



STUDER, Basil, *Dieu sauveur. La rédemption dans l'Église ancienne*

René-Michel Roberge

Volume 46, Number 3, octobre 1990

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400564ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400564ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Roberge, R.-M. (1990). Review of [STUDER, Basil, *Dieu sauveur. La rédemption dans l'Église ancienne*]. *Laval théologique et philosophique*, 46(3), 411–414.
<https://doi.org/10.7202/400564ar>

«le plus significatif» du travail de Dahood, son collègue à l'Institut Biblique de Rome (p. 16). Il y réussit sans doute assez bien. On souhaiterait cependant qu'il indique plus clairement sur quels critères il se base pour accepter ou rejeter les hypothèses de Dahood, comme le fait par exemple P.C. Craigie (*Psalms 1-50. Word Biblical Commentary 19*; Waco TX, Word, 1983, pp. 48-56). Une comparaison entre les deux auteurs montre qu'ils ne retiennent pas toujours les mêmes suggestions (par ex. sur Ps 4,5,7; 12,6).

Sabourin s'est fixé comme but de reconstruire le texte hébreu original, tel qu'on doit le lire. On ne s'étonne pas que l'analyse se concentre surtout sur l'étymologie, la philologie et la grammaire. Cela rend toutefois le commentaire assez aride et donne parfois l'impression d'un travail inachevé. L'histoire de l'interprétation est à peu près absente et l'actualité des Psaumes pour des lecteurs contemporains est à peine évoquée ici et là (on mentionne, par exemple les «enseignements de valeur permanente» sur la pénitence que comporte le Ps 51). Peut-on dans ce cas parler véritablement d'interprétation?

Quelques détails seraient à corriger ou à améliorer. Dans les références bibliographiques, on s'attendrait à trouver le nom des maisons d'édition lorsqu'il s'agit de volumes ou, lorsqu'il s'agit d'articles de dictionnaires, le nom de l'auteur et le titre de l'article. L'utilisation de l'abréviation BJ pour renvoyer à deux éditions différentes de la *Bible de Jérusalem* prête à confusion. En p. 32, on devrait noter que le nom de David est absent des Pss 1-2; 10; 33 (plutôt que 1-2; 9-10; 33). À la p. 33, dans la première liste des Psaumes mentionnant une circonstance de la vie de David, il faut substituer le Ps 34 au Ps 32. Dans la liste des hymnes, en p. 62, on a omis les Pss 113; 114; 117 (comparer p. 74). Enfin, on souhaiterait que le plan d'un Psaume soit toujours indiqué et que les paragraphes explicatifs s'alignent sur ces divisions (voir Pss 1; 4; 8).

La publicité présente cet ouvrage comme «le livre de référence que les lecteurs de langue française attendaient». Cette affirmation est à nuancer. Il s'agit en effet d'un livre de référence, mais pour lecteur averti et soucieux de retrouver les sources lointaines et fatalement hypothétiques du Psautier. On saura gré à l'auteur de son patient labeur et de la grande compétence avec laquelle il l'a accompli. Cependant son livre ne saurait être ni LE livre de référence par excellence, ni le commentaire définitif des Psaumes, comme il le reconnaît lui-même. Quel commentaire biblique pourrait d'ailleurs aujourd'hui avoir cette prétention?

Jean DUHAIME,
Université de Montréal

Basil STUDER, Dieu sauveur. La rédemption dans l'Église ancienne. Traduit de l'allemand par Joseph Hoffmann. Coll. «Théologies». Paris, Éditions du Cerf, 1989. 352 pages.

Ce livre est une traduction française d'un ouvrage allemand paru en 1985 et mis à jour pour la circonstance. Contrairement à ce que le titre suggère, il ne s'agit pas d'abord d'un ouvrage de sotériologie patristique. Il s'agit plutôt d'une introduction à la théologie trinitaire et à la christologie des Pères dans une perspective sotériologique. Cette synthèse de théologie historique a l'intérêt de faire ressortir l'étroite relation et la continuité entre les questionnements trinitaires et christologiques de l'époque. Elle part du principe fort juste que l'intelligence du mystère de la Trinité n'est possible qu'à la lumière du mystère pascal.

Pour définir le contexte de l'annonce du Christ à la période anténicéenne, Studer parle d'une prise de distance progressive à l'égard de l'apocalyptique juive au profit du dualisme métaphysique opposant le monde des sens au monde intelligible. C'est l'attente de la seigneurie

définitive de Dieu dans le Christ qui cède le pas à une sotériologie du retour à l'unité dans le Christ. Ce passage à une vision plus hellénistique aurait permis de dire plus facilement l'universalité du salut chrétien. Par contre, cette compréhension moins historique au profit d'une compréhension plus cosmique serait responsable d'une vision plus moralisante et individualiste du salut.

Il est normal que les mystères trinitaire et christologique aient été confessés avant d'avoir été théologisés. La question de la distinction du Père, du Fils et de l'Esprit ainsi que celle de leurs rapports ne se posent pas avant le milieu du deuxième siècle. De même, on en reste à la simple affirmation du rôle salvifique du divin et de l'humain dans le Christ. L'auteur affirme qu'on en est resté à une théologie d'inspiration juive affirmant simplement que Dieu sauve par l'intermédiaire du Christ et de l'Esprit. Sur ce point, on se serait attendu qu'il tienne davantage compte du phénomène gnostique des origines du christianisme. Avec les apologistes grecs, c'est la préoccupation missionnaire de l'Église qui conduit «à une théologie de l'histoire du salut englobant toutes choses» (p. 77). C'est, comme le souligne fort justement l'auteur, le développement d'une théologie du Logos dont la préexistence est exigée par l'universalité du salut. C'est du même coup la question de Dieu qui perd de son horizon pascal. Il faut attendre Irénée de Lyon avant que la théologie de l'histoire du salut retrouve son centre dans le mystère de l'Incarnation et sa structure trinitaire. Tertullien partage l'insistance d'Irénée sur le *salus carnis*. À l'intérieur lui aussi d'une lecture de l'histoire du salut, il propose cependant — à l'instar des autres théologiens antimonarchianistes du troisième siècle — un langage plus technique aux premières théologies trinitaires et christologiques. Il pose l'origine éternelle de la Trinité divine et une réelle distinction de substance dans le Christ. On devrait également aux théologiens antimonarchianistes de l'époque «d'avoir posé le fondement de la différence entre l'*oikonomia* et la *dispositio* éternelle, entre la considération du mystère du Père, du Fils et de l'Esprit du point de vue de l'histoire du salut et du point de vue métaphysique» (p. 105). Quant à Origène, son principal mérite aurait été de repenser la théologie traditionnelle du Logos à partir de la préoccupation philosophique des rapports de l'un avec le multiple. «Face à tout modalisme, il parvint à dégager clairement les distinctions réelles entre le Père, le Fils et l'Esprit, ainsi que la distinction entre l'ousie divine et l'ousie humaine dans le Christ, sans pour autant mettre en question l'unité de la Trinité et l'union du divin et de l'humain dans le Christ» (p. 119). Sa gnose laissait cependant bien des questions ouvertes, entre autres celle de l'identité de nature entre les hypostases divines. Studer signale deux faits marquants dans la théologie qui se situe entre Origène et le concile de Nicée. C'est d'une part, l'apparition de la christologie du *Logos-sarx*; c'est d'autre part, la crise de la théologie cosmologique du Logos avec le développement de la doctrine de la création *ex nihilo*. «On ne pouvait plus simplement situer le Logos entre Dieu et le monde, comme Origène l'avait fait sous l'influence de la théologie platonicienne moyenne. Il fallut bien plutôt décider si on voulait situer le Logos, par lequel toutes choses ont été créées, tout entier dans la sphère divine du Créateur ou dans le monde créé.» (p. 130)

C'est sur ce problème de la situation du Logos que se serait ouverte la période nicéenne avec la crise arienne. Le *homoousios* de la solution nicéenne ne pouvait pas signifier l'unicité de la substance divine («un quant à la substance»). Dans son contexte, il ne pouvait que vouloir signifier la divinité du Christ («les mêmes quant à la substance»). Le rôle joué par le concept d'image dans la genèse et la réception de la définition nicéenne permettait non seulement «de maintenir la similitude parfaite du Père avec le Fils, mais également de distinguer sans équivoque le Fils, qui est l'image unique du Père, de ceux qui ne sont l'image de Dieu que conformément à cette image» (p. 146). De plus, Studer voit dans la formulation de Nicée une claire décision de principe en faveur de la divinité du Saint-Esprit et une assise importante pour la définition

ultérieure du Christ vrai Dieu et vrai homme. Il rappelle le rôle joué par les théologies de l'Incarnation d'Athanase et d'Hilaire dans la réception de la foi trinitaire de Nicée. Cependant, dans leur théologie du *cur Deus homo*, ils auraient été plus heureux en établissant la vraie divinité du Christ qu'en présentant sa vraie humanité. La piété populaire du temps de la crise nicéenne aurait été elle-aussi christocentrique, en particulier en célébrant le *Christus-Imperator*, le *Rex gloriae*. Eusèbe de Césarée serait un bon témoin de cette piété de l'Église impériale.

Studer montre ensuite comment les cappadociens amènent le dépassement du *homoousios* nicéen dans leur *mia ousia — treis hypostaseis*. En même temps qu'elle représentait une *via media* entre les insistances arienne et sabellienne, cette dernière formule refléterait « manifestement les efforts faits pour exprimer, conformément à la logique d'alors, le fait que l'unité du Père, du Fils et de l'Esprit doit être cherchée à un autre niveau que leur trinité » (p. 193). Le symbole de Constantinople symboliserait bien le consensus dogmatique auquel en étaient venues non seulement les Églises grecques, mais les Églises latine et orientales hors Empire. Ce consensus aurait été le suivant : « Le Père, le Fils et l'Esprit sont trois hypostases ou personnes réellement distinctes et forment pourtant une divinité unique. Le Fils est de même nature que le Père dans la mesure où il est engendré par lui. L'Esprit, en revanche, est de même nature que le Père dans la mesure où il procède de lui par le Fils. Tous trois sont à ce point un que leur agir de salut est l'œuvre du Dieu unique. » (p. 217)

Dans son chapitre sur la théologie d'Augustin, l'auteur cherche à faire ressortir le lien entre Trinité et christologie. Toute sa théologie serait foncièrement christologique. C'est à Augustin qu'on doit d'avoir posé les bases du dogme latin du *Filioque*.

La troisième partie de la synthèse historique de Studer porte sur la préhistoire, le déroulement et les conséquences du concile de Chalcédoine. L'auteur commence par rappeler limpidement que les présupposés de la théologie de l'unique Christ, vrai Dieu et vrai homme, étaient déjà présents dès le début de la période patristique dans la conscience chrétienne. Cependant, le problème christologique ne s'est posé que peu à peu : la question de l'intégrité de la nature humaine du Christ n'étant apparue que vers 360 et celle de la distinction entre l'unité et la dualité dans le Christ, qu'en 428. Dans le débat proprement christologique de l'époque, Studer reprend la distinction classique entre trois grandes traditions christologiques : celles d'Antioche, d'Alexandrie et de Rome. Il présente chacune de ces traditions à travers leurs principaux témoins respectifs, à savoir Théodore de Mopsueste, Cyrille d'Alexandrie et Léon le Grand. Il montre comment ces trois traditions étaient étroitement liées à des préoccupations sotériologiques. Il insiste sur leur complémentarité : « La tradition alexandrine souligne l'unité de sujet de toute l'existence du Christ ; celle d'Antioche souligne la complétude de l'homme Jésus (de l'*homo assumptus*) quant à sa nature humaine, et la tradition latine souligne la double solidarité avec Dieu et avec les hommes. » (p. 274)

L'ouvrage présente le concile de Chalcédoine comme un compromis à la fois politique et théologique. Tout en reconnaissant les limites de la définition de Chalcédoine, il constate qu'elle représentait un enrichissement mutuel des différentes traditions. De plus, le concile aurait donné une réponse plus négative que positive à la question christologique. Enfin, il aurait ouvert la voie aux approfondissements ultérieurs en mettant l'accent sur l'unique hypostase. Studer pense notamment à la doctrine de l'union hypostatique qui serait une transposition postchalcédonienne de la terminologie trinitaire des cappadociens (via Nestorius) à la christologie. « On peut, dirait-il, considérer la doctrine de l'union hypostatique, ainsi que la définition des deux volontés par lesquelles l'hypostase du Verbe a accompli l'œuvre du salut, comme étant le résultat proprement dogmatique de tous ces efforts concernant le concept d'hypostase. Du point de vue théologique cependant, on a élaboré à travers ces controverses, très longues et parfois pénibles,

un concept d'hypostase qu'il était possible de mettre en œuvre aussi bien pour la Trinité que pour l'Incarnation.» (pp. 309-310)

Cet ouvrage méritait d'être traduit. Il vaut surtout par sa valeur de synthèse, son approche originale et la qualité exceptionnelle de son information. Il sera un outil précieux pour la théologie dogmatique.

R.-Michel ROBERGE
Université Laval

Owen CHADWICK, **John-Henry Newman**. Coll. «*Histoire*». Traduit par Solange Dayras et Christiane d'Haussy. Préface de Jean Guitton. Paris, Cerf, 1989. xvi, 160 pages (12.5 × 19.5 cm). L'original anglais: *Newman*. Oxford, Oxford University Press, 1983.

Dans sa préface à l'édition française de cette œuvre, Jean Guitton affirme que le désir de Paul VI de voir apparaître un ouvrage pour le grand public sur Newman est maintenant satisfait grâce à ce petit livre d'Owen Chadwick qui a su capter en peu de mots la personne et la pensée de John Henry Newman. La lecture attentive et très agréable de cette œuvre confirme le jugement de Jean Guitton.

Cela ne nous surprend pas puisque nous avons à faire à un écrit d'un spécialiste de la littérature patristique et d'un historien, auteur d'ouvrages sur le XVI^e, XVII^e et XIX^e siècles. Owen Chadwick connaît très bien l'époque victorienne ainsi que le «Mouvement d'Oxford»¹. Anglican, Chadwick est bien placé pour comprendre de l'intérieur et de sympathiser avec ce que Newman a vécu, même s'il n'embrasse pas ses conclusions. D'autre part, il ne faut pas se surprendre si Chadwick met l'accent sur la période anglicane de la vie et de la pensée de Newman, y voyant déjà tout ce qui s'explicitera avec le temps². Chadwick admire surtout les *Simple Sermons paroissiaux*³ qu'il qualifie d'«une des grandes œuvres anglaises de théologie morale» comparable à un classique du XVII^e comme Jeremy Taylor⁴. Écoutons ce témoignage vibrant que nous livre Chadwick presque en fin de volume:

Pour l'Église d'Angleterre la perte de Newman fut un désastre. Avant d'atteindre la dernière phase d'incertitude, son esprit était dans l'authentique tradition doctrinale et spirituelle de cette Église. Il était en passe de devenir un autre Lancelot Andrewes. L'Église d'Angleterre devait connaître d'éminents philosophes et historiens au cours du XIX^e siècle, mais peu de penseurs systématiques en matière de doctrine. Seul un Newman possédait pareille maîtrise de la langue anglaise. L'Église d'Angleterre indignée par son départ essaya de l'oublier⁵.

-
1. Voir en particulier: Owen Chadwick, *From Bossuet to Newman*. Cambridge, Cambridge University Press, 1957¹, 1987²; Idem, *The Mind of the Oxford Movement*. London, Adam & Charles Black, 1960; Idem, *The Victorian Church*. Coll. *An Ecclesiastical History of England* 7.8. London, Adam & Charles Black, Part I (1829-1859), 1971³, Part II (1860-1901), 1972⁴.
 2. O. CHADWICK, *John-Henry Newman*, pp. 9-10.
 3. J.H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*. (PS i-viii) In Eight Volumes. London, Longmans, Green and Co., 1898, New Impression. First Edition, 1860. Preached between 1825-1843. Selon O. Chadwick, *John-Henry Newman*, pp. 29-30, il s'agit de l'œuvre principale de Newman, si on inclut les *Sermons universitaires* qui datent des mêmes années: *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford between A.D. 1826 and 1843 (US)*. London, Longmans, Green and Co., 1898.
 4. CHADWICK, *John-Henry Newman*, pp. 39-40.
 5. *Ibid.*, p. 114.