NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

72 Nº 6 1950

Le sacerdoce céleste du Christ selon Chrysostome

Joseph LÉCUYER (css)

p. 561 - 579

https://www.nrt.be/it/articoli/le-sacerdoce-celeste-du-christ-selon-chrysostome-2696

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LE SACERDOCE CÉLESTE DU CHRIST SELON CHRYSOSTOME

On ne saurait s'attendre à trouver dans le livre de M. le Chanoine Moulard sur saint Jean Chrysostome (1) une mise au point définitive de tous les problèmes que soulève l'œuvre du grand Docteur. Et il y aurait mauvaise grâce à ne pas admirer la prodigieuse documentation que résume ce gros volume, bourré de citations et de références, de faits historiques et d'allusions précises. Pourtant, l'occasion peut être bonne pour revoir certaines affirmations, trop rapides ou trop peu nuancées, que se passent nos manuels en quête d'arguments de tradition. Tel est le cas de ce jugement, que nous lisons dans l'ouvrage de M. Moulard, à la page 226 : « Le ministre de l'Eucharistie, au delà des apparences humaines, c'est le Christ lui-même, revivant et faisant revivre sous les yeux des fidèles la Cène immortelle ». Voilà qui semble bien confirmer la thèse du R. P. Garrigou-Lagrange sur l'oblation actuelle du Christ à la Messe, et condamner, au contraire, la position célèbre du P. de la Taille qui n'admettait qu'une oblation purement virtuelle : tous deux s'appuyant, d'ailleurs, sur Chrysostome. Il faut bien reconnaître que les textes cités de part et d'autre permettent cette double interprétation : aussi le P. W. Lampen, confrontant les deux positions, aboutissait-il à renvoyer les parties dos à dos, en concluant que, en définitive, on ne pouvait rien savoir de certain sur l'opinion de Chrysostome (2). Faut-il en rester là, ou se contenter de la trop vague affirmation de M. Moulard ?

Il nous a semblé utile de reprendre le problème sur des bases plus larges : il ne peut y avoir, en effet, qu'un moyen de savoir ce que pense un auteur du rôle du Christ à la messe, et c'est de considérer dans son ensemble toute sa doctrine sur le sacerdoce du Christ au ciel,

---

(1) A. Moulard, *S. Jean Chrysostome, sa vie, son œuvre*, Paris, 1949. — Un compte rendu de ce travail très solide paraît dans ce fascicule de la *N.R.Th.* (*N.d.l.R.*).

(2) R. Garrigou-Lagrange, dans : *Angelicum*, XIX, 1942, p. 110 ss. — W. Lampen, *Doctrina S. Ioannis Chrysostomi de Christo se offerente in Missa*, dans *Antonianum*, 1943, p. 3-16.

après sa glorification. Tel sera donc, en deux mots, notre dessein : tâcher de découvrir, sur ce point spécial, la véritable pensée de Chrysostome, telle qu'elle se dégage de l'ensemble de son œuvre, mais surtout de son commentaire de l'Epître aux Hébreux.

* * *

Jean Chrysostome gouvernait depuis 5 ans environ l'Eglise de Constantinople, lorsque, au cours de l'an 403, il entreprit de commenter devant ses fidèles l'Epître aux Hébreux. Selon son habitude, il n'avait pas écrit le texte intégral de ses homélies; mais il parlait d'abondance, émaillant ses propos de réflexions inattendues provoquées par les réactions de son auditoire, voire par la turbulence des enfants (3). Et les sténographes s'efforçaient de recueillir fidèlement les moindres paroles de l'orateur.

Mais celui-ci mourra, le 14 septembre 407, avant de voir publier son œuvre, et, sans doute, avant d'avoir pu relire et mettre au point les notes de ses auditeurs. Ce sont, probablement, ces notes que le prêtre Constantin (ou Constantius) publiera dans la suite, et qui nous sont parvenues, après avoir eu sur l'exégèse traditionnelle de l'Epître aux Hébreux une importance de tout premier ordre, même dans l'Eglise d'Occident (4). Notes de sténographes, ou brouillon de l'orateur (5), les homélies de saint Jean Chrysostome, telles que nous les possédons, nous donnent sur sa pensée d'inestimables renseignements; mais n'y cherchons point un traité théorique parfaitement équilibré et d'une précision technique rigoureuse. Nous entendons un orateur, et un orateur populaire, plus soucieux de se faire com-

(3) Voir, par exemple, les textes inédits publiés par S. Haidacher, dans la *Zeitschrift für kath. Theol.*, t. XXXI, 1907, p. 159, 9.

(4) Sur l'introduction de Chrysostome en Occident, cfr Chrys. Baur, *L'entrée littéraire de Saint Chrysostome dans le monde latin*, dans la *Rev. d'Hist. ecclés.*, t. VIII, 1907, p. 249-265. Il est déjà mentionné par saint Jérôme en 392 (p. 249). Dès le début du V^e^ siècle, on commença à le traduire en latin. Mais ce n'est qu'au VI^e^ siècle que l'on traduisit les homélies sur l'Epître aux Hébreux : c'est Cassiodore qui fut l'instigateur de ce travail; il le fit accomplir par un des moines du monastère qu'il avait fondé à Vivarium, le scolastique Mutien (Mutianus Scholasticus). C'est Cassiodore lui-même qui nous rapporte le fait (*De Instit. divin. litter.*, VIII, *P.L.*, LXII, 1120 A). Voir aussi G. Bardy, dans l'*Année Théologique*, t. VI, 1945, p. 383-425. La traduction de Mutien est reproduite dans Migne (*P.G.*, LXIII, 237-455).

(5) Tout dépend de la traduction que l'on donne au mot « σημεῖα », dans le titre même de l'ouvrage. Chrys. Baur (*Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. II, Munich, 1930, p. 84-85) pense que ce ne sont pas des notes sténographiées, mais plutôt un brouillon (der erste Entwurf, das Concept), fait par Chrysostome lui-même. Le savant éditeur B. de Montfaucon, dans la préface de son édition des Homélies sur l'Epître aux Hébreux, émet l'avis contraire (*P.G.*, LXIII, 3-4). De même la plupart des historiens de saint Jean Chrysostome : voir par exemple M. von Bonsdorf, *Zur Prädigttätigkeit des Johannes Chrysostomus*, Helsingfors, 1922, p. 108. Voir aussi Lietzmann, dans Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, t. IX, 2, col. 1819, 3-8.

prendre de tous que de résoudre des difficultés exégétiques de détail, plus préoccupé même de provoquer un renouveau moral que de satisfaire la pieuse curiosité de quelque élite intellectuelle. Cela n'est pas sans inconvénients pour le lecteur, et l'on pourrait parfois lui appliquer le reproche qu'en sa 3e homélie il fait à saint Paul : « C'est son habitude de ne pas se préoccuper beaucoup des expressions qu'il emploie » (6). Mais on aurait tort de s'arrêter à ces ombres. D'ailleurs, dans les passages plus difficiles, ou moins précis, nous avons la ressource de nous reporter à l'œuvre littéraire et oratoire de la féconde carrière antérieure du saint.

En fait, il se trouve que Chrysostome a eu, dès les débuts de son activité littéraire, l'occasion de considérer à diverses reprises les questions qui nous concernent ici. Le célèbre traité *De Sacerdotio* ne remonte-t-il pas, selon toute vraisemblance, au temps où, simple diacre, il menait à Antioche une vie studieuse et ardente, soit entre l'année 381 et les débuts de 386 (7) ? Et les idées qu'il avait alors émises, la haute estime qu'il a du sacerdoce chrétien, les sentiments de respect, de crainte, qu'il manifeste en ce traité, nous les retrouvons tout au long de ses œuvres successives jusqu'à cette dernière année de ministère épiscopal, où, abordant l'Épître aux Hébreux, il sera conduit par saint Paul lui-même à s'arrêter plus longuement à la considération du sacerdoce de Jésus.

I. LA SESSION CELESTE DU CHRIST GRAND-PRETRE

Le Christ est prêtre, grand-prêtre de la nouvelle alliance, et prêtre éternel. Il n'est pas besoin d'insister pour établir sur ce point la pensée de Chrysostome. Notons seulement quelques précisions.

Que le Sauveur soit prêtre, ce n'est pas là un effet de sa divinité, mais bien de la libre décision divine de laquelle découla l'Incarnation (8) : c'est donc dans son humanité que le Christ est prêtre (9) ; c'est depuis son Incarnation qu'il l'est (10). Il est vrai que, différent en cela de tous les autres prêtres, il n'a eu besoin de recourir à aucun autre pour recevoir l'onction sacerdotale, mais qu'il l'a reçue de sa divinité elle-même ; dès lors, et la conclusion est d'importance, puisqu'aucun intermédiaire humain et mortel n'intervient, le sacerdoce de Jésus sera un sacerdoce éternel (11).

---

(6) *Homil. III* (P.G., LXIII, 32).
(7) G. Rauschen, *Jahrbücher der Christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*, Fribourg-en-Br., 1897, p. 115. — Lietzmann, dans Pauly-Wissowa, t. IX, 2, col. 1813. — A. Moulard, *op. cit.*, p. 51-54.
(8) *Hom. VII* (P.G., LXIII, 64).
(9) *Hom. XIV* (P.G., LXIII, 110).
(10) *Hom. XIII* (P.G., LXIII, 103).
(11) *Ibid.*, col. 104.

Prêtre éternel, oui, mais prêtre qui siège à la droite du Père. Dès les premiers versets de l'Epître aux Hébreux, Chrysostome se voit invité à parler de la session du Christ au Ciel. Bien plus, saint Paul semble résumer dans cette session à la droite du Père toute sa doctrine sur l'état actuel du Sauveur glorifié.

En fait, tel paraît bien être le point de vue fondamental où se placera Chrysostome pour résoudre toutes les questions qui se poseront à lui au sujet du sacerdoce éternel du Christ au Ciel. Il aura toujours présent à la pensée que le Sauveur, après sa vie mortelle et souffrante, après la Rédemption accomplie, maintenant siège à la droite de son Père dans les hauteurs des cieux. Aussi se préoccupe-t-il de bien préciser, de bien peser tous les termes de cette donnée révélée qui sera primordiale dans son exégèse :

« Que signifie l'expression : dans les hauteurs (des cieux) ? (Paul) circonscrit-il Dieu dans un lieu ? Non, certes; ce n'est pas pour nous le faire supposer qu'il emploie ces mots; de même que l'expression : *à la droite*, n'indique pas en Dieu une forme sensible, mais seulement l'égalité de dignité (du Fils) avec le Père, de même ces mots : *dans les hauteurs* (*des cieux*) ne limitent pas Dieu à ce lieu, mais affirment sa prééminence et sa transcendance sur tous les êtres : cela revient à dire : il s'est avancé jusqu'au trône même de son Père. Ainsi, comme le Père est au plus haut des cieux, ainsi (le Fils) s'y trouve lui-même; la session avec le Père ne signifie rien d'autre que l'égalité de dignité » (12).

Ecartons donc toutes les déterminations spatiales : Dieu n'est pas dans un lieu; il n'a pas de droite ni de gauche. Etre à la droite du Père, c'est être égal au Père en dignité (13). Une telle égalité avec le Père ne date pas du jour de l'Ascension; lorsque le Père a dit au Fils : « Assois-toi », celui-ci n'était pas debout (14); il n'a jamais été debout, il a toujours été égal au Père en dignité (15), il a toujours été le Verbe de Dieu (16), il a toujours été supérieur aux anges (17).

Alors, pourquoi saint Paul parle-t-il de cette session à la droite du Père comme d'une suite, voire d'un effet de la Passion, de la Résurrection et de l'Ascension ? La réponse est manifeste : il s'agit là de la nature humaine du Christ. Il est vrai que la Passion a mérité au Christ la gloire actuelle dont il jouit dans son humanité; mais cette même gloire, il la possédait par droit de naissance (τῆς φύσεως) (18). Il n'en reste pas moins que, dans son humanité, il est parvenu à un nouveau degré de perfection, d'achèvement : tel est le premier sens (19) des expressions de l'Epître aux Hébreux: τελειῶσαι,

(12) *Hom. II* (P.G., LXIII, 24).
(13) *Ibid.*
(14) Voir le texte ci-dessus.
(15) *Hom. IV* (P.G., LXIII, 40).
(16) *Hom. I* (P.G., LXIII, 16-17).
(17) *Ibid.*
(18) *Hom. IV* (P.G., LXIII, 40).
(19) Nous disons le premier sens. Nous en verrons, en effet, un deuxième plus loin.

τελειωθείς (20). Et Chrysostome explique : « Celui qui souffre en faveur d'un autre, n'est pas utile seulement à cet autre; mais lui aussi, il acquiert de la gloire, il croît en perfection... En effet, le Christ lui-même fut glorifié, lorsqu'il eut subi la Passion » (21). Le premier résultat de cette τελειώσις est que désormais le Christ, non seulement comme Dieu, mais aussi dans sa nature humaine, siège à la droite du Père. C'est là un fait qui suscite l'enthousiasme de notre orateur : « Et vraiment c'est là une chose grande et admirable, un fécond sujet d'étonnement, que la nature humaine (du Christ) siège là-haut, et soit adorée par les Archanges, et les Chérubins et les Séraphins » (22).

Glorifié, comme homme, à la droite du Père, le Christ l'est donc aussi comme prêtre. De là découle, pour Chrysostome, une série de conclusions qui semblent bien résumer toute sa doctrine du Sacerdoce céleste. Un principe souvent répété sous des formes diverses, et toujours sous-entendu, préside à tout ce qui suit : « Ce n'est pas là la position d'un prêtre (d'être assis) ; mais celle de celui en vue duquel (le prêtre) doit exercer son sacerdoce » (23).

Ainsi, du moment que notre Sauveur désormais nous est décrit comme assis à la droite du Père, nous n'avons pas le droit de le considérer comme exerçant quelque fonction sacerdotale incompatible avec la gloire dont il est revêtu jusque dans sa nature humaine. Saint Jean Chrysostome sera, nous espérons le montrer, toujours conséquent avec ce principe fondamental. Cela n'est pas, toutefois, sans créer certaines difficultés à l'orateur : car l'Epître aux Hébreux ne se fait pas faute de nous montrer le Christ comme « *ministre du sanctuaire* », comme « *médiateur* », voire comme « *intercesseur* » auprès du Père, toutes expressions qui, à première vue tout au moins, laisseraient entrevoir l'exercice de quelque fonction sacerdotale. Mais à toutes ces difficultés que nous verrons en détail plus loin, saint Jean Chrysostome oppose une réponse en son fond identique, réponse de principe que nous croyons devoir, dès maintenant, exposer.

Chaque fois donc que nous trouverons quelque expression qui semble incompatible avec la session du Christ à la droite de son Père, l'orateur nous répondra : c'est là une συγκατάβασις, littéralement, une condescendance. Il s'est, d'ailleurs, donné la peine de nous expliquer ce qu'il entendait par ce mot, et cela plusieurs années auparavant, à Antioche, vers la fin de 386, dans ses homélies *Adversus Anomaeos* :

---

(20) *Hébr.*, II, 10; V, 9.
(21) *Hom. IV* (P.G., LXIII, 40).
(22) *Hom. V* (P.G., LXIII, 46).
(23) *Hom. XIV* (P.G., LXIII, 109-110); cfr *Hom. XVIII*, col. 107, etc. — Telle est aussi la position de Sévérien de Gabala : « Ne considérez pas le Christ comme un prêtre qui se tient debout (pour célébrer), mais considérez-le, eu égard à sa dignité, siégeant avec le Père ». *Homil. de Sigillis*, P.G., LXIII, 535.

« Qu'est-ce donc que la συγκατάβασις ? Elle a lieu, lorsque Dieu n'apparaît pas tel qu'il est, mais lorsqu'il se montre tel qu'est capable de le voir celui qui le contemple, mesurant sa manifestation à la faiblesse de la vue de ses contemplateurs » (24).

Condescendance dont le Christ, dès sa vie mortelle, nous donne fréquemment l'exemple : c'est ainsi qu'il prie, alors qu'il n'y était nullement obligé, qu'il se proclame fréquemment inférieur au Père, etc. Pourquoi ces actes d'humilité, ces manifestations de condescendance ? Nous en trouvons les raisons énumérées dans la 7e Homélie contre les Anoméens. Les voici :

— d'abord pour montrer qu'il avait une nature humaine véritable, contre les Docètes (25) ;

— pour se conformer à la faiblesse de ses auditeurs incapables d'accepter et de comprendre de prime abord la doctrine de l'Incarnation dans sa pureté (26) ;

— pour nous donner un exemple d'humilité (27) ;

— pour bien mettre en relief la distinction entre la Personne du Fils et celle du Père (28) ;

— pour diminuer la haine des juifs... (29).

Cet exemple de condescendance donné par le Christ a été suivi par saint Paul qui, lorsqu'il le faut, sait donner du lait à ses auditeurs, encore incapables d'une alimentation plus solide (30). Il se servira, à cet effet, d'expressions prudentes, voire anthropomorphiques, pour faire accepter une haute doctrine, dont l'élévation rend l'acceptation difficile à des âmes faibles. Il importe donc toujours de corriger ces passages par d'autres affirmations voisines, pour saisir l'enseignement de l'Apôtre dans sa totale et haute complexité. Ainsi lorsqu'il nous dira que le Christ « *intercède* » pour nous, ou qu'il est « *ministre du sanctuaire* » céleste, nous devrons nous garder d'oublier que ce prêtre céleste, intercesseur auprès du Père, est assis à la droite de la Majesté. Il faut interpréter les expressions presque humiliantes dont se sert saint Paul, et n'y voir que l'affirmation de l'immense charité que conserve envers nous le Sauveur glorifié... Il y aura donc certaines actions sacerdotales qui pourront être admises chez le Christ pendant sa vie terrestre, mais que nous ne pouvons pas accepter d'imaginer en lui, maintenant qu'il est dans la gloire, assis sur le siège de sa royauté (31). Que si cependant nous trouvons sous la plume de saint Paul des expressions qui semblent faire difficulté, il faut affirmer que c'est

(24) *Adv. Anomaeos, hom. III* (P.G., XLVIII, 722).
(25) *Ibid., hom. VII* (P.G., XLVIII, 759-760).
(26) *Ibid.*, col. 761.
(27) *Ibid.*
(28) *Ibid.*, col. 761-762.
(29) *Ibid.*, col. 762. On trouvera une énumération semblable dans la 10e homélie (P.G., XLVIII, 785 ss.).
(30) *I Cor.*, III, 2.
(31) Voir, par exemple, *Hom. XIII*, P.G., LXIII, 106-107.

là une συγκατάβασις, une condescendance de l'Apôtre pour notre faiblesse.

Reste, d'ailleurs, une dernière et magnifique solution : si le chef du Corps Mystique, assis à la droite de son Père, ne prie plus, n'offre plus de sacrifice, du moins personnellement, il n'en est pas moins vrai que dans son Corps Mystique, et par ses membres, il continue d'offrir, et de prier... et d'être soumis au Père. Nous trouvons cet enseignement explicitement formulé dans la très belle homélie sur *I Cor.*, XV, 28, publiée par S. Haidacher (32) : Lorsque l'Apôtre, dans la Ire aux Corinthiens, XV, 28, nous dit que le Fils « *sera soumis, lui aussi* », au Père, il emploie ces expressions à cause de la faiblesse de ses lecteurs (διὰ τὴν ἀσθένειαν) (33). En réalité le Christ est absolument égal au Père. La soumission dont il s'agit n'est que la sujétion du Christ dans son Eglise (34). Et Chrysostome entreprend de démontrer ce qu'il avance; à cet effet il raisonne par analogie, à partir de deux textes scripturaires bien connus. Tout d'abord, la conversion de saint Paul : après sa résurrection, le Christ a introduit au Ciel son corps mortel; au Ciel, il n'a plus à souffrir, il n'est plus persécuté; et pourtant, à Saul renversé sur le chemin de Damas, il dit : *Pourquoi me persécutes-tu ?* « Le Christ fait siennes les souffrances de l'Eglise » (36). Il faudra faire un raisonnement semblable — et c'est la deuxième preuve apportée par Chrysostome —, lorsque saint Paul nous dit : « *Je complète en ma chair ce qui manque à la passion du Christ, pour son Corps qui est l'Eglise* » (37) : nous avons là un autre exemple de cette appropriation que le Sauveur se fait de nos souffrances... (38).

On voit le souci de notre orateur : du Christ glorifié, même considéré dans son humanité, toutes les expressions marquant une dépendance, une sujétion, sont à écarter : cela doit s'entendre de son Corps Mystique et non, à la lettre, du chef de ce Corps. Il en sera ainsi de tous les passages indiquant un acte sacerdotal d'offrande, de prière, de culte : toute action sacerdotale de ce genre exige que le prêtre soit debout; or le nôtre est assis, et c'est là la position de Celui auquel s'adresse le culte, de Dieu lui-même (39).

---

(32) S. Haidacher, *Drei unedierte Chrysostomus-Texte einer Baseler Handschrift*, dans la *Zeitschr. f. kath. Theol.*, t. XXXI, 1907, p. 152-153.

(33) Ailleurs, de ce même texte, il est dit que c'est un cas de « synkatabasis » : *Hom. VII adv. Anom.* (P.G., XLVIII, 762).

(34) *Loc. cit.*, p. 153, 5-7.

(35) οἰκειοῦται; pour un usage semblable de ce mot, cfr *Hom. IV in I Tim.* (P.G., LXII, 523); de même *Hom. VII in I Tim.* (*ibid.*, col. 537).

(36) *Ibid.*, p. 154, 5-14.

(37) *Coloss.*, I, 24.

(38) *Loc. cit.*, p. 154, 25 ss.

(39) *Homil. XVIII in Hebr.* (P.G., LXIII, 135). — On peut comparer, dans le même sens : Sévérien de Gabala, *Homil. de Sigillis* (P.G., LXIII, 535); *Hom. 6e sur l'Incarnation* (P.G., LIX, 698); Théodoret, *in Hebr.*, VIII, 1-2 (P.G., LXXXII, 733 D — 736 A).

II. LA VALEUR INFINIE DU SACRIFICE DE LA CROIX

Le Christ est désormais assis à la droite de son Père, et, puisqu'il est assis, il ne peut pas être engagé dans une action cultuelle. On ne peut donc pas parler d'un sacrifice du Christ au Ciel, d'un sacrifice céleste au sens strict de ce mot. A quoi bon d'ailleurs ? Le Sacrifice de la Croix n'est-il pas suffisant ? Au contraire, l'Epître aux Hébreux nous affirme que notre grand-prêtre n'a pas besoin, comme les autres, d'offrir chaque jour des sacrifices : *Hoc enim fecit semel* (ἐφάπαξ : une fois pour toutes), *seipsum offerendo* (*Hébr.*, VII, 27) (40). Alors, conclut Chrysostome, ne parlons plus de sacrifice céleste.

Il n'y a, en tout cas, certainement pas de nouveau sacrifice, cela serait faire injure à la perfection du sacrifice de la croix. C'est en cela qu'il l'emporte sur les sacrifices de l'Ancienne Loi qui avaient besoin d'être constamment renouvelés :

« Pourquoi, dites-moi, fallait-il plusieurs sacrifices, si un seul avait suffi ? Ceux qui sont réitérés, par ce seul fait qu'on continue à les offrir, montrent bien que leurs oblateurs n'étaient pas encore purifiés. En effet, un médicament, s'il est efficace et salutaire, et s'il est capable d'expulser toute la maladie, il suffit de l'employer une seule fois et il procure tous ses effets; si, employé une première fois, il a procuré tous ses effets et qu'on ne l'emploie plus, cela montre son efficacité » (41).

Au contraire, le sacrifice du Christ à lui seul a suffi à remettre les péchés, « bien qu'il fût unique et qu'il n'ait été offert qu'une seule fois » (42). Par la volonté de Dieu nous avons été sanctifiés : « Comment sanctifiés ?... *par l'offrande du corps de Jésus-Christ une fois pour toutes* (*Hébr.*, X, 13) » (43).

Cette même conclusion, Chrysostome la découvre dans la relation qu'affirme l'Epître aux Hébreux entre la rémission des péchés et la conclusion du Nouveau Testament (*Hébr.*, X, 16-18). Ecoutons son raisonnement :

« Ainsi (le Christ) a remis les péchés, lorsqu'il a donné son Testament; or son Testament il l'a procuré par son sacrifice. Donc, s'il a effacé les péchés par son unique sacrifice, il n'y a plus besoin d'un deuxième (sacrifice) » (44).

De l'unicité du sacrifice rédempteur découle une autre conclusion importante : pas plus que la Passion, le baptême, qui en est l'image et l'application à l'âme du fidèle, ne peut être réitéré. A cause de textes comme celui que nous venons de citer, on a voulu même faire

(40) *Homil. XIII* (P.G., LXIII, 107).
(41) *Hom. XVII* (P.G., LXIII, 130); cfr col. 55.
(42) *Ibid.* et col. 107.
(43) *Hom. XVIII* (P.G., LXIII, 135).
(44) *Hom. XVIII* (P.G., LXIII, 136). Voir aussi *Hom. XIII* (P.G., LXIII, 107).

de Chrysostome l'adversaire du sacrement de pénitence. Il ne nous appartient pas d'entrer dans le détail de toute la controverse, spécialement sur la confession auriculaire (45). Arrêtons-nous seulement à ce qui précise l'unicité stricte du sacrifice de la Croix. La réponse de Chrysostome tient en ces lignes :

> Paul ne rejette pas la pénitence, ni la rémission des péchés opérée par la pénitence; il ne repousse pas non plus le pécheur, et ne le condamne pas au désespoir. Il n'est pas à ce point l'ennemi de notre salut. Alors quoi ? (Paul) écarte (la possibilité d'un) deuxième baptême. En effet, il ne dit pas : « Il n'y a plus de pénitence », ni : « Il n'y a plus de rémission des péchés » ; mais : *« il n'y a plus de sacrifice »*, c'est-à-dire : « il n'y aura pas une deuxième fois la Croix » (46).

Et Chrysostome conclut en montrant à nouveau la supériorité du sacrifice chrétien sur les sacrifices juifs. Il est vrai que ces derniers préfiguraient, à leur manière, l'unicité du sacrifice de la Croix : le rite solennel de l'Expiation, en effet, n'avait lieu qu'une fois par an; à la suite de l'Epître aux Hébreux, notre orateur souligne en passant cette préfiguration (47), mais il insiste surtout sur les différences. Pas de nouveau baptême, parce qu'il n'y a pas de deuxième sacrifice de la Croix. A ses néophytes, il l'avait déjà enseigné : « de fait, il y a encore une rémission des péchés, mais plus par la nouvelle naissance du baptême » (48).

Concluons. Une réitération ou même une continuation céleste du sacrifice de la Croix nous est apparue comme nettement en dehors de la pensée de saint Jean Chrysostome, et cela pour deux motifs que nous pouvons résumer ainsi :

a) le Christ, parce qu'il est désormais assis à la droite de son Père, n'est pas dans l'attitude d'un prêtre, d'un ministre. Un ministre se tient debout;

b) la Passion se distingue des sacrifices anciens précisément par le fait que ce sacrifice n'a eu besoin d'être offert qu'une fois pour toutes. Point donc de nouveau sacrifice du Christ.

III. L'EUCHARISTIE SACRIFICE CELESTE

Il n'est pas douteux, à l'encontre de ce que nous venons de dire,

(45) Cfr P. Galtier, *Saint Jean Chrysostome et la confession*, dans les *Rech. de Sc. Rel.*, 1910, p. 209-240, 313-350; A. Moulard, *op. cit.*, p. 222-223.
(46) *Hom. 28* (P.G., LXIII, 143). Voir encore, entre autres, col. 118.
(47) P.G., LXIII, 118.
(48) *Hom. Benedictus Deus, ad Neophytos.* Nous n'avons de cette homélie que la traduction latine du pélagien Anianus (éd. Fronton, *Chrysostomi opera*, Paris, 1614, t. V, p. 158-162). S. Haidacher en a publié une traduction en allemand, dans la *Zeitschr. f. kath. Theol.*, t. XXVIII, 1904, p. 177-186. Comme nous n'avons pas pu consulter l'édition de Fronton, nous suivons le texte de Haidacher. Le passage dont il s'agit est à la page 185. Cfr la note de la p. 191.

qu'il y ait des expressions dans saint Jean Chrysostome qui semblent, à première vue, indiquer chez lui une doctrine du sacrifice céleste au moins au sens large, une continuation céleste du sacrifice de la Croix (49).

Il est certain qu'en pareille matière, l'interprétation est fort difficile : les Pères, les exégètes du temps de Chrysostome n'ont pas une terminologie aussi précise, aussi nuancée que les théologiens modernes. Il ne faut pas nous attendre à trouver la question posée et résolue en termes explicites. Il nous faut donc patiemment recueillir les textes, les comparer, les éclairer l'un par l'autre, pour essayer d'y découvrir la pensée réelle de l'auteur. Or, disons-le tout de suite, il ne nous semble pas que Chrysostome ait pensé à un sacrifice céleste, à une action sacerdotale sacrificielle du Christ au Ciel dans son état actuel de glorification. S'il offre encore un sacrifice, c'est dans et par les membres de son Corps mystique qui sur la terre offrent l'Eucharistie. Le voilà, le vrai sacrifice céleste, dont le prêtre, dont l'hostie sont au Ciel.

Essayons de développer ces affirmations.

Nous savons déjà que les expressions qui nous montrent le Christ comme « ministre » au Ciel, nous ne devons point les prendre à la lettre : ce sont là expressions de *condescendance* dont saint Paul se sert pour se mettre à notre portée. Or, il est manifeste que saint Jean Chrysostome reste en accord avec ce principe qu'il a établi ; il nous a assez affirmé que la session du Christ à la droite du Père excluait chez lui tout ministère actuel.

Qu'il en soit ainsi, nous en avons une preuve dans la persévérance qu'il apporte à interpréter constamment du sacrifice de l'Église, et du sacerdoce de l'Église, les textes qui pouvaient, normalement, s'entendre d'un sacrifice céleste.

Dès le temps de son diaconat à Antioche, dans le Traité célèbre du Sacerdoce, il avait élevé jusqu'au Ciel le prêtre et le sacrifice chrétien : « Assister au sacrifice, c'est assister à un spectacle céleste » (50).

Plus tard, à ses néophytes, à ses chrétiens il répétera que la messe, que l'autel sont des réalités célestes, et exigent donc de nous une pureté toute spéciale.

Notre autel, d'abord, est une table céleste (οὐράνιός ἐστι τράπεζα), qui reçoit les dons de la terre et qui, d'une manière mystérieuse et toute divine, permet les échanges entre le Ciel et la terre : la terre faisant monter au Ciel ses offrandes, le Ciel répondant à ce geste par l'octroi des dons les plus merveilleux. Notre autel a donc comme une double présence : « fixé sur la terre, il est proche du trône céleste » (51). Puisque présent au Ciel, il revêt une véritable immor-

(49) *Hom. 17* (P.G., LXIII, 128). *Hom. II* (P.G., LXIII, 92).
(50) *De Sacerdotio*, III, 4 (P.G., XLVIII, 642).
(51) *Hom. Benedictus Deus, ad Neophytos*, dans la *Zeit. f. k. Th.*, 1904, p. 177.

talité : c'est à une table immortelle que nous prenons place (52). De même, parce qu'il est céleste, les dons qui y seront placés ne seront pas charnels, sensibles : « pas de cendres, pas de fumée, pas d'odeurs ». Tout ce qui y est offert est, en un sens très réel, spirituel (53).

Aussi peut-on affirmer que toute la réalité sacrificielle est invisible, et que l'autel lui-même est invisible ; il l'est, en effet, puisque, nous l'avons vu, il est placé auprès du trône céleste. C'est pourquoi, conformément au conseil de saint Paul (*Hébr.*, X, 23), il nous faut nous en approcher « *avec un cœur véridique dans la plénitude de la foi* » : parce que rien n'est visible ; ni le prêtre, ni le sacrifice, ni l'autel ne se peuvent voir (54). Devons-nous donc, suivant les traces d'Origène, nous imaginer au Ciel un autel véritable, dont celui de la terre ne serait qu'un symbole, qu'une image ? Ce serait encore nous inviter à nous représenter un culte céleste. Or une telle représentation semble fort éloignée de la pensée de Chrysostome ; bien loin de penser que notre autel terrestre ne soit qu'une ombre, une image de l'autel suprême du Ciel, il interprète les passages concernant ce dernier comme étant des symboles de l'autel de la Messe. Ainsi, par exemple, dans la 6e homélie dite *de Seraphinis*, suivant le texte d'Isaïe (VI, 3) qui nous décrit les Séraphins chantant le Sanctus éternel, il nous rappelle que nous aussi, qui chantons le Sanctus, nous sommes au Ciel en compagnie des Séraphins, aux chœurs desquels, ainsi que nous le proclame la préface, nous mêlons nos voix : « Vous chantez avec les Séraphins : vivez donc en compagnie des Séraphins, étendez vos ailes au milieu d'eux, avec eux entourez le trône royal... ». Puis vient le verset 6 du prophète : « *L'un des Séraphins fut envoyé vers moi, et il tenait un charbon enflammé, qu'il avait pris avec une pince sur l'autel...* ». Et Chrysostome d'expliquer : « Cet autel est le symbole et l'image (τύπος ἐστὶ καὶ εἰκών) de (notre) autel (terrestre)... » (55).

Il a d'ailleurs prévenu ses auditeurs, dans son Commentaire au chap. VI d'Isaïe, que toute la vision du prophète n'était pas à prendre à la lettre : Isaïe n'avait pas pu voir Dieu directement ; et Dieu avait dû condescendre à sa condition humaine et se manifester à lui par des images humaines (56). Pas plus donc que Dieu ne siège vraiment sur un trône (57), pas plus que les Séraphins n'ont des ailes (58), il n'y a non plus d'autel véritable au Ciel. Il est vrai que dans son Commentaire il se refuse à donner de ce passage une interprétation symbolique, non pas qu'il la condamne, mais parce que cela lui semble en

(52) *Hom. 13* (P.G., LXIII, 107).
(53) *Hom. 14* (P.G., LXIII, 111).
(54) *Hom. 19* (P.G., LXIII, 139).
(55) *In illud : Vidi Dominum, Hom. 6* (P.G., LVI, 138-139).
(56) P.G., LVI, 69.
(57) *Ibid.*, col. 68-69.
(58) *Ibid.*, col. 70.

dehors de son sujet (59). Du moins nous livre-t-il sa pensée dans ses homélies sur les Séraphins, et cette pensée n'est pas douteuse : l'autel céleste de la vision est une figure, une image, un « type » (au sens exégétique) de notre autel eucharistique.

Si celui-ci est un autel céleste, ce n'est donc pas qu'en aucune façon il corresponde au Ciel à un prototype, mais bien plutôt, les visions prophétiques où se trouve décrit l'autel céleste sont des préfigurations du nôtre. Céleste, l'autel de la Messe l'est, parce qu'il produit des effets célestes, parce que par lui nous faisons monter nos hommages jusqu'au Ciel, parce que nous en recevons les grâces du Ciel, et surtout parce que la victime que nous y offrons est une victime céleste.

Ce qui est vrai de l'autel, l'est, en effet du prêtre et de l'hostie.

L'hostie d'abord. Elle est au Ciel, car elle n'est pas autre que la chair du Christ. D'elle, comme de l'autel, mais en un sens plus étroit, on doit dire qu'elle est en deux lieux différents, sur terre et dans le Ciel : Le Christ nous a laissé sa chair, comme Elie son manteau à Elisée. Mais tandis qu'Elie se dépouillait de son manteau, le Christ, bien que nous laissant sa chair, ne s'en est pas dépouillé : « il nous l'a laissée ; et il est monté (au Ciel) avec elle » (60).

Ne demandons pas à Chrysostome de nous donner des éclaircissements philosophiques sur la façon dont le Christ peut être présent à la fois et au Ciel et dans l'hostie. Peu lui importe : le fait est là, indéniable, et cela lui suffit. Et ici il ne s'agit pas seulement, comme pour l'autel, d'une image, d'un symbole ; mais c'est la réalité même.

De plus, cette hostie, cette victime de nôtre sacrifice, c'est la victime même de la Croix, c'est l'agneau préfiguré par l'Agneau Pascal et qui a été immolé (ἐσφαγμένον, σφαγιασμένον) au Calvaire (61), et qui a été recueilli par nous :

« Le soldat frappa le flanc (du Christ) et ouvrit le mur d'enceinte du temple sacré ; et moi je trouvai le trésor et je me saisis des richesses. Ainsi en advint-il aussi de l'agneau (pascal). Les Juifs mirent à mort l'agneau, et moi j'en recueillis le sacrifice (τὴν θυσίαν) » (62).

Cette double présence du Christ ne multiplie pas la victime, pas plus que la multiplication des messes terrestres :

« C'est toujours la même victime que nous offrons, non pas aujourd'hui une brebis et demain une autre, mais toujours la même (victime) ; de la sorte il n'y a qu'un seul sacrifice. Sinon, parce qu'il est offert en tous lieux, y

(59) *Ibid.*, col. 72.
(60) *Hom. II ad Populum antiochenum* (P.G., XLIX, 46).
(61) *De proditione Iudae, Hom. I* (P.G., XLIX, 380-381) ; *Hom. II* (P.G., XLIX, 390) ; *De coemeterio et de cruce* (P.G., XLIX, 397).
(62) *Homilia ad Neophytos* : *Benedictus Deus* (*Z. f. k. Th.*, 1904, p. 183). Ce passage est cité dans les *Sacra Parallela* attribués à saint Jean Damascène (P.G., XCVI, 17 B). Cfr S. Haidacher, *Chrysostomus-Fragmente im Maximos-Florilegium und in den Sacra Parallela*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. XVI, 1907, p. 172-173.

a-t-il aussi plusieurs Christs ? Point du tout, mais le Christ est partout un, ici, il est tout entier, et là de même, tout entier, un seul corps » (63).

Devons-nous comprendre que le Christ demeure au Ciel dans un état perpétuel de victime immolée pour nous ? Il est, sans aucun doute, cette même victime qui fut immolée, ce même agneau qui a été mis à mort, ἐσφαγμένος, σφαγιασμένος (64). Il est entré au Ciel avec son sang versé pour nous (65), comme jadis le grand-prêtre au jour de l'Expiation pénétrait dans le Saint des Saints portant le sang de la victime (66). Et non seulement son sang, ajoute Chrysostome, mais tout son Corps sacrifié qui est et reste au Ciel notre victime, notre « Sacrifice » que nous offrons sur l'autel. Car le mot « sacrifice » (θυσία), pour notre docteur, comme pour ceux qui suivent, n'a pas seulement un sens actif d'« oblation sacrificielle », de « sacrification », il signifie aussi souvent, et c'est ici son sens, la « chose offerte en sacrifice », l'hostie (67). Aussi ne nous étonnerons-nous pas de trouver sous la plume de Chrysostome des expressions comme celles que nous citions plus haut, et qui, à première vue, peuvent paraître contredire la négation de tout sacrifice céleste : s'il n'y a pas, en effet, d'acte sacrificiel, de « sacrifice » au sens actif, ce qui pour Chrysostome ne saurait se concilier avec la session du Christ à la droite du Père, il y a cependant au Ciel, en toute vérité, le Corps et le sang du Christ qui sont la victime de notre Messe, le sacrifice au sens passif que nous offrons sur nos autels.

Mais il est remarquable que c'est toujours en relation avec le Sacrifice de la Messe que saint Jean Chrysostome parle d'une victime céleste. Il ne semble pas qu'il ait pensé à imaginer, dans l'humanité glorifiée du Seigneur, un état particulier de victime continuant l'état victimal du Calvaire et, en définitive, indépendant du Sacrifice de la Messe. Alors que, pour Théodore de Mopsueste (68), il y aurait un Sacrifice céleste, même si la Messe n'avait pas lieu, pour Chrysostome, il n'y a de victime, de sacrifice céleste, que parce que la victime,

(63) *Hom. 17 in Hebr.* (P.G., LXIII, 131).
(64) Voir les passages cités note 61.
(65) *Hom. 17* (P.G., LXIII, 129).
(66) *Lév.*, XVI, 3-19; *Hébr.*, IX, 1-10; cfr A. Médebielle, dans le *Dict. de la Bible, Supplément*, t. III, 1934, col. 190-202.
(67) Ce sens n'est pas nouveau. Voir par exemple Lucien, *De sacrificiis*, 12 (éd. C. Jacobitz, Leipzig, 1888, t. I, p. 535, 10-12). — Dans le Nouveau Testament, ce sens passif est même assez universel (cfr Zorell, *Lexicon gr. Novi Testamenti*, ad verb.). D'ailleurs, en français aussi, l'emploi du mot *sacrifice* en ce sens n'est pas rare : c'est, en fait, cet emploi que nous trouvons dans les expressions : offrir un sacrifice, présenter un sacrifice, offrir quelque chose en sacrifice. La chose offerte est, elle-même, le sacrifice que nous offrons. Aussi avons-nous pensé traduire presque toujours le mot « thusia » par « sacrifice », en laissant au terme l'ambiguïté relative qu'il a en grec et qui ne se résout que par le contexte.
(68) Sur Théodore, voir notre article dans les *Recherches de Sc. Relig.*, 1949, p. 481-516.

le « sacrifice » que nous offrons sur terre, se trouve aussi, de fait, au Ciel à la droite du Père. Entre le Sacrifice de la Croix dont le Seigneur a introduit au Ciel la victime, montant « *avec un sacrifice capable d'apaiser le Père* » (69), et le Sacrifice de la Messe, on ne trouve pas de place dans la doctrine de notre saint pour une continuation céleste, pour un *Sacrifice* céleste continuant, sans le doubler, le sacrifice de la Croix. En d'autres termes, et pour nous servir d'une expression théologique, Chrysostome n'a jamais pensé à une identité « formelle » entre la victime de la Croix et celle de la Messe (70), bien qu'il affirme fortement leur identité « matérielle ».

Il est vrai que, dans les homélies *De Cruce et Latrone*, il enseigne que le Christ a élevé au Ciel avec lui la Croix de son sacrifice, et que, au jour du jugement, il reviendra avec cette croix et avec les stigmates de ses blessures (71). On pourrait en conclure qu'il conserve au Ciel ses cicatrices comme signe d'un état victimal éternel. Mais, sur ce point, nous avons, ailleurs, une réponse ferme de Chrysostome :

« Il convient de se demander comment le corps incorruptible (du Christ ressuscité) portait les cicatrices des clous, et pouvait être touché par une main mortelle. Que cela ne vous trouble pas : ce qui s'est passé (là) est dû à une (divine) condescendance (συγκατάβασις). C'est pour faire croire à sa Résurrection qu'il montre (des cicatrices), et pour prouver que c'était bien lui qui avait été crucifié » (72).

Ainsi, le corps ressuscité du Christ ne porte plus les traces de sa condition passagère de souffrance ; si parfois il en manifeste, ce n'est encore que pour condescendre à notre faiblesse, conformément à une miséricordieuse Providence dont souvent déjà Chrysostome nous a affirmé les bienfaits.

Il ne nous semble donc pas que Chrysostome ait pensé à un *état* de victime céleste du Christ. Il reste que la victime, l'hostie même de la messe, est une victime, un *sacrifice céleste*.

Il faut en dire autant du prêtre de la messe. Ici encore, le prêtre véritable est au Ciel, et c'est le Sauveur lui-même.

Il y a bien, sans doute, ici encore, un acteur de la terre, un prêtre mortel (73), mais celui-ci n'est qu'un σύμβολον, c'est-à-dire un représentant, mieux, un « sacrement » du Christ :

---

(69) *Hom. 17* (P.G., LXIII, 128).
(70) Cfr M. de la Taille, *Mysterium Fidei*, 3e éd., Paris, 1931, p. 142 ss. et 743 ss.
(71) *De cruce et latrone, Hom. I* et *II* (P.G., XLIX, 403-406, 413-414).
(72) *In Ioan.*, Hom. 87 (P.G., LIX, 474).
(73) En un certain sens, pour Chrysostome aussi, tous les baptisés (les initiés) offrent le sacrifice de la messe (*In Mat., Hom. 16*; P.G., LVII, 250-251). Les autres, les non-initiés, n'ont que le sacrifice au sens large : exercice des vertus, etc. Nous ne parlons ici que du prêtre spécialement consacré à cet office.

« Il n'a qu'à ouvrir la bouche, mais c'est Dieu qui accomplit tout : le prêtre ne remplit que l'office de représentant (σύμβολον) » (74).

En termes différents, mais non moins explicites : nous, les prêtres de la terre, nous ne sommes que des serviteurs, des ministres : celui qui opère tout, c'est encore le Christ (75).

A chacune de nos offrandes, de nos consécrations, le Christ lui-même agit et consacre :

« L'offrande (ἡ προσφορὰ) est la même, quel que soit celui qui se trouve être l'oblateur, que ce soit Paul ou Pierre... ce ne sont pas des hommes qui la consacrent, mais celui-là même qui consacra la première » (76).

A lire ces textes, et d'autres semblables, on serait tenté de croire que, selon Chrysostome, le Christ intervient activement, par un acte spécial d'oblation, à chaque messe. Mais d'autres passages, au contraire, nous révèlent que telle n'était pas la pensée de l'orateur. Écoutons-le : dans la I^re^ homélie sur la trahison de Judas, il veut inculquer à ses auditeurs la nécessité de se rendre digne d'approcher de l'Eucharistie, pour ne point reproduire le sacrilège de l'apôtre infidèle. Pour cela il compare la situation des chrétiens assistant aux mystères avec celle du traître; cela lui est l'occasion de riches précisions :

« Ce n'est pas un homme qui fait les oblats corps et sang du Christ : c'est le Christ lui-même qui a été crucifié pour nous. Le prêtre, qui le représente, est là; c'est lui qui prononce les paroles que nous avons citées plus haut. Mais la force (qui agit) et le don (qui nous est fait) sont de Dieu. Ceci est mon corps, dit le prêtre. Cette parole transforme (77) les oblats; de même que la parole : « *Croissez et multipliez-vous et remplissez la terre* (*Gen.*, I, 28) » ne fut prononcée qu'une fois, et pourtant, dans toute la suite des temps, rend notre nature capable d'engendrer; de même, cette autre parole, une seule fois prononcée par le Christ, opère sur nos autels depuis lors jusqu'à ce jour et jusqu'à sa parousie, le sacrifice parfait » (78).

Nous trouvons les mêmes considérations, à très peu de chose près, dans la 2^me^ homélie sur le même sujet (79).

---

(74) *In II ad Tim.*, Hom. 2 (P.G., LXII, 612).
(75) *In Mat.*, Homil. 82, alit. 83 (P.G., LVII, 744). *In Mat.*, Hom. 50, alit. 51 (P.G., LVII, 507).
(76) *In I Tim.*, Hom. 2 (P.G., LXII, 612-613). — Le mot προσφορά a, lui aussi, un double sens, actif et passif. Il est parfois difficile de distinguer nettement ces deux sens. Ici, nous aurions été tentés de traduire : « l'acte d'offrande ». Mais l'autre sens n'est pas exclu. Nous avons donc laissé l'ambiguïté, en employant le mot, également ambigu, d'« offrande ».
(77) μεταῤῥυθμίζειν ; sur le sens de ce mot dans Chrysostome, cfr Batiffol, *L'Eucharistie*, Paris, 1913, p. 414, note 1 ; E. B. Pusey, *The doctrine of the real presence as contained in the Fathers from the death of St. John the Evangelist to the 4th general Council*, Oxford, 1855, p 211-219.
(78) *De Proditione Iudae*, Hom. I (P.G., XLIX, 380).
(79) *De Proditione Iudae*, Hom. II (P.G., XLIX, 589-590).

On ne saurait exagérer la portée de ces textes. Pour Chrysostome, les paroles consécratoires n'ont été prononcées qu'une seule fois par le Christ; celui-ci n'a d'ailleurs aucun besoin d'intervenir à nouveau personnellement, car sa parole a eu un effet définitif, aussi bien que celles dont le premier chapitre de la Genèse nous décrit la puissance créatrice. Dieu n'a créé qu'une fois la nature humaine, et ne lui a donné qu'une fois, en la créant, le pouvoir de se reproduire; mais l'effet de cette parole créatrice demeure dans tous les individus qui se succèdent au long des âges; de même les paroles consécratoires prononcées à la Cène gardent leur efficacité dans la bouche de tous les prêtres qui se succèdent depuis le Christ, sans que celui-ci ait besoin d'intervenir personnellement à chaque nouvelle consécration.

La même doctrine vaut aussi, toutes proportions gardées, pour le baptême et pour les autres sacrements : Jésus, en instituant les sacrements, a institué une cause permanente de salut (80). De même par la consécration de la Cène; il a institué un pouvoir permanent d'offrir et de consacrer en son nom, pouvoir qu'il a confié à ses prêtres. Si, donc, il est encore prêtre de notre sacrifice, ce n'est pas qu'il intervienne à chaque fois personnellement, ce qui serait incompatible avec sa session à la droite du Père; c'est uniquement parce que c'est par sa puissance qui demeure, par sa délégation, par son autorité, que les prêtres refont le sacrifice qu'il offrit le premier.

C'est précisément parce que notre sacrifice n'a été offert qu'une seule fois, qu'il ne fait pas double emploi avec celui de la Croix :

« Ce n'est pas un autre sacrifice comme autrefois le grand-prêtre, mais c'est le même que nous faisons toujours : ou plutôt nous faisons mémoire d'un sacrifice (ἀνάμνησιν ἐργαζόμεθα θυσίας) (81).

Le sacrifice de la messe ne fait pas double emploi avec le sacrifice de la Croix parce qu'il n'est pas un sacrifice de même ordre; c'est un sacrifice qui est un mémorial, une représentation, un sacrement; c'est, en un mot, un sacrifice-sacrement, et, comme tel, il est tout entier dans l'ordre du signe, de la représentation : « nous faisons mémoire d'un sacrifice ». C'est pourquoi c'est toujours la même victime que nous offrons; « c'est celle-là (θυσία au sens passif : victime, hostie) que nous offrons maintenant encore, celle qui fut alors (à la Croix) offerte, et qui est indestructible » (82); car nous ne faisons que représenter, signifier ce premier sacrifice. C'est pourquoi aussi la messe ne s'ajoute pas à la Croix; ce sont deux réalités d'ordre différent et qui ne font pas nombre, l'une étant tout entière relative à l'autre, signe ou sacrement de l'autre.

Aussi notre sacrifice-sacrement n'a pas besoin d'être offert à nou-

(80) *De Resurrectione Domini* (P.G., L, 439-440).
(81) *Hom. 17 in ep. ad Hebr.* (P.G., LXIII, 131).
(82) *Ibid.*

veau par le Christ : il suffit que son offrande unique soit représentée, signifiée, par le prêtre terrestre qui est le sacrement, le signe (σύμβολον) du prêtre unique de la Croix (83).

Affirmons donc avec Chrysostome, que sont célestes non seulement l'autel, la victime, le prêtre de la messe, mais que toute l'Église elle-même est céleste. Il faut donc que nous nous élevions au-dessus des choses terrestres, pour nous approcher du Ciel, ainsi que des aigles, conformément à la mystérieuse parole que nous rapporte saint Matthieu (XXIV, 28) : *Ubi enim erit cadaver, illic congregabuntur et aquilae.* Le cadavre, dont il est question, c'est le Corps du Christ, mis à mort pour nous ; ce corps qui nous a valu tant de biens, maintenant il l'a conduit jusqu'au trône suprême, après avoir vaincu la mort qui avait cru le vaincre, semblable à cette bouchée qui fut mangée par le dragon de Babylone et qui le fit crever... Puisqu'il est au Ciel et que l'Eucharistie nous fait un avec lui, la terre nous devient un Ciel, car ce qu'il y a au Ciel de plus précieux est présent ici-bas (84).

Il est vrai que notre carrière terrestre n'est pas terminée et que nous sommes soumis encore aux fluctuations de la vie d'ici-bas ; mais l'espérance, fixée au Ciel, nous y fait déjà pénétrer en nous donnant dès maintenant une solidité céleste, comme l'ancre fixée solidement au fond stable retient le navire qui se trouve encore pourtant dans le vent et le mouvement des vagues (85).

Notre véritable temple, notre Saint des Saints à nous, c'est donc le ciel (86) ; notre cité véritable, notre demeure c'est le ciel, puisque tout ce que nous possédons est céleste. Aussi saint Paul, parlant des

---

(83) On pourra rapprocher ces paroles de Théodoret : « Le Christ... fait maintenant fonction de prêtre, non pas qu'il offre lui-même quelque chose, mais en tant qu'il est la Tête de ceux qui offrent. Car il appelle l'Église son Corps, et par elle il exerce son sacerdoce comme homme, tandis que comme Dieu il reçoit les offrandes ». *In Ps.* 109, 4 (P.G., LXXX, 1272, C-1273 A).

Il ne sera pas inutile de faire à ce sujet une courte remarque : il est fréquent de trouver chez les Pères des expressions qui affirment l'intervention divine, celle du Christ ou de l'Esprit-Saint, dans le fait même de la consécration : « Ce n'est pas un homme qui fait les oblats corps et sang du Christ », disait Chrysostome ; ou encore : « C'est la grâce et la puissance de Dieu qui fait tout ». On ne saurait conclure de tels textes que le Christ y soit encore considéré comme oblateur personnel et actuel à la Messe : l'affirmation ne porte que sur le miracle même de la transsubstantiation, qui, parce que dépassant toute puissance créée, ne saurait être attribué qu'à Dieu comme cause principale. Mais l'oblation sacrificielle ne peut pas être faite par Dieu, car il s'agit d'une œuvre sacerdotale, donc humaine. Le Christ l'a accomplie une fois personnellement : il continue à l'accomplir comme chef du Corps de l'Église. Mais du fait qu'il est considéré comme l'auteur de la conversion eucharistique, on ne saurait conclure qu'il fasse un acte personnel d'oblation à chaque messe.

(84) *In I Cor., Hom. XXIV* (P.G., LXI, 199-205).

(85) *Hom. II in Hebr.* (P.G., LXIII, 91-92).

(86) *Hom. XIV* (P.G., LXIII, 112) ; *ibid., Hom. XV* (col. 117).

choses célestes, τὰ ἐπουράνια, au chapitre IX de l'Épître aux Hébreux, a-t-il en vue les mystères chrétiens :

« Qu'est-ce qu'il entend par l'expression : ce qui est dans le ciel ? Est-ce le ciel ? ou bien les anges ? — Ni l'un ni l'autre : mais il veut parler de ce que nous, nous avons. Ce que nous possédons est dans le ciel, est céleste, bien qu'accompli sur la terre... » (87).

Et lorsqu'on sort du temple chrétien, lorsqu'on a assisté aux mystères, c'est comme si l'on venait du ciel (88). C'est que l'Église est l'Épouse du Christ ; et, comme il se doit entre époux, il s'est fait entre le Christ et elle, un véritable échange nuptial. Tandis que le Christ recevait par l'Incarnation des propriétés humaines et terrestres, l'Église recevait des privilèges célestes : la dot donnée par le Christ est le paradis ; en attendant que par la mort nous puissions en jouir, il nous a donné pour gages son sang et l'Esprit Saint, mais nous possédons déjà le ciel par la foi et l'espérance (89).

CONCLUSION

Nous arrêterons ici cette étude déjà trop longue. Pour être complet, il faudrait encore parler de l'intercession céleste du Christ : Chrysostome, ici encore, se montre fidèle à la position qu'il a prise, et refuse d'entendre cette intercession céleste du Sauveur comme une véritable prière, qu'il estime incompatible avec l'état de glorification du Christ ; une fois de plus il parlera de συγκατάβασις. Ce que l'Épître aux Hébreux (VII, 25) et celle aux Romains (VIII, 34) nous enseignent, c'est uniquement l'intensité de l'amour du Christ pour nous ; mais ce dernier, pas plus que l'Esprit Saint lui-même (cfr *Rom.*, VIII, 26), n'a aucun besoin de prier ou d'intercéder, pour nous combler de ses bienfaits (90).

Il faudrait parler surtout, après avoir insisté sur les aspects négatifs de la pensée de Chrysostome, de la conception positive qu'il se fait du sacerdoce du Christ au ciel : continuation de l'amour du Christ pour nous et de sa compassion pour nos infirmités (91) ; secours positif qui nous vient de notre grand-prêtre céleste, dont la τελειώσις consiste surtout à pouvoir désormais causer notre salut (92),

(87) *Hom. 16* (P.G., LXIII, 125) ; cfr *Hom. 28* (col. 199) ; *Hom. in S. Lucianum Martyrem* (P.G., L, 525).
(88) *Homil. in illud : si esurierit inimicus tuus* (*Rom.*, XII, 20) : P.G., LI, 179.
(89) *Hom. de capto Eutropio* (P.G., LII, 403-411).
(90) *In Rom., Homil. 15* (P.G., LX, 543-544) ; *In Hebr., Homil. XIII* (P.G., LXIII, 105-106).
(91) *In Hebr., Hom. 5* (P.G., LXIII, 47 s.) ; *Hom. 7* (col. 63).
(92) *In Hebr., Hom. 4* (P.G., LXIII, 40) ; *In Matt.*, XXVI, 39 (P.G., LI, 34-35) ; *Hom. ad eos qui scandalizati sunt* (P.G., LII, 517-518) ; *De Sancta Pentecoste, Hom. I* (P.G., L, 456-7) ; *Comment. à Isaïe*, dans la trad. latine des Pères Mékitharistes, Venise, 1887, p. 467.

nous aidant dans nos luttes d'ici-bas (93), avant de nous récompenser dans l'au-delà (94).

Ce que Chrysostome rejette, ce n'est donc pas toute activité sacerdotale de Jésus au ciel, mais toute activité qui lui semble incompatible avec l'état actuel de glorification acquis par la Résurrection et l'Ascension : tout ce qui serait offrande sacrificielle, intercession, demande. Il s'est offert une fois pour toutes, et cette offrande, ce sacrifice de son humanité, prémices de toutes les nôtres (95), et qui les contient toutes (96), s'est achevé par l'entrée au ciel devant la face du Père, et n'a plus à se renouveler ou à se continuer.

Sur terre le sacrifice du Christ se renouvelle, mais en signes, en symboles ; et si le grand prêtre céleste continue à s'y offrir, c'est par les mains de ses ministres, investis de sa puissance et de son autorité. Lui, désormais, est assis : qui offre un sacrifice doit être debout. En ces deux mots se résume, croyons-nous, toute la pensée de Chrysostome.

Rome.

Joseph LÉCUYER, C.S.Sp.
Directeur au Séminaire français.

(93) *Hom. Benedictus Deus, Z. f. k. Th.*, t. XXVIII, 1904, p. 179.
(94) *Ibid.*, et *Hom. 7 in Hebr.* (P.G., LXIII, 64).
(95) *In Ascensionem Domini* (P.G., L, 445-446).
(96) *Ibid.* ; cfr *Adv. Iudaeos*, III, 4 (P.G., XLVIII, 867) ; *Homil. I de hoc : Daemones non gubernare mundum*, 3 (P.G., XLIX, 247) ; *In Hebr. homil. 5* (P.G., LXIII, 46 et 47).