

Les anges, garants de l'expérience spirituelle selon saint Thomas d'Aquin

Servais Pinckaers O.P.
Université de Fribourg, Suisse

Les anges reviennent, peut-on dire! On en parle beaucoup aujourd'hui, sauf chez les théologiens, paraît-il. C'est une bonne raison pour nous enquérir de la doctrine sur les anges contenue dans notre héritage théologique. Une telle recherche correspond aux besoins spirituels de nos contemporains.

Pour nous mettre en condition, laissons-nous instruire, un instant, par la langue française. Ne dit-on pas: il travaille comme un ange pour signifier un travail parfait? Ou encore: il est beau comme un ange; il a une patience d'ange; c'est un ange du douceur, de pureté. Pensons aussi au magnifique sourire de l'ange de Reims invitant le peuple à entrer dans la cathédrale. Ajoutons qu'en wallon, on appelle les fleurs du myosotis "des yeux d'ange"; telle est la poésie populaire. Mais venons-en à la théologie.

1. RICHESSE ET PAUVRETÉ DE LA DOCTRINE THÉOLOGIQUE SUR LES ANGES

a. Deux périodes dans l'histoire de la théologie

Une simple enquête bibliographique sur les auteurs qui ont traité des anges fait apparaître un fait historique et culturel massif: d'une part, l'abondance et l'importance des écrits sur les anges chez les théologiens et les philosophes jusqu'à la Renais-

sance; d'autre part, à l'époque moderne, la pauvreté de la production, l'absence presque totale d'écrits originaux et l'occultation du traité des anges en théologie.

Pour percevoir la richesse de la première période, il suffit de jeter un coup d'oeil sur les oeuvres de saint Thomas et sur les sources qu'il exploite.

Dans la *la Pars*, le Docteur angélique, qui mérite bien son nom, consacre deux séries de questions aux anges: -dans le cadre du traité de la création, où les anges représentent les créatures purement spirituelles: questions 50 à 64; -dans l'étude du gouvernement divin auquel les anges participent, notamment par leur influence sur les hommes: questions 106 à 114, soit un total de 24 questions et 117 articles. C'est imposant. En outre, en de nombreux autres endroits de la *Somme*, Thomas parle des anges spécialement en liaison avec les facultés spirituelles de l'homme.

Il existe aussi des lieux parallèles importants dans les autres écrits: le IIe livre des *Sentences*, dist. 2-11, qui comporte une première rédaction du traité; le IIe livre du *Contra Gentes*, c. 46-55, et le *Compendium theologiae*, dans le cadre de la création et de la distinction des créatures; les questions disputées *De substantiis separatis*, avec de multiples opinions et réponses, et le *De Veritate* qui traitent de l'ordre de la connaissance. Il ne faut pas oublier non plus les *Commentaires bibliques* sur Colossiens c. 1 (lect. 4) et Ephésiens c. 1 (lect. 7), ni la prédication sur l'Ave Maria, à la fin de la vie de Thomas, partant de l'idée que le récit de l'Annonciation est le seul endroit dans l'Ecriture où un ange salue un être humain, une femme, pour reconnaître sa supériorité dans la grâce¹.

Les sources de la doctrine de saint Thomas sont également riches. On peut les diviser en sources chrétiennes et philosophiques.

La première des sources chrétiennes est évidemment l'Ecriture avec les nombreux passages de l'Ancien et du Nouveau Testament qui relatent l'intervention des anges dans l'histoire du salut, notamment dans le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption, et particulièrement les passages des épîtres aux Colossiens et aux Ephésiens qui nomment différentes catégories d'anges.

Dans la tradition théologique, il convient de citer en premier lieu saint Augustin dont la doctrine fut transmise à la scolastique par Pierre Lombard; Denys l'Aréopagite ensuite qui, dans *La hiérarchie céleste*, décrit les trois hiérarchies angéliques comme dérivant de la théarchie divine qu'elles imitent, et comme formant une hiérarchie sacerdotale dans l'ordre de l'illumination; enfin saint Grégoire le Grand qui, dans les *Morales sur Job*, expose une distinction des trois ordres angéliques concurrente de celle de Denys (cfr. *la pars*, q. 108, art. 6). Thomas n'ignore pas non plus la riche angélogologie des Pères orientaux, dont saint Jean Damascène présente une synthèse.

¹ Cfr. notre livre *La Grâce de Marie*, Mediaspaul, Paris, 1989.

Parmi les commentaires de Pierre Lombard, au 13^e siècle, notons les plus importants: celui de saint Bonaventure qui met en relation les neuf ordres de la hiérarchie angélique avec les degrés du progrès dans la vie spirituelle, et celui de Duns Scot qui fait la critique de Thomas et rapproche les anges des hommes en leur attribuant les mêmes facultés spirituelles et une connaissance également progressive.

Les sources philosophiques sont plus nombreuses qu'on ne penserait. Thomas lui-même a écrit: «Non seulement les saints Docteurs, mais tous les philosophes qui ont reconnu l'existence de substances incorporelles, ont admis aussi que les anges interviennent dans la direction des êtres corporels» (*Ia pars*, q. 110, art. 1). Dans la liste, Platon arrive en première place: il reconnaît que les substances immatérielles exercent une influence immédiate sur les corps sensibles (*ibid.*, ad 3). Aristote limite l'intervention des anges aux corps célestes et, pour une fois, Thomas se sépare explicitement de lui (*ibid.*, ad 2). Avicenne, témoin de la tradition musulmane, propose une voie médiane: une seule substance, l'intellect agent, préside à tous les corps inférieurs. Pour Averroès, qui n'est pas mentionné à cet endroit, l'illumination par les substances séparées se fait au moyen de l'intellect agent, unique pour tous les hommes.

A l'époque moderne, par contre, on constate un désintérêt croissant des théologiens envers l'angélogogie. Sans doute Suarez, au 16^e siècle, écrira-t-il un long traité sur les anges où il s'efforce de concilier Thomas et Duns Scot, tout en inclinant dans le sens de ce dernier. Au siècle suivant, Denis Petau, également jésuite, écrira encore un *De angelis* dans une étude plus historique que théologique. A partir de là les manuels de théologie se contenteront de transmettre, à leur manière schématique, la doctrine devenue classique. L'intérêt pour les anges ne restera vivant que dans la piété populaire.

Il convient de relever une surprise cependant. Elle nous vient de Karl Barth qui renouvelle la théologie des anges dans la ligne du luthéranisme. Mais il en limite strictement la théologie au donné de l'Écriture, en écartant tout ce qu'a pu ajouter la spéculation philosophique du moyen âge sur la nature et les propriétés des anges.

Après Vatican II, on peut distinguer deux courants parmi les théologiens catholiques. Selon Renzo Lavatori, la majorité maintient la validité substantielle de la doctrine sur les anges, tout en étant conscients du besoin d'une réflexion critique (sont cités M. Seemann, J. Auer et G. Gozzolino). D'autres, notamment sous l'influence de Bultmann, rejettent la doctrine traditionnelle sur les anges et les démons, jusqu'à nier leur existence personnelle; ils la réduisent à des symboles de l'amour divin et du péché humain² (sont cités H. Haag, H. Küng, P. Schoonenberg et d'autres).

² Cfr. R. Lavatori, *Gli angeli*, Milano, 1991, pp. 213 ss.

b. Un essai d'explication

La constatation que nous venons de faire mérite un instant de réflexion, car elle nous place devant un problème majeur: comment expliquer que la doctrine sur les anges constitue une composante culturelle si considérable jusqu'à la Renaissance, en philosophie comme en théologie, tandis qu'à l'époque moderne, la considération des anges devient marginale et est menacée de disparition, même en théologie?

Pour y répondre, on peut partir d'un phénomène parallèle: la séparation qui s'est produite, vers le 15^e siècle, entre la théologie spéculative et la mystique, entre la réflexion théologique et l'expérience religieuse. On peut penser que la considération des anges est liée à l'expérience religieuse, ce qu'indique le maintien de la place des anges dans la liturgie et la dévotion, et qu'une théologie où domine la logique rationnelle sera inévitablement conduite à une baisse d'intérêt pour les anges, faute d'une base expérimentale suffisante.

De toute façon, notre constatation manifeste un changement culturel profond qui s'est accompli aux temps modernes. Pour les "anciens" (appelons-les ainsi, même s'ils peuvent parfois nous être plus proches que des contemporains), l'expérience qui fournissait la base de la pensée philosophique et théologique, était d'ordre moral et spirituel, c'est-à-dire l'expérience intérieure que l'homme acquiert par son action, dans sa vie personnelle ouverte à Dieu et aux réalités spirituelles. Pour les "modernes", avec l'avènement du cartésianisme et des sciences expérimentales, l'expérience de base devient l'expérience sensible, extérieure, ramenée à l'espace et au temps, mesurable mathématiquement. D'une expérience humaine et spirituelle, nous passons à une expérience matérielle et quantitative sur le modèle de l'expérience physique.

Il en résulte un changement profond dans la perception du réel et dans la conception du monde. Désormais le réel n'est plus d'ordre spirituel; il s'identifie de plus en plus à la matière et à ce qui lui est réductible. On en vient à déclarer inconnaissable, sinon irréel, tout ce qui dépasse l'expérience sensible, les "phénomènes", comme dira Kant. Dans un univers ainsi conçu, il n'y a évidemment pas de place pour de purs esprits comme les anges, ni pour Dieu, d'ailleurs, ni non plus pour l'esprit ou pour l'âme dans l'homme. Pris dans un univers matérialisé, l'homme est menacé d'asphyxie spirituelle.

La question des anges a donc partie liée avec la dimension spirituelle et morale de l'homme. S'il en est ainsi, les anges ne pourraient-ils nous aider aujourd'hui à recouvrer une respiration spirituelle normale.

A ce changement au niveau de l'expérience, s'ajoute une modification du centre de perspective général: pour les "anciens", tout en étant profondément humaine, la perspective était théocentrique, en ce sens du moins que l'homme était conçu comme ouvert à la divinité et trouvait son accomplissement dans la contemplation de la Cause première. Ce théocentrisme sera évidemment renforcé par la théologie chrétienne. Dans ce cadre, les anges avaient leur rôle à jouer comme

intermédiaires entre l'homme et Dieu, quelle que soit l'importance du rôle qui leur était accordé: comme intermédiaires nécessaires dans une émanation de type gnostique, comme moteurs des sphères célestes, à la manière d'Aristote, ou comme serviteurs de la Parole en vue du salut de l'homme.

Chez les "modernes", la perspective devient radicalement anthropocentrique au point d'entraîner souvent une opposition entre l'homme et Dieu: la disparition de Dieu semble être la condition de l'apparition de l'homme et de son accomplissement. Ou bien la création et le gouvernement du monde relèvent de Dieu, ou bien ils sont l'oeuvre de l'homme grâce à sa science et à son travail. Ce qu'on accorde à Dieu est enlevé à l'homme et vice versa. Dans une pensée ainsi centrée sur l'homme, sur sa domination de la matière grâce à la technique, il n'y a plus de place ni de fonction pour les anges. On les considérera comme de dangereuses illusions, du même ordre que l'âme et les autres facteurs spirituels. D'un mot, on pourrait dire: comment faire entrer un ange dans une machine, dans un ordinateur? Etant incontrôlable, son intervention fausserait tout le mécanisme.

Reprenons, à présent, notre question: est-ce que notre étude de la doctrine sur les anges, dont saint Thomas est un témoin classique, ne pourrait pas nous aider à redécouvrir la dimension spirituelle de la vie humaine et à trouver réponse aux questions de cet ordre qui échappent aux sciences positives et aux techniques? L'intérêt actuel pour les anges, exprimé dans de nombreuses publications et représentations, est le signe d'un nouvel éveil au sens des réalités spirituelles, d'un besoin causé par l'insatisfaction où nous laisse la société de consommation. La science positive et la technique ne peuvent y répondre seules, quelles que soient leurs prouesses.

2. LA DIFFÉRENCE ENTRE L'INTELLIGENCE ANGÉLIQUE ET LA RAISON HUMAINE

a. Les questions sur les anges dans les oeuvres de saint Thomas

Pénétrons maintenant dans la doctrine de saint Thomas. Parcourons d'abord les questions qu'il consacre aux anges. Comme nous l'avons vu, il les divise en deux groupes placés, l'un, dans l'étude de la création et l'autre, dans l'exposé du gouvernement divin.

Le premier groupe compte quatre séries de questions: 1. La substance ou nature des anges comme créatures purement spirituelles et leurs rapports avec les corps, notamment dans le mouvement local (qq. 50-53); 2. L'intelligence des anges et leur mode de connaissance (qq. 54-58); 3. La volonté des anges et l'amour qui en procède (qq. 59-60); 4. La création des anges dans leur état de nature et dans l'appel à la gloire, avec la question du péché et des démons (qq. 61-64).

Le second groupe de questions se divise en trois parties: 1. L'action de l'ange sur les autres anges: l'illumination, la hiérarchie des bons anges et des démons (qq. 106-109); 2. La présidence des anges sur le monde corporel (q. 110); 3. L'action des anges sur les hommes: leur influence, leur mission, les anges gardiens, l'assaut des démons (qq. 111-114).

Saint Thomas reviendra sur la question des anges en de nombreux endroits de la *Secunda Pars*. Dans la *Ia-IIae*: les anges ne peuvent procurer la béatitude (q. 3, art. 7); les démons sont causes du péché (q. 80). Dans la *Iia-IIae*: la foi des anges et des démons (q. 5, art. 1 et 2); la charité des anges (q. 25, art. 10 et 11); leur intervention dans la tentation et le péché originel (q. 165); leur rôle dans la prophétie (q. 172).

Dans la *Tertia Pars*, il traite des anges en relation avec la grâce capitale du Christ (q. 8, art. 4); dans une comparaison avec la science infuse du Christ (q. 11, art. 4). Est étudiée aussi l'intervention des anges dans la vie du Christ: à l'Annonciation (q. 30, art. 2); lors de la Nativité (q. 36, art. 5); dans ses miracles (q. 44, art. 1), à propos de l'Ascension (q. 57, art. 5).

Enfin, dans de nombreux passages de la *Somme*, Saint Thomas use de la comparaison avec les anges pour décrire les activités spirituelles de l'homme.

La doctrine sur les anges occupe donc une place importante dans la synthèse théologique construite par le Docteur angélique. On ne peut la négliger, si on veut lui être fidèle.

Par ailleurs, on peut remarquer que saint Thomas n'a pas posé la question de l'existence des anges: «an sit angelus?». Il l'effleure bien au début de son étude: «utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis et penitus incorporea» (*Ia pars*, q. 59, art. 1); mais la pointe de la question réside dans le refus de la composition matière et forme chez les anges, soutenue par la tradition augustinienne et par le philosophe juif Avicébron. Thomas n'ignore cependant pas l'opinion de certains philosophes anciens, rapportée par Aristote, qu'il n'y avait pas dans le monde d'autres êtres que corporels («nullum ens esset nisi corpus»). Il y ajoute la mention des Sadducéens prétendant qu'il n'existait pas d'esprit (*Actes* 23,8). Il se contente de leur opposer cette raison: le fait que l'intelligence soit supérieure aux sens montre raisonnablement qu'il existe des réalités incorporelles, uniquement connaissables par l'intelligence. Il est clair que pour lui, comme pour la tradition chrétienne et philosophique qui nourrissait sa réflexion, l'existence des anges n'était pas en cause. Elle était une composante de l'expérience spirituelle commune.

b. L'étude de l'intelligence angélique

Dans ce vaste ensemble des questions sur les anges, il nous faut à présent choisir le point où porter notre recherche. Nous nous laisserons guider par Saint Thomas lui-même en nous demandant pour quelle raison il a pu s'intéresser à ce point aux anges: dans les deux grands traités qu'il leur consacre dans la *Somme*, il exploite largement le vaste matériel fourni par la tradition et en propose une

organisation nouvelle, adoptant sur de nombreux points des positions originales qui feront de cette oeuvre un classique.

La réponse ne fait guère de doute: la traité des anges offre à Thomas l'occasion d'étudier l'intelligence dans ce qu'elle a de plus élevé, de plus spirituel, et d'éclairer ainsi le mouvement de l'intelligence humaine en quête de vérité, de sagesse. Il base cette recherche sur un principe hiérarchique qui dirige sa vision du monde créé: ce qui est le plus haut dans un ordre inférieur confine toujours à ce qui occupe le dernier degré dans l'ordre supérieur. Ce principe, emprunté à Denys l'Aréopagite, est pour lui l'expression de la sagesse divine, source et fin de toute connaissance. Il s'applique aux différents ordres angéliques, ainsi qu'aux relations de l'homme avec les anges. On le retrouve dans les rapports entre les corps terrestres et les corps célestes, comme dans le passage des créatures non rationnelles, plantes et animaux, à l'homme (*Ia pars*, q. 58, art. 3; q. 108, art. 6; *De Veritate*, q. 8, art. 15; q. 15, art. 1). Le sommet de la connaissance humaine consiste donc dans une certaine participation à la connaissance angélique.

c. La raison et l'intuition

Nous voici à pied d'oeuvre. La question est de déterminer le mode et les procédés de l'intelligence chez l'ange et chez l'homme: qu'est-ce qui distingue l'intelligence angélique de l'intelligence humaine et rapproche cependant celle-ci de celle-là?

La question primitive, déjà présente dans le *Commentaire des Sentences*, était: «*utrum angelus possit simul multa intelligere?*». Est-ce que l'ange peut connaître simultanément des choses multiples, grâce à une perception simple, alors que nous ne les atteignons que séparément? La question s'est précisée dès le *De Veritate*: est-ce que les anges connaissent *discurrendo*, en progressant d'une connaissance à une autre sur le mode du raisonnement (q. 8, art. 15; *Ia pars*, q. 58, art. 3)? Elle a été complétée dans la *Somme*: l'intelligence angélique procède-t-elle *componendo et dividendo*, en formant des phrases composées d'un sujet et d'un prédicat (*Ia pars*, q. 58, art. 4)?

Ces questions ont leur parallèle dans l'étude de l'intelligence humaine: pouvons-nous comprendre simultanément plusieurs choses (*Ia pars*, q. 85, art. 4)? Notre intelligence connaît-elle *componendo et dividendo* (*ibid.*, art. 5)? Elles ont leur base dans une question fondamentale: la raison est-elle une faculté différente de l'intelligence (*De Veritate*, q. 15, art. 1; *Ia pars*, q. 79, art. 8)? L'intérêt se porte ici sur la distinction entre la raison et l'intelligence au sein d'une même faculté.

Écoutons saint Thomas: sa réponse paraît simple, mais elle est riche de contenu.

Il nous rapporte à notre expérience. L'homme acquiert ses connaissances *discurrendo*, par un mouvement de l'intelligence qui progresse en passant d'une connaissance à l'autre. Cela se fait par le moyen du raisonnement qui déduit des conclusions à partir de principes, ou encore par la recherche des composantes et des

accidents d'une réalité perçue. Ce travail s'exprimera dans le langage humain, dans la phrase, dont la structure essentielle est constituée par l'attribution du prédicat au sujet. On pourrait dire que l'intelligence humaine progresse par morceaux; elle avance pas à pas, par propositions successives.

Cette quête de la vérité a cependant pour origine une forme de connaissance d'un niveau supérieur: l'intuition des premiers principes, dont l'habitus s'appelle l'*intellectus*, pour la raison spéculative, et la *syndérèse* pour la raison pratique. Toute connaissance humaine, toute science, toute recherche ou délibération trouve sa source et sa fin, son commencement et son achèvement, dans cette lumière originelle de l'intelligence qui nous procure le sens du vrai et du bien; elle se diffuse à travers tous les raisonnements et les ordonne à une connaissance plus parfaite de la vérité.

C'est par ce sommet de la connaissance humaine, l'intuition des premiers principes, que notre intelligence touche à l'intelligence angélique et que nous pouvons en deviner les propriétés. L'ange, en effet, possède une intelligence si puissante et pénétrante qu'il n'a pas plus besoin du raisonnement qui compose et divise, qui analyse et synthétise, que du discours. Son intelligence est simple et directe: il perçoit immédiatement ce que contient sa connaissance naturelle, toutes les conclusions qu'on peut tirer d'un principe, les virtualités renfermées dans une idée, les composantes attribuables à un sujet. Seules lui échappent les réalités surnaturelles. L'ange n'est donc pas astreint au raisonnement, au syllogisme ou au discours. Il est néanmoins parfaitement capable de comprendre nos raisonnements et de suivre nos discours, mais d'une manière intuitive. On pourrait dire que chaque ange a du génie et rapprocher son mode de connaissance de celui que saint Thomas attribue, en s'appuyant sur le Philosophe, à ceux qui sont mus par l'Esprit Saint: «Les hommes mus par un instinct divin n'ont pas à délibérer selon la raison humaine, mais doivent suivre leur instinct intérieur, parce qu'ils sont mus par un principe meilleur que la raison humaine» (*Ia-IIae*, q. 68, art. 1). Notre Docteur comparera ces deux modes de connaissance, humain et angélique, au mouvement vers la vérité et au repos dans sa jouissance, ce dernier étant à la fois l'origine et la fin de la recherche de la vérité (*Ia pars*, q. 79, art. 8).

La différence entre ces deux modes de connaissance s'exprimera par deux termes: à la suite de Denys, Thomas nommera la connaissance propre à l'homme *rationnelle* parce qu'elle est caractérisée par le raisonnement. La connaissance angélique sera qualifiée d'*intellectuelle* parce qu'elle procède selon le mode de la pure intelligence, comme une appréhension simple et immédiate de la vérité (*Ia pars*, q. 58, art. 3; q. 79, art. 8).

La raison de cette différence réside dans la faiblesse de la lumière intellectuelle chez l'homme et dans la plénitude de cette lumière chez l'ange. L'homme doit avancer pas à pas vers la vérité, tandis que l'ange y parvient avec la rapidité de la lumière, dans l'immédiateté spirituelle. Cependant le progrès de l'homme, si lent soit-il, ne pourrait s'accomplir sans une étincelle de cette lumière directe qu'est la connaissance des premiers principes de la vérité et du bien. Comme le dit saint

Thomas, quoiqu'elle procède par composition, notre raison, ayant en elle quelque chose de la nature simple (de Dieu) selon le rapport de l'image à l'exemplaire, est capable d'accomplir un acte simple, comme la saisie de la quiddité des choses, ce qui relève de l'intelligence, et des actes composés, comme d'accorder le prédicat au sujet et de tirer par le raisonnement les conclusions des principes, ce qui relève de la raison (*De Veritate*, q. 15, art. 1, ad 5).

La raison humaine travaille donc à deux niveaux: par le raisonnement, qui est son mode propre, et par l'intuition qui l'apparente au mode de connaissance de l'ange. Remarquons cependant qu'on ne peut nullement séparer l'intuition du raisonnement, car en elle réside la source de la lumière qui se propage et se réfracte dans les raisonnements et les propositions. Dans notre expérience, il n'existe pas de raisonnement sans une certaine intuition, ni d'intuition en dehors de tout raisonnement. C'est par cette intuition originelle s'effectuant dans la profondeur de toute connaissance vraie que nous pouvons deviner ce que peut être la connaissance angélique.

d. Le raisonnement et l'idée dans la Somme théologique

Pour tâcher de mieux saisir la portée de la doctrine de saint Thomas, en lien avec notre expérience de la vie intellectuelle et spirituelle, prenons comme exemple son oeuvre majeure, la *Somme théologique*, et considérons-la dans l'optique que notre docteur nous propose lui-même quand il étudie les oeuvres de Dieu dans la création. Le rapport de Dieu à l'univers qu'il a créé est comparable, écrit-il, à celui de l'artisan ou de l'architecte à son oeuvre, «*sicut artifex ad artificiatam*». Aussi la raison créatrice, dans la sagesse divine, peut-elle être qualifiée d'un art, ou d'exemplaire, de modèle, ou encore d'idée (cfr., Ia-IIae, q. 93, art. 1: définition de la loi éternelle; Ia, q. 45, art. 6: création par le Père comme «*artifex*», par le Verbe comme «*in intellectu conceptum*», par le Saint-Esprit comme amour). De même saint Thomas est l'architecte de son oeuvre théologique, s'efforçant de décrire et de reproduire dans son discours écrit et raisonné l'oeuvre même de Dieu dans la création, le gouvernement providentiel et la Rédemption. La *Somme* veut être une image de l'oeuvre divine comme les cathédrales du 13^e siècle furent des reproductions architecturales de l'univers et de l'histoire sainte.

Si nous considérons la *Somme de théologie*, nous y voyons clairement apparaître les deux niveaux d'intelligence que nous avons distingués. Le premier aspect est manifeste: la *Somme* est le chef d'oeuvre du raisonnement scolastique qui déduit les conclusions et les reconduit à leurs principes, qui analyse, divise et compose, qui examine dialectiquement toute opinion pour en extraire la parcelle de vérité utile pour la progression de l'esprit. Le langage est lui-même foncièrement rationnel, faisant abstraction des connotations sensibles ou imaginatives du vocabulaire courant ou littéraire. Parmi les oeuvres théologiques ou philosophiques, il en est peu qui lui soient comparables par la rigueur et l'ampleur du raisonnement, sinon, dans une

certaine mesure, l'*Éthique géométrique* de Spinoza. Mais la différence est grande: la *Somme* ne nous enferme pas dans un système purement rationnel; elle maintient tous ses raisonnements ouverts au mystère du Christ proposé par la foi, prêts ainsi à un dépassement où l'intelligence angélique aura son rôle à jouer au service de la Parole.

Et voici le second aspect qu'on a moins relevé. A l'origine de la *Somme* se tient l'intelligence des premiers principes prenant la forme d'une certaine "idée" architectonique, d'un modèle de l'oeuvre formé dans l'esprit de son auteur. Une telle idée est dynamique. Elle contient l'oeuvre en germe; elle l'inspire et dirige tout le travail de la raison pour le conduire vers sa perfection: la pleine transcription de l'idée. Dans le pénible enfantement de l'oeuvre, l'idée féconde le labeur de la raison et lui procure l'élan intellectuel, le souffle spirituel.

L'idée est également synthétique: c'est elle qui rassemble tous les raisonnements et les parties de l'oeuvre, leur imposant une ordonnance qui les relie harmonieusement les uns aux autres. Tel sera le plan de la *Somme* exposé dans les prologues qui font concorder les moindres parties de cette construction avec l'ensemble, sans aucune redite.

Or, l'idée architecturale d'une telle oeuvre n'est pas le résultat de la chaîne des raisonnements qu'elle contient. Elle en est plutôt la source lumineuse présente d'un bout à l'autre du travail de composition. Elle n'est pas le résultat d'un syllogisme, mais la lumière qui opère la synthèse entre les prémisses et les conclusions, entre le sujet et les prédicats. Elle manifeste sa supériorité par son mode d'apparition à l'esprit. Nous pouvons ici recourir à notre expérience dans la composition d'un travail intellectuel, livre, article, thèse ou conférence. A la différence des raisonnements et des recherches parfois longues qui ont pu la préparer, l'idée jaillit brusquement, instantanément, et transforme d'un seul coup notre champ d'investigation, mettant partout un ordre que nous recherchions vainement. L'idée se manifeste comme une étincelle ou comme une petite bulle lumineuse émergeant au-dessus de l'eau, au-dessus de la matière étudiée, qu'elle illumine et réorganise entièrement.

Ainsi la *Somme* est-elle l'expression d'une Idée extraordinairement puissante dans sa capacité architecturale et dans son déploiement. Elle est particulièrement tangible dans les parties les plus originales de l'oeuvre. Citons comme exemple, le traité des anges exposé dans une vision renouvelée, celui de la béatitude placé à la base de la morale et composé à la lumière des béatitudes évangéliques, l'organisation des vertus associées aux dons du Saint-Esprit, la définition de ces dons, le traité des lois culminant dans la définition de la Loi nouvelle comme la grâce du Saint-Esprit, l'étude de la vie du Christ dans son mystère rédempteur. Sous un langage presque trop objectif, on sent qu'est à l'oeuvre dans ces textes la force d'une Idée novatrice, créatrice.

Dans le même ordre, nous pouvons ranger la connaissance par connaturalité que saint Thomas attribue à chaque vertu, particulièrement à la charité, génératrice de la sagesse, et à la prudence, vertu du discernement concret. Or, une telle connaissance

ne se forme pas non plus par le moyen du syllogisme, comme s'acquiert la science, mais par le contact avec le réel qui forme en nous l'expérience droite et nous rend capables de juger intuitivement et sûrement de ce qu'il convient de faire. Une telle perception ne nuit nullement à la réflexion ni au raisonnement, bien au contraire. Là encore nous avons affaire à un mode de connaissance synthétique, de type intuitif, où le raisonnement intervient comme une préparation dans la recherche et comme un déploiement dans l'expression.

Notre vie intellectuelle comporte donc deux niveaux, deux modes de connaissance imbriqués l'un dans l'autre. A la suite de saint Thomas, on peut appeler l'un, l'ordre de la raison raisonnante et, l'autre, celui de l'intelligence intuitive. Ils se retrouvent dans tout travail intellectuel, qu'il soit scientifique ou pratique, comme dans le cours de la vie spirituelle.

C'est évidemment au niveau de l'intelligence intuitive qu'il faut placer l'intervention des anges lorsqu'ils sont pour nous les porteurs de la Parole de Dieu et nous révèlent l'Idée et les desseins de Dieu sur nous. Leur parole est brève et dense, quand elle nous est dite intérieurement, comme un trait de lumière qu'une petite phrase suffit à formuler; mais elle est assez puissante pour changer et diriger toute une vie et l'inscrire dans la vie et l'histoire de l'Eglise. Tel fut le message de l'ange de l'Annonciation à Marie et à Joseph, ou la Parole de l'ange de la Résurrection aux femmes devant le tombeau vide.

e. La séparation moderne entre la raison et l'intelligence

Tout cela est bel et bon; mais nous voici replacés devant notre problème face aux sciences et à la philosophie moderne. En effet, ce qui caractérise le rationalisme, n'est-ce pas d'avoir identifié la science avec l'oeuvre de la raison raisonnante et de l'avoir séparée, par principe et par méthode, de l'ordre de l'intelligence intuitive, synthétique, spirituelle, où la connaissance n'est pas démontrable par le seul raisonnement?

La coupure apparaît clairement dans le *Discours sur la méthode* de Descartes. Pour connaître la vérité et surmonter le doute, Descartes veut procéder par de «longues chaînes de raisons, toutes simples et faciles», à la manière des géomètres. Construites «en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître», ces chaînes doivent être vérifiées par «des dénombrements si entiers et des revues si générales» qu'on soit «assuré de ne rien omettre». Et voici la coupure; elle est le résultat du premier précepte de la méthode: «Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle». L'évidence étant ici conditionnée par les chaînes de raisons, ce qui ne peut être soumis à ce type de raisonnement ne pourra jamais être reçu pour vrai, ni entrer dans cette science rationnelle. Tel sera le cas de tout ce qui relève de l'intuition.

Après Descartes, la science se développera surtout grâce à l'emploi de la méthode expérimentale; mais les principes du rationalisme cartésien subsisteront et

seront appliqués dans tous les domaines, faisant reculer d'autant l'intelligence intuitive. Ceci ne veut pas dire que l'intuition ne jouera aucun rôle dans l'élaboration des sciences, y compris dans les mathématiques. Les savants qui réfléchissent sur leur expérience le reconnaîtront. Mais la science qu'il pratiquent ne leur fournira pas les catégories mentales et verbales nécessaires pour rendre compte de l'intuition et lui faire une juste place. Bien plutôt, leur conception rationaliste les poussera à tenter de remplacer l'intuition en lui substituant des formules mathématiques et des procédés techniques.

Pour exprimer les choses d'une façon simple, reprenons l'exemple de l'ordinateur, chef d'oeuvre de la technique moderne. On peut mettre la *Somme théologique*, toutes les oeuvres de saint Thomas même, sur ordinateur, comme n'importe quel autre texte. Mais jamais on ne pourra introduire dans un programme d'ordinateur l'Idée qui a construit la *Somme* et qui peut encore rendre son texte vivant, lumineux et inspirateur pour ses lecteurs aujourd'hui. Seule l'idée spirituelle peut faire vraiment comprendre un texte au sens de prendre, de saisir ensemble avec l'auteur, ou encore au sens claudélien de connaître ou naître avec, de telle sorte que l'idée redevienne féconde dans l'esprit du lecteur. L'ordinateur ne peut fournir que de la matière; il ne peut transmettre ce qui est de l'ordre de l'esprit. Il ne nous donnera jamais l'idée qui préside à la composition d'un article ou d'une conférence; nous devons la tirer de nous-même. A fortiori ne peut-on faire entrer un ange dans un ordinateur, car l'ange n'a pas de corps, de matière, selon saint Thomas; il ne peut donc non plus être lié à un texte. L'ange est insaisissable par nos instruments, comme l'âme, d'ailleurs; il souffle où il veut, à la manière de l'Esprit Saint. Avec lui tout le domaine spirituel est en cause, face au monde de la machine.

Nous terminerons sur une remarque brève et importante. Dans leur visée à l'objectivité, les sciences modernes présupposent une séparation, sinon une opposition, entre le sujet et l'objet. Le sujet humain doit s'effacer pour qu'apparaisse l'objet soumis à l'observation. Les sciences sont ainsi tournées vers l'extériorité. Or l'intelligence intuitive dont nous parlons provient d'une lumière qui jaillit de l'intérieur de l'homme, du fond de son esprit et de son coeur. La connaissance par connaturalité, donnée par la vertu, est liée à l'expérience personnelle; elle est essentiellement subjective, en ce sens. Il existe bien des choses qu'on ne peut vraiment comprendre si on ne les a vécues, dans la vérité et la droiture. Ainsi les vertus, intellectuelles et morales, naissent-elles de notre expérience active. Cette différence risque d'approfondir la séparation entre la raison raisonnante et l'intelligence, entre le domaine des sciences et celui de la sagesse spirituelle qui s'exprime notamment dans la théologie.

Dès lors, notre tâche ne consisterait-elle pas aujourd'hui à rétablir des liens judicieux et solides entre la science et la sagesse, en remettant en valeur la dimension spirituelle qui subsiste dans l'esprit et le coeur de tout homme, y compris des savants, en rendant à l'intelligence intuitive les termes et les catégories dont elle a besoin pour nous parler et nous éclairer? C'est dans cette tâche que la doctrine sur les anges peut

nous montrer le chemin, dans un regard de l'intelligence s'élevant vers son sommet et vers ses sources, dans un regard du coeur aussi montant vers Dieu dans la prière, s'il est vrai que les anges, selon la tradition et l'expérience chrétienne, nous transmettent la Parole de Dieu et portent vers lui nos demandes. On pourrait également dire que les anges nous aident, selon l'Evangile, à recouvrer notre regard d'enfant sur le monde et sur Dieu (*Mt* 18,10; 19,14). Ainsi sont-ils auprès de nous les serviteurs, les éveilleurs et les dispensateurs de la lumière intellectuelle. Dans cette mission, n'auraient-ils pas un rôle spécial à jouer auprès des théologiens, comme auprès de tous ceux qui ont reçu la mission de dispenser l'Evangile?

Cette réflexion sur les anges à la lumière de saint Thomas pourrait être considérée antimoderne. En réalité, la théologie des anges n'est ni antimoderne, ni postmoderne; il faudrait plutôt la dire "transmoderne", comme elle fut jadis "transancienne", s'il est vrai que l'intelligence angélique dépasse la nôtre, spécialement quand elle nous transmet la Parole de Dieu qui surpasse toute intelligence. C'est pourquoi les anges peuvent nous aider à retrouver le sens du mystère: le mystère de la nature, comme l'oeuvre de Dieu, et le mystère du salut révélé dans le Christ. Ainsi les anges ont-ils à remplir auprès des théologiens, comme auprès de tout chrétien, une mission d'illumination.

Riassunto. Quanto alla dottrina degli angeli, si possono distinguere due grandi epoche: nell'antichità e nel medioevo lo studio degli angeli occupa un posto importante a livello filosofico e teologico, come attestano le 24 questioni dedicate agli angeli nella *Somma Teologica* di san Tommaso. In epoca moderna si nota, al contrario, una crescente mancanza di interesse degli stessi teologi per l'angelologia. Questo fatto storico è indice di un profondo cambiamento culturale: dal predominio dello spirituale si passa ad una scienza inchiodata ai fenomeni di ordine sensibile e materiale. Una riflessione sugli angeli non potrebbe forse aiutarci a sorpassare i limiti del razionalismo ereditato da Cartesio per ritrovare il senso e l'importanza dell'intelligenza intuitiva, attraverso la quale l'uomo raggiunge, in una certa misura, l'intelligenza angelica?

Résumé. Concernant la doctrine sur les anges, on peut distinguer deux grands périodes: dans l'antiquité et au moyen-âge, l'étude des anges occupe une place importante, en philosophie et en théologie, comme en témoignent les 24 questions consacrées aux anges dans la *Somme théologique* de saint Thomas. À l'époque moderne, on constate, au contraire, un désintérêt croissant des théologiens eux-mêmes pour l'angéologie. Ce fait historique est l'indice d'un profond changement culturel: de la prédominance de la saisie du spirituel on est passé à une science rivée aux phénomènes d'ordre sensible et matériel. Une réflexion sur les anges ne pourrait-elle pas nous aider à dépasser les limites du rationalisme hérité de Descartes pour retrouver le sens et l'importance de l'intelligence intuitive par laquelle l'homme rejoint, dans une certaine mesure, l'intelligence angélique?

Summary. With regard to the doctrine on angels we can distinguish two main periods. In antiquity and during the Middle Ages the study of angels had an important place, in philosophy and in theology. The 24 questions dealing with angels in the *Summa Theologiae* of St. Thomas are a witness to this. In the modern era, by contrast, we can note a growing lack of interest among theologians themselves regarding the theology of angels. This historical fact is a sign of a profound cultural change. From the predominance of the grasp of the spiritual we have passed to a scientific knowledge rooted in the phenomena of a perceptible and material order. Could it not be that a reflection on angels would help us to overcome the limits of the rationalism inherited from Descartes and so recover the meaning and importance of intuitive intelligence through which man could return, in a certain sense, to the angelic understanding?

Inhaltsangabe. Was die Engellehre betrifft, so kann man zwei große Epochen unterscheiden: im Altertum und Mittelalter nahm die Beschäftigung mit den Engeln einen breiten Raum ein, sowohl in der Philosophie als auch in der Theologie. Davon zeugen auch die 24 *quaestiones* in der *Summa Theologiae* des hl. Thomas von Aquin. Im Neuzerit stellt man ein wachsendes Desinteresse selbst der Theologen an der Angelologie fest. Dieser historische Tatbestand ist das Indiz eines tiefen Kulturwandels: von der Vorherrschaft der Ergriffenheit durch das Spirituelle sind wir zu einer Wissenschaft gelangt, die an den fühlbaren und materiellen Erscheinungen hängt. Vielleicht könnte das Nachdenken über die Engel uns dabei helfen, die Grenzen des von Descartes übernommenen Rationalismus zu sprengen, um den Sinn und die Bedeutung der intuitiven Intelligenz wiederzufinden, dank deren der Mensch in gewissem Sinn an die Intelligenz der Engel heranreicht.