος, και τότε άπαθης*. Je pense maintenant qu'il faut traduire : « en chair *ayant été*¹ dieu, dans la mort (étant) vie véritable, (issu) et de Marie et de Dieu, d'abord sujet à la souffrance, *même alors* impassible. » *Τότε* ne peut pas avoir le sens d'*είτα* (ensuite), et *και* doit signifier ici *même* (non *et*).

Il faut avouer que l'expression *πρωτον παθητος* est assez étonnante. On aurait pu faire observer à l'auteur qu'il aurait mieux valu dire : *πρωτον άπαθης, είτα παθητος κτλ.* Mais le *diacre* d'Antioche n'y regardait pas de si près. Il ne pensait pas *ici* à la préexistence, mais seulement à *l'existence terrestre* de Jésus-Christ et à ce qui l'a suivie. A ce point de vue, il était autorisé à s'exprimer comme il l'a fait. *Έν σαρκι*, Jésus-Christ fut *πρωτον παθητος* (avant de devenir ou plutôt de redevenir *άπαθης*); mais *même alors* il était (déjà) *άπαθης* (en tant que dieu).

En d'autres termes, il était à la fois *παθητος* en tant qu'homme (*έν σαρκι*) et *άπαθης* en tant que dieu (*θεος*). Depuis la résurrection, il est *uniquement άπαθης*. C'est par allusion à ce second état qu'Ignace a pu dire *πρωτον παθητος*. Il n'aurait pu s'exprimer ainsi s'il avait pensé *ici* à la préexistence. Mais il ne pensait qu'à l'existence terrestre de Jésus-Christ et à sa post-existence. (Je ne vois du moins que ce moyen de sortir d'embarras.)

Il en est autrement ailleurs. Dans l'épître aux Magnésiens Ignace dit de Jésus-Christ que *προ αιωνων παρα πατρι ήν και έν τελει έφανη* (VI, 1), que Dieu s'est manifesté lui-même par Jésus-Christ son Fils, *ός έστιν αυτου λογος απο σιγης προελθων* (VIII, 2); et, dans celle à Polycarpe, il le nomme *τον ύπερ καιρον, τον άχρονον, τον άορατον, τον δι' ήμας ορατον, τον άψηλαφητον, τον άπαθη κτλ.* (III, 2.)

La question est seulement de savoir si ces expressions autorisent à considérer ce *λογος* de Dieu, cet être éternel, invi-

¹ On sait que *γενομενος* a souvent ce sens.

sible, etc., comme une *seconde personne*, distincte de celle de Dieu. M. Tixeront le croit. Observons cependant que l'opposition avec *σιγη* montre que *λογος* a ici le sens de *parole* (non celui de *raison*). Cette parole est sortie du silence qui la précédait et a *manifesté* Dieu (aux hommes) au moment où Jésus-Christ a commencé à *parler* au nom de Dieu. Ce *λογος* n'a donc rien de commun, si ce n'est le nom, avec celui de Jean et des philosophes grecs, lequel n'est pas lui-même (à mon avis) une personne distincte de celle de Dieu. A plus forte raison le *λογος* d'Ignace ne l'est-il pas non plus.

Quant aux deux autres textes, ils peuvent fort bien s'entendre d'une préexistence idéale *παρα πατρι*. Dans ce sens, aussi bien que dans l'autre, Jésus-Christ était, avant son existence terrestre, *ὑπερ καιρον, ἀορατος, ἀπαθης*, etc.

Mais, si ce n'est pas chez Ignace, c'est chez plusieurs autres écrivains du second siècle que se produisit, peu après lui, cette déviation de la doctrine christologique, qu'on décore souvent du nom de progrès. Et plus tard encore eut lieu pour le Saint-Esprit ce qui s'était précédemment produit pour le *λογος*. Il fallut expliquer alors comment la personne divine pouvait être à la fois une et double, ou une et triple. De là des distinctions subtiles et sans nombre, des discussions acharnées, des coups d'autorité violents, qui entraînèrent la théologie chrétienne si loin de la simplicité et de la charité évangéliques. Nous n'en sommes pas encore sortis.

Le seul moyen d'en sortir, c'est de revenir, — sur ce point et sur tant d'autres où la pensée de Jésus-Christ et des apôtres a été faussée dans le cours des siècles, — au pur et simple enseignement biblique. La Réforme a ouvert la voie il y a bientôt quatre cents ans. Que tardons-nous à y marcher? Les Réformateurs n'ont pu tout faire : notre devoir est de poursuivre leur œuvre. Puissent nos successeurs la continuer aussi et l'achever un jour.

Avril 1905.
