



Joseph Turmel

**HISTOIRE  
DES ANGES**



## LA VOCATION DE L'ARBRE D'OR

est de partager ses admirations avec les lecteurs, son admiration pour les grands textes nourrissants du passé et celle aussi pour l'œuvre de contemporains majeurs qui seront probablement davantage appréciés demain qu'aujourd'hui.

Trop d'ouvrages essentiels à la culture de l'âme ou de l'identité de chacun sont aujourd'hui indisponibles dans un marché du livre transformé en industrie lourde. Et quand par chance ils sont disponibles, c'est financièrement que trop souvent ils deviennent inaccessibles.

La belle littérature, les outils de développement personnel, d'identité et de progrès, on les trouvera donc au catalogue de l'Arbre d'Or à des prix résolument bas pour la qualité offerte.

## LES DROITS DES AUTEURS

Cet e-book est sous la protection de la loi fédérale suisse sur le droit d'auteur et les droits voisins (art. 2, al. 2 tit. a, LDA). Il est également protégé par les traités internationaux sur la propriété industrielle.

Comme un livre papier, le présent fichier et son image de couverture sont sous copyright, vous ne devez en aucune façon les modifier, les utiliser ou les diffuser sans l'accord des ayant-droits. Obtenir ce fichier autrement que suite à un téléchargement après paiement sur le site est un délit. Transmettre ce fichier encodé sur un autre ordinateur que celui avec lequel il a été payé et téléchargé peut occasionner des dommages informatiques susceptibles d'engager votre responsabilité civile.

Ne diffusez pas votre copie mais, au contraire, quand un titre vous a plu, encouragez-en l'achat. Vous contribuerez à ce que les auteurs vous réservent à l'avenir le meilleur de leur production, parce qu'ils auront confiance en vous.

Joseph Turmel

# Histoire des Anges



© Arbre d'Or, Genève, juillet 2004

<http://www.arbredor.com>

Tous droits réservés pour tous pays

## I — LES ETRES ANGELIQUES AVANT DENYS L'AREOPAGITE

L'existence d'un monde invisible, composé de bons et de mauvais esprits, était universellement admise dès les premiers temps du christianisme. Il ne pouvait en être autrement. A chaque page de la Bible il est fait mention d'anges au service de Dieu et de démons groupés autour de Satan leur chef. On lisait la Bible. On ne pouvait donc ignorer que derrière le voile des phénomènes sensibles, il existe des êtres intelligents, animés de sentiments bienveillants ou hostiles à notre égard. Toutefois, les renseignements que fournit la Bible sur le monde angélique ne suffirent pas à contenter la curiosité. De bonne heure, diverses questions furent soulevées auxquelles l'Écriture ne donnait aucune réponse nette et certaine. On fut donc réduit pour les résoudre à recourir à la conjecture philosophique ou aux raisons de convenance théologique.

### Les démons et les anges

Satan fut, de tous les êtres invisibles, celui sur le compte duquel les recherches furent le moins fréquentes et le plus vite terminées. On n'avait guère besoin que de connaître le motif de sa chute<sup>1</sup>. La solution à laquelle on s'arrêta tout d'abord fut celle de la jalousie. Satan, disait-on, avait été, à l'origine, chargé par Dieu de veiller sur la terre. Jusqu'à la création de l'homme, il s'acquitta consciencieusement de son mandat. Mais quand Dieu eut établi Adam maître de la terre, Satan furieux de se voir dépouillé de son monopole, résolut de perdre son jeune rival et lui tendit le piège dont parle la Genèse. Ainsi, en induisant l'homme dans le péché, Satan pécha lui-même, et en causant la perte du genre humain, lui-même se perdit. Telle est la doctrine que l'on voit d'abord apparaître dans saint

---

<sup>1</sup> *Dialog.* 124, Justin dit en toutes lettres que le diable est tombé parce qu'il a trompé Eve

Justin et qu'ont soutenue à sa suite Athénagore<sup>2</sup>, Irénée<sup>3</sup>, Tertullien<sup>4</sup> et saint Cyprien<sup>5</sup>. Cette opinion avait un appui apparent dans le texte de la *Sagesse* où on lit que la mort est entrée dans le monde par la jalousie du diable. Mais le livre de la *Sagesse* ne dit point qu'avant d'être jaloux de l'homme, le diable était sans reproche et que la jalousie a été son premier péché. L'explication de la chute de Satan par la jalousie appartient donc bien à Justin. On vient de voir que, pendant un certain temps, elle fut classique. Au commencement du quatrième siècle, nous la retrouvons encore dans Lactance, mais profondément modifiée. Selon Lactance, Dieu avait engendré, un peu avant la création du monde, deux fils : le *Logos* était l'un de ces fils, l'autre était le diable. Ce dernier, un peu plus jeune que le Logos, fut jaloux de son frère aîné. Cette jalousie l'a rendu prévaricateur, tandis que le Logos a mérité par sa persévérance l'affection de son Père<sup>6</sup>. Grégoire de Nysse a restitué à la théorie sa forme primitive<sup>7</sup>, et à la fin du sixième siècle, Anastase en est encore le partisan<sup>8</sup>.

Toutefois, Anastase et même Grégoire de Nysse sont, sur ce point, des conservateurs attardés. Dès le milieu du quatrième siècle, la théorie de la jalousie était supplantée par la théorie de l'orgueil. Le coup mortel lui avait été porté au troisième siècle par Origène. La philosophie origéniste avait pour principe fondamental que le monde matériel avait été créé pour servir de prison aux esprits coupables. D'après ce principe, le diable était déjà tombé dans le mal quand Adam fut créé, et par conséquent l'explication de sa chute devait être cherchée ailleurs que dans la ja-

---

<sup>2</sup> *Legat.* 24. Athénagore est moins précis que Justin sur l'explication de la chute de Satan. Il le présente comme créé par Dieu ainsi que les autres anges parmi lesquels il occupe le premier rang. Il ajoute que Satan, mis par Dieu à la tête du gouvernement du monde, se montra négligent et méchant dans l'exercice de ses fonctions

<sup>3</sup> *Har.*, III, 23, 8 ; IV, 40, 3 ; V, 24, 4.

<sup>4</sup> *Adv. Marcion.*, II, 18 ; *De Patient.*, 5. — Ailleurs (*Adv. Marcion.*, V, 11, 17) Tertullien met dans la bouche du diable le texte d'Isaïe : *similis ero Altissimo*, mais il suppose le diable déjà tombé et ennemi de Dieu.

<sup>5</sup> *De Zelo et Livore*, 3 et seq.

<sup>6</sup> *Divin. Institut.*, II, 9.

<sup>7</sup> *Cateches.* 6. Grégoire suppose Satan encore chargé du gouvernement du monde, par conséquent encore bon. Du reste, il déclare ensuite qu'il ne veut pas se charger d'expliquer comment Satan créé bon a pu devenir jaloux ; il regarde donc la jalousie comme son premier péché.

<sup>8</sup> *Hodegon.* 4.

lousie contre notre premier père. Au chapitre XIV d'Isaïe se trouve une pièce d'un haut lyrisme où le roi de Babylone est représenté descendant au schéol. En apprenant l'arrivée de cet orgueilleux potentat, les *Rephaim* se lèvent et, sitôt qu'il paraît au milieu d'eux, ils lui présentent leurs ironiques hommages. « Te voilà maintenant sans force comme nous. Ta magnificence est descendue dans le schéol... Te voilà tombé du ciel, astre brillant fils de l'aurore... toi qui disais dans ton cœur : Je monterai au ciel, j'élèverai mon trône au-dessus des étoiles de Dieu. Je monterai sur le sommet des nues, je serai semblable au Très-Haut. » Cette harangue frappa vivement Origène<sup>9</sup>. Il y remarqua une foule de traits qui, selon lui, ne pouvaient s'appliquer à un roi de la terre et qui ne convenaient qu'à un esprit céleste. Nul doute qu'il ne fût question de la chute du diable, de celui qui dans saint Jean est appelé le prince de ce monde et que saint Paul désigne comme le prince de la puissance de l'air. Origène conclut que Satan était primitivement un esprit angélique puissant qui se laissa dévoyer par l'orgueil<sup>10</sup>.

L'explication d'Origène fut avidement saisie ; le chapitre XIV d'Isaïe devint classique et Satan fut considéré comme un orgueilleux sur le front duquel on lisait : « Je serai semblable au Très-Haut ». Naturellement l'Église grecque fut la première à suivre la voie tracée par Origène<sup>11</sup>. Eusèbe<sup>12</sup>, saint Athanase peut-être<sup>13</sup>, saint Basile<sup>14</sup>, saint Grégoire de Nazianze<sup>15</sup>, saint Chrysostome<sup>16</sup>, saint Cyrille d'Alexandrie<sup>17</sup>, Théodoret<sup>18</sup> expliquèrent plus ou moins clairement la chute de Satan par Isaïe, et firent remarquer, quand l'occasion se présentait, qu'avant d'être l'ennemi

---

<sup>9</sup> Tertullien avait déjà mis les mots « *similis ero Altissimo* » dans la bouche du diable. Mais il le supposait préalablement tombé.

<sup>10</sup> *De princip.*, I, V, 5, et surtout *in Numer. homil.*, XII, 4.

<sup>11</sup> Méthode, l'adversaire d'Origène, resta fidèle à la doctrine de Justin. Voy. son texte dans EPIPH., *Hær.* LXIV, 21 et PHOTIUS, *Biblioth. Cod.* CCXXXIV.

<sup>12</sup> *De Præparat.*, VII.

<sup>13</sup> *De Virginitate*. La question est de savoir si ce livre est d'Athanase. Tillemont (Note 77 sur Athanase) doute de son authenticité. Les Bénédictins la rejettent nettement.

<sup>14</sup> *Homil. quod Deus non sit auctor mali*, 8. — Dans le traité *De Invidia*, Basile oublie la théorie de l'orgueil et parle comme les anciens.

<sup>15</sup> *Or.*, XXXVI, 5.

<sup>16</sup> *In Genes. homil.*, XXII, 2.

<sup>17</sup> *Comment. in Isaiam*, II.

<sup>18</sup> *Contra Græcos*, III, 4.

de l'homme, Satan était déjà l'ennemi de Dieu, et qu'avant de pécher par jalousie, il avait déjà péché par orgueil.

En Occident, saint Hilaire<sup>19</sup>, saint Ambroise<sup>20</sup> et saint Jérôme<sup>21</sup> s'étaient familiarisés avec les écrits d'Origène. C'est par eux que la théorie de l'orgueil pénétra dans l'Église latine. Le poète Prudence la leur emprunta. Il alla même jusqu'à dire que le diable avait cherché à faire croire à ses compagnons qu'il s'était donné à lui-même l'existence et qu'il avait créé la matière de son propre corps<sup>22</sup>. Augustin se fit également leur disciple. Dans son commentaire littéral sur la Genèse, il démontra que le diable était déjà tombé quand il fit tomber nos premiers parents et qu'il fut conduit à la jalousie par l'orgueil<sup>23</sup>. On n'osait guère contredire Augustin ; aussi l'Église latine oublia complètement la doctrine que Tertullien et saint Cyprien avaient enseignée. Saint Léon puisa dans le commentaire littéral sur la Genèse son enseignement sur le diable<sup>24</sup> ; et nous verrons dans la suite qu'il en fut toujours ainsi.

En quoi consista précisément l'orgueil de Satan ? Les scolastiques se livrèrent sur ce point à de profondes recherches, mais, dans la période que nous étudions ici, c'est-à-dire pendant les cinq premiers siècles, on n'éprouva pas généralement le besoin d'explications particulières<sup>25</sup>. Cependant, nous venons de voir que Prudence avait risqué sur ce point une hypothèse. Grégoire de Nazianze nous dit que Satan voulut se faire passer pour Dieu<sup>26</sup> ; et Augustin qui, d'ordinaire, évite de préciser, nous ap-

---

<sup>19</sup> *In Ps.* 64, 9.

<sup>20</sup> *In Ps.* 110. *Serm.* VII, 8. — *Ibid.* *Serm.* XVI, 15. — L'Ambrosiastre parle de même (*in Rom.*, XII, 17). Dans le *de Parad.*, 54, Ambroise mentionne la jalousie du diable, mais il le suppose déjà déchu.

<sup>21</sup> *In Ezech.*, XXVIII. *Ep. ad Oceanum*, 69, 9. *Ep.*, 22, 27.

<sup>22</sup> *Hamartig.* 168.

<sup>23</sup> *Genes. litt.* XI. 18 et seq. — Cf. *in Jo. Tract.* XVII 16 ; *in Ps.* 58 ; *Serm.*, II, 5. *in Ps.* 120, 15.

<sup>24</sup> *Serm. IV. de Coll.* — Cf. CASSIEN, *Coil.* VIII, 20. P. L. 49. 737. — PIERRE CRYSOLOGUE, *Serm.* 26. P. L., 52, 272.

<sup>25</sup> Le plus souvent on se bornait dire que le diable avait voulu s'élever au-dessus de sa condition. CHRYSOST. (*loc. cit.*). — CYRILLE dit que Satan convoitait la gloire qui n'appartient qu'à Dieu.

<sup>26</sup> *Orat.*, XXXVI, 5. Ailleurs (*Poem. dogmat.*, VII, 57) il dit que Lucifer voulait s'approprier la gloire de Dieu. Grégoire pense probablement que le diable a voulu être adoré comme un dieu par les autres anges.

prend dans un endroit que le diable voulut être l'égal de Dieu<sup>27</sup>. Du reste, le texte d'Isaïe menait tout droit à cette conclusion. Ajoutons en terminant que, selon Augustin, le diable tomba dans l'orgueil immédiatement après sa création et qu'il ne fut jamais mêlé aux saints anges<sup>28</sup>.

Il nous resterait à parler de la constitution physique de Satan. Nous traiterons cette question plus loin ; bornons-nous à dire ici que, dans la période que nous étudions actuellement, on attribuait au diable un corps subtil. C'est plus tard seulement qu'on le déclara complètement immatériel. Ce point excepté, on peut dire que, dès la fin du troisième siècle, Satan était ce qu'il est aujourd'hui<sup>29</sup>.

Voyons maintenant ce que devinrent les démons. D'après le livre d'Énoch, certains anges s'étaient laissé séduire par la beauté des femmes. Cette doctrine, acceptée par les anciens auteurs, devait disparaître un jour, mais son élimination se fit attendre. Pendant longtemps on y eut recours pour expliquer l'origine des démons. « Dieu, dit saint Justin, confia le soin des hommes et des choses terrestres à des anges. Mais ceux-ci, outrepassant leurs droits, eurent commerce avec les femmes et en eurent des enfants qui sont les démons<sup>30</sup>. » Justin, fidèle à la pensée du Pseudo-Hénoch, voit donc dans les démons des êtres nés de l'union des anges avec les femmes. Athénagore<sup>31</sup>, Irénée<sup>32</sup>, Clément d'Alexandrie<sup>33</sup>, Tertul-

---

<sup>27</sup> *In Jo. Tr.*, XVII, 16. « Qui enim se voluit æqualem facere Deo cum non esset, cecidit. » — Ailleurs (*Civit.*, XII, 6 ; *Genes litt.*, XI, 19) il attribue au diable un sentiment de complaisance dans ses propres perfections et un désir de se rendre indépendant de Dieu.

<sup>28</sup> *Genes, litt.*, XI, 21.

<sup>29</sup> On croyait généralement qu'avant sa chute Satan était le premier être de toute la cour céleste. Tertullien (*Adv. Marc.*, II, 10) le présente comme « eminentissimum angelorum, archangelum et sapientissimum omnium ». Les apologistes ont la même pensée quand ils disent que Dieu confia à Satan le gouvernement du monde. Saint Augustin (*Genes. litt.*, XI, 22) doute, et croit que le diable appartenait peut-être à la classe des anges inférieurs.

<sup>30</sup> *Apolog.* II. 5.

<sup>31</sup> *Legat.* 24.

<sup>32</sup> IV, 36, 4. — IV, 16, 2. Ici Irénée s'inspirant du Pseudo-Énoch nous dit que le patriarche Hénoch fut chargé par Dieu de faire des observations aux anges apostats. Massuet voit dans cet emprunt au livre d'Hénoch, la preuve qu'Irénée accepte le récit de cet auteur. Dans son introduction au traité de saint Irénée (*Dissert.* III, 103), Massuet prétend que, selon Irénée, le péché charnel des mauvais anges n'a pas été la

lien<sup>34</sup>, c'est-à-dire tous les Pères de la fin du second siècle, expliquèrent comme lui la chute des anges et admirent, soit en propres termes, soit par voie de conséquence, que les démons étaient les enfants des mauvais anges<sup>35</sup>.

Ici encore Origène eut une influence salutaire. La théorie de la luxure ne trouvait aucune place dans le système philosophique du grand Alexandrin pour qui notre monde matériel était une prison destinée à punir les esprits coupables. Origène déclara qu'on pouvait ne tenir aucun compte du livre d'Hénoch, qui, n'étant point dans le canon, n'avait point d'autorité ; et il ajouta que le récit de la Genèse où il est question des fils, de Dieu s'unissant aux filles des hommes devait être entendu dans le sens allégorique<sup>36</sup>. Quant à lui, il enseigna que les anges avaient péché, avant l'existence du monde, par des actes que nous ignorons<sup>37</sup>. L'action d'Origène se fit sentir immédiatement en Orient. Grâce à lui l'Église grecque cessa de bonne heure d'attribuer la chute des anges et par conséquent l'origine des démons à l'amour des femmes<sup>38</sup>. Certaines paroles de saint Jean Chrysostome permettent de soupçonner qu'au commencement du cinquième siècle la vieille doctrine avait encore des partisans dans le peuple. En tout cas, le grand orateur la rejette avec mépris ; il explique à ses auditeurs que les fils de Dieu dont parle la Genèse sont des hommes, et il proclame que les anges n'ont jamais pu avoir de commerce charnel avec les femmes<sup>39</sup>.

---

cause de leur chute, mais qu'il a suivi leur révolte contre Dieu. Le texte (III, 23, 3) sur lequel il s'appuie est trop vague pour autoriser une pareille conclusion.

<sup>33</sup> *Strom.*, III, 7. *Paedag.*, III, 2.

<sup>34</sup> *De Idolol.*, IX. — *De Cultu feminarum*, I, II. — *De Virginib. velandis.*, VII. Dans ce dernier passage, Tertullien établit que les mauvais anges ont péché non pas avec des femmes mariées, mais avec des vierges.

<sup>35</sup> Voir le texte de Justin. Athénagore (*loc. cit.*, 24. 25) parle dans le même sens. Le plus ordinairement on confondait les pères et les fils sous le nom de démons.

<sup>36</sup> *C. Cels.*, V, 54, 55. Origène adopte l'explication de Philon d'après laquelle l'union des anges avec les filles des hommes désigne l'union des âmes avec les corps humains.

<sup>37</sup> *De princip.* I. VIII. 4. « Pro mentis suis gradum hujus dignitatis adepti sun, licet non sit nostrum vel scire ve1 quærere qui illi actus fuerint. »

<sup>38</sup> GREG. NAZ. (*Poem. theol.*, VII, 69) enseigne que les mauvais anges furent entraînés au mal par Satan.

<sup>39</sup> *In Genes. homil.* XXII, 2.

La réforme origéniste eut plus de peine à pénétrer en Occident. Il va sans dire que Lactance l'ignore entièrement. Cet écrivain nous raconte, exactement comme Justin, que parmi les anges gardiens chargés par Dieu de veiller sur le monde plusieurs péchèrent avec les femmes et engendrèrent des enfants qui sont devenus les démons<sup>40</sup>. Lactance était ce que Bossuet eût appelé « un homme de l'ancienne marque » ; il reste étranger à toutes les idées nouvelles. On ne doit pas s'étonner non plus de rencontrer la vieille doctrine dans les écrits de saint Cyprien<sup>41</sup> et de Commodien<sup>42</sup>. Ces auteurs sont venus trop peu de temps après Origène pour que les idées du grand docteur aient pu pénétrer jusqu'à eux. On s'attendrait au contraire à voir saint Ambroise sortir de l'ornière commune. Ambroise connaissait Origène, il l'aimait, et il est un de ceux qui ont initié l'Occident aux théories origénistes. Pourtant il continue de dire avec Tertullien que les anges ont eu un commerce charnel avec les femmes et que les démons sont issus de ce commerce<sup>43</sup>. Saint Hilaire<sup>44</sup>, saint Jérôme<sup>45</sup> profitèrent mieux sur ce point des leçons du maître. Ils refusèrent de s'incliner devant l'autorité du livre d'Hénoch et, sans opposer à la théorie de la chute par l'amour des femmes une réfutation en règle, ils laissèrent entendre qu'ils ne l'acceptaient pas<sup>46</sup>.

Saint Augustin fut fort perplexé. D'une part il ne pouvait se dissimuler quelle était l'opinion commune des anciens Pères. « Beaucoup, dit-il dans la Cité de Dieu, croient que les fils de Dieu dont parle la Genèse, étaient des anges et non des hommes » ; et en écrivant cette phrase, il pensait sans doute à Tertullien, à saint Cyprien, à saint Ambroise, ses maîtres. D'ailleurs, l'expérience quotidienne favorisait cette opinion. « On raconte

---

<sup>40</sup> *Div. Instit.*, II, 15.

<sup>41</sup> *De Habitu Virgin.*, 14. « Quæ omnia suis artibus peccatores et apostæ angeli proderunt, quando ad *terrena contagia* devoluti, a cælesti vigore recesserunt. »

<sup>42</sup> *Instr.* I, 3 (*P. L.*, 5, 203). Les démons sont d'anciens anges chargés par Dieu de veiller sur les hommes et qui furent séduits par la beauté des femmes.

<sup>43</sup> *De Virginib.*, 1, 52, 53 — *De Noe et Arca*, 8.

<sup>44</sup> *In Ps.* 132, 6.

<sup>45</sup> *In Is. cap.*, 54, 10, Jérôme ne rejette pas absolument cette opinion. Toutefois, il met le livre d'Énoch parmi les apocryphes (*In Titum.*, 1, 10).

<sup>46</sup> Philastre doit également être considéré comme l'un des premiers adversaires de l'ancienne croyance en Occident. Dans son catalogue des hérésies (*Her.* 108) il condamne la doctrine relative au péché des anges avec les femmes. Philastre a lu Origène.

de toutes parts, ajoute Augustin, que les sylvains et les faunes s'unissent fréquemment aux femmes. On accuse surtout de ce crime certains démons que les Gaulois appellent Duses, et les récits de ce genre sont si nombreux et si autorisés, qu'à mon avis il y aurait de l'imprudence à les rejeter<sup>47</sup> ». D'autre part, il voyait ceux qu'il appelait « des hommes prudents » (manifestement saint Hilaire et saint Jérôme) refuser toute espèce d'autorité au livre d'Hénoch<sup>48</sup>. De plus, il s'était procuré, à l'occasion de la controverse pélagienne, les homélies de saint Jean Chrysostome et il y avait vu que les fils de Dieu de la Genèse devaient être considérés comme des hommes<sup>49</sup>. Que faire dans ce conflit d'autorités et de raisons ? Augustin se décida, non sans peine, à abandonner l'ancienne opinion et à mettre sur le compte des hommes l'aventure racontée dans la Genèse<sup>50</sup>. Toutefois, les récits relatifs aux démons incubes avaient produit sur son esprit une impression profonde. Il n'osa refuser à des esprits pourvus d'un corps aérien le pouvoir d'éprouver de la passion pour les femmes et de s'unir à elles<sup>51</sup>.

L'autorité d'Augustin aurait pu suffire à chasser de l'Église latine la doctrine que Tertullien, Cyprien et Ambroise y avaient professée. Il eut, du reste, un auxiliaire dans Cassien. Disciple de Jérôme à Bethléem, et de Chrysostome à Constantinople, Cassien devait mettre à profit l'enseignement de ses maîtres. Dans ses *Conférences*, il parla des anges

---

<sup>47</sup> *Civit.*, XV, 22, 23.

<sup>48</sup> *Ibid.*, XV, 23, 4. Philastre, dont il connaissait le livre (cf. *Ep.* 222), a pu aussi avoir de l'influence sur lui.

<sup>49</sup> *In Heptateuch.*, I, 3. Il parle ici de certains auteurs qui voient dans les fils de Dieu dont parle la Genèse (ch. 6) les hommes justes. Il ne dit pas quels sont ces auteurs, mais on peut légitimement penser qu'il a en vue Chrysostome dont il possédait les homélies à cette époque (*L'Heptateuque* a été écrit en 419. Cf. *Contr. Jul.*, I, 21).

<sup>50</sup> Dans l'*Heptateuque* il n'ose encore se prononcer avec assurance. Dans la *Cité de Dieu* (le quinzième livre a été écrit après 420) il rejette résolument l'ancienne doctrine (XV, 23, 3) « illos... procul dubio homines fuisse Scriptura ipsa sine ulla ambiguitate declarat. »

<sup>51</sup> *Civ.*, XI, 23, 1. « Non hinc aliquid audeo definire utrum aliqui spiritus elemento ærio corporati... possint etiam hanc pati libidinem, ut quomodo possunt sentientibus feminis misceantur. » Il ajoute qu'il ne croit pas les bons anges capables de commettre ce péché, mais seulement les démons.

presque dans les mêmes termes que Chrysostome<sup>52</sup>. Grâce à lui, la doctrine origéniste se répandit dans le monde monastique et de là dans toute l'Église. Sulpice Sévère resta, il est vrai, à l'école de Tertullien<sup>53</sup>. C'est qu'il était le contemporain d'Augustin et que la voix du grand docteur de l'Église latine n'avait pu parvenir jusqu'à lui. En dehors de Sulpice Sévère, nous ne trouvons plus, à partir du cinquième siècle, la vieille doctrine que dans le traité *De singularitate clericorum* dont la date et l'auteur nous sont inconnus<sup>54</sup>.

Il ne suffisait pas de rejeter le récit du livre d'Hénoch ; il fallait le remplacer et dire en quoi avait consisté le péché des anges déchus. Origène, nous l'avons vu, déclarait ignorer les actes qui avaient amené la chute des esprits célestes. Mais on ne voulut pas rester dans cette incertitude. Saint Jean Chrysostome enseigna que les démons avaient, comme le diable, désiré s'élever au-dessus de leur condition<sup>55</sup>. Saint Augustin lui emprunta cette explication et attribua la chute des anges à l'orgueil<sup>56</sup>. Cette opinion fit fortune. L'auteur de la lettre à Démétriadem parla, lui aussi, d'orgueil<sup>57</sup>, et dans la suite, on ne parla jamais autrement. On pourrait être tenté de chercher la source de cette théorie dans le récit de l'Apocalypse où il est question du dragon qui entraîne le tiers des étoiles du ciel et les fait tomber sur la terre. Plus tard, en effet, on prouva par ce passage que Satan s'était révolté contre Dieu, qu'il avait entraîné à sa suite une partie des anges et que Michel, aidé de ses compagnons, avait chassé du ciel les esprits rebelles. Mais pendant les cinq premiers siècles, cette interprétation de l'Apocalypse fut presque universellement ignorée. On voyait dans le

---

<sup>52</sup> *Collat.*, VIII, 21. « Nullo modo credendum est spiritalis naturas coire cum feminis carnaliter posse. »

<sup>53</sup> *Histor.* init.

<sup>54</sup> *De singular. clericor.* 28 (*P. L.* 4, 857 ; éd. Hartel, III, 204).

<sup>55</sup> *In Gen. hom.* XXII, 2.

<sup>56</sup> *Enchirid.* 28. « Angelis igitur aliquibus impia superbia Deum deserentibus » *Civit.* XII. 6 (init.).

<sup>57</sup> *Ep. ad Demetriadem.* VII (*P. L.*, 55, 168) « Superbia a diabolo sumpsit exordium qui... cum iis angelis quos in consensum impietatis suæ traxerat, a cælesti sublimitate dejectus est. » — Cette lettre aurait, selon Quesnel, été écrite par saint Léon. D'autres l'attribuent à saint Prosper. Tillemont (XIII, 635) estime qu'il vaut mieux garder l'attitude de l'ignorance ; c'est aussi l'avis des frères Ballerini. (Voir leur dissertation sur ce point à la suite des œuvres de saint Léon, *P. L.*, 55, 423). Toutefois l'opinion de Quesnel nous paraît sérieusement motivée.

portrait du dragon la description anticipée des événements qui devaient se dérouler à la fin du monde ; on croyait que les étoiles tombées du ciel désignaient les chrétiens que l'esprit infernal devait entraîner dans l'apostasie, et l'on ne pensait point à la révolte de Satan. Ce n'est donc pas le texte de l'Apocalypse qui a suggéré la théorie de l'orgueil, c'est plutôt la théorie qui a fait voir dans l'Apocalypse le récit de la révolte des anges. Comment est née la théorie elle-même ? Elle a sans doute sa racine dans la constitution que l'Écriture attribue au monde diabolique. Le diable apparaissait dans le Nouveau Testament comme le chef des démons. Il était tout naturel de conclure que les subordonnés étaient tombés en même temps que leur chef. Les premiers Pères ne pouvaient s'arrêter à cette pensée. Selon eux, en effet, les mauvais anges n'avaient péché que vers l'époque du déluge, et leur péché, d'ordre charnel, avait donné naissance à la race des démons, tandis que Satan avait été conduit au mal dès l'origine, soit par la jalousie, soit par l'orgueil.

Leur conception de la chute des anges les empêchait donc de rattacher l'histoire des démons à l'histoire de Satan. Mais, quand le récit du livre d'Hénoch fut écarté, rien ne s'opposait plus à ce que l'on ramenât à l'unité la chute du diable et la chute des anges. Dès lors que le diable était tombé par l'orgueil, on conclut que les anges eux aussi étaient tombés par l'orgueil. En résumé, dans le cours du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle, la doctrine des démons subit une transformation importante. Jusque-là, on les croyait issus du commerce des anges avec les femmes ; on reculait par là même leur origine vers l'époque du déluge<sup>58</sup>. A, partir du IV<sup>e</sup> siècle l'Église grecque, puis plus tard, l'Église latine, cessèrent de voir dans les démons des êtres à moitié angéliques et à moitié humains ; et elles en firent des compagnons de Satan, tombés comme lui avant la création du genre humain. Cette transformation avait été provoquée par la disparition de l'ancienne doctrine qui expliquait la chute des anges par la luxure ; et elle est due par conséquent à l'influence d'Origène, puisque c'est lui qui a chassé de la théologie le récit du livre d'Hénoch.

---

<sup>58</sup> Ainsi que nous l'avons dit, les mauvais anges eux-mêmes étaient des démons, mais ils étaient si inférieurs en nombre à l'abondante postérité qu'ils avaient obtenue de leur commerce avec les femmes, que, quand on parlait des démons, on pensait surtout à leurs enfants. D'après Pseudo-Hénoch les mauvais anges n'étaient qu'au nombre de deux cents. L'armée des démons comprenait sans aucun doute des milliers de soldats.

Pseudo-Hénoch n'attribuait pas aux démons le même sort qu'aux anges coupables. Ces derniers, selon lui, avaient été précipités par Dieu dans l'abîme<sup>59</sup>, tandis que leur progéniture rôdait dans l'air<sup>60</sup> et s'occupait à tourmenter les hommes. A la suite de l'épître aux Éphésiens et de la première épître de saint Pierre, on plaça généralement dans l'air le domicile de tous les esprits mauvais, y compris Satan leur chef. Au milieu du second siècle, Athénagore nous explique que le diable, les anges intempérants et les démons sont condamnés à errer dans l'atmosphère<sup>61</sup>. Les autres Pères ne distinguent pas, comme le fait Athénagore, les mauvais anges des démons ; ils englobent sous le nom de démons les pères et les enfants. Mais à part cette différence insignifiante, ils tiennent le même langage. Ils enseignent que Satan et ses subordonnés sont actuellement dans l'air. C'est ce qu'on peut lire surtout dans Lactance<sup>62</sup>, dans saint Hilaire<sup>63</sup>, dans saint Jean Chrysostome<sup>64</sup>, dans saint Augustin. Ce dernier a même pris soin d'adapter à cette théorie les textes de Jude et de la seconde épître de Pierre qui suivaient en ce point le livre d'Hénoch, et il assure que l'abîme ténébreux dont parlent ces textes et dans lequel ils jettent les anges fornicateurs désigne l'espace qui entoure la terre<sup>65</sup>. Les autres Pères n'ont point songé à l'objection que présentaient ces deux épîtres. Ils n'ont pas eu besoin par là même de recourir à l'interprétation complaisante d'Augustin et ils n'ont pas hésité à loger le diable et les démons dans l'air. On trouve çà et là quelques textes qui mettent une partie

---

<sup>59</sup> *Hen.*, X, 15.

<sup>60</sup> *Ib.*, XV, 8.

<sup>61</sup> *Legat.* 25.

<sup>62</sup> *Div. Inst.*, VII, 24. Satan sera enchaîné quand commencera le règne millénaire. D'ici là il est dans l'air pour éprouver les hommes (III, 29).

<sup>63</sup> *In Ps.* 118, 84.

<sup>64</sup> *In Matth. hom.* 28, 2.

<sup>65</sup> *In Ps.* 148. 9. «Ad ista caliginosa, id est ad hunc aërem, tanquam ad carcerem damnatus est diabolus... nam Apostolus hoc de illo dicit (*Eph.* II, 2) et alius apostolus dicit (II Petr. II, 4) *carceribus caliginis inferni retundens*, infernum hoc appellans quod inferior pars mundi sit. » — *Serm.* 222 : « Sunt ergo ista spiritalia nequitiae in caelestibus, non ubi sidera disposita effulgent, et sancti angeli commorantur, sed in hujus aëris infimi caliginoso habitaculo ubi et nebula conglobatur. » *Voy. Genes. litt.*, XI, 33. *Civit.*, XIV, 3, 2, *De Natura Boni*, 33. etc.

des démons dans l'enfer<sup>66</sup>. Mais ces textes sont rares dans la période que nous étudions maintenant. Du reste, saint Jérôme chez lequel on lit une phrase dans ce sens, déclare que Satan est dans l'air<sup>67</sup>. On peut même voir, par un artifice exégétique de saint Augustin, combien cette croyance était enracinée de son temps. D'après le chapitre XX de l'Apocalypse, l'enchaînement de Satan dans l'abîme ne doit commencer qu'à partir de l'inauguration du règne millénaire. Augustin, qui ne veut pas laisser à la doctrine millénariste l'appui de ce passage, et qui applique à toute la durée de l'Église le règne de mille ans annoncé par le voyant de Patmos, devait logiquement conclure que le diable est actuellement au fond de l'abîme. Pour échapper à cette conséquence, il prétend que le texte de l'Apocalypse doit s'entendre d'une manière allégorique et que l'abîme dans lequel Satan a été précipité désigne le cœur des impies sur lequel domine l'esprit du mal<sup>68</sup>. Grâce à cette ingénieuse interprétation, il a pu laisser le diable sur la terre.

Satan et ses subordonnés ont donc actuellement leur domicile dans les régions aériennes. Quel est leur sort ? Sur ce point, il y avait une opinion commune que l'on ne discutait pas. On croyait que les démons ainsi que leur chef étaient, pendant toute la durée du monde actuel, exempts de peines sensibles, et que le supplice qui leur était réservé ne devait les atteindre qu'après le jugement général. Qu'on interroge les apologistes comme saint Justin et Tatien<sup>69</sup>, ou les Pères qui ont combattu les gnostiques, comme Irénée<sup>70</sup> et Tertullien<sup>71</sup>, qu'on interroge Origène<sup>72</sup>, Am-

---

<sup>66</sup> EUSEBE (*Præpar.* VII) met la plus grande partie des démons dans l'enfer et en laisse un petit nombre sur cette terre pour éprouver les hommes. Saint Jérôme (*in Ezech.* 35. 5) parie dans le même sens, mais moins nettement.

<sup>67</sup> *In Ep. ad Eph.* II. 2. « Princeps quippe æris et spiritus potestatis qui in ære isto est, diabolus intellegitur... Non quo diabolus et satellites ejus qui per mundum istum vagantes, peccata hominibus insinuant, in cælo versari queant de quo ob sua merita corruerunt, sed cælum dicitur ær iste. »

<sup>68</sup> *Civit.*, XX, 7, 3. « Utique diabolus misit in abyssurn (*Apoc.* XX, 3) quo nomine significata est multitudo innumerabilis impiorum quorum in malignitate adversus Ecclesiam Dei multum profunda sunt corda ; non quia ibi diabolus ante non erat, sed ideo dicitur illuc missus, quia exclusus a credentibus, plus coepit impios possidere. »

<sup>69</sup> JUSTIN, *Apol.*, II, 7. 8. — TATIEN, *Orat.*, 14.

<sup>70</sup> *Hær.*, 1, 10, 3. — Irénée mentionne cette longanimité de Dieu à l'égard des anges coupables comme l'un des problèmes dont la solution appartient à la foi savante. Bill et Massuet (*Dissertat.*, III, 108) disent que dans ce passage, Irénée enseigne

broise<sup>73</sup> ou Augustin<sup>74</sup>, on obtient toujours la même réponse. Tous nous disent ou nous laissent entendre clairement que les esprits méchants répandus dans l'atmosphère souffriront un jour, mais ne souffrent pas actuellement, si ce n'est à la pensée des peines qui les attendent et qu'ils connaissent par avance<sup>75</sup>. Sur ce fond général se détachent certaines opinions particulières. Saint Justin, saint Irénée<sup>76</sup>, saint Épiphane<sup>77</sup> et quelques autres<sup>78</sup> enseignèrent que, jusqu'à l'arrivée du Christ, Satan ignorait encore la condamnation prononcée contre lui à l'origine, que, jusqu'à ce moment, il n'avait pas osé blasphémer Dieu<sup>79</sup>, et que sa rage éclata à partir du jour où il se sut perdu sans ressource. Origène enseigna que plusieurs démons se convertirent à la vue des miracles opérés par le Christ<sup>80</sup> et que tous, y compris Satan, après une épreuve plus ou moins longue, reviendront à leur état primitif<sup>81</sup>. Grégoire de Nysse<sup>82</sup> et l'Ambrosiaste<sup>83</sup>

---

l'ajournement des peines des démons. Feuardent explique ce texte par l'épître aux Romains IX, 22, dont, à son avis, Irénée s'est inspiré. Il croit donc que, dans la pensée d'Irénée, Dieu a donné aux anges coupables le temps de se repentir.

<sup>71</sup> *Apolog.* 27 : « desperata condicio eorum ex prædammatione solatium reputat fruedæ interim malignitatis de pœnæ mora. »

<sup>72</sup> *In Numer. homil.*, 13, 7. « Non vult Deus demonum genus ante tempus damnare. » *In Exod. homil.* 8, 6.

<sup>73</sup> *In Ps.* 118. *Serm.* XX, 23. « Differtur diaboli iudicium ut sit semper in poenis reus. » — *In Luc.*, VI, 46. « Fugiant ergo dæmones et ante tempus debita sibi tormenta formident. »

<sup>74</sup> *Gen. litt.*, XI, 33. « Peccatores angelos minime dubitemus tanquam in carcerem caliginis hujus æriæ... in iudicio puniendos servare. » *Civit.*, XIV, 3, 2. « (Diabolus) in carceribus caliginosi hujus æris aeterno supplicio destinatus. »

<sup>75</sup> C'est ainsi que s'explique le texte du *de Correctione* 27 où Augustin dit que les démons *miserrimi effecti sunt*.

<sup>76</sup> *Hær.*, V, 26, 2. Nous ne connaissons cette doctrine de Justin que par Irénée, qui, comme on le voit, l'approuve et la fait sienne.

<sup>77</sup> *Hær.*, XXXIX, 8.

<sup>78</sup> ISODORE DE PELUSE, II. *Epist.* 90. CECUMENIUS *in Petri*, V.

<sup>79</sup> Cf. *Jud.* 9.

<sup>80</sup> *In Luc. homil.* XXIII. « Venu enim non Joannes tantum sed etiam Salvator et hominibus et angelis et ceteris virtutibus salutarem pœnitentiam predicare. » — *In Jo. Tom.* XIII, 58. « At ego reor etiam circa eas potentias, principatus quos vocant, aliquid factum fuisse, imputatos in melius Christi adventu. »

<sup>81</sup> *De princ.* III, 6, 5. *In Josue homil.*, VIII, 4, *In Matth. Tom.* XIII, 9.

<sup>82</sup> *Cateches.* XXVI (Edit. 1638, tom. III. 84). Grégoire dit qu'en accomplissant sa mission salutaire, le Christ a fait du bien non seulement à l'homme qui était perdu, mais

empruntèrent au grand docteur alexandrin sa théorie du salut des démons, et Jérôme lui-même l'adopta pendant quelque temps<sup>84</sup>. Enfin, Cassien prétendit que la perte définitive de Satan n'a daté que du jour où il fit tomber Adam et Eve<sup>85</sup>. L'opinion soutenue par saint Justin et saint Irénée était à peu près oubliée au VI<sup>e</sup> siècle, tandis que la théorie origéniste gardait encore beaucoup de crédit. A cette époque où presque personne ne croyait à la damnation irrévocable des chrétiens<sup>86</sup>, le salut définitif du diable ou du moins des démons avait de nombreux partisans<sup>87</sup>. Augustin réagit contre cette opinion. Il enseigna que la grâce de la rédemption ne s'était pas étendue jusqu'aux mauvais anges, que ces esprits, ayant moins d'excuses que nous, avaient été traités avec moins de clé-

---

encore à celui qui avait causé notre perte. Il ajoute un peu plus loin qu'un jour le mal disparaîtra et qu'alors toute créature rendra grâce à Dieu. (tom. III. 642) Grégoire dit qu'un jour la mort sera anéantie, que le mal disparaîtra complètement et que beauté divine resplendira dans tous les êtres.

<sup>83</sup> *In Ep. ad Ephes.* III. 10.

<sup>84</sup> *In Ephes.*, IV, 16.

<sup>85</sup> *Collat.* VIII, 10. On retrouve la même opinion dans le commentaire sur *Isaïe* (XIV, 19) qui est dans les *œuvres* de saint Basile lui-même bien que son authenticité ait été contestée.

<sup>86</sup> Le représentant le plus considérable de cette doctrine est saint Jérôme. Quand il fut devenu l'adversaire passionné d'Origène, Jérôme cessa d'accorder le salut au diable et aux démons, il le refusa même aux non chrétiens, mais il sauva tous les pécheurs chrétiens. Dans son dialogue contre les pélagiens (I, 28). Jérôme s'indigne contre Pélage qui avait envoyé au feu éternel les pécheurs. Il répond à Pélage que devant lui-même subir le sort des pécheurs, il aurait dû, dans son propre intérêt, se montrer plus indulgent. Puis, après avoir accordé qu'Origène exagérait en promettant le salut au diable et aux démons eux-mêmes, il ajoute : *quid ad nos qui et diabolum et satellites ejus omnesque impios et prævaricatores dicimus perire perpetuos, et christianos si in peccato præventi fuerint salvandos esse post poenas ?* — Il reproche également à Rufin (*Apolog.*, II, 7) de faire partager le supplice des démons aux mauvais chrétiens. Voy. *in Isaï.* 66, 24. — Saint Ambroise s'exprime dans le même sens quoique moins nettement (cf. *in Ps.* 118. *Serm.* XX. 23).

<sup>87</sup> Saint Grégoire de Nysse, l'Ambrosiastre, saint Jérôme (jusqu'en 394), qui étaient de ce sentiment, ne l'auraient jamais adopté s'ils ne l'avaient trouvé en vigueur autour d'eux. Philastre (*Hæres.* 115) enseigne que Dieu a mis le diable à même de faire pénitence et il s'exprime peu clairement sur le sort final de ce dernier.

mence, et que Dieu les avait damnés pour toujours<sup>88</sup>. Présentées par Augustin, ces vues ne pouvaient manquer de faire loi, et à partir du V<sup>e</sup> siècle il ne fut plus question du salut des démons<sup>89</sup>.

### Les anges

Nous venons de voir ce qu'a été pendant les cinq premiers siècles la doctrine sur le diable et les démons. Il nous reste à parler des anges et à exposer les renseignements que nous donnent à leur sujet les Pères antérieurs au Pseudo-Denys.

La première question qui se présente à nous est la question de l'origine du monde angélique. Cette question ne se posa guère qu'à partir d'Origène<sup>90</sup>. Jusqu'au milieu du V<sup>e</sup> siècle, on attribuait, comme nous l'avons dit, l'origine des démons au commerce qu'avaient eu les anges avec les femmes, à l'époque du déluge. On connaissait donc la date des démons. Quant aux anges et au diable, on se bornait à dire qu'ils avaient été créés par Dieu ; on ne songeait pas à préciser le moment de leur création. Origène, on le sait, enseigna que les êtres spirituels entraient seuls dans le plan primitif ; qu'à l'origine il n'y avait à exister que les anges, et que notre monde matériel fut créé pour servir de prison aux esprits coupables<sup>91</sup>. Ce fut comme un horizon nouveau pour la théologie. L'ensemble du système origéniste fut de bonne heure abandonné, mais l'antériorité des anges par rapport au monde matériel resta longtemps comme une épave de la théorie délaissée. Saint Grégoire de Nazianze<sup>92</sup> déclare expressément, à deux reprises, que la création du monde matériel suivit celle des esprits angéliques. Saint Basile, qui parle dans le même

---

<sup>88</sup> *Enchirid.* 29. « Placuit itaque universitatis creatori... ut quoniam non tota multitudo angelorum Deum deserendo perierat, ea qua perierat in perpetua perditione remaneret. »

<sup>89</sup> Cependant, au douzième, Rupert (*De Victoria Verbi*, I, 21) dit encore que Dieu laissa un certain temps au diable pour se repentir. Le délai expiré, il le précipita dans les airs.

<sup>90</sup> NOVATIEN (*De Trinitat.*, I, P. L., 3. 888) dit que les anges furent créés avant le firmament. Il ne dit rien de plus.

<sup>91</sup> *De principiis.* II, 1, 1 ; II, 9, 2 ; III, 5, 5 — *In Jo.* Tom. XIX, 5. La création du monde sensible est pour Origène une déchéance.

<sup>92</sup> *Orat.*, XXXVIII, 9, 10 ; XLV, 5, 6.

sens, semble même dire que Dieu créa les anges de toute éternité<sup>93</sup>. Cette doctrine pénétra en Occident par la voie ordinaire, c'est-à-dire par l'entremise de saint Hilaire, de saint Ambroise et de saint Jérôme. Les deux premiers de ces Pères nous expliquent clairement que les anges existaient avant le commencement du monde. Jérôme est plus net encore<sup>94</sup>. « Il n'y a pas tout à fait six mille ans, dit-il, que notre univers existe. Combien d'éternités, combien de siècles se sont écoulés auparavant, pendant lesquels les Anges, les Trônes, les Dominations et les autres Vertus ont servi Dieu et ont existé par l'ordre du Créateur sans succession dans leur durée<sup>95</sup>. »

A la fin du IV<sup>e</sup> siècle, l'antériorité des anges était donc généralement admise. Le grand adversaire de l'origénisme, Épiphane, essaya d'arrêter le courant. Appuyé sur le premier verset de la Genèse, d'après lequel Dieu créa au commencement le ciel et la terre, il enseigna que la création des anges n'avait point précédé celle de notre univers sensible. Comme, d'autre part, il lisait dans le livre de Job que les anges assistaient à la création des astres, il conclut que les anges avaient été tirés du néant en même temps que le monde<sup>96</sup>. La réaction commencée par Épiphane trouva en Orient quelques partisans. Théodore de Mopsueste<sup>97</sup>, Basile de

---

<sup>93</sup> *In Hexæm.*, hom. I. 5.

<sup>94</sup> AMBR. *in Psalm.* præf. 2 : « Ante ipsum initium mundi Cherubim et Seraphim cum suavitate canoræ vocis suæ dicunt Sanctus... etc. » — ID. *In Hexæm.*, 1, 19 : « Sed etiam Angeli, Dominationes et Potestates, etsi aliquando coeperunt, erant tamen jam quando hic mundus est factus. »

Hilar, *de Trinit.*, XII, 37 : « Quid magnum est ut ante terram Deus Dominum Christum genuerit ; cum angelorum origo terræ creatione reperiatur antiquior. » - ID. *Contra Auxent.*, 6 : « Ante tempora et sæcula conlitentur (Ariani Christum creatum) quod de angelis atque diabolo est non negandum. »

<sup>95</sup> *In Titum*, I, 5 : « Quantas prius æternitates, quanta tempora, quantas sæculorum origines in quibus angeli... Deo servierunt. »

<sup>96</sup> *Hær.*, LXV. 5. A vrai dire, Épiphane n'enseigne pas la simultanéité, il se borne à affirmer que les anges sont antérieurs aux astres, puisque, au dire de Job, ils assistaient à leur création, mais qu'ils ne sont pas antérieurs au ciel et à la terre. Mais ses disciples, Théodoret et Basile de Séleucie, lurent plus précis et enseignèrent la simultanéité proprement dite.

<sup>97</sup> Dans *Philopon*, I, 8, Théodore attaque saint Basile sans le nommer et déclare que son opinion relativement à l'antériorité des anges est une sottise.

Séleucie<sup>98</sup> et Théodoret<sup>99</sup> admirent, eux aussi, que Dieu avait créé simultanément le monde visible et les esprits invisibles. On expliquait par là pourquoi le Créateur avait fait le ciel et la terre en silence, tandis qu'il avait annoncé toutes ses autres œuvres par une parole. Dans le premier cas, il était seul ; dans le second cas, les anges étaient là, et il les informait de ce qu'il allait faire<sup>100</sup>. D'ailleurs, Théodoret faisait remarquer que si les anges avaient été créés avant le ciel et la terre, ils n'auraient pas eu de domicile. « Pour être porté, disait-il, il faut un plancher qui vous porte<sup>101</sup>. » Cette observation faisait, selon lui, crouler par la base la théorie d'Origène et des Cappadociens.

Néanmoins, cette théorie ne fut pas ébranlée. Chrysostome continua à placer la création du monde sensible après celle du monde angélique<sup>102</sup>, et nous verrons plus tard que l'Orient resta fidèlement dans la voie que lui avaient tracée Origène, Basile et Grégoire de Nazianze.

Il ne devait pas en être de même en Occident. Ici, la doctrine d'Épiphane devait finir par triompher, mais son triomphe ne laissa pas d'être lent à venir. Dans ses premières années, Augustin crut que les anges étaient désignés par « le ciel », dont parle le premier verset de la Genèse. Telle est la théorie que l'on trouve dans *les Confessions*, écrites en 397<sup>103</sup>. Pensait-il alors que ce « ciel intellectuel », comme il l'appelait, avait été créé avec la terre ? Ne croyait-il point plutôt que sa création avait précédé celle de l'univers sensible ? Certaines de ses expressions ne se comprennent que dans cette dernière hypothèse, et nous autorisent à conclure qu'Augustin adopta, pendant quelque temps, l'opinion apportée de l'Orient par saint Hilaire, saint Ambroise et saint Jérôme<sup>104</sup>. Quoi qu'il

---

<sup>98</sup> *Orat.*, I.

<sup>99</sup> *Quaest. in Gen.*, interr., IV.

<sup>100</sup> Ces réflexions sont de Basile de Séleucie (*loc. cit.*). Il croit donc que les anges sont antérieurs à la lumière puisque Dieu dit : *Fiat lux*. On voit par là que Basile admet la simultanéité proprement dite. Théodoret parle dans le même sens quoique moins nettement.

<sup>101</sup> THEODORET, *loc. cit.*

<sup>102</sup> *Ad Stagyr.*, I, 2 ; *In Genes*, hom. II, 2. Toutefois, Chrysostome ne touche ce point qu'incidemment et ne fait par conséquent connaître sa pensée que par voie d'allusion.

<sup>103</sup> *Confess.*, XII, 13.

<sup>104</sup> *Confess.*, XII, 15, 3 : « prior omnium creata est quædam sapientia quæ creata est, mens rationalis et intellectualis castæ civitatis tuæ. »

en soit, dans ses ouvrages postérieurs il abandonna cette manière de voir, et, sans prendre à son égard une attitude hostile, tout en laissant au contraire à chacun la liberté de penser ce qu'il voulait, il donna ses préférences à une autre conception. Selon cette nouvelle théorie, la lumière, dont la Genèse parle comme de l'œuvre du premier jour, désigne le monde angélique, et par conséquent, les anges furent créés après le ciel et la terre, qui avaient été formés avant le premier jour, puisque leur création avait eu lieu au commencement<sup>105</sup>.

Pendant qu'Augustin se débarrassait de la doctrine origéniste, cette doctrine trouvait un refuge à Marseille. Cassien, nous le savons, avait été à l'école de saint Jérôme et de saint Chrysostome avant de se retirer sur les côtes de Provence. On ne doit donc pas s'étonner de retrouver dans ses *Conférences* l'enseignement de ses maîtres. Que les anges aient été créés avant le monde visible, c'est, selon lui, une vérité incontestable et qui n'est révoquée en doute par personne<sup>106</sup>. Manifestement, quand il écrivait ses *Conférences*, Cassien n'avait lu ni Épiphane ni Augustin. En revanche, à la fin du v<sup>e</sup> siècle, Gennade consigna dans son livre des *Dogmes ecclésiastiques* la théorie qu'il avait lue dans la *Cité de Dieu*<sup>107</sup>. Le vi<sup>e</sup> siècle allait s'ouvrir, et la doctrine à laquelle l'Église latine devait définitivement se rattacher n'avait pas encore fait son apparition.

De toutes les questions que soulevait l'étude des anges, celle qui progressa le moins pendant la période dont nous nous occupons fut la question de la nature angélique. Les anges, tels que les Juifs les concevaient, étaient des êtres intelligents, pourvus de corps aériens. Pendant les cinq premiers siècles du christianisme, cette idée se maintint sans contesta-

---

<sup>105</sup> Dans les traités *Contra Faustum* (XXII, 10) et *De Genes. imperf.* (VI, 21), Augustin hésite ; il dit que la lumière, créée le premier jour, désigne peut-être, probablement même, les anges il n'affirme pas. Ces deux traités ont été écrits vers 397. Dans le *De Genesi ad litt.* (1, 2, 15, 32) (écrit vers 400) il se demande encore si c'est le ciel créé au commencement qui désigne les anges ou si c'est la lumière créée au premier jour. Dans la *Cité de Dieu* (XI, 9), il déclare d'abord qu'il est préférable d'identifier la création des anges avec celle de la lumière ; puis il donne ce sentiment comme certain. Cependant, un peu plus loin (XI, 32) il permet, si l'on y tient, de croire que les anges ont été créés avant le ciel et la terre.

<sup>106</sup> *Collat.*, VIII, 7. Cassien ne comprend pas que Dieu soit resté oisif pendant les siècles qui ont précédé la création de notre monde.

<sup>107</sup> *De ecclesiast. dogmat.* X (Appendice du Tome VIII de saint Augustin, édit. Migne).

tion. Le principal obstacle à la transformation de la nature angélique venait de la théorie de la chute par la luxure. Il est clair que des êtres qui s'étaient laissé séduire par la beauté des femmes ne pouvaient être de purs esprits. Aussi, on pourrait se dispenser d'interroger les Pères antérieurs à Origène ou qui sont restés en dehors de son influence, et conclure, sans hésiter, que ces Pères attribuaient aux anges des corps analogues aux nôtres, quoique d'une nature plus subtile. Du reste, notre induction est confirmée par des textes aussi nets qu'on peut le désirer. Saint Justin enseigne, dans son *Dialogue avec Tryphon*, que les anges se nourrissent d'aliments au ciel, et il ajoute que leur nourriture est constituée par la manne ; ce qu'il prouve par le texte de l'Écriture où il est dit que les Israélites, dans le désert, ont mangé le pain des anges. Il nous explique, toutefois, que les anges n'ont pas, comme nous, des dents et des mâchoires, et qu'ils absorbent leurs aliments en les dévorant, tout comme le feu dévore le combustible<sup>108</sup>. Clément d'Alexandrie<sup>109</sup> et Tertullien<sup>110</sup> citent, à la suite de Justin, le texte de l'Écriture que nous venons de mentionner, et déclarent qu'en mangeant la manne, les Hébreux mangèrent la nourriture ordinaire aux anges. Tertullien dit que la substance des anges est faite d'un souffle matériel<sup>111</sup>, et il démontre son assertion au moyen du texte déjà utilisé par l'auteur de l'épître aux Hébreux : *qui facit angelos suos spiritus*<sup>112</sup>. Ailleurs, appuyé sur la parole du Christ : *Erunt sicut angeli*, il conclut que les élus seront revêtus de « la véritable substance angélique » ; en d'autres termes, qu'après la résurrection, nos corps seront semblables aux corps des anges<sup>113</sup>. Il appelle les anges des substances spirituelles, mais il explique que ce nom leur convient parce qu'ils ont un corps d'une espèce particulière<sup>114</sup>. Le dernier texte auquel nous faisons ici

<sup>108</sup> *Dialog.*, 57.

<sup>109</sup> *Pædag.*, I, 6.

<sup>110</sup> *De Carne Christi.* VI.

<sup>111</sup> *Adv. Marc.*, II, 8 : « Adflatus Dei generosior spiritu materiali quo angeli constiterunt. » L'*adflatus* c'est l'homme que Tertullien met au-dessus de l'ange qui n'est qu'un *spiritus*.

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> *Adv. Marc.*, III, 9 « Si Deus tuus veram quandoque substantiam angelorum hominibus pollicetur. *Erunt enim, inquit, sicut angeli.* »

<sup>114</sup> *De Carne Christi.* VI. « Constat angelos... substantiæ spiritalis, etsi corporis alicujus, sui tamen generis. »

allusion est important, parce qu'il est de nature à dissiper un malentendu. Les plus anciens Pères nous disent parfois que les anges sont des esprits, qu'ils n'ont pas de chair ; et l'on pourrait être tenté de voir dans ces expressions, des indices de la croyance à la spiritualité absolue des anges. On ferait erreur. Quand les Pères appelaient les anges des esprits ou des êtres sans chair, ils voulaient simplement dire que ces êtres avaient des corps composés d'une manière plus subtile que notre chair<sup>115</sup>. Pour attacher aux formules en question une portée métaphysique, il faudrait qu'elles fussent accompagnées d'explications qu'on ne trouve jamais dans les écrits primitifs. Du reste, le texte de Tertullien n'est pas le seul. Théodote, qui affirme nettement que les anges ont des corps, dit néanmoins que si on les compare aux corps terrestres et aux autres, les anges sont sans corps et sans figure<sup>116</sup>.

Origène, nous l'avons vu, croyait que dans le plan primitif de Dieu, les esprits célestes étaient seuls à exister et que notre monde actuel avait été fait pour servir de prison à ces esprits coupables. On pourrait croire par là que c'est lui qui a introduit dans l'Église la doctrine de la spiritualité absolue des anges. Il n'en est rien. Origène a, il est vrai, porté un coup mortel au récit du livre d'Hénoch, relatif à la chute des anges, mais la théorie de la spiritualité absolue ne lui doit rien ; il ne l'a pas enseignée. Il attribuait à tous les esprits une enveloppe matérielle, et en cela il ne croyait pas faire une conjecture plus ou moins probable ; il tirait la conséquence de ses principes philosophiques<sup>117</sup>. Avec l'école stoïcienne, en effet, il concevait la matière comme le principe d'individuation, comme l'enveloppe qui isolait les uns des autres les êtres spirituels et les empêchait de se fondre ensemble. Les personnes divines échappaient, selon lui, à cette loi, à cause de leur supériorité et de leur excellence intrinsèque. Dominant de beaucoup les esprits créés, elles n'étaient pas exposées à se fondre avec eux. Elles pouvaient donc subsister sans enveloppe matérielle. Il en était tout autrement des esprits. Étant tous de même na-

---

<sup>115</sup> Irénée par exemple (III, 20, 4) dit « sine carne enim angeli sunt. » Mais Massuet lui-même reconnaît que cette expression n'implique aucunement la croyance d'Irénée à la spiritualité absolue (*Dissert.* III, 8, 102) « quo quidem angelos eximit a carnis crassiorisque corporis mole ; non autem ab aethereo ac subtiliori ... Hoc enim posterius corporis genus angelis tribuerunt ex antiquis Patribus non pauci. »

<sup>116</sup> *Fragm.*, XI, XIV, dans Clément d'Alexandrie (*P. G.*, IX, 663).

<sup>117</sup> Voir DENIS, *La philosophie d'Origène*, p. 177.

ture, ils ne pouvaient subsister et conserver leur indépendance, qu'au moyen de la matière<sup>118</sup>. L'huile en contact avec l'eau se superpose à elle, mais deux gouttes d'eau se mêleront ensemble et perdront leur individualité, si rien ne les retient. De là cette phrase que nous lisons dans le traité *des Principes* : « Il m'est impossible de comprendre comment tant de substances peuvent vivre sans corps, attendu que Dieu seul, c'est-à-dire le Père, le Fils et le Saint-Esprit peuvent exister sans le secours d'une substance matérielle<sup>119</sup>. »

Pourtant Origène enseigne que notre monde doit son existence à la chute des esprits ; mais il importe de ne pas prendre le change sur sa pensée. Ce qu'il conçoit comme postérieur à la chute, ce qui, selon lui, a été produit par le péché des anges, c'est la matière grossière qui constitue le monde que nous avons sous les yeux, et dont sont façonnés les corps des animaux<sup>120</sup>. Cette matière est postérieure à la chute des anges, ou, pour parler plus exactement, elle n'a été produite que pour recevoir les esprits déchus de leur condition primitive ; mais elle n'est elle-même que la transformation d'une matière subtile, légère et brillante, qui existait à l'origine. Elle n'a pas été tirée du néant, elle est l'ancienne matière condensée. « Dieu, dit Origène, prévoyant que la nature raisonnable serait instable fit la matière transformable, de sorte que chaque esprit eût une enveloppe corporelle correspondante à ses mérites<sup>121</sup>. » En d'autres termes, les esprits avaient tous, dès l'origine, une matière subtile. Selon qu'ils ont plus ou moins péché, cette enveloppe s'est pour ainsi dire oxydée et corrompue, et elle est devenue le corps d'un homme, d'un quadrupède ou d'un poisson. Telle est la doctrine d'Origène sur le rapport des esprits et de la matière. Il semble émettre parfois des vues différentes. Il dit, par exemple, dans le *Commentaire sur saint Jean*, que les esprits ont vécu autrefois sans matière et sans corps<sup>122</sup>. La contradiction n'est qu'apparente. Origène sait qu'on appelle ordinairement esprit, et qu'on regarde comme incorporel, tout être dont le corps subtil et léger ne

<sup>118</sup> *De princ.*, IV, 35 ; *In Matth.*, Tom XXII, 30.

<sup>119</sup> *De princ.*, I, VI, 4 ; *Ibid.* II, II, 2.

<sup>120</sup> *De princ.*, 11, I, 1. Ce passage est l'un des rares fragments du texte grec du *De principiis* qui nous soit parvenu. La traduction de Rufin modifie considérablement la pensée d'Origène.

<sup>121</sup> *De princ.* IV. 35.

<sup>122</sup> *In Jo.* Tom. I, 17.

tombe pas sous les sens<sup>123</sup>. Quand il attribue aux esprits une vie incorporelle et immatérielle, il veut simplement dire qu'ils n'ont pas un corps grossier, comme est le nôtre ; il parle comme le peuple. Mais il pense également comme le peuple ; il croit que tous les esprits sont enveloppés d'un corps subtil. Nous avons mentionné ci-dessus un passage du livre des *Principes* qui enseigne que les esprits ne peuvent se passer de corps. On lit un peu plus loin, dans le même traité, que la substance matérielle ne peut être séparée des esprits que par une abstraction de la pensée<sup>124</sup>. Du reste, à plusieurs reprises, il promet aux élus qu'ils auront, après la résurrection, des corps semblables à ceux des anges, des corps qu'il appelle tantôt éthérés et tantôt spirituels<sup>125</sup>.

Origène eût été seul capable, au III<sup>e</sup> siècle, de modifier les opinions reçues touchant la constitution du monde angélique. Les idées qu'il garda devaient rester longtemps dans l'Église. Saint Hilaire et saint Jérôme disent quelquefois que les anges sont des vertus spirituelles et qu'ils n'ont pas une apparence corporelle<sup>126</sup>. Mais, ailleurs, Hilaire déclare que toute substance est corporelle<sup>127</sup>. Jérôme enseigne qu'après la résurrection nos corps brilleront comme ceux des anges<sup>128</sup>. Entre ces deux groupes de textes qui semblent se contredire, il n'y a pas lieu d'hésiter. Il est clair qu'en désignant les anges comme des esprits ou des êtres sans apparence corporelle, Hilaire et Jérôme entendaient seulement écarter l'idée de corps grossiers et charnels, mais qu'ils leur attribuaient une enveloppe éthérée ou aérienne. On ne trouve dans saint Ambroise aucun texte précis sur la question qui nous occupe actuellement. Sa pensée ne peut donc être connue que par une induction qui, du reste, nous offre une entière certitude. Ambroise, nous le savons, explique la chute des anges d'après le livre d'Hénoch. Sa place est donc à côté de Tertullien, de Clément, de Justin et de tous les anciens.

Saint Augustin nous fait connaître la manière dont il conçoit les anges, par des textes d'une clarté limpide. « Notre corps actuel, dit-il dans son

<sup>123</sup> *De princ.*, I, proœm. 8.

<sup>124</sup> *Ib.*, II, II, 2.

<sup>125</sup> *In Matth.*, Tom. XVII, 30. *De princ.*, II, II, 2. « *Spiritualis corporis indumentis, vel angelos Dei, vel filios resurrectionis exornat.* »

<sup>126</sup> HILAR, *in Ps.* 118, litt. 1, 8. HIERON. *in Ephes.* III, 15.

<sup>127</sup> *In Matth.*, V, 8 : « *Nihil est quod non in substantia sua et creatione corporeum sit.* »

<sup>128</sup> *Ep.*, 75, 2, à Théodora.

*Commentaire sur les Psaumes*, comparé au corps que nous aurons un jour, comparé au corps des anges, est mort, bien qu'il possède une âme<sup>129</sup>. » Par là, Augustin nous laisse entendre à la fois, et que les esprits angéliques ont une enveloppe matérielle, et qu'après la résurrection leur condition deviendra la nôtre. Aussi, quand il parle du corps que nous recevrons après le jugement général, il dit indifféremment que ce corps sera spirituel, céleste, angélique, qu'il sera le corps d'un ange<sup>130</sup>. « De même que notre chair mortelle sera transformée dans le corps d'un ange, lisons-nous dans un de ses sermons, de même, nos pleurs seront alors changés en louanges<sup>131</sup>. » Ayant à expliquer comment, après la résurrection, nous pourrions voir les pensées, il répond : « On doit croire que les corps angéliques, c'est-à-dire les corps que nous espérons avoir, sont lumineux et éthérés ; si donc on peut actuellement lire les pensées dans les yeux, il est probable que, quand notre corps sera éthéré, aucune pensée ne restera cachée<sup>132</sup>. » A la fin de sa vie, quand il écrivit ses *Rétractations*, Augustin crut devoir prévenir une fausse interprétation de ce passage ; il expliqua donc que nos corps glorieux auront les mêmes membres qu'aujourd'hui et qu'ils seront constitués par notre chair actuelle, devenue incorruptible<sup>133</sup>. Ce qui résulte de cette rectification, c'est que nos corps ne seront pas exactement et de tous points semblables à ceux des anges, comme l'enseignait Origène, et qu'ils en différeront, tant par leur *conformation* que par *l'origine* elle-même de leur substance<sup>134</sup>. Mais, à part ces réserves, Au-

---

<sup>129</sup> *In Ps.* 85, 17.

<sup>130</sup> *Genes. litt.*, XII, 68 : « Proinde cum (anima) hoc corpus jam non animale, sed per futuram commutationem spiritale receperit, angelis coæquata. »

*Serm.* 264, 6 : « Resurget caro, sed quid fit ? Immutatur et fit ipsa corpus caeleste et angelicum. » *De agone cliristiano*, 34 : « Immutabitur ergo caro et sanguis et fiet corpus caeleste et angelicum. » Cf. *Serm.* 242, 11; *in Ps.* 143, 9.

<sup>131</sup> *In Ps.* 45, 10.

<sup>132</sup> *De LXXXIII Quæstionibus*, 9, 47.

<sup>133</sup> *Retract.*, I, 26-26.

<sup>134</sup> Ici, Augustin subit probablement l'influence de Jérôme. Au commencement, il semble avoir admis que la condition des élus ressuscités sera identique à celle des anges. Les tirades de Jérôme contre Origène lui ont sans doute fait croire qu'il y avait là un excès, et qu'il fallait se borner à admettre une certaine ressemblance entre le corps des élus et le corps des anges.

gustin maintient sa pensée primitive. Il accorde aux anges des corps lumineux et éthérés, et il promet à nos corps le même privilège après la résurrection. A côté des textes où Augustin assimile les élus aux anges, se placent ceux où il explique les apparitions angéliques. Comment font les anges pour apparaître aux hommes ? Tantôt Augustin pense qu'il leur suffit pour cela d'épaissir leur corps naturel, de manière à le rendre visible ; tantôt il hésite et se demande si leur corps naturel est susceptible de se transformer, ou s'ils ne sont pas obligés de lui surajouter un corps emprunté, pour la circonstance, à notre matière grossière. On trouve la première solution dans le sermon XII. « Les anges, y est-il dit, bien qu'ils ne soient pas nés de la femme, ont reçu cependant un vrai corps, qu'il est en leur pouvoir de transformer, de manière à lui donner telle ou telle apparence, selon les exigences de leur ministère<sup>135</sup>. » On lit, au contraire, dans le *De Trinitate* : « J'avoue ne pouvoir décider si, leur corps spirituel restant ce qu'il est, les anges empruntent aux éléments inférieurs un corps qu'ils revêtent comme un habit et qu'ils transforment à leur gré... ou si c'est leur propre corps qu'ils transforment ainsi<sup>136</sup>. » La même incertitude reparait dans l'*Enchiridion*, écrit en 421, c'est-à-dire environ une dizaine d'années après le *De Trinitate*<sup>137</sup>. Il y a du moins une chose dont Augustin est sûr et dont il ne doute jamais, c'est que les anges ont un corps, qu'il appelle spirituel, c'est-à-dire éthéré.

Il mentionne pourtant une fois la théorie de la spiritualité absolue, et, chose surprenante, il la mentionne en parlant des démons. Dans *la Cité de Dieu*, en effet, au milieu d'une dissertation sur le feu de l'enfer, il nous explique comment les démons, même s'ils sont purement spirituels, peuvent être torturés par le feu matériel<sup>138</sup>. Ce texte est-il de nature à contrebalancer ceux que nous avons cités ? Nullement. Augustin est convaincu que les démons ont un corps aérien. Dans le traité *De Divinatione demonum*, il démontre longuement que les démons, grâce à leur corps aérien, ont une agilité et une puissance de perception extraordinaires<sup>139</sup>. Dans le

---

<sup>135</sup> *Serm.* 12, 9.

<sup>136</sup> *De Trinit.*, LII, 5.

<sup>137</sup> *Enchirid.*, 59.

<sup>138</sup> *Civit.*, XXI, 10, 1.

<sup>139</sup> *De Divinat.*, 7 : « Dæmonum ea est natura, ut ærii corporis sensu terrenorum corporum sensum facile præcedant ; celeritate etiam propter ejusdem ærii corporis supe-

*Commentaire littéral sur la Genèse*, il oppose le corps terrestre, dont est revêtue l'âme humaine, au corps aérien dont le diable et les démons sont enveloppés<sup>140</sup>, et il laisse seulement indécise la question de savoir si ce corps a toujours été aérien, ou si, au contraire, il était primitivement céleste et n'est devenu aérien qu'à partir de la chute<sup>141</sup>. Dans *la Cité de Dieu* elle-même, reprenant la pensée du traité *De Divinatione*, il convient que le corps des démons est bien supérieur au nôtre<sup>142</sup>. Examinons maintenant le texte auquel nous avons fait allusion. Ainsi que nous l'avons dit, Augustin se demande comment les démons peuvent être atteints par le feu matériel. Voici quelle est sa réponse : « Les docteurs pensent que les démons eux-mêmes ont des corps constitués par l'air épais et humide que nous percevons quand il s'agite sous forme de vent. Or, cet élément peut certainement subir l'action du feu ; la preuve en est que, dans les bains, il est brûlant. Que s'il plaît à quelqu'un de dire que les démons n'ont pas de corps, nous n'entrerons pas en discussion avec lui. Pourquoi, en effet, des esprits incorporels ne pourraient-ils pas subir réellement, quoique mystérieusement, l'atteinte du feu matériel, alors que l'âme humaine, qui est à coup sûr immatérielle, a pu être enfermée dans des membres corporels ? » Il est facile de voir que dans ce texte, la spiritualité absolue des démons est présentée comme une hypothèse simplement possible. Du reste, ici comme dans d'autres endroits de *la Cité de Dieu*, Augustin vise des chrétiens qui s'étaient laissé entraîner par la philosophie néoplatonicienne et qui, pour rejeter l'éternité et le feu de l'enfer, faisaient appel à cette philosophie<sup>143</sup>. Or, les néoplatoniciens admettaient l'existence d'êtres purement spirituels. Augustin prévoit que cette doctrine appliquée aux démons du christianisme pourrait être une arme entre les mains des adversaires du feu de l'enfer ; voilà pourquoi il discute l'hypothèse de

---

riorem mobilitatem non solum cursus quorumlibet hominum vel ferarum, verum etiam volatus avium incomparabiliter vincant. » Écrit vers 410.

<sup>140</sup> *Genes. litt.*, XI, 17 : « Vivificat corpus sive ærium sicut ipsius diaboli vel dæmonum spiritus, sive terrenum sicut hominis anima. »

<sup>141</sup> *Ibid.*, III 14, 15 : « Dæmones æria sont animalia, quoniam acriorum corporum natura vigent... Si... antequam transgrederentur, cælestia corpora gerebant neque hoc mirum est, si conversa sunt ex poena in æriam qualitatem. »

<sup>142</sup> *Civit.*, VIII, 15, 1 : « Absit ut ista considerans animus... ideo arbitretur dæmones se ipso esse meliores quod habeant corpora meliora. »

<sup>143</sup> Cf. *Civit.*, XXI, 3, 2 ; XXI, 13.

la spiritualité des démons. En somme, Augustin, quand il s'adresse à des chrétiens sur lesquels le néoplatonisme a déteint, permet de croire que les démons sont des êtres purement spirituels ; mais, quand il parle en son nom, quand il exprime sa propre pensée, il enseigne que les anges ont des corps éthérés et les démons des corps aériens.

Nous venons de voir l'idée que se faisait Augustin de la constitution angélique. Nous pouvons passer vite sur les Pères latins qui l'ont suivi, jusqu'à saint Grégoire. Fauste de Riez déclare que tout ce qui est localisé est corporel ; d'où il conclut que la substance des anges, aussi bien que celle de nos âmes, est corporelle<sup>144</sup>. Selon lui, Dieu seul est incorporel. Gennade est du même avis. Voici ce qu'on lit dans son traité des *Dogmes ecclésiastiques*<sup>145</sup> : « Toute créature est corporelle ; les anges et toutes les Vertus célestes sont donc d'une nature corporelle, bien que non charnelle. La preuve que les substances intellectuelles sont corporelles, c'est qu'elles sont circonscrites dans un lieu. » Ces deux écrivains, on le voit, s'expriment comme Tertullien et Hilaire pour qui Dieu seul est incorporel. Fulgence est plus réservé dans son langage. Il dit quelque part que les esprits angéliques ne sont pas associés à des corps terrestres<sup>146</sup>. Mais il ne veut point par là leur accorder la spiritualité absolue, car il nous explique ailleurs que les anges sont composés de deux substances, l'une spirituelle, l'autre corporelle ; que le corps des bons anges est d'éther ou de feu et que le corps des démons est façonné avec de l'air<sup>147</sup>. Cassien, qui repousse énergiquement la théorie de la fornication des anges, par ce motif que ces êtres sont des natures spirituelles, nous dit ailleurs : « Quand nous proclamons qu'il y a des natures spirituelles comme les Anges, les Archanges, les autres Vertus, notre âme et l'air subtil, il ne faut pas croire qu'elles sont incorporelles. Elles ont un corps qui les fait subsister, mais ce corps est beaucoup plus subtil que le nôtre<sup>148</sup>. »

L'enquête que nous venons de faire nous montre que, jusqu'à saint Grégoire, l'Occident est resté fidèle à la notion primitive du monde angé-

<sup>144</sup> *Ep.* III (P. L., 58, 843).

<sup>145</sup> *De eccles. dogmat.*, XII.

<sup>146</sup> *De Fide ad Petrum*, 30, 31 (Appendice du Tome VI de saint Augustin, édit. Migne).

<sup>147</sup> *De Trinitate*, IX (P. L. 65, 505) : « Plane ex duplici eos esse substantia asserunt magni et docti viri, id est ex spiritu incorporeo... et ex corpore... Corpus ergo æthereum, id est igneum, eos dicunt habere, angelos vero malos corpus ærium. »

<sup>148</sup> *Collat.*, VIII, 13.

lique. Elle nous montre également qu'au v<sup>e</sup> siècle encore, on n'attachait pas toujours au mot esprit le sens strict qu'on y attache aujourd'hui. Quelques Pères, il est vrai, disent sans détour que les anges ont une nature corporelle ; mais d'autres leur attribuent une nature spirituelle, disent même qu'ils n'ont pas de corps, et néanmoins, quand on examine attentivement, on s'aperçoit qu'ils partagent la croyance commune. Cette observation que nous avons déjà faite à plusieurs reprises, nous tenons à la rappeler ici, au moment où nous nous disposons à interroger les Pères grecs, depuis Origène jusqu'au vi<sup>e</sup> siècle. Quand on lit, en effet, les écrits de ces Pères, on est frappé de l'insistance que mettent plusieurs d'entre eux à attribuer aux anges une sorte de spiritualité. Sans doute, on rencontre quelques écrivains qui s'expriment nettement dans le sens traditionnel. Méthode, par exemple, dit que la substance angélique, tout comme celle de l'âme humaine, est composée d'air et de feu<sup>149</sup>. Macaire déclare que les anges, les âmes et les démons sont des corps subtils<sup>150</sup>. Mais la plupart d'entre eux tiennent un langage opposé. Qu'on lise Eusèbe<sup>151</sup>, les Cappadociens<sup>152</sup>, Chrysostome<sup>153</sup>, Théodore de Mopsueste<sup>154</sup>, Théodore<sup>155</sup> ; on les voit désigner les anges comme des êtres sans corps, et même sans matière. Chrysostome parle rarement d'eux sans dire qu'ils sont incorporels (ἄσώματα). D'autres vont plus loin et ne craignent pas de dire qu'ils sont immatériels (ἄϋλοι). On serait tenté de les prendre pour des partisans de la doctrine moderne. Ce serait une illusion. Plusieurs nous apprennent eux-mêmes que nous ne devons pas serrer de trop près les épithètes que nous venons de mentionner. Saint Basile, par exemple, qui, dans deux ou trois endroits, donne aux anges et au diable une nature incorporelle, écrit dans le traité *De spiritu sancto* : « La substance des Vertus célestes est un souffle aérien ou un feu immatériel, selon ce qui est écrit : *Il fait ses anges avec du vent et ses messagers avec du feu.* C'est pourquoi ils sont localisés, et ils apparaissent avec leur propre corps

<sup>149</sup> Dans PHOTIUS, *Biblioth.*, Cod. CCXXXIV.

<sup>150</sup> *In Angelos*, hom. IV.

<sup>151</sup> *Demonstrat. evang.*, IV.

<sup>152</sup> BASILE, *Contr. Eunom.*, IV, 2 ; cf. *Homil. quod Deus non sit auctor mali*, 9.

<sup>153</sup> *Ad Stagy.*, I, 2 ; cf. *In Matth.*, hom., I, 6 ; *In Genes.*, hom. XXII, 2.

<sup>154</sup> Dans *Philopon de Opific.*, I, 16.

<sup>155</sup> *In Genes.*, quæst. 20.

à ceux qui en sont dignes<sup>156</sup>. » L'auteur des Dialogues attribués à saint Césaire, dit, il est vrai, que les anges sont incorporels ; mais il ajoute qu'ils sont comme le vent, le feu, la fumée et l'air<sup>157</sup>. Il observe à ce propos qu'à côté des corps grossiers comme les nôtres, il y a des corps subtils et immatériels. Saint Cyrille de Jérusalem appelle les démons des esprits ; mais il a soin de nous faire remarquer qu'on donne le nom d'esprit à tout être qui n'a pas de corps grossier<sup>158</sup>. Saint Cyrille d'Alexandrie déclare hautement que les anges ont une nature incorporelle, ce qui ne l'empêche pas d'affirmer que tous les êtres, à l'exception de Dieu, ont un corps, bien que différent du nôtre<sup>159</sup>. Sévérien de Gabale, dans le même texte où il désigne les anges comme incorporels, dit que le feu est l'élément qui forme leur nature<sup>160</sup>. Nous ne trouvons pas sans doute des explications de ce genre chez tous, mais il n'y a guère de témérité à supposer que beaucoup d'autres les auraient données, s'ils y avaient songé. Saint Jean Chrysostome, par exemple, ne nous dit point dans quel sens nous devons prendre l'incorporité qu'il attribue aux anges ; mais, quand nous entendons son disciple Cassien nous expliquer que les esprits célestes sont des corps subtils, nous avons tout lieu de croire que le maître pensait ce qu'a pensé l'élève. Philopon nous apprend également que pour Théodore de Mopsueste et son école, un être était considéré comme incorporel, dès qu'il n'avait pas un corps grossier tombant sous les sens.

On peut donc affirmer, sans crainte de se tromper, que presque aucun Père grec du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle n'a dépassé la doctrine primitive. Est-ce à dire que la spiritualité absolue des anges ait été complètement ignorée ? Nous ne le prétendons pas. Saint Grégoire de Nysse semble mettre les esprits angéliques hors de tout contact avec la matière la plus subtile<sup>161</sup>. Saint Grégoire de Nazianze est plus explicite. Non seulement il dit que les esprits angéliques ne peuvent être perçus que par la raison<sup>162</sup>, il va plus loin : « On doit les concevoir, dit-il, soit comme de purs esprits, soit comme un feu immatériel et incorporel, soit comme étant d'une nature

<sup>156</sup> *De Spiritu sancto*, XVI, 38.

<sup>157</sup> *Dialog.* I, 48.

<sup>158</sup> *Catech.*, XVI, 15.

<sup>159</sup> *In Jo.*, IV, IX.

<sup>160</sup> *De mundi opific.*, hom. IV, 6.

<sup>161</sup> *Cateches.*, VI.

<sup>162</sup> *Orat.*, 38, 10.

voisine<sup>163</sup>. » Ailleurs, il dit que leur nature est incorporelle, ou quelque chose d'approchant<sup>164</sup>. Il est incontestable que, dans ces textes, Grégoire a en vue la spiritualité absolue, mais on ne peut nier non plus qu'elle est à ses yeux une simple hypothèse. La nature angélique est-elle spirituelle ou seulement quelque chose d'approchant ? Il n'est pas sûr. Il ne sait au juste que penser des anges. Si l'on prenait Grégoire comme le représentant de l'opinion commune, on devrait dire que la doctrine moderne avait été entrevue par les Pères grecs du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle. Mais on ne doit pas oublier que Grégoire dépasse et devance ses contemporains. La vérité est donc que la spiritualité absolue des anges, entrevue par un ou deux théologiens initiés à la culture philosophique, a été généralement ignorée jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle.

Le problème de l'organisation du monde angélique attira de bonne heure l'attention des Pères. Les esprits célestes sont-ils tous égaux, ou bien forment-ils une hiérarchie ? Les épîtres pauliniennes fournirent une réponse sûre à cette question. Les anges y étaient, en effet, désignés sous cinq à six dénominations différentes. On conclut qu'il y avait parmi eux des Archanges, des Trônes, des Dominations, des Vertus, des Principautés et des Puissances. Ce fonds primitif s'enrichit bientôt de deux groupes nouveaux. Dans la vision du chapitre sixième d'Isaïe, il est question de *Sarafs* munis de plusieurs paires d'ailes, qui entourent le trône de Iahvé. Ezéchiel parle de *Kéroubs*, qui traînent le char de Dieu. Les *Kéroubs* reparaissent dans les psaumes comme porteurs du trône de l'Éternel. Enfin, la Genèse nous les montre veillant à la porte du paradis, avec mission d'en interdire l'entrée à Adam. Les *Kéroubs* étaient des génies gardiens, que l'on se figurait sous la forme d'animaux bizarres à tête d'hommes, tels qu'on en voyait aux portes des palais et des temples chaldéens. Les *Sarafs*, eux aussi, étaient représentés sous une forme fantastique, empruntée à l'art oriental. *Kéroubs* et *Sarafs* n'étaient donc pas précisément des anges à l'origine. Mais, avec le temps, ils s'associèrent aux autres catégories d'esprits. Le livre d'Hénoch, quand il fait l'énumération des anges, mentionne les *Chérubim*, les *Seraphim* et les *Ophanim*<sup>165</sup>. Aux environs de

---

<sup>163</sup> *Orat.*, 38, 7 ; 45, 5.

<sup>164</sup> *Orat.*, 28, 31.

<sup>165</sup> *Hén.*, LX, 13 ; LXX, 9. Les *Ophanim* sont les roues vivantes du char divin décrit par Ezéchiel.

l'ère chrétienne, les *Kéroubs* et les *Sarafs* avaient donc fait leur entrée dans le monde angélique. Toutefois, le Nouveau Testament ne les nomme jamais, et les premiers Pères s'en tinrent à la nomenclature qu'ils lisaient dans les épîtres pauliniennes, sans connaître rien de plus. Vers la fin du III<sup>e</sup> siècle, avec la recommandation du Pseudo-Hénoch et de l'Ancien Testament, les Chérubins et les Séraphins prirent place dans l'angéologie chrétienne, à côté des Dominations, des Principautés et des Puissances<sup>166</sup>.

On pourrait être tenté de conclure que la hiérarchie angélique était dès lors constituée. Au fond il n'en était rien. Ce que l'Église possédait à cette époque, c'étaient les matériaux d'un édifice, mais l'édifice lui-même était à peine commencé. Dès qu'on voulait chercher ce qu'il y avait sous les dénominations qu'on lisait dans l'Ancien et le Nouveau Testament, on errait à l'aventure, et, dans l'impossibilité où l'on était de s'orienter, on s'arrêtait bientôt et l'on revenait sur ses pas. La première question qui se posait était de savoir si les catégories énumérées dans les textes sacrés avaient pour base une différence de nature ou simplement une différence de fonctions. Origène résolut le problème dans un sens qu'il est facile de deviner. Selon lui, les esprits célestes étaient tous égaux à l'origine. Dieu eût fait acception de personnes en donnant plus à l'une de ses créatures qu'à l'autre, en créant des natures différentes. Il devait à sa justice, il se devait à lui-même de ne faire aucune préférence. La situation actuelle des anges, comme celle des autres êtres, n'est donc pas l'œuvre de Dieu, mais l'œuvre des créatures. Chaque être occupe dans la hiérarchie universelle la place qu'il a méritée par sa conduite antérieure : « Il n'est pas en notre pouvoir, dit Origène, de connaître les actes qui, pour chaque créature, ont décidé de son sort présent. Ce que nous savons, c'est qu'il appartient à la justice de Dieu de ne point faire acception de personnes, et de traiter chacun selon ses mérites. Les anges exercent donc les fonctions dont ils

---

<sup>166</sup> Les Chérubins sont mentionnés par Méthode (dans EPIPH. *Hær.*, LXIV, 33). On trouve les Séraphins associés aux Chérubins dans l'édition interpolée de la lettre d'Ignace aux Tralliens, dans Athanase (*In verba : Omnia mihi tradita sunt a Patre meo*, 9 ; *Epist. ad Serap.*, 1, 13), dans les *Constitutions apostoliques* (VIII, 12), dans Cyrille de Jérusalem (*Catech.*, XXIII, 6), dans Ambroise (*in Psal. præf.* 2) et, avant lui, dans les écrits des Cappadociens (BASIL. *de Spiritu S.*, 38 ; GREG. NYSS., *Cont. Eunom.*, I, p. 349). Toutefois, Basile ne mentionne ordinairement que les Séraphins, sans doute parce qu'il confond les Chérubins avec les Trônes.

se sont rendus dignes. Les Puissances et les Sièges doivent leurs attributions respectives à leurs mérites<sup>167</sup>. »

Dès la fin du III<sup>e</sup> siècle, la doctrine de l'égalité primitive des anges trouva un adversaire déclaré dans Méthode, qui, pour mieux combattre la théorie origéniste de la préexistence et de la chute des êtres, professa que la distinction des ordres angéliques était irréductible, et qu'elle venait de Dieu lui-même<sup>168</sup>. Athanase<sup>169</sup> et Épiphane<sup>170</sup> suivirent Méthode, et enseignèrent avec lui que chaque ordre formait une espèce distincte. Du reste, l'église d'Alexandrie, qui, depuis Athanase, et même depuis l'évêque Alexandre, avait renié Origène, resta fidèle à Méthode. Au commencement du V<sup>e</sup> siècle. Théophile condamna la doctrine qui voyait dans les distinctions angéliques la récompense de mérites acquis, et non des dons naturels<sup>171</sup>. Son successeur, Cyrille d'Alexandrie, reproduisit les vues de Méthode<sup>172</sup>. En revanche, les Cappadociens, surtout Basile<sup>173</sup> et Grégoire de Nysse son frère<sup>174</sup>, professèrent l'unité spécifique des anges, et enseignèrent que tout en exerçant des fonctions diverses, les esprits célestes avaient la même nature.

Saint Jérôme, cela va sans dire, fut, dans ses premières années, origéniste sur ce point comme sur tous les autres. Dans son commentaire sur l'épître aux Éphésiens, il nous présente les ordres angéliques comme des fonctions que les esprits célestes obtiennent d'après leurs mérites, mais dont ils peuvent, et dont ils pourront encore dans l'avenir, déchoir<sup>175</sup>. Seulement, tandis que Jérôme renia plus tard la plupart des opinions qu'il avait empruntées à Origène, il garda jusqu'à la fin sa conception de la hiérarchie céleste. Quand Rufin, en effet, lui remit sous les yeux le texte

---

<sup>167</sup> *De principiis*, I, VIII, 4.

<sup>168</sup> Dans EPIPH., *Hær.*, LXIV, 33.

<sup>169</sup> *Orat. cont. Arianos*, 11, 19.

<sup>170</sup> *Hær.*, LXIV, 33.

<sup>171</sup> *Lib. Paschal.*, II.

<sup>172</sup> *In Jo.*, V.

<sup>173</sup> *Contr. Eunom.*, III, 1 sub. fin.

<sup>174</sup> *Contr. Eunom.*, VI fin. (Tom. II, 619) ; ID., *de Opific. hominis*, XVII.

<sup>175</sup> *In Eph.*, I, 21 : « Quæ distributiones officiorum, non solum impræsentiarum, sed etiam in futuro sæculo erunt ; ut per singulos profectus et honores et ascensiones, etiam et descensiones, et crescat aliquis, vel decrescat, et sub alia atque alia potestate, virtute, principatu et dominatione fiat. »

du commentaire sur l'épître aux Éphésiens, comme une preuve de ses attaches origénistes, Jérôme, qui n'hésitait pas d'ordinaire à torturer ses propres textes pour en défendre l'orthodoxie, se fit gloire de ce qu'il avait dit dans le passage incriminé par son adversaire : « Si Rufin s'imagine, dit-il, que je suis origéniste parce que j'ai dit qu'il y avait dans le monde angélique des progrès, des honneurs, des promotions et des chutes, qu'il sache qu'il y a une grande différence entre la doctrine qui prétend que les Anges, les Chérubins et les Séraphins peuvent devenir des démons et des hommes, et celle qui enseigne que les anges ont obtenu des fonctions diverses<sup>176</sup>. » Il finit par conclure qu'il en est des ordres angéliques comme de la hiérarchie ecclésiastique : « De même, dit-il, que l'évêque, le prêtre et les autres membres du clergé occupent des degrés différents sans cesser d'être hommes, de même, les anges diffèrent par leurs mérites, mais conservent la dignité angélique<sup>177</sup>. »

L'église d'Alexandrie s'était rangée du côté de Méthode, les Cappadociens et Jérôme du côté d'Origène ; Augustin ne fut d'aucun parti et déclara ignorer complètement la raison d'être des ordres angéliques. Il dit à la fin de la lettre à Orose : « Je crois fermement qu'il y a dans les cieux des Sièges, des Dominations, des Principautés, des Puissances. Je crois également que ces groupes diffèrent entre eux ; mais, dussé-je être méprisé, je déclare ignorer ce qu'ils sont et en quoi ils diffèrent<sup>178</sup>. » Dans l'*Enchiridion*, on retrouve le même aveu d'ignorance<sup>179</sup>. Augustin ne sut jamais si les anges doivent les fonctions qu'ils exercent à leur travail, ou s'ils les ont reçues dès le premier instant de leur existence, si la hiérarchie céleste a son fondement dans les mérites acquis par les anges ou dans leur constitution naturelle.

Il ne suffisait pas de chercher à connaître l'origine et le fondement de la hiérarchie céleste. Il s'agissait encore de savoir quel sens il fallait attacher aux dénominations qu'on lisait dans l'Écriture. Sans doute, quand l'apôtre parlait des Principautés, des Puissances, des Trônes et des Do-

---

<sup>176</sup> *Apolog.*, 1, 23.

<sup>177</sup> *Apolog.* loc. cit.

<sup>178</sup> *Ad Oros. contra Priscillian.*, 14.

<sup>179</sup> *Enchirid.*, 58 « Quomodo autem se habeat beatissima illa et superna civitas, quæ ibi sint differentiae præpositoriarum... et quid inter se distent illa quattuor vocabula quibus universam ipsam cælestem societatem videtur apostolus esse complexus... dicant qui possunt, si tamen possunt probare quod dicunt : ego me ista ignorare confiteor. »

minations, il entendait désigner des fonctions différentes. Mais quelles étaient ces fonctions ? par quoi se distinguaient-elles les unes des autres ? comment, en un mot, les ordres angéliques différaient-ils entre eux ? Augustin ne savait rien de plus sur ce point que sur le précédent. « En quoi, dit-il, diffèrent ces quatre termes : Sièges, Dominations, Principautés, Puissances, par lesquels saint Paul semble désigner la société angélique tout entière ? Que ceux-là l'expliquent, qui le savent, pourvu qu'ils puissent le prouver ; quant à moi, j'avoue l'ignorer<sup>180</sup>. » Cette attitude, du reste, n'est pas particulière à Augustin. Pour confondre les gnostiques qui se vantaient de leurs lumières, Irénée les met au défi d'expliquer ce qu'il faut entendre par les Trônes, et de dire en quoi se distinguent mutuellement les Dominations, les Principautés, les Puissances et les Vertus<sup>181</sup>. Cyrille de Jérusalem lance le même défi aux Ariens qui prétendaient connaître à fond l'essence divine, et part de là pour se moquer de leur fanfaronnade<sup>182</sup>. En somme, on était encore plus incapable de décrire les ordres angéliques que d'expliquer leur origine. Sur ce dernier point, il y avait, nous l'avons vu, deux théories en circulation ; quand il s'agissait, au contraire, de décrire la hiérarchie céleste et d'indiquer les fonctions des différents ordres, on ne trouvait rien à dire.

L'ignorance ne portait pas seulement sur les attributions des ordres angéliques, elle portait encore sur leur nombre. Quelques Pères tenaient la liste des ordres fournie par les textes sacrés pour incomplète : « Il y a sans aucun doute, dit saint Jean Chrysostome, d'autres Vertus dont nous ne connaissons pas même les noms<sup>183</sup>. » Et il prouve son assertion par un texte de l'épître aux Éphésiens. Saint Jérôme, de son côté, conjecture que saint Paul n'a pas pu faire l'énumération complète des degrés de la hiérarchie angélique<sup>184</sup>. Toutefois, on pensait au contraire généralement que tel ordre, désigné dans un endroit de l'Écriture sous un nom, reparaisait ailleurs sous un nom différent. Tel était notamment le cas des Chérubins.

---

<sup>180</sup> *Enchirid.*, loc. cit.

<sup>181</sup> *Hæres.*, II, XXX, 6.

<sup>182</sup> *Cateches.*, XI, 12.

<sup>183</sup> *De Incomprehens.*, hom. IV, 2.

<sup>184</sup> *In Ephes.*, I, 21 : « Arbitror... quod scilicet in cælestibus sint principatus, sint potestates, sint dominationes atque virtutes et cetera ministeriorum vocabula quæ nec nos possumus nominare, nec ipsum Paulum puto, ut in gravi corpusculo constitutum, enumerare valuisse. »

Grégoire de Nysse les identifia avec les Trônes<sup>185</sup>. Il fut sans doute conduit là par le texte du psaume qui montre l'Éternel siégeant sur les Chérubins. Chrysostome emprunta à Grégoire cette opinion<sup>186</sup>, et nous la retrouvons dans Augustin, qui, appuyé sur le psaume que nous venons de mentionner, présente les Chérubins comme les sièges de Dieu<sup>187</sup>. Ainsi que les Chérubins, les Séraphins étaient aussi quelquefois ramenés à l'un des groupes nommés par saint Paul. Grégoire de Nysse, par exemple, les confond avec les Vertus<sup>188</sup>. Il est, du reste, remarquable que les Chérubins et les Séraphins apparaissent rarement dans les textes des Pères<sup>189</sup>. On se bornait le plus souvent à reproduire les listes fournies par saint Paul. Dans ces listes elles-mêmes, on faisait des simplifications. C'est ainsi que Chrysostome voyait dans le mot Vertus un terme générique désignant tous les êtres célestes<sup>190</sup>, tandis qu'Augustin confondait les Vertus avec les Archanges<sup>191</sup>. En somme, à côté de l'opinion qui croyait à un nombre indéterminé d'ordres angéliques, il y avait une autre opinion qui réduisait ce nombre. Augustin estimait que les quatre ordres des Sièges, des Dominations, des Principautés et des Puissances, énumérés dans l'épître aux Colossiens comprenaient tout le monde angélique<sup>192</sup>. Avant lui, saint Basile avait émis la même pensée sous forme de conjecture<sup>193</sup>.

<sup>185</sup> *Contr. Eunom.*, I (T. II, p. 349-350). Selon Grégoire, le mot Trône n'est que la traduction grecque de l'hébreu *Kéroub*.

<sup>186</sup> *De incomprehensib.*, III, 5.

<sup>187</sup> *In Ps.* XCVIII, 3 : « Cherubim sedes Dei est... thronus enim latine sedes dicitur. »

<sup>188</sup> *Contr. Eunom.*, I (T. II, p. 340), Grégoire arrive à ce résultat au moyen d'un rapprochement de textes. Il remarque d'une part que les Séraphins d'Isaïe chantaient « Saint, saint, saint ! » Il remarque d'autre part que le psalmiste (Ps. CIII, 21) invite les Vertus du Seigneur à le louer. Il conclut que les Vertus sont identiques aux Séraphins. Théodoret a adopté cette manière de voir (*in Coloss.*, I, 16).

<sup>189</sup> Ils n'interviennent guère qu'à l'occasion du texte d'Isaïe ou du texte du psaume XCVIII (XCIX de l'hébreu).

<sup>190</sup> *De Incomprehens.*, III, 5 ; cf. HILAIRE, *in Ps.*, CXXXV, 8.

<sup>191</sup> *Enchirid.*, 58. A vrai dire, Augustin pose seulement la question sans la résoudre, mais la note suivante nous montre le fond de sa pensée.

<sup>192</sup> *Ibid.* « Quid inter se distent quattuor illa vocabula quibus universam ipsam caelestem societatem videtur apostolus esse complexus, dicendo : Sive sedes, sive dominationes, sive principatus, sive potestates. »

<sup>193</sup> *De Spiritu s.*, 38.

L'Église, dans sa liturgie, se tenait en dehors de ces opinions. Elle ne spéculait pas sur le nombre des ordres angéliques. Elle ne cherchait pas si les degrés de la hiérarchie céleste étaient plus nombreux que ne le disaient les textes scripturaires, ou s'ils l'étaient moins. Elle juxtaposait ces textes sans chercher à les comprendre. Elle arrivait ainsi au nombre de neuf ou dix ordres. Dans la description qu'il fait de la liturgie de l'église de Jérusalem, Cyrille nomme les Anges, les Archanges, les Vertus, les Dominations, les Principautés, les Puissances, les Trônes, les Chérubins et les Séraphins en tout, neuf ordres<sup>194</sup>. La liturgie que décrivent les *Constitutions apostoliques* ne mentionne pas les Dominations ; en revanche, elle nomme les Éons et les Armées et obtient ainsi dix ordres<sup>195</sup>. Les Éons, bien qu'on les retrouve chez Hilaire<sup>196</sup>, chez Eusèbe<sup>197</sup> et dans la rédaction interpolée de l'épître de saint Ignace aux Tralliens<sup>198</sup>, ne devaient pas être maintenus. Les Armées devaient, elles aussi, disparaître. L'avenir appartenait à la liste fournie par Cyrille de Jérusalem.

On croyait que les anges formaient une multitude immense. Saint Jérôme estime que le genre humain tout entier n'est rien, comparé à l'armée angélique<sup>199</sup>. Pour nous donner une idée du nombre des esprits célestes, saint Cyrille de Jérusalem leur applique la parabole évangélique des brebis fidèles que le berger laisse, pour aller à la recherche de celle qui est perdue<sup>200</sup>. Les anges sont les quatre-vingt-dix-neuf brebis fidèles, le genre humain est la centième. Il fortifie du reste cette assertion au moyen d'un raisonnement topique<sup>201</sup>. Il part de ce principe que l'espace occupé par des êtres est un indice qui nous permet d'évaluer approxima-

---

<sup>194</sup> *Catech.*, XXIII, 6. Dans la catéchèse XVI, 23, il ne mentionne que huit ordres parmi lesquels se trouvent les esprits. Tonnée (*Note sur la Catech.* VI, 6) conclut qu'on n'avait rien de certain alors sur les ordres angéliques.

<sup>195</sup> *Constit. apost.*, VIII, 12.

<sup>196</sup> *De Trinit.*, II, 9.

<sup>197</sup> *De Laudibus Constantini.*

<sup>198</sup> *Epist. interpol. ad Trall.*, 5.

<sup>199</sup> *In Isai.*, XI, 17. « *Universa gentium multitudo supernis ministeriis comparata et angelorum multitudini pro nihilo ducitur.* »

<sup>200</sup> *Catech.*, XV, 24. On retrouve la même pensée dans saint Ambroise (in Luc, VII, 210) : « *Dives igitur pastor cujus omnes nos centesima portio sumus. Habet Angelorum, Archangelorum, Dominationum, Potestatum, Thronorum, aliorumque innumerabiles greges quos in montibus dereliquit.* »

<sup>201</sup> *Catech.*, XV, 24. — *Ibid.*, VI, 3,

tivement leur nombre. Il est clair en effet que, plus le domaine assigné à des êtres est vaste, plus leur chiffre doit être considérable. Or, dit Cyrille, la terre n'est qu'un grain de poussière, si on la compare à l'immense sphère des cieux qui l'enveloppe de toutes parts. Les cieux étant remplis d'anges, nous devons admettre que ceux-ci forment une multitude incalculable.

Mais ce n'est pas tout : au-delà des cieux sont les cieux des cieux qui, eux aussi, sont peuplés d'habitants. Ici, l'imagination de Cyrille reste confondue. Il conclut que le nombre des anges dépasse toute idée.

Le texte que nous venons de mentionner nous éclaire sur un autre problème, à savoir sur le séjour des anges. On croyait que la plupart de ces esprits sublimes habitaient dans le ciel, c'est-à-dire au-delà du firmament qui, comme une cloison, séparait leur demeure de l'espace aérien<sup>202</sup>. On distinguait ordinairement plusieurs cieux superposés au-dessus du firmament, et séparés les uns des autres par une cloison semblable à celle dont on enveloppait notre atmosphère. Saint Ambroise pense qu'il y en a sept<sup>203</sup>. Cyrille de Jérusalem dit que nous n'en connaissons que trois, mais qu'il y en a davantage<sup>204</sup>. Quoi qu'il en soit, chacun de ces cieux servait de demeure à un ordre déterminé. Selon Cyrille, le premier ciel, celui qui a pour plancher le firmament, sert à loger les esprits inférieurs. Les autres esprits habitent les cieux qui correspondent à leur dignité<sup>205</sup>. Hilaire part de ce fait qu'il y a au moins quatre ordres angéliques, et probablement davantage, pour conclure qu'il y a plus de trois cieux<sup>206</sup>. Il lui suffit pour

---

<sup>202</sup> JÉROME, *in Is.*, XL, 21. « Qui autem extendit cælos et expandit eos ut vel supra habitarent angelorum multitudines, vel subter homines morarentur. »

<sup>203</sup> *In Ps.* XXXVIII, 17. « Et ille quidem (Christus) ascendit super omnes cælos ad Dei sedem ; homines autem a primo cælo ad secundum, et deinceps a secundo ad tertium, et ab illo per distinctiones fere ad septimum cælum, atque ad ipsam apsidem et summitatem cæli qui merentur, ascendunt. »

<sup>204</sup> *Catech.*, VI, 3. Cyrille fait allusion au texte dans lequel saint Paul déclare qu'il a été ravi au troisième ciel.

<sup>205</sup> *Ibid.*, XI, 11 ; XV, 24 ; XVI, 23. D'après les *Testaments des douze Patriarches* (III, 2), ce sont seulement les trois derniers, à savoir le cinquième, le sixième et le septième qui servent de demeure aux esprits célestes.

<sup>206</sup> *In Ps.* CXXX V, 10. « De numero vero cælorum, nihil sibi humanæ doctrinæ temeritas præsumat. Apostolus usque ad tertium tantum cælum sese raptum intellegit. Plures quidem Thronos, Dominatus, Potestates, Principatus connumerat quibus necesse est proprias sedes habitationis congrune deputari... sed de numero Apostolus nihil

cela de faire remarquer que la promiscuité répugnerait, et que chaque ordre doit avoir un logement distinct. Néanmoins, la pluralité des cieus n'était pas admise universellement. Augustin, bien qu'il soit disposé à y croire, n'ose pas se prononcer avec assurance<sup>207</sup>. Chrysostome la rejette nettement, et déclare qu'il y a un seul ciel<sup>208</sup>. Dans cette hypothèse les différents degrés de la hiérarchie étaient naturellement mêlés les uns aux autres.

Il y avait une grande controverse sur le sens à donner au texte de la Genèse où il est question de certaines eaux supérieures au firmament<sup>209</sup>. Qu'était-ce que ces eaux ? Origène les prenait dans le sens allégorique et y voyait les anges. Basile se moqua de cette interprétation et déclara que les eaux supérieures au firmament étaient de vraies eaux<sup>210</sup>. Épiphane<sup>211</sup> et Jérôme<sup>212</sup> la rejetèrent avec indignation. Toutefois la doctrine origéniste fut adoptée par Grégoire de Nysse<sup>213</sup>, et même par Augustin<sup>214</sup> pendant quelque temps. Quant à Ambroise, il reste indécis et, tout en suivant Basile, il refuse de condamner Origène<sup>215</sup>. Cette controverse avait une certaine importance au point de vue cosmographique. Ceux qui admettaient en effet de vraies eaux supérieures, les faisaient servir à protéger le firmament contre la chaleur du soleil qui, sans cela, eût réduit en

---

docuit : et nescio an tacuerit an ignoraverit. » Une description des sept cieus et de leurs habitants se trouve dans le livre des Secrets d'Hénoch en slave.

<sup>207</sup> *Gen. litt.*, XII, 57.

<sup>208</sup> *In Genes. homil.*, IV.

<sup>209</sup> *Genes.*, I, 7.

<sup>210</sup> *Hexam.* III, 9.

<sup>211</sup> Dans saint Jérôme, *Ep.* LI (CX de l'édit. des Bénédictins). « Illas vera præstigias quis non statim abjiciat atque contemnat : dicente Origene de aquis quæ super firmamentum sunt, non esse aquas, sed fortitudines quasdam angelicæ potestatis ? »

<sup>212</sup> *Ad Pammach contra Joann.*, 7 (P. L., 23, 360).

<sup>213</sup> *In Hexam.*, tom. I, p. 15.

<sup>214</sup> *Confess.*, XIII, 18. « Sunt aliæ aquæ super hoc firmamentum, credo immortales, et a terrena corruptione secretæ. » — Toutefois dans le traité *de Genesi ad litteram* (II, 9) écrit environ dix ans après les *Confessions*, Augustin fait profession de croire qu'il y a de vraies eaux au-dessus du firmament. Dans ses *Rétractations* (II, 6), il reconnaît avoir parlé inconsidérément dans les *Confessions* « non satis considerate dictum est ; res autem in abscondito est valde. »

<sup>215</sup> *In Hexam.*, II, 17.

poudre la voûte céleste<sup>216</sup>. Au point de vue théologique, la différence entre les deux opinions était insignifiante. Elle consistait simplement en ce que, d'après les uns, les anges habitaient directement au-dessus du firmament, tandis que, d'après les autres, ils en étaient séparés par la masse d'eaux destinées à rafraîchir la voûte azurée.

Les anges n'avaient pas tous leur habitation au ciel. Un certain nombre d'entre eux demeuraient dans notre atmosphère. C'étaient les anges gardiens. On croyait en effet que Dieu, tout en maintenant autour de son trône le plus grand nombre des esprits célestes et en les destinant à chanter ses louanges, avait chargé un certain nombre parmi eux de veiller sur ce monde. C'étaient ces anges gardiens qui habitaient au milieu de nous<sup>217</sup>. Ils avaient plusieurs fonctions à remplir. Nous devons mentionner tout d'abord les anges préposés à la garde des éléments, des plantes et des animaux. Dans le livre d'Hénoch et dans l'Apocalypse, chacun des phénomènes naturels, comme la grêle, les frimas, les saisons, était sous la direction d'un ange. Cette philosophie de la nature fut adoptée par les premiers Pères. Dans une de ses visions, Hermas apprend que l'ange des bêtes, nommé *Thégri*, a reçu l'ordre de ne pas lui nuire<sup>218</sup>. Athénagore professe qu'il y a des esprits chargés de veiller au fonctionnement régulier du ciel, de la terre et de tous les éléments<sup>219</sup>. Origène nous explique qu'il y a des anges occupés à faire naître les animaux, d'autres à faire pousser les plantes<sup>220</sup>, etc. Épiphane<sup>221</sup> connaît, tout comme Pseudo-

---

<sup>216</sup> La planète Saturne fournissait également une preuve considérable de l'existence d'une masse d'eau au-dessus du firmament. On savait, d'une part, que cette planète était extrêmement éloignée puisqu'elle mettait trente ans à parcourir son orbite. On savait, d'autre part, qu'elle était très froide puisqu'au lieu de briller comme les autres elle était d'une couleur foncée. Or, théoriquement, elle eût dû être très chaude, car, soumise comme tous les astres au mouvement diurne, elle avait, par suite de son éloignement, des distances énormes à franchir chaque jour, et elle était, par conséquent, animée d'un mouvement très rapide qui devait l'échauffer. D'où venait donc qu'elle était si froide ? De ce qu'elle confinait, disait-on, aux eaux supérieures. Augustin, qui expose cet argument, lui reconnaît une grande valeur.

<sup>217</sup> HILAIRE, *in Ps.*, CXVIII, I. AMBROISE, *in Ps.* CXVIII, *Serm.*, I, 9.

<sup>218</sup> *Vis.*, IV, 2.

<sup>219</sup> *Legat.*, 20.

<sup>220</sup> *In Numer. hom.* XIV. *In Josue hom.* XXIII, 3. *In Jerem. hom.* X, 16.

<sup>221</sup> *De Mensur. et Ponder.*, 22.

Hénoch, l'ange du tonnerre, l'ange des éclairs, l'ange du froid, l'ange de la chaleur et beaucoup d'autres encore.

Quelques Pères ne crurent pas devoir attribuer aux anges les postes inférieurs que Pseudo-Hénoch leur avait assignés. Basile<sup>222</sup> et les deux Grégoire<sup>223</sup> ne placent que les hommes sous la tutelle des anges ; Jérôme regarde même comme ridicule et absurde la théorie que les Pères du II<sup>e</sup> et du III<sup>e</sup> siècles avaient empruntée au livre d'Hénoch<sup>224</sup>. Selon lui, c'est faire injure à Dieu que de s'imaginer qu'il s'occupe des insectes, et qu'il se tient au courant de leur natalité. On pourrait conclure de ce principe que Dieu a confié aux anges les êtres inférieurs dont il ne lui sied pas de prendre soin personnellement. Jérôme tire la conclusion opposée. Imaginer qu'il y a un ange préposé à la garde des reptiles, un autre préposé à la garde des poissons, etc., est, à ses yeux, une insanité.

Cette protestation trouva peu d'écho. Saint Jean Chrysostome<sup>225</sup> et saint Augustin<sup>226</sup> continuèrent de dire que tout ce qui est dans l'univers est confié à la garde des anges.

A côté des esprits chargés de veiller sur les êtres inférieurs, on en plaçait d'autres à la tête des nations. La garde des nations par les anges fut universellement admise pendant l'époque que nous étudions ici. Deux textes scripturaires paraissaient décisifs sur cette question : le texte du Deutéronome<sup>227</sup> où on lisait dans la version des Septante que Dieu fixa le

<sup>222</sup> *Contr. Eunom.*, III, 1. *In Ps.*, VIII, 207.

<sup>223</sup> GREG. NAZ. *Orat.*, XXVIII, 31. XLII, fin, XLII, 9. *Poemata dogmat.*, t. VII. Toutefois dans ce dernier endroit Grégoire dit qu'il y a des anges chargés du gouvernement du monde (VII, 23).

<sup>224</sup> *In Habac.*, 1, 14. « Absurdum est ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat per momenta singula quot nascantur culices quotve moriantur, quæ cimum et pulicum et muscarum sit in terra multitudo... Non simus tam fatui adulescentes Dei, ut dum potentiam ejus etiam ad ima detrahimus in nos ipsos injuriosi simus eandem rationabilium quam irrationabilium providentiam esse dicentes. Ex quo liber ille apocryphus stultitiæ condemnandus est, in quo scriptum est, quemdam angelum, nomine Tigrin præse reptilibus, et in hanc similitudinem piscibus quoque et arboribus et bestiis universis proprios in custodiam angelos assignatos. »

<sup>225</sup> Dans PHOTIUS, *Bibl. Cod.* CCLXXVII.

<sup>226</sup> *De libero arbitr.*, III, 32. *Genes. litt.* VIII, 45, 47. *De 83 Quæst.*, q. 79, 1.

<sup>227</sup> *Deut.*, XXXII, 8. Dans le texte hébreu et dans la Vulgate, qui suit ce texte, il est question des fils d'Israël.

nombre des peuples d'après le nombre des anges, et le texte de Daniel<sup>228</sup> qui racontait la lutte de Michel contre l'ange des Perses. Le premier de ces textes attribuait aux anges la charge des nations, le second les montrait dans l'exercice de leur charge. Aussi n'est-il guère de Pères, depuis Clément d'Alexandrie jusqu'à Augustin, qui n'aient mis chaque nation sous la garde d'un esprit angélique<sup>229</sup>. Seulement, il n'était pas toujours facile de dire ce qu'il fallait entendre par une nation, à une époque où les peuples, absorbés par le colosse romain, ne possédaient plus, pour ainsi dire, que des traditions et des souvenirs. On donna au texte du Deutéronome une interprétation bénigne, et on admit que chaque ville avait son ange tutélaire. « Les nations et les villes, dit Clément d'Alexandrie, sont confiées aux anges<sup>230</sup> » ; et Grégoire de Nazianze nous montre des esprits célestes chargés, les uns des nations, d'autres des villes, d'autres enfin des hommes<sup>231</sup>.

Avec la charge des nations et des villes, les anges reçurent également la charge des églises. L'Apocalypse était, dès la fin du I<sup>er</sup> siècle, entrée dans cette voie<sup>232</sup>. Origène la suivit et enseigna qu'à la tête de chaque église était un ange, qu'il désigna parfois comme l'évêque invisible de cette église<sup>233</sup> ; Basile<sup>234</sup> et Grégoire de Nazianze<sup>235</sup> empruntèrent à Origène cette conception. Ambroise l'adopta et l'introduisit en Occident<sup>236</sup>. Augustin n'en fit pas usage, mais elle resta néanmoins comme une croyance généralement acceptée. La mission protectrice des anges ne s'arrêtait pas aux nations, aux villes et aux églises ; elle s'étendait aux individus eux-mêmes.

Hermas professa que chacun de nous a près de lui un bon ange qui s'efforce de le porter au bien<sup>237</sup>. Cette doctrine, qui cadrait si bien avec

<sup>228</sup> *Dan.*, X, 13.

<sup>229</sup> CLEMENT D'ALEXANDRIE (*Strom.*, VI, 17). JÉRÔME (*in Dan.*, X, 13). Origène (*in Genes. hom.* IX, 3). AUGUSTIN (*in Ps.*, LXXXVIII, 3).

<sup>230</sup> *Stromat.*, VI, 17.

<sup>231</sup> *Poemat. dogm.*, VII, 25.

<sup>232</sup> *Apoc.*, II.

<sup>233</sup> *In Numer. hom.*, XX. *In Luc hom.*, XIII, XXIII.

<sup>234</sup> *In Isai*, I, 46.

<sup>235</sup> *Orat.*, XLII, 9.

<sup>236</sup> *De Panit*, I, 21. *In Ps.*, CXVIII. *Serm.*, I, 9, 10. Voir aussi HILAIRE, *in Ps.*, CXXXI.

<sup>237</sup> *Mandat.* VI, 2, 1.

les données du Nouveau Testament, fut, jusqu'à saint Augustin, universellement adoptée. Seul, Clément d'Alexandrie formula quelques doutes sur la réalité de la protection angélique dont chacun, selon la croyance générale, était entouré<sup>238</sup>. Deux problèmes, néanmoins, se posèrent ici. Tout d'abord on se demanda si chaque homme, en même temps qu'il a près de lui un bon ange pour le porter au bien, n'a pas également un démon chargé de l'induire en tentation. Hermas et, à sa suite, Grégoire de Nysse<sup>239</sup> et Cassien<sup>240</sup>, donnèrent une réponse affirmative à cette question ; mais ils furent seuls à soutenir cette opinion. On croyait généralement que les démons, acharnés à notre perte, réalisaient en toute liberté leurs criminels projets, et que chacun d'eux allait d'une âme à l'autre, selon qu'il le croyait opportun.

Une autre question qui se présenta fut de savoir si tous les hommes sans exception ont un ange gardien. Origène donna deux solutions opposées. Parfois il étendit la protection angélique à tout être humain<sup>241</sup> ; d'autres fois, au contraire, il enseigna que l'homme ne reçoit d'ange gardien qu'après son baptême, que les chrétiens sont seuls par conséquent à avoir un défenseur, et même que les chrétiens dont la conduite est indigne sont privés par Dieu de leur tuteur<sup>242</sup>. La première de ces théories devait devenir un jour l'opinion commune : elle ne l'était pas pendant le IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècles. Saint Basile n'attribue d'ange gardien qu'aux fidèles, et il prend même soin d'ajouter que le péché met cet ange en fuite<sup>243</sup>. Saint Jean Chrysostome, lui aussi, réserve les anges aux fidèles et même aux saints<sup>244</sup>. On retrouve l'empreinte de cette doctrine dans les écrits des trois Pères de l'Église latine qui ont lu Origène. Hilaire nous dit que les anges président aux prières des fidèles<sup>245</sup>. Ambroise nous apprend que Dieu nous enlève quelquefois notre ange pour nous laisser combattre

<sup>238</sup> *Stromat.*, VI, 17.

<sup>239</sup> *De Vita Mosis* (t. I, 194).

<sup>240</sup> *Collat.*, VIII, 17.

<sup>241</sup> *In Luc. hom.*, XXXV. *In Matth. hom.*, XIII, 5.

<sup>242</sup> *In Numer. hom.*, XX, 3. *In Ezech. hom.*, 1,7. De Principe, II, X, 7.

<sup>243</sup> *In Ps. XXXIII*, 5. — Cf. *Serm. VII de Peccato* (Edit. Gaume, t. III, 732). *Contr. Eunom.* III. 1. *In Ps. XLVIII*, 9.

<sup>244</sup> *In Matth. hom.*, 59, 4. *In Coloss. hom.*, 3-4.

<sup>245</sup> *In Matth.*, XVIII, 5.

seuls<sup>246</sup>. Jérôme nous avertit que notre ange nous abandonne quand nous péchons, ce qui suppose que, seuls, les chrétiens vertueux ont un protecteur<sup>247</sup>. Toutefois les textes d'Hilaire et d'Ambroise n'offrent que des allusions vagues à la théorie chère aux Pères grecs ; quant à Jérôme, il soutient ou du moins semble soutenir un sentiment opposé dans un texte célèbre où il donne un protecteur angélique à chaque âme qui vient au monde<sup>248</sup>. En somme, au commencement du V<sup>e</sup> siècle, la doctrine des anges gardiens individuels était aussi solidement établie dans l'Église latine que dans l'Église grecque. Seulement tandis qu'en Orient, on réservait généralement aux chrétiens vertueux le privilège de posséder un protecteur angélique, l'Occident, tout en inclinant dans le même sens, n'avait encore pris aucune attitude décisive.

On serait naturellement porté à penser qu'Augustin mit fin à l'indécision de l'Église latine et qu'il lui trouva sa voie. Il n'en fut rien. Augustin croit-il que chaque homme, ou du moins que chaque chrétien a un protecteur voué à sa garde et chargé de veiller spécialement sur lui ? On ne peut l'affirmer. Il est persuadé, ainsi que nous l'avons vu, que les anges ont une part considérable dans le gouvernement du monde. Il est persuadé également qu'ils servent d'intermédiaires entre Dieu et les hommes, qu'ils nous transmettent les volontés de Dieu et qu'ils lui présentent nos prières<sup>249</sup> ; il croit même qu'ils viennent à notre secours<sup>250</sup> ; mais il ne semble leur attribuer que des messages momentanés, transitoires, n'impliquant aucune relation privée et permanente. Ses anges font l'effet de fonctionnaires qui transmettent à des inconnus les ordres de leur maître ; ils ne paraissent pas être des protecteurs qui se préoccupent de leurs clients. Augustin fut sans doute amené à cette conception par sa théorie de la grâce. Selon lui, tout homme qui est privé de la grâce n'a de

<sup>246</sup> *In Ps.* XXXVIII, 32. XXXVII, 43.

<sup>247</sup> *In Jerem.*, XXX, 12.

<sup>248</sup> *In Matth.*, XVIII, 10. « Magna dignitas animarum, ut unaquaque habeat ab ortu natiuitatis in custodiam sui angelum delegatum. »

<sup>249</sup> *Epist.*, CXL, 69. « Annuntiant angeli, non solum nobis beneficia Dei, sed etiam preces nostras illi. »

<sup>250</sup> *Civit.*, VII, 30. « Quamvis propier aliquas causas hominibus angelos mina... » — *In Ps.*, LXII, 6. « Miserantur nos, et jussu Domini auxiliantur nobis. » — *Enchirid.*, 5, 6. « Hæc (ecclesia) in sanctis angelis beata persistit, et suæ parti peregrinanti sicut oportet opitulatur. »

libre arbitre, c'est-à-dire d'attrait, que pour le mal ; tout homme au contraire qui possède la grâce est porté vers le bien par un attrait infaillible. Dès lors à quoi sert l'ange gardien ? Ses bons conseils sont inutiles à celui qui a la grâce, parce que la grâce le porte infailliblement au bien ; ils le sont également à l'homme privé de la grâce, parce que cet homme est voué inévitablement au mal. Le protecteur chargé de porter au bien n'a plus de raison d'être ; il n'y a plus de place que pour le messenger de Dieu et pour l'intermédiaire entre Dieu et l'homme.

La doctrine des anges gardiens individuels fut donc mise en péril par Augustin. Elle fut sauvée par Cassien<sup>251</sup>. Semi-pélagien, Cassien n'avait aucune raison de rejeter les protecteurs angéliques. Sa grâce, qui sollicitait la volonté sans lui imposer son consentement, laissait place à un bon conseiller. Il enseigna donc, en s'appuyant sur l'Écriture, que chaque homme a, à ses côtés, un esprit céleste pour l'exciter à faire le bien. Il ajoute même, ainsi que nous l'avons dit, que chacun a un démon pour le tenter.

Il nous reste à dire maintenant quelle idée on se faisait pendant les cinq premiers siècles de l'état intellectuel et moral des anges. Jusqu'à Augustin, il était admis que les anges, non seulement n'eurent aucune connaissance anticipée de l'Incarnation, mais qu'ils furent instruits de ce mystère par l'Église. Le texte de l'épître aux Éphésiens (III, 10), où saint Paul fait instruire par l'Église les Dominations et les Autorités, paraissait décisif. Saint Jérôme commente ce texte dans le sens que nous venons d'indiquer<sup>252</sup>. Avant lui, saint Grégoire de Nysse en avait fourni la même

---

<sup>251</sup> *Collat.*, VIII, 17. « Quod unicuique nostrum duo cohæreant angeli, id est bonus et malus, Scriptura testatur... de utrisque vero liber Pastoris (Hermas) plenissime docet. » — *Collat.*, XIII, 12 : « Adjacere autem homini in quamlibet partem arbitrii libertatem, etiam liber illi qui dicitur Pastoris apertissime docet, in quo duo angeli unicuique nostrum adhærere dicuntur, id est bonus ac malus, in hominis vero optione consistere ut eliget quem sequatur. » On voit que Cassien tire de l'existence des anges gardiens un argument en faveur de sa théorie de la grâce.

<sup>252</sup> *In Eph.*, III. « Idcirco idipsum sacramentum est ei revelatum ut non solum gentibus sed et Principatibus et Potestatibus per Ecclesiam manifesta fieret multiplex sapientia Dei... Crux itaque Christi non solum nobis sed et angelis cunctisque in cælis virtutibus profuit, et aperuit sacramentum quod nesciebant. Denique ad cælum cum corpore Deum revertentem mirantur et dicunt quis est iste qui ascendit de Edom ?... quis est iste rex gloriæ ? » Jérôme semble dire néanmoins que les anges eurent une connaissance anticipée du mystère de l'incarnation analogue à celle des patriarches.

explication<sup>253</sup>. Saint Jean Chrysostome donna à cette interprétation un tour pittoresque. « J'accorde, dit-il à l'Apôtre, que le mystère de l'incarnation n'a pas été révélé aux hommes. Mais crois-tu être en mesure d'éclairer les Anges, les Archanges, les Principautés et les Puissances ? — Oui, me répond-il, car ce mystère a été caché en Dieu qui a tout créé par Jésus-Christ. — Et tu oses parler ainsi ? — Parfaitement. — Et comment les Anges l'ont-ils connu ? — Par l'Église... Quand nous avons appris ce mystère, ils l'ont appris par nous<sup>254</sup>. »

Le psaume XXIV<sup>255</sup> conduisit au même résultat. Ce psaume nous présente un dialogue entre les hérauts de Iahvé et les gardiens du temple de Jérusalem. Les hérauts invitent les portes du temple à s'ouvrir. Les gardiens, avant de se rendre à cette invitation, veulent savoir qui est là. On leur répond que c'est Iahvé. Dès le milieu du second siècle, Justin confisqua ce dialogue au profit du Christ. Selon lui, il était question dans ce psaume de l'entrée d'un Être divin dans le ciel. Naturellement le personnage pour lequel on demandait d'ouvrir les portes, tout dieu qu'il fût, ne pouvait être le Père céleste qui ne quitte jamais son séjour, mais Jésus-Christ. Justin conclut que le dialogue avait été tenu, le jour de l'Ascension, entre l'Esprit-Saint et les anges résidant au ciel. Ces derniers, qui ignoraient la résurrection, et qui ne reconnaissaient point, sous les traits du Christ, le Logos descendu des cieux, hésitaient à ouvrir et voulaient savoir qui demandait l'entrée de la demeure éternelle. L'Esprit informait alors les habitants du ciel des miracles accomplis par le Christ. En présentant cette explication du psaume XXIV, Justin se proposait avant tout de prouver qu'au-dessous du Dieu suprême il existait une au-

---

Mais la fin du texte que nous venons de citer lève toute espèce de doute sur le fond de sa pensée.

<sup>253</sup> *In Cantic. hom.* VIII. (Tom. I, 597. Edit. 1638)

<sup>254</sup> *In Ephes. hom.*, VII, 1. *In Jo. hom.*, 1, 5.

<sup>255</sup> Ps. XXIII de la Vulgate. Quand ils commentent l'Épître aux Éphésiens, les Pères disent que les anges ont été instruits de l'Incarnation par l'Église : quand ils commentent le psaume XXIV et le chapitre LXLII d'Isaïe, ils supposent que les anges ont connu le Christ le jour de l'Ascension. Ils ne se sont pas préoccupés de concilier ces deux assertions qui pourtant semblent se contredire. Ils distinguaient sans doute les anges résidant dans le ciel de ceux qui habitaient dans l'air. Les premiers avaient connu le Christ le jour de son retour au ciel, les autres n'avaient été informés de l'Incarnation que par l'Église.

tre personne divine, ou selon son expression « un second dieu » subordonné au premier. A partir du concile de Nicée, sa théorie du second Dieu subordonné tomba en discrédit, mais son interprétation du psaume fut maintenue. Plusieurs Pères, entre autres saint Grégoire de Nysse<sup>256</sup>, saint Ambroise<sup>257</sup>, saint Jérôme<sup>258</sup>, saint Cyrille de Jérusalem<sup>259</sup>, virent dans le psaume XXIV une description anticipée de l'ascension du Christ, mirent dans la bouche des anges étonnés les mots : *quel est ce roi de gloire ?*, et laissèrent ainsi entendre que les esprits célestes ignoraient le mystère du Verbe incarné même au moment de son retour vers son Père<sup>260</sup>. Du reste, cette interprétation trouvait un appui dans le verset du chapitre LXIII d'Isaïe où des spectateurs ébahis voient arriver du pays d'Edom un guerrier dont ils ignorent l'origine. On ne doutait pas que ce guerrier, aux vêtements souillés de sang, ne fût le Christ quittant Edom, c'est-à-dire la terre, pour remonter au ciel, et que les spectateurs ne fussent les anges. Jérôme qui, en nous donnant cette interprétation, conclut que les anges ignoraient la passion et la résurrection du Christ, a soin de nous faire remarquer qu'il est fidèle à la pensée de saint Paul, et il nous renvoie à l'endroit de la première épître aux Corinthiens où l'Apôtre dit que les princes de ce siècle ont ignoré la sagesse de Dieu<sup>261</sup>.

Jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle les anges étaient donc censés n'avoir connu que tardivement le mystère de l'incarnation<sup>262</sup>. Augustin ne fut pas de cet avis. Il enseigna que les esprits célestes avaient reçu longtemps d'avance

---

<sup>256</sup> *Homil. de Ascens.* (t. III, 443).

<sup>257</sup> *De Fide*, IV, 14, 20. Toutefois, d'après Ambroise, il y a des anges qui font cortège au Christ pendant qu'il remonte vers le ciel. Ceux-là connaissent le mystère de la rédemption. Le dialogue a lieu entre eux et les anges qui résident dans le ciel. Voir *de Institut. Virginis*, 1, 30.

<sup>258</sup> *In Is.*, LXIII, 4.

<sup>259</sup> *Catech.*, XIV, 24.

<sup>260</sup> Voir encore le commentaire sur les psaumes qui se trouve dans les œuvres de saint Athanase (*in Ps.*, XXIII).

<sup>261</sup> *In Is.*, LXIII, 1. « Interrogant igitur angeli rei novitate perterriti ; mysterium enim passionis et resurrectionis Christi secundum Apostolum Paulum (I Cor. II) cunctis retro generationibus fuerat ignoratum. »

<sup>262</sup> GREGOIRE DE NAZIANZE, *Orat.*, XXXVIII, 14 semble dire que les anges connurent l'Incarnation dès qu'elle fut réalisée. Si telle est sa pensée, il s'est séparé des autres Pères et a frayé la voie à Augustin.

communication de ce mystère<sup>263</sup>, et qu'ils l'avaient même annoncé aux hommes<sup>264</sup>. Cette nouvelle doctrine semblait devoir se briser contre le texte de l'épître aux Ephésiens. Augustin vit le danger et sut y parer. Il fit dire à saint Paul, en détournant le sens du texte, que le mystère caché aux hommes avait été révélé depuis de longs siècles aux Principautés, aux Puissances et à toute l'Église céleste<sup>265</sup>. Il va sans dire que la théorie d'Augustin resta inconnue aux Pères grecs du V<sup>e</sup> siècle. Théodoret<sup>266</sup> interpréta comme saint Jean Chrysostome le texte de l'épître aux Ephésiens et ne soupçonna pas l'ingénieux commentaire de l'évêque d'Hippone. Nous verrons plus tard l'accueil que l'Église latine fit à l'opinion de son docteur. Exposons maintenant l'idée que l'on se faisait de l'état moral des anges, pendant les cinq premiers siècles.

Tertullien entendit à la lettre le texte de la première épître aux Corinthiens : *propter angelos*. Pour convaincre les jeunes filles qu'elles devaient se voiler la tête, il eut recours à saint Paul, et, appuyé sur l'autorité de cet apôtre, il enseigna que les hommes, et surtout les personnes non encore mariées, pouvaient induire les anges en tentation<sup>267</sup>. Il croyait donc les esprits aériens capables de tomber actuellement comme autrefois dans la fornication. On sait qu'Origène porta un coup mortel à la théorie qui empruntait l'explication de la chute des anges au livre d'Hénoch. Dès lors que les esprits angéliques n'étaient point tombés dans la luxure à l'origine, il n'y avait plus de raison de craindre maintenant ce péché pour eux. Aussi la doctrine de Tertullien ne trouva pas d'écho. Toutefois, en soustrayant les anges aux séductions de la chair, Origène ne les rendit pas impeccables. Il enseigna au contraire que quelques-uns d'entre eux s'acquittaient mal des fonctions que Dieu leur avait assignées, se montraient négligents dans l'accomplissement de leur mandat, et que, de ce

<sup>263</sup> *Genes. litt.*, V, 38. « Illis ergo a sæculis innotuit. »

<sup>264</sup> *Civit.*, VII, 32.

<sup>265</sup> *Genes. litt.*, loc. cit. « Sic ergo fuit hoc absconditum a sæculis in Deo ut tamen innotesceret Principibus et Potestatibus in cælestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei, quia ibi primitus Ecclesia quo post resurrectionem et ista ecclesia congreganda est. » Pour tirer à lui le texte, Augustin fait dire à saint Paul que l'Église qui a révélé la sagesse de Dieu est l'Église angélique.

<sup>266</sup> *In. Eph.* III, 10. (P.G. 82, 529)

<sup>267</sup> *De Virgin. velandis*, 7 « Debet ergo velari fades tam periculosa quæ usque ad cælos tum scandala jaculata est. »

chef, ils tombaient au-dessous de l'homme, ou recevaient telle autre punition proportionnée à la gravité de leurs fautes<sup>268</sup>. Origène s'appuyait sur les textes de l'Apocalypse où nous voyons les anges protecteurs des églises d'Asie blâmés de leur négligence ; il ne pouvait donc manquer de trouver des adhérents. Cyrille de Jérusalem déclara nettement que les anges tombaient dans diverses fautes et avaient souvent besoin de la clémence divine<sup>269</sup>. Didyme enseigna que l'œuvre de réconciliation accomplie par le Christ s'était étendue jusqu'au monde céleste<sup>270</sup>. Ambroise, non content de dire à diverses reprises que Dieu seul est sans péché et qu'il jugera toutes ses créatures<sup>271</sup>, parla du péché des anges comme d'un fait toujours susceptible de se renouveler<sup>272</sup>. « Ne soyons pas étonnés de ce que l'âme pèche, lisons-nous dans Prudence, l'ange lui-même pèche..., il pèche parce qu'il est une créature, Dieu seul est sans péché<sup>273</sup>. » Jérôme nous assure qu'au jour du jugement, les anges auront à rendre compte de leur mandat ; qu'ils seront punis s'ils n'ont pas rempli tous leurs devoirs, mais que les peuples seront au contraire déclarés responsables s'ils n'ont pas suivi les conseils de leurs protecteurs<sup>274</sup>. Ailleurs, parlant des princes de ce monde qui, au dire de saint Paul, ont crucifié le Seigneur, il voit en eux les anges préposés par Dieu à la tête des nations<sup>275</sup>. Du reste, un contemporain de l'âge apostolique, Ignace d'Antioche, avait enseigné que les anges qui refuseraient de croire à la rédemption seraient condamnés, laissant ainsi entendre que le sort des esprits célestes n'était pas encore irrévocablement fixé après la mort du Christ<sup>276</sup>.

<sup>268</sup> *In Matth.*, t. XV, 37. *In Luc. hom.* XXIII. *In Ezech. hom.* IV. *In Jo.*, t. XIII, 58.

<sup>269</sup> *Catech.*, II, 13.

<sup>270</sup> *In I., Pet.*, III. *P. L.* 39, 1770. « Sicut enim homines abstinentes a peccatis subjecti sunt, ita et superiora rationalia correcta spontaneis culpulis quæ forsitan habuerunt ei subjecta sunt. »

<sup>271</sup> *In Ps.*, CXVIII. *Serm.*, XXII, 27. « Nemo sine peccato : negare hoc sacrilegium est solus enim Deus sine peccato est. » Cf. *De Spiritu*, III, 134. *De Fide*, V, 142. « Omne opus suum adducet Deus in iudicium. »

<sup>272</sup> *In Ps.* CXVIII, *Serm.* VIII, 29. « Etsi uterque misericordia Dei indiget, aliter tamen angelo misericordia, aliter homini debetur ; leve enim vitium in angelo iudicio graviore censetur. »

<sup>273</sup> *Apoth.*, V, 108.

<sup>274</sup> *In Mich.*, VI, 1.

<sup>275</sup> *In Dan.*, X, 13.

<sup>276</sup> *Smyrn.* 6.

Au milieu de ce concert unanime, Basile<sup>277</sup> et Grégoire de Nazianze<sup>278</sup> font entendre une note particulière. Selon eux, les anges, sans être complètement impeccables, ne vont au mal que difficilement. Grégoire surtout mérite d'être remarqué. Il voudrait pouvoir dire que les esprits célestes, inondés qu'ils sont de la lumière divine, ne pèchent pas, il le dit même quelquefois ; mais le souci de l'exactitude le contraint à reconnaître qu'eux-mêmes ne sont pas à l'abri des défaillances<sup>279</sup>. C'était un progrès considérable. Il était réservé à Augustin d'aller jusqu'au bout de la voie frayée par les Cappadociens, et de proclamer la stabilité des anges dans le bien<sup>280</sup>. Selon lui, immédiatement après la chute de Satan, les anges restés fidèles furent gratifiés du don de la vision béatifique, confirmés en grâce et assurés de ne plus pécher. Augustin puise sa certitude sur ce point dans le texte de Luc : *erunt aequales angelis Dei*. D'après ce texte, en effet, nous participerons, après la résurrection, aux privilèges que, dès maintenant, les anges possèdent. Or l'Évangile nous enseigne, d'autre part, que nous aurons la vie éternelle et que nous ne pourrons déchoir du bien. Si telle doit être notre condition un jour, telle est certainement, dès aujourd'hui, la condition des esprits célestes puisque notre bonheur futur ne sera qu'une participation à leur bonheur actuel<sup>281</sup>. Aussi Augustin réproouve énergiquement l'assertion des Priscillianistes qui, fidèles à la doctrine en vogue un siècle auparavant, pensaient que les anges seraient un jour purifiés de leurs péchés<sup>282</sup>.

Des êtres fragiles comme nous, capables des mêmes faiblesses que nous, ne méritaient pas qu'on leur adressât des hommages. Aussi, pendant les cinq premiers siècles, les docteurs réproouvèrent tout culte des

<sup>277</sup> *In Ps. XXXII*, 4. La raison de cette difficulté qu'ont les anges à faire le mal vient, selon Basile, de ce qu'ils ont été sanctifiés dès le commencement.

<sup>278</sup> *Orat. XXVIII*, 31.

<sup>279</sup> *Orat. XXXVIII*, 9. - Cf. *Poem. theol.* VII.

<sup>280</sup> *Enchir.*, 57. « Sed de illa quæ in cælo est, affirmare quid possumus nisi quod nullus in ea malus est, nec quisquam deinceps inde cecidit aut casurus est. » *De Continent*, 16 : « Tales habet quippe etiam nunc angelos suos, quos in illo sic amamus ut de nullo eorum ne peccando fiat diabolus formidemus. » *Civit.*, XI, 13 ; XXII, 29. *Gen. litt.*, VIII, 45. *Serm.*, LIII, 6 ; CLXX, 9.

<sup>281</sup> Augustin dit quelquefois que les anges ont eu la vision béatifique dès l'origine (*Gen. litt.*, II, 17). Il ne sait si les démons ont été au début dans les mêmes conditions que les bons anges (*Enchir.*, 29, 61, 63. *Civit.*, XII, 9).

<sup>282</sup> *Ad Orat.* 10.

anges. Saint Irénée est fier de pouvoir dire aux gnostiques que l'Église n'invoque point les esprits célestes<sup>283</sup>. Au IV<sup>e</sup> siècle, un concile de Laodicée condamne solennellement les pratiques de dévotion en l'honneur des anges<sup>284</sup>. Théodoret ne cache pas l'antipathie qu'il éprouve pour ces pratiques<sup>285</sup>, et saint Augustin qui, pourtant, considère les anges comme confirmés en grâce, repousse avec horreur la pensée de leur élever des temples<sup>286</sup>. Toutefois, il importe de le faire remarquer, les esprits cultivés, les théologiens, étaient à peu près seuls à condamner la dévotion aux anges ; le peuple chrétien s'y portait avec ardeur. Théodoret<sup>287</sup> et Sozomène<sup>288</sup> nous apprennent que, de très bonne heure, certaines régions de l'Orient, notamment la Phrygie, se couvrirent d'oratoires en l'honneur de saint Michel. Comment le culte des anges avait-il pénétré dans le culte chrétien ? Le texte de saint Irénée que nous venons de mentionner nous renseigne à moitié sur cette question. Il nous apprend qu'au II<sup>e</sup> siècle, à une époque où, selon saint Irénée lui-même, ce culte n'était pas encore officiellement reçu dans l'Église, il était déjà en honneur chez les gnostiques. Peut-être existait-il çà et là dans l'Église à l'état de dévotion privée<sup>289</sup> ; en tout cas, ce n'est pas seulement à l'influence plus ou moins directe de la gnose, mais à un besoin de la conscience religieuse dans les masses populaires, que le culte des anges a dû les progrès qu'il fit bientôt dans les communautés orthodoxes. La dévotion populaire réclame des

---

<sup>283</sup> *Har.*, II, 32, 5. « Nec invocationibus angelicis facit (ecclesia) aliquid, nec incantationibus nec reliqua prava curiositate : sed munde et pure et manifeste orationes dirigens ad Dominum qui omnia fecit. » Voir aussi Athanase (*Orat. Contr. Arianos*, III, 12).

<sup>284</sup> *Conc. Laod. Can.* 35.

<sup>285</sup> *In Coloss.*, II, 18.

<sup>286</sup> *Collat. cum Maxim.*, 14. « Nonne si templum alicui sancto angelo excellentissimo de lignis et lapidibus faceremus anathemamur a veritate Christi et ab ecclesia Dei ? » *De Vera Religione*, 110. « Honoramus eos charitate, non servitute. Nec eis templa construimus : nolunt enim se sic honorari a nobis. »

<sup>287</sup> *In Coloss.*, II, 18.

<sup>288</sup> SOZOM., II, S. P. L., 67, 941. Sozomène est loin de partager l'aversion de Théodoret pour le culte des anges. Il rapporte plusieurs cas de guérisons miraculeuses obtenues dans le temple consacré à saint Michel à Constantinople. Il assure, du reste, que cette église était le théâtre de nombreux miracles.

<sup>289</sup> Saint Justin (I, *Apol.* 6). Le culte des anges existait donc dans les communautés chrétiennes à l'époque de Justin, et ce docteur semble l'avoir approuvé.

## HISTOIRE DES ANGES

intercesseurs, et à une époque où le culte des saints ne faisait que de naître, la croyance traditionnelle lui fournissait les anges pour tenir ce rôle. C'est ce qui explique comment, dès le III<sup>e</sup> siècle, la dévotion aux anges était si répandue dans l'Église. Pendant toute la période que nous venons d'étudier, ce ne fut qu'un culte populaire que les théologiens étaient plus disposés à blâmer qu'à encourager. Mais la piété des simples, en ce cas comme en beaucoup d'autres, a fini par vaincre les résistances des théologiens<sup>290</sup>.

---

<sup>290</sup> Sur cette réaction de la dévotion populaire contre l'intellectualisme théologique, et sur son rôle dans le développement chrétien, voir Newman, *Via media* (3<sup>e</sup> éd.), I, XLVIII et suiv.

## II — LES ETRES ANGELIQUES APRES DENYS L'AREOPAGITE

A la fin du v<sup>e</sup> siècle, l'angélologie, bien qu'elle eût fait des progrès considérables depuis l'époque apostolique, était loin d'être arrivée à sa forme définitive. Elle avait à subir encore plusieurs retouches d'ordre secondaire ; mais il y avait surtout deux points sur lesquels ses conclusions devaient être modifiées nous voulons parler de la nature et de l'organisation du monde angélique. Pendant toute la période que nous venons d'étudier, la spiritualité absolue des anges avait été tout au plus entrevue par un ou deux Pères initiés à la culture philosophique ; il n'y a aucune exagération à dire qu'on attribuait unanimement aux esprits célestes des corps subtils et éthérés. Quant à leur organisation, elle était à peine ébauchée. En recueillant les dénominations employées dans l'Écriture pour désigner les anges, on arrivait tantôt à sept, tantôt à huit, tantôt à neuf ou même à dix ordres ; mais on n'attachait à ces chiffres aucune importance. Beaucoup étaient convaincus en effet que la même catégorie reparaisait dans divers endroits sous des noms différents. D'autres, au contraire, pensaient que l'énumération fournie par l'Écriture donnait à peine une idée des innombrables classes dont se composait la cour céleste.

### Les hiérarchies célestes

Au commencement du vi<sup>e</sup> siècle, parut le livre *de la Hiérarchie céleste*, qui devait jouer un grand rôle dans l'histoire de l'angélologie. Le Pseudo-Denys, son auteur, était un chrétien attaché aux doctrines néoplatoniciennes des derniers temps, et surtout aux idées de Proclus<sup>291</sup>. En

---

<sup>291</sup> La non-authenticité des livres attribués à saint Denys l'Aréopagite est un point acquis à l'histoire. Il est plus difficile de dire quand ces livres ont été composés. Ils sont mis à profit dans un ouvrage attribué à saint Cyrille d'Alexandrie et qui, en tout cas, est du cinquième siècle. Mais Tillemont estime que la citation a été ajoutée après coup et qu'elle n'a pas été faite par l'auteur lui-même de l'ouvrage. C'est, semble-t-il,

tant que néo-platonicien, il était familiarisé avec les essences immatérielles, avec les purs esprits. En tant que disciple de Proclus, il tenait à multiplier les intermédiaires qui devaient rattacher les créatures à Dieu ; il se plaisait à ajouter de nouveaux anneaux à la chaîne forgée par Plotin, pour relier le monde changeant à l'Être immuable. Il enseigna donc, d'une part, que les anges étaient des êtres simples, sans figure<sup>292</sup> ; que les formes sensibles sous lesquelles on les représentait n'étaient que des symboles, et que l'on faisait erreur en leur attribuant des propriétés matérielles, si nobles et si brillantes qu'elles fussent<sup>293</sup>. D'autre part, il distribua le monde angélique en trois hiérarchies, dont chacune était elle-même divisée en trois ordres. La première hiérarchie comprenait les Séraphins, les Chérubins et les Trônes. La seconde était formée par les Vertus, les Dominations et les Puissances. Les Principautés, les Archange et les Anges composaient la troisième<sup>294</sup>. Il obtint ainsi neuf ordres angéliques. Sans doute, il emprunta les noms de ces ordres aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Toutefois on se ferait illusion, si l'on croyait qu'il est arrivé à ce chiffre par hasard, ou parce qu'il l'a trouvé dans les textes sacrés. Pour comprendre le principe qui dirigeait le pseudo-Denys dans sa distribution du monde angélique, il suffit de se rendre compte du rôle que jouent les hiérarchies dans sa philosophie. Elles sont des intermédiaires à travers lesquels doivent passer les clartés divines avant d'arriver jusqu'à nous. La Première hiérarchie est en communication directe avec la divinité<sup>295</sup>. La troisième est en communication directe avec les Hommes<sup>296</sup>. Entre ces deux extrêmes se trouve une hiérarchie moyenne, qui ne communique directement ni avec l'Être suprême, ni avec les hommes,

---

l'examen des doctrines contenues dans les écrits aréopagiques qui nous donne les renseignements les plus précis sur leur date et leur provenance. D'une part, l'insistance avec laquelle le pseudo-Denys dans son *Traité des Noms divins* élève la divinité au-dessus des conceptions humaines, nous amène à conclure qu'il a subi l'influence des *Ennéades* de Plotin. D'autre part, à voir le développement qu'il donne à la doctrine des hypostases intermédiaires entre Dieu et le monde sensible, et l'importance qu'il accorde à l'extase comme moyen d'entrer en rapport avec Dieu, ou est conduit à penser qu'il a lu Proclus.

<sup>292</sup> *De caelesti Hierarchia*, IV, 1. *Ibid.*, IV, 2. *De divinis Nominibus*, VII, 2.

<sup>293</sup> *De cal. Hier.*, II, 3. 3.

<sup>294</sup> *Ibid.*, VI, 2, 4.

<sup>295</sup> *Ibid.*, VII, 2-4.

<sup>296</sup> *De cal. Hier.*, IX, 2-4.

mais qui reçoit les illuminations divines des esprits sublimes qui lui sont supérieurs, et qui les transmet aux esprits qui lui sont inférieurs<sup>297</sup>. Le pseudo-Denys avait besoin d'intermédiaires non seulement entre Dieu et l'homme, mais encore entre les voisins de Dieu et les voisins de l'homme. Voilà pourquoi il établit trois hiérarchies deux en rapport direct avec l'Être infini et la terre, et une pour séparer les deux hiérarchies extrêmes. Pour des raisons analogues de symétrie, il décomposa chaque hiérarchie en trois ordres. Les neuf ordres angéliques lui étaient donc imposés par ses conceptions philosophiques. Pour ne pas dépasser le chiffre de neuf, il a rejeté les *Éons* et les *Esprits* dont plusieurs Pères avaient fait mention. Pour ne pas rester au-dessous de ce chiffre, il n'a pas voulu savoir que l'on identifiait ordinairement les Trônes avec les Chérubins, et que l'on regardait les Vertus comme un terme générique. Il a pris dans les textes sacrés tout ce qu'il lui fallait pour remplir son cadre.

Les livres du pseudo-Denys furent mentionnés dans les premières années du vie siècle par les Eutychiens, qui les mirent sur le compte de Denys l'Aréopagite, converti par saint Paul, et appuyèrent sur ce témoignage leurs théories monophysites<sup>298</sup>. Les catholiques les rejetèrent d'abord comme apocryphes<sup>299</sup>. Ils se laissèrent bientôt convaincre, et, dès le milieu du VI<sup>e</sup> siècle, les livres du disciple de Proclus furent attribués dans tout l'Orient au disciple de saint Paul<sup>300</sup>. Grégoire le Grand, étant apocryphiste à Constantinople, en entendit parler et en prit connaissance<sup>301</sup>. Au IX<sup>e</sup> siècle, Scot Érigène les traduisit en latin, et les mit ainsi à la portée des docteurs de l'Occident qui, eux aussi, les vénérèrent comme des monuments du premier siècle<sup>302</sup>. Dans ces conditions, les spéculations angélo-

<sup>297</sup> *Ibid.*, VIII.

<sup>298</sup> Sévère invoqua l'autorité de ces livres dans un concile de Tyr qui a dû avoir lieu avant l'année 515. Le parti sévérien fit appel à eux dans la conférence de Constantinople de 531.

<sup>299</sup> Les catholiques objectèrent que ces livres n'avaient été connus ni par saint Athanase ni par saint Cyrille.

<sup>300</sup> Il est fait allusion aux écrits aréopagitiques pour la première fois du côté des catholiques dans le traité *de Sectis* (Act. III, 1). *P. G.*, 86, 1213, livre dont le noyau appartient à Léonce de Byzance, mais qui, sous la forme où nous l'avons aujourd'hui, est postérieur à cet écrivain.

<sup>301</sup> S. Grégoire, *Homil. in Evang.*, XXXIV, 12.

<sup>302</sup> Déjà au huitième siècle, le pape Paul avait donné à Pépin un manuscrit des livres aréopagitiques. En 827, Louis le Débonnaire fut gratifié d'un second manuscrit par

logiques du pseudo-Denys ne pouvaient manquer de se répandre. Elles se répandirent en effet. Dès la fin du VI<sup>e</sup> siècle, le pape saint Grégoire enseignait aux fidèles qu'il y a neuf ordres dans le monde angélique<sup>303</sup>, et, quelques années plus tard, Isidore de Séville consignait dans ses *Sentences* ce renseignement, puisé par lui dans les homélies du pape<sup>304</sup>. Grégoire, qui ne connaissait que superficiellement le livre de la *Hiérarchie céleste*, mentionnait les neuf ordres sans parler des hiérarchies, dont il semble ne soupçonner ni le rôle, ni même l'existence. Il va sans dire que les connaissances d'Isidore, empruntées à Grégoire, n'allèrent pas plus loin. Mais quand la traduction de Scot Érigène eût révélé à l'Occident les livres prétendus aréopagiques, on se mit à dissenter sur les hiérarchies célestes et sur leur rôle respectif. L'école de Saint-Victor se distingua surtout par sa vénération pour Denys, et Hugues commenta le livre de la *Hiérarchie céleste*<sup>305</sup>. Depuis le XII<sup>e</sup> siècle, les trois hiérarchies et les neuf ordres ont acquis droit de cité dans la théologie de l'Église occidentale<sup>306</sup>. Quant à l'Église orientale, elle avait dès le VIII<sup>e</sup> siècle reconnu pour ainsi dire officiellement les doctrines du pseudo-Denys. En effet, son docteur par excellence, Jean Damascène, avait admis les hiérarchies et les ordres dans son manuel de théologie<sup>307</sup>.

---

Michel le Bègue. Quand Scot Érigène arriva à la cour de Charles le Chauve, celui-ci lui demanda d'en donner une traduction latine. Scot fit la traduction demandée et y ajouta un commentaire.

<sup>303</sup> *Homil. in Evang.*, XXXIV, 7. « Novem vero angelorum ordines diximus, quia videlicet esse, testante sacro eloquio scimus angelos, archangelos, virtutes, potestates, principatus, dominationes, thronos, cherubim atque seraphim. »

<sup>304</sup> *Sentent.*, I, X, -15. P.L. 83, 555.

<sup>305</sup> *P. L.*, 175, 923. Saint Bonaventure a également commenté ce livre. Saint Thomas de son côté a commenté le livre des *Noms divins*.

<sup>306</sup> Saint BERNARD, *Considerat.*, V, 4-5, disserte sur les neuf ordres angéliques mais ne mentionne pas encore les hiérarchies. — Hugues désigne ces dernières sans les nommer. Il dit dans ses *Sentences* (II, 5) « Inveniuntur in istis ordinibus tria terna esse, et in unoquoque tres ordines. Sunt enim tres ordines superiores, tres inferiores, tres medii. » — Pierre Lombard (*Sent.*, II, dist. 9, 1) copie Hugues. — Albert le Grand (*In Sent.*, II, 9) et, à sa suite, saint Thomas (*Summa*, I, Q. 108) font des études approfondies sur les hiérarchies.

<sup>307</sup> *De Fide orthodoxa*, II, 3. — On trouve les neuf ordres angéliques dans les *Quæstiones ad Antiochum*, 26, ouvrage qui a été attribué à saint Athanase et qui se trouve parmi ses œuvres (Tom. LII, p. 268, édit. bénéd.) mais qui est postérieur au septième siècle.

La doctrine des neuf ordres angéliques reçut donc le meilleur accueil. Elle donna lieu cependant à certains problèmes qu'il fallut résoudre. La première difficulté vint d'un défaut de mémoire du pape Grégoire. Au lieu de mettre les Principautés en tête de la troisième hiérarchie comme l'avait fait le pseudo-Denys, Grégoire, qui ne se rappelait que vaguement le texte du livre de la *Hiérarchie céleste*, fit monter les Principautés dans la seconde hiérarchie et mit à leur place les Vertus<sup>308</sup>, Isidore, qui ne connaissait que par Grégoire l'organisation du monde angélique<sup>309</sup>, adopta naturellement la même disposition. Hugues de Saint-Victor suivit également Grégoire dans ses *Sentences*<sup>310</sup> ; mais dans son traité *de Sacramentis*, il donna la préférence à pseudo-Denys<sup>311</sup>. Pierre Lombard copia les *Sentences* de Hugues et reproduisit par conséquent l'ordre adopté par Grégoire<sup>312</sup>. Saint Bernard fit de même<sup>313</sup>. Les scolastiques du XIII<sup>e</sup> siècle furent embarrassés. Ils avaient à choisir entre deux autorités considérables. Laquelle devaient-ils suivre ? Laquelle devaient-ils sacrifier ? Saint Bonaventure estima que celui-là méritait la préférence qui était le plus ancien, et il adopta le classement donné par le pseudo-Denys<sup>314</sup>. Cette solution était bonne sans doute, mais saint Thomas en trouva une meilleure. Il fit observer qu'il n'y avait qu'une différence de point de vue entre saint Grégoire et l'auteur de la *Hiérarchie céleste*, que l'un pouvait être mis d'accord avec l'autre, et, dans une dissertation fort savante, il les mit en effet tous deux d'accord<sup>315</sup>.

On éprouva une autre difficulté à régler la question des messages angéliques. Le pseudo-Denys avait enseigné que les anges de la première hiérarchie, c'est-à-dire les Séraphins, les Chérubins et les Trônes étaient à

<sup>308</sup> *Hom.*, XXXIV, 7.

<sup>309</sup> *Sentent.*, I, X, 15.

<sup>310</sup> *Sentent.*, II, 5. « Superiores : seraphim, cherubim, troni ; medii : dominationes, potestates, principatus ; inferiores : virtutes, archangeli, angeli. »

<sup>311</sup> *Sacram.*, I, V, 30. « Angetos, archangelos, principatus, potestates, virtutes dominationes, thronos, cherubim et seraphim. »

<sup>312</sup> *Sentent.*, II, *dist.*, 9, 1.

<sup>313</sup> *Considerat.*, V, 4, 7. « Angeli, archangeli, virtutes... etc. » — *Item in Cantic.*, XIX.

<sup>314</sup> *In Sentent.*, II, 9 (Expositio textus, in fine).

<sup>315</sup> *Summa*, I, Q. 108, 6. Dans le corps de l'article, le saint docteur prouve longuement que chacun des deux classements repose sur des raisons profondes. Puis il conclut : (ad. 4) « dispositiones ordinum secundum Dionysium et Gregorium, parum vel nihil differunt, si ad rem referantur. »

poste fixe auprès de Dieu, qu'ils ne pouvaient avoir aucun rapport direct avec les hommes, et que, par conséquent, ils n'étaient jamais envoyés en mission sur la terre<sup>316</sup>. Cette organisation, qui reposait, sur les conceptions philosophiques de l'auteur de la *Hiérarchie céleste*, avait l'inconvénient d'être en opposition au moins apparente non seulement avec tous les Pères, mais encore avec Isaïe qui nous raconte qu'un Séraphin fut délégué vers lui pour purifier ses lèvres, et aussi avec l'épître aux Hébreux, qui enseigne que tous les anges sont au service des hommes<sup>317</sup>. Pseudo-Denys expliqua, il est vrai, que l'ange qui purifia les lèvres d'Isaïe n'était pas un vrai Séraphin, mais simplement un ange de la dernière hiérarchie agissant au nom des Séraphins<sup>318</sup>. Toutefois cette solution ingénieuse ne résolvait qu'une difficulté et laissait les autres intactes. Quelle voie allaient prendre les théologiens ? Grégoire accueillit avec sympathie la théorie qu'il avait lue dans le livre de la *Hiérarchie céleste*. A différentes reprises, en effet, il déclara que, seuls, les anges inférieurs se mettaient en contact avec les hommes<sup>319</sup>. Cependant, quand il lui fallut exposer nettement sa pensée, il n'osa rien affirmer<sup>320</sup>. Hugues de Saint-Victor enseigna dans l'un de ses ouvrages que tous les anges étaient susceptibles de recevoir des messages ; dans un autre ouvrage, il se tint sur la réserve<sup>321</sup>. Pierre Lombard garda la même attitude et se borna à exposer les différentes opinions sans prendre parti pour aucune<sup>322</sup>. Saint Bernard, homme

---

<sup>316</sup> *Cal. Hier.*, VII, VIII, IX. La doctrine qui se dégage de ces trois chapitres, c'est que la troisième hiérarchie est seule en contact immédiat avec le monde sensible. Cependant, comme le remarque Suarez (*De Angelis*, VI, IX, 8), le pseudo-Denys ne dit point expressément dans les trois chapitres ci-dessus mentionnés que les anges supérieurs ne sont jamais députés vers les hommes. C'est au chapitre XIII qu'il révèle clairement sa pensée. Là il explique que le Séraphin qui purifia les lèvres d'Isaïe n'était qu'un représentant des vrais Séraphins. Il suppose donc manifestement que les esprits supérieurs ne peuvent pas se déranger.

<sup>317</sup> *Hébr.*, 1, 14.

<sup>318</sup> *Cal. Hier.*, XIII, 2, 3.

<sup>319</sup> *Moral.*, XVII, 18.

<sup>320</sup> *Hom. in Evang.*, XXXIV, 13.

<sup>321</sup> Dans la *Somme des Sentences* (II, 6) Hugues est pour l'envoi universel. — Dans le *De Sacramentis* (I, V, 33) il expose les deux opinions sans prendre parti pour aucune.

<sup>322</sup> *Sent.* II, dist. 10. Dans les premiers paragraphes de cette distinction, Pierre copie en partie les *Sentences* de Hugues. Le paragraphe 6 est emprunté dans une large mesure au traité de *Sacramentis*.

de tradition, ne voulut dispenser aucun ange de l'obligation de se mettre au service des hommes. Le Christ, disait-il, était bien venu nous servir et donner sa vie pour nous. Pourquoi répugnerait-il aux anges les plus sublimes de faire ce que leur chef a fait<sup>323</sup> ? Alexandre de Hales adopta ce sentiment<sup>324</sup>.

En somme, jusqu'au commencement du XIII<sup>e</sup> siècle la théorie du pseudo-Denys avait trouvé des adversaires, mais aucun partisan résolu. Elle en rencontra un dans saint Thomas. Tout imprégné des spéculations du traité de la *Hierarchie céleste*, le docteur angélique enseigna que les quatre premiers ordres, c'est-à-dire la première, hiérarchie tout entière et les Dominations, ne se mettaient pas au service du genre humain. Selon lui, cette fonction ne pouvait convenir qu'aux cinq ordres inférieurs<sup>325</sup>. En conséquence, il conclut que les anges qui avaient rempli sur la terre les missions les plus sublimes occupaient un rang subalterne dans la cour céleste ; que Michel appartenait simplement à l'ordre des Principautés<sup>326</sup> et Gabriel à l'ordre des Archanges<sup>327</sup>. D'accord avec le pseudo-Denys, il déclara également que le Séraphin d'Isaïe était tout bonnement un ange du dernier rang qui avait pris le titre des princes du ciel parce qu'il agissait en leur nom<sup>328</sup>. Thomas connaissait l'objection de Bernard qui estimait que,

<sup>323</sup> *De S. Michaële, Serm.*, I, 2. « Ut quid ergo ministerium illud angelorum quispiam dedignetur, in quo præcedit eos cui in excelsis tota cum aviditate et felicitate ministrant ? » — *Super Missus est, homil.* 1, 2. — Ici Bernard met Gabriel au premier rang. Cependant dans le traité *de la Considération* (V, 4-2) il en fait simplement un archange

<sup>324</sup> Pars II, Q. 36. Membr. 3. — Albert le Grand (*In II, dist. XI, 1*) réserve les messages particulièrement aux cinq derniers ordres, mais n'en exempte pas complètement les ordres supérieurs. Cependant ailleurs (*In III, dist. III, 15*) il part de ce principe que les anges supérieurs ne reçoivent pas de messages, pour conclure que Gabriel n'appartient pas aux premiers ordres.

<sup>325</sup> *Summa*, I, Q. 112, 2, 4.

<sup>326</sup> *Ibid.*, Q. 113, 3. « Unde Michaël quem Archangelum dicimus, unus de principibus dicitur. » (Ici saint Thomas vise le livre de Daniel, X).

<sup>327</sup> *Ibid.*, Q. 112, 2. - Saint Thomas rapporte un texte du pape Grégoire où Gabriel est appelé Archange et il en conclut que les missions les plus sublimes peuvent être remplies par des anges des derniers ordres.

<sup>328</sup> *Ibid.*, Q. 112, 2, ad. 2. « Dicendum secundum Dionysium quod ille angelus qui missus est ad purgandum labia prophetæ fuit de inferioribus angelis, sed dictus est seraphim id est incendens æquivoce propter hoc quod venerat ad incendendum labia prophetæ. » Le saint docteur propose ensuite une autre explication qui aboutit au même résultat.

puisque les personnes divines avaient reçu des missions, les anges les plus sublimes pouvaient, sans être déshonorés, en recevoir. Il répondit qu'entre les missions divines et les missions angéliques il n'y avait rien de commun que le nom, et que les unes n'autorisaient aucune induction relativement aux autres<sup>329</sup>. Il savait également l'usage que l'on faisait souvent du texte de l'épître aux Hébreux où les anges sont présentés comme étant tous au service de l'homme. Il répondit que, dans ce texte, l'apôtre ne parlait manifestement que des derniers ordres, et que l'épithète *tous*<sup>330</sup> dont il s'était servi, avait une portée restreinte.

Les solutions de saint Thomas obtinrent, comme il est facile de le penser, une grande vogue dans la théologie. Suarez les reproduisit fidèlement<sup>331</sup>. Toutefois, il crut devoir faire une enquête plus approfondie sur Michel et Gabriel. N'était-il point convenable que l'ambassadeur délégué pour le mystère de l'incarnation fût choisi parmi les plus nobles représentants du monde angélique ? Surtout, l'ange qui avait terrassé Satan et ses suppôts, l'ange que l'Église invoquait comme son protecteur, ne devait-il pas être au premier rang ? Le mystère de l'incarnation était un fait si extraordinaire et si sublime que le grand docteur se montra assez disposé à faire fléchir en sa faveur la loi qui interdisait aux esprits de la première hiérarchie de s'immiscer dans les choses de la terre. Il permit donc de croire que Gabriel appartenait à l'ordre des Séraphins. Néanmoins, tout en regardant cette opinion comme soutenable, ne voulut pas en user lui-même, et il maintint à la suite de saint Thomas, l'ange Gabriel dans l'ordre des Archanges<sup>332</sup>. Quant à saint Michel, Suarez résolut son cas

<sup>329</sup> *Summa*, Q. 112, 2 ad 3.

<sup>330</sup> *Ibid.*, Q. 112. 2 ad, I. — Outre l'interprétation que nous avons mentionnée, saint Thomas en donne une autre d'après laquelle tous les anges reçoivent en effet des missions mais invisibles. En effet, dit-il, les anges supérieurs illuminent les inférieurs. En ce sens tous les anges sont envoyés.

<sup>331</sup> *De Angelis*, VI, IX. Toutefois Suarez (*ibid.* 16) estime que saint Thomas commet un abus de langage intolérable quand il dit que les anges supérieurs en illuminant les inférieurs accomplissent une mission invisible. — Dans le chapitre suivant (X, 8) Suarez admet que le prétendu Séraphin d'Isaïe n'était pas du tout un Séraphin, mais un simple subalterne aux ordres d'un vrai Séraphin.

<sup>332</sup> *De Angelis*, VI, X, 46. « Hac ratione non est incredibile Gabrielem missum ad Virginem fuisse vel summum vel ex supremis seraphinis. — En revanche un peu plus haut (n. 30) on lit « est ergo verisimilius Gabrielis nomen non esse alicujus angeli ex primis quatuor ordinibus. »

avec une rare ingéniosité. Il distingua deux esprits de ce nom ; l'un qui, à l'origine du monde, a terrassé Satan et sa bande ; l'autre qui, après avoir été le protecteur du peuple juif et s'être montré en cette qualité au prophète Daniel, est devenu le protecteur de l'Église. Il consentit à faire du vainqueur de Satan le chef de toute la cour céleste ; quant au protecteur de l'Église, il le mit simplement à la tête des Principautés, c'est-à-dire à la tête de la troisième hiérarchie<sup>333</sup>.

Défendue par saint Thomas et Suarez, la doctrine qui n'envoie en mission que les cinq derniers ordres du monde angélique obtint une grande vogue. Cependant, elle ne parvint pas à éliminer la doctrine opposée. Le Séraphin d'Isaïe, en effet et le texte de l'épître aux Hébreux semblaient si peu d'accord avec cette théorie que, même au moyen-âge, les théologiens indépendants, comme Duns Scot<sup>334</sup> et Durand<sup>335</sup>, refusèrent d'admettre la combinaison de Pseudo-Denys. Ce fut bien pis quand on se mit à étudier la tradition. Il fallut bien convenir que les Pères faisaient descendre sur la terre les premiers représentants du monde angélique. Aussi, Petau déclara ne pouvoir suivre le sentiment de saint Thomas<sup>336</sup>. Estius, lui aussi, composa une dissertation nourrie de textes et d'arguments dans le même sens<sup>337</sup>. Il paraît que de son temps, les partisans de saint Thomas, pour prouver que les esprits angéliques ne sont pas tous au service des hommes, apportaient l'exemple des anges chargés de faire mouvoir les sphères célestes. Ces anges, disait-on, ne peuvent jamais interrompre leur besogne, autrement les sphères s'arrêteraient et les astres ne marcheraient plus. On concluait triomphalement que ces esprits ne servaient jamais les hommes. Le grave Estius n'a pas de peine à faire remarquer que les anges

<sup>333</sup> *Ibid.*, VI, X, 26.

<sup>334</sup> DUNS SCOT, *in Sent.*, II, X, 1. — Il commence par dire que les anges supérieurs accomplissent des missions intérieures en illuminant ceux qui sont au-dessous d'eux. Toutefois, il finit par accorder qu'ils accomplissent aussi quelquefois des missions extérieures. « Videtur tamen quod supremi, vel aliqui de supremis mittantur quandoque ad extra. »

<sup>335</sup> DURAND, *in Sent.*, II, X, 1. Voir surtout n. 37.

<sup>336</sup> *De Angelis*, II, VI, 3. « Alii ex adverso contendunt, angelos omnes quocumque censentur ordine mitti a Deo... quæ mihi sententia anteponenda videtur alteri propter et Apostoli locum illum (*Hebr.* I, 14) et veterum de eo iudicium atque consensum, et scripturæ alia testimonia quæ eodem pertinent... (n. 5) Nam quod sanctus Thomas ad hunc Pauli locum explicandum attulit, non valde probatur. »

<sup>337</sup> *In Sent.*, II, X, 3.

qui font mouvoir les sphères célestes remplissent une fonction éminemment utile au genre humain, qu'ils ne cessent un seul moment de servir les hommes, et que, par conséquent, l'objection dont les thomistes comptaient écraser leurs adversaires, se retourne précisément contre eux<sup>338</sup>.

Les controverses que nous venons d'esquisser portaient uniquement, ne l'oublions pas, sur certains détails de la doctrine des hiérarchies et des ordres angéliques. En dépit de ces controverses, il reste vrai que la théorie des neuf ordres et des trois hiérarchies reçut le meilleur accueil, et qu'elle se répandit sans rencontrer la moindre difficulté. En même temps qu'il organisait ainsi le monde angélique, le pseudo-Denys, on s'en souvient, avait attribué aux esprits célestes une nature purement spirituelle. Nous avons à dire maintenant quel fut le sort de cette doctrine.

Le pape Grégoire adopta la nouvelle conception, et, malgré une ou deux expressions peu correctes qui lui ont échappé et dont il est facile de rendre compte, il doit être regardé comme un partisan de la spiritualité absolue des anges<sup>339</sup>. Son disciple Isidore de Séville marcha sur ses traces<sup>340</sup>. En Orient, la même doctrine trouva des défenseurs résolus dans les commentateurs du livre de la *Hiérarchie céleste*<sup>341</sup>, et saint Jean Damascène se prononça en sa faveur<sup>342</sup>. La vieille opinion, celle qui, pendant

---

<sup>338</sup> *Ibid.* « Sed adhuc objiciet aliquis quosdam esse angelos qui moveant orbes cælestes, nec unquam ab iis recedant; futurum alioquin ut cælum quiescat, ac proinde fieri non posse ut mittantur in ministerium propter eos qui hæreditatem capient salutis, ut apostolus loquitur (*Hebr.* I, 14). Responderi potest missionem eorum esse deputationem ad illud opus motionis cælorum, idque propter homines. »

<sup>339</sup> *Moral.*, II, 8. — *Ibid.* IV, 8. — *Ibid.*, II, 3. — *Homil. in Evang.*, X., 1. — *Dialog.* IV, 29.

<sup>340</sup> *Sent.*, I, X, I « Natura enim spiritus sunt. » — *Ibid.*, n. 19. « Angeli corpora in quibus hominibus apparent, de superno ære sumunt. » — *Different.*, I, 41. « Spiritalis substantia. » — Ce qui donne de la valeur à ces expressions, c'est qu'elles ne sont accompagnées d'aucun correctif. Isidore connaît Augustin, moins bien sans doute qu'il ne connaît Grégoire ; mais enfin il le connaît. S'il admettait le sentiment d'Augustin, il lui emprunterait à coup sûr ses formules. Dès lors qu'il ne le fait pas, on doit conclure qu'il suit Grégoire, son auteur de prédilection.

<sup>341</sup> Voir dans les œuvres du pseudo-Denys les scolies de saint Maxime et de Pachymère.

<sup>342</sup> *De Fide orth.*, II, 3, 2. Jean déclare que les anges n'ont pas de corps. Puis, comme Grégoire, il ajoute que, comparés à Dieu, ils sont des êtres grossiers.

cinq siècles, avait rallié les suffrages des Pères, semblait donc éliminée pour toujours. Elle était, en effet, blessée à mort ; mais, avant d'expirer il lui fut donné encore de se manifester dans une occasion assez solennelle. Au second concile de Nicée (787), il fut donné lecture d'un mémoire qui attribuait aux anges des corps subtils et invoquait dans ce sens l'autorité de Basile, de Méthode et d'Athanase. Si l'on ne peut dire que les Pères du concile aient donné une approbation formelle aux assertions contenues dans ce mémoire, ils en entendirent du moins la lecture sans élever la moindre protestation, et ils en adoptèrent la conclusion générale qui consistait à affirmer que l'on pouvait peindre les anges sous des formes sensibles<sup>343</sup>.

En Occident, la doctrine primitive ne pouvait invoquer l'autorité de Méthode et d'Athanase, mais elle pouvait s'abriter sous le nom de saint Augustin. Grâce à cette égide tutélaire, elle prolongea son existence jusqu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle. Honoré d'Autun<sup>344</sup> et Rupert<sup>345</sup> donnent nettement aux anges des corps subtils<sup>346</sup>. Saint Bernard n'ose se prononcer avec assurance. Après avoir déclaré que les anges ont des corps éthérés, il se reprend et semble reculer comme s'il était allé trop loin. « Il y a, dit-il, quelques docteurs qui se demandent, non seulement d'où viennent les corps angéliques, mais même s'ils existent. » Puis il ajoute : « Si l'on veut ranger ce point parmi les opinions discutables, je n'y mets pas opposi-

---

<sup>343</sup> LABBE, *Collectio Conciliorum*, VII, 354. Le mémoire était de Jean de Thessalonique.

<sup>344</sup> *Liber duodecim questionum*, XI (P.L. 172, 1183). « Angeli quoque habent corpora ætherea, damones ærea, homines terrena... Angelorum corpora sunt simplicia, videlicet ex puro æthere facta. Æther est ignis, scilicet quartum elementum, non calore, sed perpetua luce serenius ; unde de creatione angelorum scribitur *Fiat lux.* »

<sup>345</sup> *De Victoria Verbi Dei*, I, 28 (P.L., 169, 1241). « Unde facti sint Angeli ? De æris substantia. Habent corpora ærea... quæ tamen in sanctis angelis feliciter immutata sunt... ut sint corpora cœlestia. » — Voir son commentaire sur la Genèse, I, 11. (P.L., 167, 208). Rupert enseigne, dans cet endroit, que les corps des anges ont été faits « ex isto ære crasso et humido ». Ces corps aériens sont restés tels quels chez les démons ; chez les bons anges, ils sont devenus éthérés.

<sup>346</sup> Voir encore le traité de FLORUS contre Scot Erigène, XVII, 5 (P.L., 119, 222). Scot avait affirmé, qu'après leur chute, les démons avaient reçu un corps aérien par-dessus leur corps éthéré primitif. Florus s'indigne de la témérité de Scot qui affirme là où Augustin n'osait se prononcer, et qui attribue aux démons deux corps superposés, alors que peut-être ils n'ont d'autre corps que leur corps primitif condensé.

tion<sup>347</sup>. » Bernard affecte donc de laisser la question pendante. Mais il n'est pas difficile de voir de quel côté sont ses préférences. Il tolère la doctrine de la spiritualité absolue ; mais, personnellement, il reste attaché à saint Augustin. Pierre Lombard est fort perplexé<sup>348</sup>. Il commence par exposer l'opinion d'après laquelle les anges auraient eu à l'origine des corps aériens qui se seraient transformés plus tard, chez les anges fidèles, en corps éthérés et chez les démons en corps plus grossiers. Il remarque ensuite qu'Augustin semble avoir été de ce sentiment, et, après avoir donné comme échantillon un texte du grand docteur, il ne peut s'empêcher de conclure : « Par ces paroles, Augustin paraît bien enseigner ce que disent quelques auteurs relativement aux corps des anges. » Toutefois l'impartialité l'oblige à nous dire qu'il y a une autre opinion et comment les représentants de cette opinion se tirent d'affaire avec les textes de saint Augustin. « D'autres, ajoute-t-il, prétendent qu'en parlant ainsi, Augustin n'a point donné son propre sentiment, mais qu'il s'est borné à rapporter le sentiment des autres. » Pierre ne nous dit pas ici ce qu'il pense de cette échappatoire, et il se tient dans la réserve la plus absolue. Mais il ne peut garder longtemps cette attitude. Un peu plus loin en effet, ayant à expliquer comment font les anges pour se rendre visibles aux hommes, il rapporte les deux hypothèses d'Augustin : celle d'après laquelle les anges condensent leur corps éthéré, et celle qui leur fait revêtir par-dessus le corps éthéré un corps matériel. Après avoir cité ce texte, Pierre a soin de mettre en relief le point sur lequel porte l'incertitude du grand docteur, et il termine en disant : « Par ces paroles, Augustin, semble affirmer que les anges « sont corporels, et qu'ils ont des corps spirituels leur « appartenant en propre<sup>349</sup> ». Cette phrase est le mot

---

<sup>347</sup> *Consider.*, V, 4, 7. « Et primo quidem cives spiritus esse ... corpore æthereos Hac omnia legendo comperimus, fide tenemus. Quanquam de corporibus horum, non modo unde sint, sed an aliqua tenus sint, hæret sententia aliquorum. Unde si quis inter opinabilia magis id ponendum censuerit, non contendo. — Cf. *in Cantic. Serm.*, V, 7. Ici Bernard déclare ignorer si les anges ont des corps ou s'ils sont spirituels.

<sup>348</sup> *Sentent.*, II, dist., 8.

<sup>349</sup> *Ibid.* dist., 8, 3. « Attende lector quia quæstionem propositam non solvit, sed indiscussam reliquit utrum angeli qui mittebantur, servatis suis propriis corporibus spiritalibus, supervestirentur aliqua corpulentiori specie, in qua possent videri ; an ipsum corpus mutarent et transformarent in quamcunque speciem in qua possent cerni. In

de la fin, où le Maître des *Sentences* nous dévoile sa pensée qu'il avait tenue cachée jusqu'ici. Pierre est manifestement convaincu qu'Augustin attribue un corps aux anges ; et, comme Augustin est son docteur de prédilection, lui-même ne conçoit pas autrement le monde angélique. Seulement, il se rend compte que la vogue est ailleurs, et qu'à prendre une attitude militante, il heurterait de front le sentiment général. Il garde donc son sentiment sans chercher à l'imposer.

D'où partait l'enseignement contre lequel le Maître des *Sentences* élève la protestation timide que nous venons d'entendre ? Du cloître de Saint-Victor. Au moment où Pierre Lombard essayait de maintenir la doctrine de saint Augustin, il y avait près de trente ans que les professeurs de Saint-Victor s'étaient tournés du côté du pseudo-Denys et du pape Grégoire. Hugues est un partisan décidé de la spiritualité absolue des anges. Il enseigne que la substance angélique est simple et immatérielle<sup>350</sup>. Il prend même soin de nous expliquer que les esprits célestes n'ont pas été façonnés avec une matière préalable comme l'ont été les créatures matérielles, parce qu'une pareille hypothèse est inconciliable avec la simplicité de la substance angélique<sup>351</sup>. Richard, venu après Hugues, ne se borne pas à affirmer la spiritualité absolue, il tient à en donner des preuves dont une mérite d'être signalée. Elle a pour point de départ l'histoire de cet homme dont parle l'Évangile, dans le corps duquel une légion de démons avait élu domicile<sup>352</sup>. Richard commence d'abord par nous faire observer qu'une légion se compose de six mille six cent soixante-six individus. Ceci posé, il démontre sans peine qu'il est absolument impossible au corps d'un homme de loger des hôtes si nombreux, dès qu'on les suppose pourvus de corps, même les plus subtils qu'on puisse imaginer. Pour trouver place dans un espace aussi restreint, ces milliers de corps devraient se compénétrer. Or, Richard est trop versé dans la philosophie

---

quibus verbis videtur Augustinus attestari angelos esse corporeos ac propria et spiritalia habere corpora. »

<sup>350</sup> *De Sacrament.*, I, V, 8. « Substantiam simplicem et immaterialem. »

<sup>351</sup> *Ibid.*, 7. « Non enim in materia præjacente creata est spiritalis natura... quia unum et simplex et individuum et immateriale est totum quod est. »

<sup>352</sup> *De Trinitat.*, V, 25 (*P.L.*, 196, 948). « Sed quomodo vel in qua hominis parte tot corpora esse potuerunt ? Sed dicis fortassis quod angelici spiritus, tam boni quam mali, subtilia corpora habent. Sed quantumcumque subtilia, duo ejusdem præsertim quantitatis corpora, unum eundemque locum occupare non valent. »

pour ignorer que deux corps ne peuvent se compénétrer. Il conclut donc avec assurance que les démons, et à plus forte raison les anges, n'ont point de corps subtils, mais qu'ils sont d'une nature simple et immatérielle.

Quand il écrivait ses *Sentences*, Pierre Lombard avait sous les yeux les livres de Hugues ; il s'en inspirait et il les copiait même textuellement. S'il a abandonné son guide sur le point qui nous occupe, c'est qu'il connaissait Augustin et qu'il mettait Augustin au-dessus du moine de Saint-Victor. Mais ses efforts pour arrêter la doctrine nouvelle furent vains ; personne ne le suivit. Ceux mêmes qui commentèrent ses *Sentences*, qui firent profession d'être ses disciples, Alexandre de Hales, Albert le Grand, saint Thomas et saint Bonaventure, se prononcèrent pour la spiritualité absolue du monde angélique. « Les Pères, dit Albert, ont émis sur ce sujet diverses hypothèses, mais aujourd'hui la lumière est faite, et on reconnaît qu'Augustin n'a point donné son sentiment, mais le sentiment des autres. On ne peut douter par conséquent que les anges ne soient des substances spirituelles<sup>353</sup>. » Quelques lignes plus haut, Albert nous apprend quels sont ceux qui ont fait la lumière sur la nature des esprits célestes c'est, d'une part, Denys l'Aréopagite, et, d'autre part, Jean Damascène<sup>354</sup>. Saint Thomas, lui, ne s'attarde point à énumérer ses autorités. Il cite, il est vrai, le texte scripturaire : *qui facit angelos suos spiritus* ; mais il ne fait cette citation que pour la forme, et il nous transporte de suite dans les régions de la métaphysique<sup>355</sup>. Là, il nous explique dans une série de déductions, que le motif pour lequel l'Être suprême tire les créatures du néant, c'est le bien ; que le bien consiste dans la ressemblance avec Dieu ; que pour ressembler parfaitement à Dieu, une créature, doit participer au mode d'action du créateur, c'est-à-dire avoir en propre une intelligence et une volonté, attendu que Dieu agit par l'intelligence et la volonté. Le

---

<sup>353</sup> *In Sent.*, II, dist., 8, 1.

<sup>354</sup> *Ibid.* « Sed in contrarium est quod dicit Dionysius in suis libris sæpius quod sunt divinæ mentes et spiritalia lumina, immateriales et incorporei ; et Damascenus quod intellectuales substantiæ existentes in intellectualibus locis sunt. Ergo corpora non habent. »

<sup>355</sup> *Summa*, I, Q. 50, 1. « Unde *necesse* est ponere ad hoc quod universum sit perfectum quod sit aliqua incorporea creatura. » — On lit une phrase semblable au commencement de cette dissertation : « Respondeo dicendum quod *necesse* est ponere aliquas creaturas incorporeas. »

grand docteur observe à ce propos que l'intelligence et la volonté sont des facultés d'ordre immatériel, et il conclut : « Pour que l'univers soit parfait, il est nécessaire d'admettre une créature incorporelle. » Il s'agissait de savoir si les anges étaient spirituels ou s'ils avaient des corps ; on apprend, non seulement que leur nature est spirituelle, mais que c'est là une chose nécessaire et qu'il ne saurait en être autrement.

La spiritualité absolue des anges avait déjà jeté de profondes racines dans la théologie avant saint Thomas. L'auteur de la *Somme théologique* la fortifia encore et lui donna une position inébranlable. Depuis le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, la théorie formulée par le pseudo-Denys devint une vérité incontestée. Pour parler exactement, elle rencontra encore deux ou trois contradicteurs, comme Cajetan qui donna aux démons des corps aériens<sup>356</sup>, et Sixte de Sienne, qui refusa d'en savoir plus long sur les anges que n'en avait su saint Bernard<sup>357</sup>. Mais ces conservateurs obstinés se firent montrer du doigt et parurent extravagants. La doctrine, plus ou moins flottante, qui avait régné pendant les cinq premiers siècles, était définitivement abandonnée. Elle essaya bien de se conserver à la faveur d'un déguisement. Certains philosophes distinguaient plusieurs espèces de matière : à savoir, la matière élémentaire qui fait le fond des êtres terrestres, la matière céleste avec laquelle ont été faits les astres, et une troisième matière d'une nature toute métaphysique et qui avait pour prérogative de pouvoir posséder des parties distinctes sans être soumise à la quantité, c'est-à-dire sans être étendue<sup>358</sup>. L'école franciscaine chercha à introduire cette matière dans le monde angélique. Les anges, dirent Alexandre de Hales<sup>359</sup> et saint Bonaventure<sup>360</sup>, sont sans aucun doute absolument spirituels et incorporels toutefois ils sont composés d'une matière et d'une forme. En d'autres termes, leur forme angélique repose sur une matière non soumise à la quantité, et elle trouve dans cette matière son principe d'individuation. Cette théorie subtile n'eut pas de succès, Albert-le-Grand la repoussa énergiquement<sup>361</sup>. Saint Thomas établit qu'une matière non soumise à la quantité était une chimère, et démontra

---

<sup>356</sup> *In Eph.*, II, 2.

<sup>357</sup> *Biblioth.*, V, 8.

<sup>358</sup> Cette doctrine philosophique dérivait d'Avicébron.

<sup>359</sup> II. Q. 20, 2 fin.

<sup>360</sup> *In Sent.*, II, dist., 3, A. 1, Q. 1.

<sup>361</sup> *In Sent.*, II, dist., 3, 4.

en outre qu'une substance intellectuelle devait être étrangère à toute espèce de matière<sup>362</sup>. Les scolastiques se rangèrent en masse du côté de saint Thomas<sup>363</sup> et la doctrine de la spiritualité angélique se trouva garantie contre toute atteinte.

### Le diable et les démons

Les deux conquêtes dont nous venons de retracer l'histoire furent capitales pour l'angéologie, et lui donnèrent une physionomie toute nouvelle. Les autres acquisitions que la doctrine des anges a faites depuis le sixième siècle sont loin d'avoir la même importance. Néanmoins, si humbles qu'elles soient, il importe de les signaler.

Nous avons vu qu'au cinquième siècle le diable était considéré généralement comme ayant occupé autrefois le premier rang ou du moins l'un des premiers rangs dans la cour céleste. Cette place lui fut maintenue. Le pape Grégoire<sup>364</sup>, Hugues de saint Victor<sup>365</sup>, le maître des Sentences<sup>366</sup>.

Albert le Grand<sup>367</sup>, saint Thomas<sup>368</sup>, Suarez<sup>369</sup>, en un mot tous les théologiens firent de Satan un ancien prince déchu<sup>370</sup>. Cependant, on

<sup>362</sup> *S. Th.*, 1, 50, 2.

<sup>363</sup> Voir SUAREZ, in *Metaph.*, disp. XIII, sect. 14.

<sup>364</sup> *Moral.* XXXII, 47. « Principium viarum Dei Behemoth dicitur, quia nimirum, cum cuncta creans ageret, hunc primum condidit, quem reliquis angelis eminentiorem fecit. » Grégoire prouve longuement cette assertion à l'aide d'Ezéchiel. — V. *Homil. in Evangel.* XXXIV, 7.

<sup>365</sup> *Sentent.* II, 4. « Non solum illis qui ceciderunt, sed et alius omnibus eum fuisse excellentiorem videntur auctores velle. »

<sup>366</sup> *Sentent.*, VI, 1. « Nec inter stantes aliquis eo fuit dignior. » Pierre a emprunté en partie à Hugues la rédaction de ce passage; seulement, tandis que Hugues regarde Satan comme supérieur à tous les anges, Pierre le met simplement au premier rang, en laissant entendre qu'il pouvait avoir des égaux. Hugues reproduit fidèlement la pensée de Grégoire que Pierre modifie.

<sup>367</sup> *In II Sent.* 6, 1. « Absque scrupulo quæstionis, iste Lucifer fuit de superioribus vel simpliciter superior. »

<sup>368</sup> *Summa*, I, 63, 7. « Et ideo Gregorius dicit quod ille qui peccavit fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilius. »

<sup>369</sup> *De Angelis*, VII, XVI, 8. « Assero probabilius videri Luciferum fuisse primæ hierarchiæ et de primo illius ordine, et ex primis illius ordinis. »

<sup>370</sup> On voit par les textes précédents que d'après Grégoire, Hugues et saint Thomas, Satan a été lors de sa création supérieur à tous les anges, tandis que d'après Pierre

n'osa jamais élever cette assertion à la hauteur d'une vérité certaine et on la laissa dans le rang des probabilités. Le motif de cette réserve est curieux. Plusieurs Pères, on le sait, entre autres les apologistes, avaient représenté Satan comme investi par Dieu, à l'origine, du gouvernement du monde, et saint Jean Damascène qui avait rencontré cette doctrine dans saint Grégoire de Nysse la lui emprunta<sup>371</sup>. Ces Pères croyaient bien que Satan était avant sa chute le premier des anges, et c'est dans cette pensée qu'ils lui avaient assigné le gouvernement du monde. Mais au moyen âge, on se méprit totalement sur leurs intentions. On partit du principe du pseudo-Denys d'après lequel les anges des ordres supérieurs n'étaient point en contact avec la terre, et on conclut que les Pères, qui faisaient du diable un ancien gouverneur de l'univers, le rangeaient dans les ordres inférieurs<sup>372</sup>. En prêtant ainsi aux Pères une théorie qu'ils ne soupçonnaient pas, on tourna, contre la croyance commune, des textes qui la favorisaient, et, par respect pour ces textes mal interprétés, personne n'osa donner comme une certitude ce dont tout le monde était convaincu.

En réalité, on ne doutait pas que Satan n'eût occupé autrefois le premier rang, et qu'il ne fût, par conséquent, un ancien séraphin, puisque l'ordre des séraphins était le premier de toute la cour céleste. Le seul point douteux portait sur la question de savoir si l'ancien séraphin était, avant sa chute, supérieur à tous les autres séraphins, ou s'il avait des égaux ; s'il était la créature la plus parfaite qui fût sortie des mains de Dieu, ou s'il était seulement l'un des membres de l'ordre le plus parfait. La solution de cette question se trouvait dans la réponse que l'on donna à un autre problème dont nous parlerons bientôt, et qui consistait à savoir s'il y avait deux anges de la même espèce. Ceux qui, à la suite de saint Thomas, se prononçaient pour la négative, concluaient qu'avant sa

---

Lombard et Albert le Grand, il a peut-être eu des pairs. Suarez se rattache à cette seconde opinion et il incline à croire (*Ibid.*, n. 10) que certains esprits célestes, par exemple Michel, lui étaient égaux.

<sup>371</sup> *De Fide orthod.*, II, 4.

<sup>372</sup> C'est saint Jean Damascène qui a causé cette confusion. En comparant la première section de II, 4, avec celle qui traite des hiérarchies célestes (II, 3), on voit que, d'après lui, Satan appartenait à la dernière hiérarchie. Jean Damascène a manifestement été conduit à ce résultat par la combinaison des formules des apologistes avec la théorie du pseudo-Denys.

révolte, Satan était la première de toutes les créatures<sup>373</sup>. Les théologiens, au contraire, qui pensaient que Dieu avait créé plusieurs exemplaires de la même espèce, concluaient que Satan avait eu des égaux et que saint Michel notamment ne le cédait en rien à celui qu'il terrassa et qu'il chassa du ciel<sup>374</sup>.

Ainsi que nous l'avons vu précédemment, depuis la fin du troisième siècle on attribuait la chute du diable à l'orgueil, et, quand on voulait préciser l'objet de cet orgueil, on accusait Satan, tantôt d'avoir convoité la divinité elle-même, tantôt d'avoir voulu se rendre indépendant de Dieu, ou d'avoir cherché à s'élever au-dessus des autres anges, ou bien encore d'avoir essayé de se faire passer pour Dieu et de se faire adorer comme tel.

Le pape Grégoire, qui se trouva en face de ces explications divergentes, fit choix de la théorie de l'indépendance. Il ne reprocha point à Satan d'avoir désiré la divinité elle-même ; il lui reprocha seulement d'avoir voulu être son propre maître et d'avoir cherché à briser les liens de dépendance qui le rattachaient à Dieu<sup>375</sup>. La théorie de Grégoire n'était pas sans mérites. D'une part en effet, le texte d'Isaïe *similis ero Altissimo*, voulait qu'on attribuât au diable un certain désir de la divinité. D'autre part, convoiter la divinité est une telle insanité qu'un esprit céleste en paraît incapable. Or, selon l'explication de Grégoire, le diable, en désirant l'indépendance, avait aspiré à la possession d'un bien qui n'appartient qu'à Dieu ; il avait par conséquent désiré en un certain sens la divinité. Toutefois, il n'avait pas poussé la folie jusqu'à vouloir être Dieu lui-même, c'est-à-dire jusqu'à vouloir devenir Être increé et éternel. Son désir de la divinité avait été non pas direct mais indirect. La chute de Satan ainsi comprise était donc en règle à la fois avec le texte d'Isaïe et avec les exigences de la raison. Malgré ses avantages, la théorie de Grégoire eut de la peine à se faire accepter. Isidore de Séville<sup>376</sup> et Hugues de saint

---

<sup>373</sup> V. SAINT THOMAS, 1, 63, 7.

<sup>374</sup> SUAREZ, VII, XVI, 11

<sup>375</sup> *Moral.* XXXIV, 40. « Sed dum privatam celsitudinem superbe appetiit, jure perdidit participatam. Relicto enim eo cui debuit inhærere principio, suum sibi appetiit quodammodo esse principium. Relicto eo qui vere ille sufficere poterat, se sibi sufficere posse judicavit. »

<sup>376</sup> *Sentent.* I, X, 8. « Dum per tumorem Deo se conferunt, cecidit et homo et diabolus. »

Victor<sup>377</sup> accusèrent le diable d'avoir voulu être l'égal de Dieu. Rupert lui reprocha, non pas, il est vrai, d'avoir désiré être Dieu, mais d'avoir voulu se faire passer pour tel auprès des autres anges<sup>378</sup>. Saint Bernard semble avoir suivi cette opinion<sup>379</sup>. Quant à Pierre Lombard, il essaya de combiner le sentiment de Grégoire avec celui de Hugues, mais au fond il resta fidèle à ce dernier<sup>380</sup>.

Jusqu'au treizième siècle, on enseignait donc communément que la faute de Satan avait consisté à vouloir être Dieu, ou du moins, à vouloir passer pour Dieu aux yeux des autres anges. A cette époque, cette vieille théorie subit une éclipse passagère et se vit supplantée pendant plusieurs générations de théologiens par deux autres explications. La première de ces explications fut imaginée par Guillaume de Paris. Selon Guillaume, le diable, enivré des perfections que Dieu lui avait accordées, voulut régner sur tous les membres de la cour céleste, et, dans l'excès de son orgueil, refusa à son créateur le respect qui lui était dû<sup>381</sup>. On le voit, c'était la théorie de Grégoire, développée et perfectionnée qui, avec Guillaume, sortait de l'obscurité. Guillaume trouva des adhérents dans Alexandre de Halès<sup>382</sup> et saint Bonaventure<sup>383</sup>. De beaux jours semblaient donc réservés à l'explication de Grégoire, mais à ce moment-là même, elle rencontra un adversaire terrible qui arrêta son essor.

Au commencement du douzième siècle, saint Anselme avait donné de la chute du diable une explication inconnue jusqu'à lui. Selon l'évêque de Cantorbéry, Satan n'avait point désiré être Dieu, mais il avait voulu obtenir la béatitude avant le moment fixé par son créateur. Il avait ainsi opposé sa volonté à celle de son souverain maître, il s'était comporté en

---

<sup>377</sup> *Sentent.*, II, 4. « Similis Deo esse voluit, lion per similitudineru sed per æqualitatem. »

<sup>378</sup> *De Victoria Verbi Dei*, I, 8 (P. L., 169, 1223).

<sup>379</sup> *Super Missus est Homil.*, III, 12. « Ille merito arbitrandus est cogitasse rapinam qui cum de nihilo in angelicam formam factus fuisset, factori suo se comparans, usurpavit sibi quod Filii Altissimi proprium est. » — *De Gradibus humilitatis*, X, 31. « Sedem tibi collocas in cælo ut sis similis Altissimo. »

<sup>380</sup> *Sent.*, II, VI, 1. « Similis Deo esse voluit non per imitationem, sed per æqualitatem potentiæ. — Pierre ajoute au texte de Hugues le mot *potentiæ* qui en atténue la portée.

<sup>381</sup> *De Universo*, II<sup>æ</sup> II<sup>a</sup>, 58 (T. 1, p. 901 et seq.).

<sup>382</sup> II. Q. 109, 2.

<sup>383</sup> *In II Sent.* V, A. 1. Q. 2.

quelque sorte comme un Dieu. Là était sa faute<sup>384</sup>. La théorie d'Anselme resta lettre morte pendant tout le douzième siècle. Mais au siècle suivant elle attira l'attention d'Albert-le-Grand, qui l'adopta<sup>385</sup>. Albert la transmitt à son illustre disciple saint Thomas, qui la prit à son compte, la perfectionna, non sans avoir préalablement démolé les opinions opposées. Thomas fit une dissertation pour démontrer que Satan n'avait pu chercher à devenir Dieu<sup>386</sup>. Désirer obtenir la divinité était, selon lui, une extravagance dont le prince de la cour céleste avait été absolument incapable. Il fit remarquer ensuite que, par la même raison, il avait été tout aussi impossible au diable de songer à se rendre indépendant de Dieu<sup>387</sup>. Après avoir ainsi déblayé le terrain, Thomas apporta la théorie d'Anselme, mais en la développant. Anselme à qui la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel était peu familière, n'avait pas songé à expliquer sur quelle béatitude s'était portée la convoitise du diable. Saint Thomas fut plus précis. Il enseigna que le péché de Satan avait consisté, soit à rejeter le bonheur surnaturel que Dieu lui offrait et à se contenter du bonheur conforme aux exigences de sa nature, soit à prétendre obtenir le bonheur surnaturel par ses propres forces et sans le secours de la grâce. Il laissa le choix entre ces deux hypothèses, sans prendre parti pour aucune<sup>388</sup>. Il observa seulement que dans l'une et l'autre, Satan n'avait voulu devoir

---

<sup>384</sup> *De Casu diaboli*, IV. (P. L. 158, 333). « Peccavit ergo volendo aliquod commodum quod nec habebat, nec tunc velle debebat, quod tamen ad augmentum beatitudinis esse illi poterat... Etiam si noluit omnino par esse Deo, sed aliquid minus Deo contra voluntatem Dei, hoc ipso voluit inordinate similis esse Deo, quia propria voluntate quæ nulli subdita fuit, voluit aliquid. »

<sup>385</sup> *In II Sentent.* V, 3. « Dicendum mihi videtur cum Augustino et Anselmo quod appetiit id ad quod pervenisset si stetisset. » Albert explique ensuite que le diable ne pécha pas en désirant le bonheur, mais en désirant l'avoir par lui-même et plus vite que Dieu ne voulait le lui accorder.

<sup>386</sup> *Summa*, I, 63, 3. « Non potuit appetere esse ut Deus (per æquiparantiam) quia scivit hoc esse impossibile naturali cognitione... impossibile est quod unus angelus inferior appetat esse æqualis superiori, nedum quod appellat esse qualis Deo. »

<sup>387</sup> *Ibid.* « Appetiit esse ut Deus, non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter, quia sic suum non esse appeteret. »

<sup>388</sup> *Summa*, I, 63, 3. « Appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali quæ est ex gratia Dei. Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quæ est ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ. »

son bonheur qu'à lui-même, et qu'en cela il avait cherché en un certain sens à se rendre semblable à Dieu<sup>389</sup>.

La théorie d'Anselme patronnée par saint Thomas, acquit, on le conçoit facilement une autorité considérable. Cependant elle ne parvint pas à éliminer l'explication, qu'à la suite de saint Grégoire, Guillaume et saint Bonaventure avaient donnée. Pendant le treizième siècle, il y eut donc deux versions sur la chute de Lucifer, celle de Guillaume et celle de saint Thomas. Il y en eut bientôt une troisième. Nous avons dit que depuis la fin du siècle précédent, la vieille doctrine du désir de la divinité avait été abandonnée. Duns Scot la tira de l'oubli où elle était plongée. Il démontra que les docteurs, depuis Guillaume de Paris jusqu'à saint Thomas, s'étaient trop hâtés de déclarer impossible le désir de la divinité. Sans doute, le diable n'avait pu s'imaginer pouvoir devenir Dieu, ni par conséquent travailler à le devenir. Mais à côté du désir absolu et efficace qui tend à obtenir un but possible, il y a le désir conditionnel qui voudrait que tel but fût possible. Or le diable avait pu éprouver un désir de cette nature ; il avait pu regretter que la divinité fût un bien au-dessus de sa portée. Après avoir développé ces considérations, Duns Scot apporta le texte d'Isaïe : *similis ero Altissimo*, et conclut que Satan avait vraiment désiré la divinité dans le sens expliqué ci-dessus<sup>390</sup>.

On ne manquait donc pas d'hypothèses pour rendre compte de la chute de Satan. Restait à savoir si ces hypothèses étaient solides. Suarez les soumit l'une après l'autre à une critique judicieuse et impartiale<sup>391</sup>. Il s'en prit d'abord à l'hypothèse du désir désordonné de la béatitude, et il en montra la vanité. Si le diable, dit-il, a prétendu se cantonner dans la béatitude naturelle sans vouloir s'élever à la béatitude supérieure que Dieu lui offrait, de quelque manière qu'on explique son refus, on n'arrive pas à le faire pécher par l'orgueil. Le personnage qui est enivré de son bonheur naturel au point d'en refuser un autre supérieur, n'est pas le personnage qu'Isaïe nous représente comme cherchant à s'élever au-dessus de sa condition ; il ne répond pas au signalement que donne l'Écriture<sup>392</sup>.

---

<sup>389</sup> « Secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei. »

<sup>390</sup> *In II Sentent.* V, 1.

<sup>391</sup> *De Angelis*, VII, X-XII.

<sup>392</sup> *Ibid.* X, 9. « Sed imprimis, etiam illam displicentiam ut possibilem admittamus, non potest de facto in ea poni primum peccatum Luciferi, quia non apparet in illa malitia

Dira-t-on que Satan n'a pas rejeté le bonheur surnaturel, mais qu'il a voulu l'obtenir par ses propres forces et sans le secours de la grâce ? On ne sera guère plus avancé. Comment Satan a-t-il pu se croire capable d'arriver par lui-même au bonheur surnaturel ? Un bien surnaturel est, par définition même, un bien qui dépasse la nature. Comment donc le prince des anges n'a-t-il pas vu qu'il y avait contradiction à vouloir faire une chose qui dépassait sa nature ? S'élever dans les airs sans ailes est une insanité à laquelle ne s'arrête aucun homme raisonnable. Ne répugne-t-il pas d'attribuer à un esprit angélique une folie dont un homme sensé est incapable<sup>393</sup>. Admettons cependant qu'une pareille aberration est entrée dans l'esprit du diable. On arrive ainsi à lui faire commettre un péché d'hérésie, mais non un péché d'orgueil ; on obtient un précurseur de Pelage, mais Pelage n'a point dit : *similis ero Altissimo*<sup>394</sup>.

Après avoir réduit ainsi en miettes la théorie de saint Thomas, Suarez passe à celle de Duns Scot et lui inflige le même sort. Le docteur subtil, nous l'avons vu, n'osait prêter au diable l'intention de devenir Dieu, il lui attribuait seulement une velléité dans ce sens. Suarez répliqua que, prise à la lettre, une pareille velléité ne pouvait constituer un péché, mais qu'elle devait être considérée comme ces pensées extravagantes qui nous traversent l'esprit à tous, sans nous rendre coupables, parce que nous ne nous y arrêtons pas et que nous ne pourrions nous y arrêter<sup>395</sup>. Il ajouta que, si Duns Scot allait plus loin et prêtait à Satan le regret positif de ne pouvoir être Dieu, il en faisait sans doute un grand coupable, mais qu'il obtenait

---

superbiæ sed potius pusillanimitatis vel acediæ... quia non est appetitus excellentiæ, sed potius est fuga ipsius. »

<sup>393</sup> *De Angelis*, XI, 5. « Videtur error ille contra rationem naturalem, et in Angelo fuisse contra evidens experimentum quod in se percipiebat... Ante peccatum evidenter cognovit, se non posse consequi visionem Dei per naturales vires ; ergo non potuit contrario errori assentiri. »

<sup>394</sup> *Ibid.* XI, 5. Dans cet endroit, Suarez discute la théorie d'après laquelle Satan aurait cru que la béatitude surnaturelle était due à ses propres mérites. Il dit que cette explication, sans être manifestement absurde, est dénuée de toute vraisemblance. Il conclut que cette explication n'explique rien.

<sup>395</sup> *De Angelis*, XII, 23, fin. « Si autem dicatur uno simplici actu primo affectasse summam excellentiam... tunc procedit ratio facta quod talis affectus solum esse potuit per modum simplicis complacentiæ in excellentia impossibili leviter cogitata... quod genus cogitationis et culpæ et parum grave videtur, et tota res videtur esse nimis ludicra, et a conditione et pondere naturæ angelicæ nondum lapsæ nimis aliena. »

ce résultat un prix d'une hypothèse chimérique, attendu que ce prétendu regret répugnait à l'état intellectuel d'un esprit céleste<sup>396</sup>. Enfin il fit remarquer que, si par impossible, Satan avait éprouvé du dépit de ne pas être Dieu, il n'avait pu, du moins, travailler à le devenir. Dès lors l'image du diable tracée par Duns Scot ne répondait pas au modèle qu'en donnait l'Écriture. Son Satan ne disait pas domine celui d'Isaïe : *super astra conscendam, similis ero Altissimo*. Ce dernier espérait réaliser ses désirs, il n'en était de pas même pour l'être dévoyé imaginé par Duns Scot<sup>397</sup>.

Suarez n'épargna pas davantage l'ancienne théorie qui avait eu la vogue au commencement du XIII<sup>e</sup> siècle. Selon cette théorie, Satan, dans son orgueil, avait voulu se rendre indépendant de Dieu. Suarez répondit qu'un pareil refus supposait, tout comme le désir de s'égaliser à Dieu, une aberration dont un ange était incapable. Satan ne pouvait oublier qu'il était une créature et, qu'à ce titre, il était infiniment au-dessous de Dieu son créateur<sup>398</sup>. Souvent cette théorie était présentée sous un jour un peu différent, ou du moins agrémentée de certains détails. Quand on n'osait pas reprocher au diable un amour désordonné de l'indépendance, on l'accusait d'avoir cherché à dominer les autres anges. D'autres ajoutaient ce second crime au premier, et faisaient de Satan, à la fois un factieux et un ambitieux. Mais, répondit le grand docteur espagnol, on ne peut désirer que ce que l'on n'a pas. Satan étant la créature la plus parfaite sortie des mains de Dieu, était, par droit de naissance, supérieur à tous les anges. Il les surpassait tous par les dons de la nature, il les surpassait également par les dons de la grâce proportionnés aux dons de la nature. Cette supériorité lui donnait le droit de les commander. Il ne pouvait donc rien désirer qu'il n'eût déjà, et l'hypothèse de l'ambition n'explique pas mieux son péché que l'hypothèse de l'indépendance<sup>399</sup>.

<sup>396</sup> *Ibid.*, XII, 23. « Difficile est objectum illius prioris appetitus in angelo explicare, quia in angelo non præcedit conceptus confusus excellentiæ in communi. »

<sup>397</sup> *Ibid.*, XII, 24. Après avoir cité le texte d'Isaïe, Suarez ajoute : « Quæ omnia verba significant plenam determinationem voluntatis et conatum ad implendam illam. »

<sup>398</sup> *Ibid.*, XIV, 13. « Sed hoc non magis est possibile quam esse Deo simpliciter æqualem ; et ideo tam quoad possibilitatem quam quoad factum, idem de hoc appetitu carendi omni subjectione... quod de appetitu æqualitatis Dei simpliciter sentiendum. »

<sup>399</sup> *De Angelis*, XIV, 5. « Si Lucifer fuit supremus omnium angelorum in perfectione naturali, in illa non potuit appetere inordinate primatum quem jam habebat... nec etiam in perfectione gratiæ potuit affectare excellentiam respectu aliorum, quia gratia

Il ne suffisait pas de démolir, il fallait encore construire ; il ne suffisait pas de renverser toutes les hypothèses par lesquelles on avait jusque-là expliqué le péché du diable, il fallait en trouver une nouvelle. Suarez en avait une à sa disposition. Vers l'époque du concile de Trente, quelques théologiens émirent l'idée que Dieu avait, dès l'origine, fait connaître aux anges son projet d'unir hypostatiquement le Verbe à une nature humaine, et que Satan avait été froissé de voir le privilège de l'union hypostatique accordé à un membre de la race humaine au lieu de l'être à la créature la plus parfaite, c'est-à-dire à lui-même<sup>400</sup>. Suarez fut séduit par cette théorie. Toutes les autres explications, ou bien supposaient chez Satan la perte du sens commun à un degré colossal, ou bien lui faisaient commettre un péché auquel l'orgueil n'avait aucune part, ou même lui imputaient à péché la simple conscience de sa dignité. Celle-ci, au contraire, trouvait une place à l'orgueil du prince des anges, tout en respectant la rectitude de son jugement, Satan, dans cette hypothèse, était à coup sûr un orgueilleux puisqu'il était vexé de voir le privilège de l'union hypostatique aller à un autre qu'à lui-même. Son orgueil était bien celui dont parlait Isaïe ; il avait la divinité elle-même pour objet. Et pourtant ce Satan, qui désirait être Dieu, n'était pas l'insensé que les anciens théologiens imaginaient. Il désirait la divinité, mais dans un sens qui n'avait rien d'impossible, puisqu'il désirait simplement être pris par le Verbe et former avec lui une seule personne tout en conservant sa nature distincte. Frappé par tous ces avantages, Suarez adopta la nouvelle théorie et déclara, qu'à son avis, le péché du diable venait de ce qu'il aurait voulu être pris par le Verbe comme terme de l'union hypostatique, à la place de la nature humaine du Christ<sup>401</sup>.

Cette théorie très séduisante par elle-même n'avait qu'un défaut, celui d'être gratuite et de ne reposer sur aucun fondement, ou, ce qui revient au même, de reposer sur un fondement absolument ruineux. Elle s'autorisait, il est vrai, d'une hypothèse mise en vogue par Alexandre de Halès, Albert le Grand et Duns Scot, d'après laquelle l'Incarnation aurait

---

data est angelis secundum proportionem naturalium, et ita illam etiam excellentiam jam habebat. » — Au n° 6, Suarez examine l'hypothèse du désir du commandement et fait à son sujet la même observation.

<sup>400</sup> Le plus célèbre partisan de cette opinion avant Suarez fut Catharin (*De Gloria bonorum angelorum et lapsu malorum*).

<sup>401</sup> *Ibid.*, VII, XIII, 13 et seq.

eu lieu quand même l'homme n'eût pas péché. Cette hypothèse une fois admise en effet, il était tout naturel de conclure que Dieu avait fait connaître aux anges, dès l'origine, le projet qu'il comptait réaliser dans le temps. Mais, précisément, la tradition ignorait complètement une pareille explication de l'incarnation. Les Pères, si l'on excepte l'école de Théodore de Mopsueste<sup>402</sup>, s'accordaient tous à dire que le Christ était venu pour effacer les péchés des hommes ; ils regardaient le péché comme la cause de l'incarnation, ils ne soupçonnaient pas que le Verbe se fût incarné en dehors de la chute. Or, il est facile de voir que la doctrine traditionnelle du motif de l'incarnation ne laisse aucune place à l'explication du péché de Satan proposée par Suarez. Tout d'abord on a peine à comprendre que le diable ait eu, avant sa chute, connaissance d'un mystère qui ne devait être décrété qu'après le péché d'Adam et par conséquent, après la chute de Satan lui-même, puisque notre premier père fut induit en tentation par l'ange des ténèbres<sup>403</sup>. D'ailleurs, Satan étant un pur esprit, ne pouvait mourir. Il était par là même incapable de racheter le genre humain, et il ne pouvait se faire illusion sur ce point. Dès lors, le désir d'être choisi comme sujet de l'union hypostatique eût été de sa part aussi extravagant que le désir de posséder la divinité.

En somme, pour admettre l'explication du péché de Satan tant recommandée par Suarez, il fallait préalablement adopter une théorie du mystère de l'incarnation en opposition avec l'enseignement des Pères. Une pareille condition ne pouvait plaire à tous. Le parti scotiste consentit

---

<sup>402</sup> Tous les écrivains ecclésiastiques, sauf Théodore, Pelage et quelques autres, disent que le Christ est venu restituer à l'homme sa condition primitive. Selon Théodore, au contraire, le but de l'incarnation est de perfectionner l'homme et de l'élever au-dessus de son premier état. On trouve, il est vrai, cette théorie chez saint Irénée, saint Méthode et plusieurs autres Pères, mais associée à la doctrine de la restitution. D'ailleurs aucun de ces Pères ne s'est demandé ce que Dieu aurait fait s'il n'y avait pas eu de chute. Théodore et Pélagé, qui sont étrangers à toute idée de déchéance originelle, admettent par conséquent que l'incarnation entrainait dans le plan primitif de Dieu et qu'elle est comme le couronnement de l'œuvre de la création.

<sup>403</sup> Nous n'accordons pas à cette première objection une valeur décisive contre Suarez. Nous n'ignorons pas en effet que, selon l'opinion commune, l'Incarnation a été révélée non seulement aux anges pendant qu'ils étaient *in via*, mais à Adam lui-même avant sa chute. Les théologiens observent que le décret de l'incarnation, bien que porté à cause du péché d'Adam, a été néanmoins porté *ab aeterno*. Dès lors Dieu a pu révéler dès l'origine le mystère du Verbe incarné.

volontiers à expliquer la chute du diable par le désir contrarié de l'union hypostatique. Les thomistes au contraire restèrent attachés, faute de mieux, aux explications dont Suarez avait fait une si copieuse réfutation.

Les démons qui, primitivement, avaient une histoire très différente de celle de Satan, avaient vu peu à peu, leur cause unie à la cause de leur chef. Ce travail d'union, commencé au III<sup>e</sup> siècle, était achevé au V<sup>e</sup> et dans la période que nous étudions maintenant on peut dire que le récit du pseudo-Hénoch est complètement oublié. Il est universellement reçu que les démons sont d'anciens anges qui ont été dévoyés par Satan et qui sont tombés avec lui. Il va sans dire que les querelles dont nous venons de parler ont ici leur contre-coup. Les démons, dit saint Thomas, voulurent, à l'exemple de Satan, arriver au bonheur surnaturel par leurs propres forces, à moins qu'ils n'aient préféré, comme leur chef, se contenter d'un bonheur naturel<sup>404</sup>. Non, répond Suarez, mais ils furent mécontents d'apprendre que le Verbe devait s'unir un jour hypostatiquement à une nature humaine. Il leur sembla que cet honneur aurait dû être réservé au premier d'entre eux, et ils joignirent leurs murmures à ceux de Satan<sup>405</sup>. Selon les partisans de Duns Scot, les mauvais anges éprouvèrent du dépit à la pensée qu'il leur était impossible d'arriver à la divinité<sup>406</sup>. Selon d'autres, ils se laissèrent mystifier par Satan qui se faisait passer pour Dieu et ils l'adorèrent<sup>407</sup>. Enfin, ceux qui attribuaient la chute du diable à l'amour de l'indépendance, représentèrent les mauvais anges comme des factieux qui soutinrent le diable dans sa révolte, dans l'espoir qu'il les récompenserait ensuite. « Ainsi, dit Albert le Grand, il arrive quelquefois que les chanoines décernent le pouvoir à un indigne qui les paiera en les comblant d'honneurs<sup>408</sup>. »

---

<sup>404</sup> *Summa*, I, 63, 8. A vrai dire saint Thomas se préoccupe uniquement de prouver que les mauvais anges ont été entraînés dans leur chute par Satan. Mais il suppose manifestement que ce dernier a communiqué ses projets orgueilleux à ses compagnons.

<sup>405</sup> *De Angelis*, VII. XVIII, 13. « Solus Lucifer unionem sibi appetiit ; alii vero Lucifero quem ut principem et veluti caput totius angelici ordinis suscipiebant, ejusque exaltationem tanquam uniuscujusque propriam... appetebant. »

<sup>406</sup> ESTIUS (*in II Sentent.*, VI, 8) soutient cette opinion.

<sup>407</sup> Tel est le sentiment de RUPERT (*de Victoria Verbi incarnati*, 1, 8).

<sup>408</sup> *In II Sent.*, VI, 2.

Comment savait-on que les démons étaient d'anciens anges entraînés par Satan dans sa chute ? Les Pères du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècles ne donnaient, ainsi que nous l'avons vu, aucune réponse à cette question. Ils voyaient dans les démons des complices de Satan parce qu'ils supposaient que leur chute avait eu lieu en même temps que celle de Satan. Ils croyaient au synchronisme du péché du diable et du péché des mauvais anges parce qu'Origène leur avait appris à dédaigner le récit d'Hénoch et à reculer la faute des esprits célestes avant l'origine du monde matériel. Mais ils suivaient Origène sans s'en rendre compte, et cela leur était facile, car en admettant quelques-unes des conclusions du grand penseur alexandrin, ils rejetaient sa théorie de la préexistence qui était l'âme de toute sa doctrine. Aussi la complicité des mauvais anges dans le péché de Satan était, pour les Pères dont nous parlons, une hypothèse sans fondement. Cette situation se prolongea longtemps après le VI<sup>e</sup> siècle, et de nombreuses générations de théologiens admirèrent que les démons avaient été entraînés au mal par le diable, sans savoir sur quoi reposait leur conviction. On finit pourtant par trouver un fondement scripturaire à la théorie de la complicité, et on le trouva dans l'Apocalypse. Au chapitre douzième de ce livre, il est question d'un dragon dont la queue balaie le tiers des étoiles du ciel et auquel Michel, aidé de ses anges, livre un combat victorieux. On vit dans ce texte la description de la chute de Satan et, dans les étoiles balayées par la queue du dragon, on reconnut les mauvais anges qui, à l'origine des temps, avaient trempé dans la révolte du prince de la cour céleste. Cette interprétation de la scène du dragon était fort précieuse ; malheureusement, elle avait deux défauts. D'une part en effet, elle ne rendait pas exactement la pensée de l'auteur de l'Apocalypse qui, dans ce passage, avait plutôt voulu nous mettre sous les yeux, non point ce qui était arrivé à l'origine du monde, mais au contraire ce qui devait arriver à la veille du jugement général, et qui, sous le symbole des étoiles, avait désigné, non point des anges déchus, mais des hommes apostats. D'autre part, elle s'accordait mal avec la tradition. Les Pères des cinq premiers siècles l'avaient ignorée à peu près complètement<sup>409</sup>, et, à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, le pape Grégoire expliquait encore par le chapitre douzième de l'Apocalypse les événements qui devaient se dérouler à la fin des temps .

---

<sup>409</sup> Irénée (II, 31, 2) — Hippolyte (*de Christo et Antichristo*, 60 et seq.) — Origène (*in Matth.*, Tom. XXIII-49).

Le premier de ces inconvénients devait, il est vrai, passer inaperçu, mais le second était plus grave. Comment aller contre la tradition ? Mais aussi comment se priver d'un auxiliaire si utile ? Pierre Lombard fit passer avant tout l'intérêt de la théologie et prouva par l'Apocalypse que Satan avait perverti une partie des anges et en avait fait ses complices<sup>410</sup>. Albert le Grand fut pris de scrupule. Ayant lu dans la *Glose* l'interprétation traditionnelle, il refusa d'appliquer à la révolte des anges la scène du dragon et fut réduit à dire que les démons avaient, il est vrai, profité de la révolte de Satan pour se révolter eux-mêmes, mais qu'ils n'avaient point été entraînés et sollicités au mal par le prince des ténèbres<sup>411</sup>. Saint Thomas abandonna sur ce point son maître et suivit Pierre Lombard<sup>412</sup>. Son attitude fut décisive. Presque tous les théologiens appuyèrent dès lors sur l'Apocalypse la doctrine de la complicité des démons. Suarez qui avait conscience de la difficulté du problème le résolut d'une manière fort ingénieuse. « On ne peut nier, dit-il, que le premier sens (celui qui applique le texte aux événements de la fin du monde) ne soit le plus littéral. Mais tout de même, le second a pu être voulu par l'Esprit saint, soit comme sens spirituel, soit comme sens littéral secondaire<sup>413</sup>. » Un théologien digne de ce nom sait sortir de toutes les impasses.

A quels ordres appartenaient les démons avant leur chute et dans quelle proportion étaient-ils tombés ? La première de ces questions avait sa solution tout indiquée dans la place qu'on assignait au diable. Puisque ce personnage occupait primitivement le sommet de la hiérarchie angélique, il était naturel de lui trouver des complices dans tous les ordres. C'est ce que l'on fit. Hugues de Saint-Victor<sup>414</sup>, Pierre Lombard<sup>415</sup>, puis saint Thomas<sup>416</sup> enseignèrent que les défections s'étaient produites dans

<sup>410</sup> *Sent.*, II dist., VI, 2.

<sup>411</sup> *In Sent.*, II dist., VI, 3 (fin). « Quare Michaeli attribuitur pugna ? Dicendum quod secundum litteram illa pugna refertur ad Ecclesiam et sic exponit *Glossa* ibidem et tunc merito pugnat pro Ecclesia præpositus Ecclesiæ. »

<sup>412</sup> *Summa*, I, 63, 8. Saint Thomas s'appuie sur le texte de l'Apocalypse pour prouver que les démons ont été entraînés au mal par Satan : « Sed contra est quod dicitur Apocalypsi... »

<sup>413</sup> *De Ang.*, VII. XVII, 20.

<sup>414</sup> *Sent.*, 11, 4. — *De Sacram.*, I, V, 30.

<sup>415</sup> II *Sentent.*, VI, 1.

<sup>416</sup> *Summa*, 1, 63. 9 ad 3.

tous les rangs de la hiérarchie. Quant à la seconde question, Hugues, qui fut le premier à la poser, reconnut son embarras. Il répondit, il est vrai, que les anges déchus, comparés aux anges restés fidèles, formaient une minorité ; mais il eut soin de faire remarquer qu'il risquait sa réponse à tout hasard et, qu'en somme, il n'osait rien affirmer<sup>417</sup>.

Saint Thomas, qui n'aimait pas à rester dans le doute, se prononça catégoriquement pour le petit nombre des anges damnés et motiva sa décision par la raison péremptoire que le péché, étant contraire à la nature, est une exception<sup>418</sup>. L'assurance du saint docteur fit impression sur les théologiens et son opinion fit loi. Néanmoins, tout en acceptant sa conclusion, on ne put s'empêcher de remarquer que sa preuve laissait à désirer. Elle n'aboutissait à rien moins en effet qu'à démontrer que le péché devait être une exception dans le genre humain. On se mit donc en devoir de la corriger ou du moins de la compléter<sup>419</sup>, Suarez la rejeta même comme superficielle. Il observa que Dieu, dont la science infinie connaît tous les possibles, aurait pu, s'il avait voulu, ne créer que des anges qu'il prévoyait devoir rester fidèles, qu'il aurait pu au contraire ne créer que des anges qu'il prévoyait devoir pécher. Il conclut que, si un petit nombre seulement des esprits célestes étaient tombés, la raison der-

---

<sup>417</sup> *De Sacram.*, I, V, 31. « De numero autem lapsorum certa auctoritas nulla requiritur. Omnino tamen probabile videtur plures remansisse quam cecidisse... Quod tamen, quia certum esse non potest, melius inter occulta deputatur, ubi ignorantia non culpatur præsumptio arguitur. »

<sup>418</sup> *Summa*, I, 63, 9. « Respondeo dicendum quod plures angeli permanserunt quam peccaverunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem : ea vero quæ contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt. »

<sup>419</sup> A vrai dire, saint Thomas s'est bien rendu compte que son explication ne cadrerait pas avec la conduite du genre humain (*Summa*, I, 63, 9, ad I). Seulement il a cru pouvoir résoudre cette difficulté en observant que les hommes ne sont pas comme les anges de purs esprits. Cette solution conduisait logiquement à conclure que si le péché est contraire l'inclination naturelle de l'ange, il est en revanche conforme à l'inclination naturelle de l'homme composé d'un esprit et d'un corps. Aussi pour sauver le principe « peccatum est contra naturalem inclinationem », on convint généralement que ce principe n'a pas d'application dans le genre humain par la raison que la nature humaine est viciée depuis le péché d'Adam (ESTIUS, in II *Sentent.*, VI, 11).

nière de ce fait devait être cherchée dans la Providence divine qui en avait décidé ainsi<sup>420</sup>.

### La création des anges

La doctrine de l'antériorité des anges par rapport au monde matériel, reçue pendant quelque temps dans l'Église, avait été, on se le rappelle, combattue en Orient par Épiphane. En Occident, elle avait été, non pas, il est vrai, combattue, mais, du moins, abandonnée par Augustin. Que devint cette doctrine à partir du sixième siècle ?

En Orient, l'école d'Épiphane ne parvint pas à renverser le sentiment d'Origène. Le pseudo-Denys plaça la création des anges dans ce qu'il appelait l'*Aïôn*, et dont les théologiens latins ont fait l'*Ævum*, mode de durée qui, d'après sa métaphysique, était supérieur et antérieur au temps<sup>421</sup>. Saint Jean Damascène ayant à choisir entre la théorie origéniste et la théorie d'Épiphane, se rangea du côté où il apercevait Grégoire de Nazianze, son maître de prédilection : « J'adhère, dit-il, à Grégoire. Je crois qu'il convenait que la substance intelligible fût créée la première puis la substance sensible, et enfin l'homme, qui se compose de l'une et de l'autre<sup>422</sup>. » En somme, saint Thomas ne commet qu'une légère exagération quand il dit que tous les Pères grecs sont d'accord à enseigner l'antériorité des anges sur le monde matériel<sup>423</sup>. L'accord n'est pas absolu, mais les dissonances sont si rares qu'elles méritent à peine d'être mentionnées.

---

<sup>420</sup> *De Aug.*, VII, XVII, 10. « Cogitandum est enim in divina præscientia... fuisse multos et innumeros angelos posibles, de quibus præscivit Deus quod si illos cum Lucifero crearet, cum illo consentirent et peccarent... Potuisset ergo Deus illos creare simul cum his quos de facto creavit... Immo etiam potuisset ita res ordinare, ut omnes creati casuri essent, quia potuit solos illos creare quos sub conditione prænoverat casuros fuisse. Ergo quod de facto non ita factum sit, sed quod plures perseveraturi creati fuerint, ex divina providentia et electione provenit. »

<sup>421</sup> *De divinis nominibus*, V. 20, X. 3.

<sup>422</sup> *De fide orthod.*, II. 3 (P. G., 94, 873).

<sup>423</sup> *Summa*, I. Q. 61, 3 ad 1. « Dicendum quod Hieronymus loquitur secundum sententiam doctorum græcorum qui omnes hoc concorditer sentiunt quod angeli sunt ante mundum corporeum creati. »

En Occident, la doctrine de l'antériorité, déjà ébranlée par Augustin, fut décidément rejetée ; mais ce ne fut pas au profit de l'opinion soutenue par l'évêque d'Hippone. Nous avons vu qu'Augustin, après avoir longtemps tergiversé, avait fini par mettre, non toutefois sans hésiter, la création des anges le premier jour, c'est-à-dire après la création du ciel et de la terre. Ses textes étaient trop embrouillés pour servir de guides. Grégoire le Grand les laissa de côté. Quant à lui, il s'orienta sur le texte de l'Écclésiastique : *Qui vivit in aeternum creavit omnia simul* ; et mettant l'accent sur le mot *simul*, il enseigna la création simultanée du monde angélique et du monde sensible<sup>424</sup>.

Grâce à Grégoire, la doctrine qu'Épiphane et Théodore de Mopsueste avaient vainement tenté d'implanter en Orient, devint classique en Occident. Augustin rencontra, il est vrai, dans Rupert un partisan fidèle<sup>425</sup>. Isidore sembla hésiter et emprunta ses formules tantôt à la *Cité de Dieu*, tantôt aux *Morales*<sup>426</sup>. Ce furent là des cas tout à fait exceptionnels. Hugues de Saint-Victor<sup>427</sup> et, à sa suite, Pierre Lombard<sup>428</sup>, admirèrent que les anges avaient été créés en même temps que la matière première et le ciel empyrée, et qu'aussitôt après leur création, ils avaient été logés dans ce ciel sublime. Toute l'armée des scolastiques se rangea docilement derrière eux<sup>429</sup>. Une des plus graves objections scripturaires que l'on rencontrait était le texte : *primo omnium creata est sapientia*. La sagesse mentionnée dans ce texte, disait-on, ne peut désigner que les anges, puisqu'elle y est présentée comme une créature. Or, le mot *primo* implique l'idée d'antériorité. Il semble donc que les anges ont été créés avant la matière. Après avoir signalé l'objection avec une grande honnêteté, on la résolvait très sim-

---

<sup>424</sup> *Moral.*, XXXII, 16: « Rerum quippe substantia simul creata est.. Cum enim simul factum caelum terraque describitur, simul spiritalia atque corporalia, simul quidquid de caelo oritur, simul factum quidquid de terra producitur. » Notons que Grégoire se servait de la version latine et non du texte grec de l'Écclésiastique.

<sup>425</sup> *De victoria Verbi Dei*, I. 38 (*P. L.*, 169, 1241). Rupert fait remarquer que si le ciel n'avait pas été créé avant les anges, ces derniers auraient été pendant quelque temps dépourvus de logement.

<sup>426</sup> *Different.*, II, 90, 31 (*P. L.*, 83,75).

<sup>427</sup> *Sentent.*, II, 1. fin.

<sup>428</sup> *Sentent.*, II dist., II, 2, 6.

<sup>429</sup> Voir ALEXANDRE DE HALES, II., Q. 19, Membr. I ; ALBERT, *in Sent.*, II, dist. II. 1 ; saint BONAVENTURE, *in Sent.*, II. dist. II., art. 293, saint THOMAS, *Summa*, I., Q. 61, 3.

plement. Pour cela, on faisait remarquer que l'antériorité marquée dans ce passage devait être entendue dans le sens de la supériorité de nature. On ajoutait que le texte, *creavit omnia simul*, prouvait la simultanéité de la création de tous les êtres d'une manière décisive<sup>430</sup>. D'ailleurs, on trouva un auxiliaire précieux dans le verset de la Genèse : *in principio creavit Deus caelum et terram*. Puisque le ciel et la terre ont été créés dès le commencement, disait-on, il est évident que les anges n'ont pas été créés avant eux<sup>431</sup>.

Ainsi que nous venons de le dire, tous les scolastiques admirent, à la suite de Hugues et de Pierre Lombard, la simultanéité de la création angélique et de la création matérielle. Mais quel était le degré de certitude de cette doctrine ? Saint Thomas garda sur ce point une réserve inaccoutumée. Lui qui emploie si fréquemment les formules *oportet, necesse est*, se borna à présenter la simultanéité comme plus probable, et il refusa d'infliger à l'opinion contraire la moindre qualification injurieuse<sup>432</sup>. Cette réserve s'explique facilement. Thomas voyait la doctrine de l'antériorité soutenue par saint Jean Damascène, saint Grégoire de Nazianze, et (du moins, il le croyait), par tous les Pères grecs<sup>433</sup>. Une pareille unanimité lui en imposait malgré lui. Il déclara donc que la doctrine de l'antériorité ne devait pas être regardée comme erronée<sup>434</sup>, et il se borna à exposer la raison de convenance qui militait en faveur de la simultanéité<sup>435</sup>.

L'attitude tolérante de saint Thomas à l'égard de l'opinion des Pères grecs fut un instant menacée et faillit être condamnée par les théologiens. Voici d'où vint le danger. Quelques années avant que le docteur angéli-

<sup>430</sup> HUGUES, *de Sacram.*, I, V, 2 ; PIERRE LOMBARD, *loc. cit.* ALEXANDRE et ALBERT (*loc. cit.*), se font l'objection et la résolvent comme il est dit ici. Il est inutile de faire remarquer qu'on faussait le sens du texte : *primo omnium creata est sapientia*, en l'appliquant aux anges. On empruntait cette explication à Augustin (*Confess.*, XII, xv, 20).

<sup>431</sup> SAINT THOMAS, *Summa*, I, Q, 61. 3., et *in Sent.*, II, dist. I, ne fait pas appel au texte *creavit omnia simul*, mais au texte de la Genèse.

<sup>432</sup> *Summa*, 1, Q. 61, 3 : « Respondeo dicendum quod circa hoc invenitur duplex sanctorum doctorum sententia. Illa tamen probabilior videtur quod angeli simul cum creatura corporea sunt creati. »

<sup>433</sup> *Ibid.*, ad 1.

<sup>434</sup> *Ibid.* : « Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum præcipue propter sententiam Gregorii Nazianzeni. »

<sup>435</sup> *Ibid.*, ad 2 et ad 3.

que écrivît sa *Somme*, le quatrième concile de Latran avait défini que Dieu avait créé *simul ab initio temporis* les anges et le monde<sup>436</sup>. Saint Thomas qui, pourtant, connaissait<sup>437</sup> la constitution élaborée par le concile de Latran ne prit pas garde aux expressions que nous venons de souligner ; mais, plus tard, on fut pris de scrupule. Au quatorzième et au quinzième siècle, plusieurs docteurs<sup>438</sup> firent observer que ces mots appartenant à une définition dogmatique ne pouvaient manquer d'avoir une portée dogmatique et que, par conséquent, la doctrine de la simultanéité était un dogme de foi. Pour concilier avec une pareille assertion le respect dû à saint Thomas, il fallait admettre que le saint docteur avait ignoré la constitution en question. C'était bien ainsi du reste qu'on se tirait d'affaire. Mais on fut bientôt obligé de reconnaître que cet expédient était inacceptable, et alors il fallut changer de tactique. Quelques théologiens, comme Vasquez<sup>439</sup>, dirent que les mots *simul ab initio temporis* ne devaient point être pris à la lettre et que le concile n'avait songé en aucune façon à la simultanéité. D'autres, avec Cajetan<sup>440</sup> et Sixte de Sienne<sup>441</sup>, recoururent à une autre explication. Sans doute, dirent-ils, les Pères du concile de Latran croyaient à la simultanéité, et l'on ne peut donner une autre interprétation à leurs paroles sans en fausser le sens ; mais s'ils ont laissé apercevoir leur croyance, ils ne l'ont pas, du moins, proposée comme règle de foi. Ils voulaient simplement condamner le manichéisme ; ce qu'ils ont dit de plus n'est qu'accessoire et ne doit pas être regardé comme définition dogmatique. Suarez se rattacha à cette opinion et il fut dès lors convenu que la simultanéité de la création des anges et de la création du monde matériel, n'est pas une vérité de foi, attendu que le concile de Latran n'a point eu l'intention de la définir, mais qu'il serait tout de même téméraire de la nier, puisque ce concile y croyait<sup>442</sup>.

<sup>436</sup> Voir DENZINGER, *Enchiridion*, 355.

<sup>437</sup> Voir l'*Opuscule* XXIII. Dans ce traité, saint Thomas commente la constitution du quatrième concile de Latran.

<sup>438</sup> SILVESTRE DE FERRARE, *C. Gentes*, II, 8, 3.

<sup>439</sup> VASQUEZ, P. I. disp. 224, 3.

<sup>440</sup> *In Summ.*, I, Q. 61, 2.

<sup>441</sup> *Biblioth.*, V. 5.

<sup>442</sup> SUAREZ, *de Ang.* I. III. 15 : « Addo vero ex illis verbis concilii non parum auctoritatis accessisse huic sententiæ atque adeo non carere temeritate contra illam nunc sentire. »

Les anges appartiennent-ils tous à la même espèce comme les hommes, ou bien, au contraire, le monde angélique comprend-il, tout comme le monde matériel, des natures spécifiquement distinctes ? Augustin, on se le rappelle, avait déclaré ne rien savoir sur ce point, tandis qu'en Orient, au contraire, la doctrine de l'unité spécifique, admise par l'école origéniste, avait été rejetée par les adversaires du grand docteur alexandrin. Le pseudo-Denys fit reposer ses hiérarchies sur une base naturelle et enseigna que les esprits célestes avaient reçu des perfections proportionnées au rang qui leur avait été assigné<sup>443</sup>. Toutefois cette théorie étant le fondement de toute sa métaphysique, il n'éprouva pas le besoin de la mettre en relief et il s'occupa plutôt de décrire les hiérarchies que d'étudier leur raison d'être. C'est ce qui explique l'attitude de saint Jean Damascène. Ce docteur fit profession d'ignorer si les anges formaient une ou plusieurs espèces<sup>444</sup>. Jean était attaché au pseudo-Denys, mais il n'avait pas pénétré au fond de la philosophie de son maître.

Il serait inutile de demander au pape Grégoire des indications sur le problème de la distinction spécifique des anges. Grégoire est, en effet, un homme pratique pour qui la métaphysique est un monde fermé. Du reste, c'est seulement avec Hugues de Saint-Victor que la question de la distinction spécifique des anges fait son entrée dans la théologie de l'Occident et cette entrée est fort modeste. Hugues se demande si les anges ont tous « la même subtilité, la même pureté, la même vigueur, ou si, au contraire, il y a des degrés parmi eux ». Il répond que la dernière hypothèse lui paraît raisonnable<sup>445</sup>. Pierre Lombard, ici comme ailleurs, se borne à peu près à copier Hugues<sup>446</sup>. Voilà où on en était à la fin du douzième siècle. On émettait timidement des conjectures et c'était tout<sup>447</sup>.

Avec saint Thomas la question de la distinction spécifique des anges revêt une forme nouvelle et reçoit une solution inattendue. Y a-t-il, peut-

<sup>443</sup> *Cal. Hier.* V et sq.

<sup>444</sup> *De fide orthod.*, II, 3 (P. G., 94. 869).

<sup>445</sup> *De Sacram.*, I, v. 9 « Rationabile est illas quoque spirituales naturas... non indignas et in essentia et in forma differentias et gradus in ipso mox exordio cognitionis suæ accepisse. »

<sup>446</sup> *Sent.*, II, dist. III, 2. Cependant Pierre force la note. Il dit *credendum est*, tandis que Hugues se borne à dire *rationabile est*.

<sup>447</sup> ALEXANDRE DE HALES, II, Q. 20. Membr. 6, Arr. 2, déclare nettement qu'il y a plusieurs anges de la même espèce.

il y avoir deux anges de la même espèce ? Ce problème se rattache pour le saint docteur au problème suivant : quel est le principe d'individuation, qu'est-ce qui fait que deux êtres sont individualisés ? Or, saint Thomas a, sur ce point, des idées très arrêtées. Il est convaincu que dans le monde matériel l'individuation des êtres a pour principe la matière en tant qu'elle tombe sous la quantité, la matière divisée (*materia signata*). La forme, selon lui, est universelle et sans limites. Pour qu'elle devienne concrète, il faut qu'elle soit reçue dans une matière. En revanche, étant inépuisable, la même forme peut marquer de son empreinte un nombre illimité de parcelles de matière et produire sans cesse de nouveaux exemplaires du même type. S'il y a plusieurs êtres de la même espèce, cela vient de ce que la même forme est appliquée à plusieurs portions de matière<sup>448</sup>.

C'est donc la matière qui individualise les formes qui lui sont unies. Mais alors, si l'on sort du monde matériel, où est le principe d'individuation ? Qui individualisera les formes séparées, les formes non unies à la matière, les anges ? Saint Thomas va jusqu'au bout de son principe. Puisque c'est la matière qui rend possible la pluralité des individus au sein d'une même espèce, là où la matière fait défaut, il ne peut plus y avoir deux individus appartenant à la même espèce ; chaque espèce est absorbée tout entière par l'individu qui la réalise. La distinction numérique n'est possible qu'autant qu'elle est compliquée d'une distinction spécifique : en un mot, il ne peut exister deux anges de la même espèce. Deux anges de la même espèce, c'est, aux yeux du saint docteur, une supposition aussi impossible que deux blancheurs subsistantes ou que deux humanités. Comme la toute-puissance divine s'arrête devant l'impossible, il s'ensuit que Dieu ne pourrait créer deux anges de la même espèce et qu'il a nécessairement donné à chaque ange un degré distinct de perfection<sup>449</sup>.

A vrai dire, la théorie que défend saint Thomas, il ne l'a point inventée, car elle avait été formulée longtemps avant lui. Ce n'est pas lui qui, le premier, a cherché dans la matière le principe d'individuation des êtres. Pour trouver l'auteur de cette doctrine, il faut, en effet, remonter jusqu'à

---

<sup>448</sup> *Summa*, I, Q. 3. 2 *ad* 3. — *Ibid.*, I, Q. 50.4. — *Ibid.*, III, Q. 77. — *In Sent.*, IV, dist. XII. Q. I, d. 1. — *C. Gentes*, II, 46. — *Opusc.* XXIX, de *Principio individuationis*. — *Item, De Ente et Essentia*, II.

<sup>449</sup> *Summa*, I, Q. 50. 4.

Aristote<sup>450</sup>. Ce n'est même pas lui qui, le premier, a tiré de la doctrine aristotélicienne les conséquences que nous venons de voir relativement à l'individuation des êtres spirituels. Deux siècles avant lui, Avicenne, qui avait emprunté à la philosophie néoplatonicienne ses êtres immatériels intermédiaires entre Dieu et le monde sensible, avait conclu que ces êtres, n'ayant pas de matière pour les distinguer les uns des autres, pouvaient le principe de leur distinction dans leur nature intime, et il avait enseigné qu'il n'y avait pas deux substances séparées qui fussent de la même espèce. Saint Thomas a donc pu trouver sa théorie dans le philosophe arabe. Et c'est bien là qu'il l'a trouvée, car il appuie quelque part ses conclusions sur Avicenne<sup>451</sup>. Dès lors, son rôle s'est borné uniquement à introduire dans la théologie un principe emprunté à l'un des représentants de la philosophie arabe.

Ce fut comme une pomme de discorde. Saint Thomas rencontra quelques partisans de sa théorie de l'individuation des anges, entre autres Gilles de Rome<sup>452</sup> mais il rencontra aussi des adversaires décidés. Henri de Gand, son émule, n'osant, par courtoisie, attaquer ouvertement Thomas d'Aquin, s'en prit à Aristote, lui reprocha vivement d'avoir fait de la matière le principe individuant des êtres, et prouva que cette doctrine, transportée dans le monde angélique, aboutissait à des conséquences erronées<sup>453</sup>. Le franciscain Guillaume de la Mare prit moins de ménagements. Il partit en guerre contre saint Thomas et établit que sa théorie de l'individuation aboutissait logiquement à l'entendement impersonnel d'Averroès, c'est-à-dire à l'erreur la plus monstrueuse que l'on connût alors<sup>454</sup>.

C'était l'époque où dominicains et franciscains se reprochaient leurs emprunts à la philosophie arabe ; et, en fait, de part et d'autre on dévorait les écrits d'Avicenne, d'Averroès, et l'on s'imprégnait des idées que l'on rencontrait dans ces écrits. Pour calmer les esprits échauffés, l'évêque de Paris, Étienne Tempier, chargea une commission de théologiens de rechercher les erreurs enseignées alors dans les livres

---

<sup>450</sup> *Metaphys.*, XI. 8. Toutefois Aristote ne définit nulle part le principe d'individuation. On ne trouve dans ses écrits que le germe de la théorie de saint Thomas

<sup>451</sup> *De ente et Essentia*, V.

<sup>452</sup> JOURDAIN, *La philosophie de saint Thomas*, II, 12.

<sup>453</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>454</sup> *Ibid.*, p. 62.

ou dans les chaires de théologie, et, sur le rapport qui lui fut présenté, il censura deux cent douze propositions erronées. Cette censure atteignait surtout les franciscains, mais les dominicains n'étaient pas non plus épargnés. Parmi les propositions condamnées, se trouvaient, en effet, les trois suivantes :

- 1° Que Dieu ne peut créer plusieurs individus de la même espèce, indépendamment de la matière ;
- 2° Que la matière est le principe de la multiplication des formes ;
- 3° Que Dieu ne peut créer plusieurs esprits purs de la même espèce.

Étienne Tempier prit soin de désigner par son nom l'auteur que visait ici sa censure : en tête des trois propositions précédentes, il écrivit ces mots : CONTRA FRATREM THOMAM. Ceci se passait en 1277<sup>455</sup>. Quelque temps après, les théologiens d'Oxford imitaient ceux de Paris et censuraient la doctrine contenue dans les propositions que nous venons de mentionner<sup>456</sup>.

Frère Thomas, comme on disait alors, n'avait donc pas été heureux en empruntant à Avicenne sa théorie de l'individuation des substances immatérielles, puisque cet emprunt lui avait valu d'être condamné par les deux premiers centres intellectuels de l'Europe. Mais, d'autre part, l'ensemble de sa doctrine était l'objet d'une admiration sans cesse grandissante ; on le vénérât comme l'interprète le plus autorisé de la science théologique. Les dominicains, dont, il était la gloire, se sentaient atteints par la sentence d'Étienne Tempier. Aussi ils travaillèrent de tout leur pouvoir à faire rapporter cette sentence. Au bout d'un demi-siècle environ, leurs vœux furent exaucés. En 1323, frère Thomas fut canonisé. Les dominicains firent alors une démarche auprès de l'Université de Paris pour qu'elle effaçât la censure portée en 1277. Celle-ci fit droit à leurs réclamations. Par arrêt solennel, il fut déclaré que saint Thomas n'avait rien enseigné qui fût contraire à la foi et aux mœurs, et les propositions censurées en 1277 furent livrées à la libre discussion<sup>457</sup>.

---

<sup>455</sup> JOURDAIN, *la Philosophie de saint Thomas*, II, p. 48. HAUREAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, II, 96.

<sup>456</sup> JOURDAIN, p. 69.

<sup>457</sup> *Ibid.*, p. 148.

Désormais les théologiens purent, en sûreté de conscience, enseigner que chez les anges toute distinction numérique était accompagnée d'une distinction spécifique. Ils ne profitèrent guère de l'autorisation qui leur était accordée. Les disciples les plus fervents de saint Thomas eux-mêmes, à part d'infimes exceptions, n'osèrent reproduire la doctrine de leur maître dans toute sa rigueur<sup>458</sup>. Le gros de l'armée des théologiens la repoussa comme une énormité. Il va sans dire qu'on n'abolit pas les espèces angéliques. On admit, au contraire, comme un principe à peu près certain, que les neuf ordres établis par le pseudo-Denys étaient spécifiquement distincts les uns des autres<sup>459</sup>. On ne s'en tint pas là. Neuf espèces angéliques seulement, c'était bien peu, alors surtout que dans le monde sensible les espèces étaient répandues à profusion ! Il fut donc convenu que chacun des neuf ordres renfermait plusieurs espèces en nombre inconnu<sup>460</sup>. Mais, en même temps, on réclama pour chaque espèce le droit d'avoir des exemplaires multiples, et l'on refusa d'admettre qu'une espèce fût épuisée par un seul individu<sup>461</sup>. Toutefois, on comprit que, pour combattre efficacement une conséquence erronée, il fallait s'attaquer à son principe. Saint Thomas avait été conduit à son étrange théorie de la distinction spécifique de tous les anges par son système sur la cause de l'individuation des êtres. On rejeta ce système et l'on chercha ailleurs que dans la matière l'explication de l'individualité des êtres corporels. Scot imagina une de ces formes dont il était si prodigue. Selon lui, pour qu'une essence devînt individuelle, il fallait qu'une certaine forme vînt se surajouter à elle<sup>462</sup>. Durand trouva une solution beaucoup plus

---

<sup>458</sup> De fervents thomistes, comme Silvestre de Ferrare, Bannez et Capreolus, estiment qu'à la rigueur Dieu pourrait créer plusieurs anges de la même espèce. Toutefois ils déclarent qu'en fait tous les anges sont spécifiquement distincts.

<sup>459</sup> SUAREZ, *de Ang.*, I, XIV, 3. Scot et Durand eux-mêmes admettent que chaque ordre est spécifiquement distinct des autres.

<sup>460</sup> SUAREZ, *Ibid.*, I, XIV, 13.

<sup>461</sup> *Ibid.*, I, XIV, 15. Toutefois, il faut distinguer ici le fait du droit. Presque tous les théologiens, les thomistes eux-mêmes, accordèrent à Dieu le pouvoir de produire plusieurs exemplaires de la même espèce (cf. ci-dessus). Sur la question de fait, ils se divisèrent. Les thomistes et quelques autres théologiens étrangers à leur groupe, comme Estius (*in Sent.*, II, dist. III, 2), enseignèrent qu'en fait tous les anges diffèrent spécifiquement. Néanmoins, l'opinion contraire fut plus communément admise.

<sup>462</sup> *In Sent.*, II, dist. III. Q. 6. Voir SUAREZ, *Mesaphys.*, disp. V, sect. 2. JOURDAIN, II, 88.

simple. Il enseigna qu'une forme devenait individuelle par le fait même de son passage à la réalité<sup>463</sup>. La forme inventée par Duns Scot, et dont il ne donna jamais la définition, était trop mystérieuse. On la rejeta communément et on eut recours à l'explication de Durand. On enseigna donc qu'un type angélique quelconque, universel tant qu'il était dans le domaine des possibles, devenait individuel dès lors qu'il était réalisé. Dieu pouvait, par conséquent, en tirer autant de copies qu'il le jugeait à propos<sup>464</sup>.

### Les perfections angéliques

Nous avons vu précédemment qu'Augustin accordait à tous les bons anges, même à ceux qui étaient envoyés en mission auprès des hommes, la vision béatifique ainsi que la connaissance anticipée du mystère de l'incarnation. Grégoire, marchant sur les traces d'Augustin, enseigna lui aussi que les esprits célestes voient Dieu<sup>465</sup> et qu'ils ne perdent pas le bénéfice de la vision intuitive lorsqu'ils viennent chez nous<sup>466</sup>. Quant à la prescience du mystère de l'Incarnation, bien qu'il ne l'ait pas mentionnée, ses formules nous autorisent à dire qu'il l'attribuait également aux anges<sup>467</sup>. Isidore parla dans le même sens<sup>468</sup>, de sorte que la doctrine d'Augustin semblait acquise définitivement à la théologie. Personne en effet ne songea à contester aux esprits angéliques le droit de contempler l'essence divine ; il n'en fut pas tout à fait de même en ce qui concerne la connaissance de l'Incarnation. Augustin semblait aller, sur ce point, à l'encontre des Pères des quatre premiers siècles ainsi que du texte de l'épître aux Éphésiens (III, 18) : un conflit d'opinions était donc inévitable. Haymon, se trouvant en présence des textes discordants de Jérôme

<sup>463</sup> *In Sent.*, II, dist. III. Q. 3. Voir JOURDAIN, II, 169.

<sup>464</sup> SUAREZ, *Metaphys.*, disp. V, sect. 6.

<sup>465</sup> *Moral.* XVIII, 91 : « Deum quippe angeli et vident et videre desiderant, et sitiunt intueri et intuentur. » Grégoire vient de mentionner l'opinion qui, appuyée sur I PETR., I, 12, refusait aux anges la vision intuitive.

<sup>466</sup> *Homil. in Evang.*, XXXIV, 13 : « De ipsis agminibus quæ mittuntur certum tenemus, quia et cum ad nos veniunt, sic exterius implent ministerium, ut tamen nunquam desint interius per contemplationem. »

<sup>467</sup> *Dialog.*, IV, 33 : « Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt. »

<sup>468</sup> *Sentent.*, I. X, 17 : « Angeli in Verbo Dei cognoscunt omnia antequam in re fiant. »

et d'Augustin, se tira d'affaire en distinguant les anges supérieurs des anges inférieurs<sup>469</sup>. Les premiers, selon lui, avaient connu longtemps d'avance l'Incarnation, les autres n'en avaient été instruits que par l'Église. On lit dans Robert Pullus qu'au moment de l'Ascension certains anges se demandèrent qui était celui qu'ils voyaient monter ainsi dans les cieux<sup>470</sup>. Cette phrase est comme un écho affaibli des longues descriptions des Pères. Saint Bernard partagea sur ce point le sentiment de son ami Pullus, car dans la première de ses homélies sur l'Annonciation, il expliqua que si Dieu avait envoyé lui-même Gabriel vers Marie, c'était peut-être parce qu'il voulait cacher à tous les autres anges l'objet de ce message<sup>471</sup>. A cette époque la théorie d'Augustin et de Grégoire avait, paraît-il, un certain nombre de partisans. Le passage de l'homélie que nous venons de mentionner scandalisa plusieurs théologiens. Dire que les anges n'avaient point connu d'avance le mystère de l'incarnation, c'était selon eux une proposition malsonnante et qui offensait les oreilles pieuses. Ils confièrent leur trouble à Hugues de Saint-Victor, et celui-ci crut devoir en informer son illustre ami. Lui mit-il sous les yeux la doctrine d'Augustin ? Nous ne savons. Ce qui est certain, c'est que Bernard abonda dans le sens de ses critiques. Mais il le fit de mauvaise grâce. Il déclara d'un ton agacé que si les anges avaient connu d'avance le fond du mystère de l'incarnation, ils en avaient du moins ignoré les circonstances, et qu'en somme la phrase incriminée de son homélie n'avait rien que de très orthodoxe<sup>472</sup>.

<sup>469</sup> *In Ephes.* III. 10 (P.L., 117, 715).

<sup>470</sup> *Sentent.*, II. 5 (P.L., 186, 722) : « Notitia fortasse creatoris non patitur secum ignorantiam de creatis ? Sed non ideo de cunctis certum facit. Nam spiritus Trinitatis inspectores dies ille iudicii latet, sicut et Christus caelos etiam conscendens *quosdam* eorum latuit quærentes : *Quis est iste rex gloriae* ? En egregium totius creaturæ Christum, aliqui nondum comprehendebant angelorum. » Noter le *quosdam*. Robert semble suivre Haymon comme le suivra bientôt Pierre Lombard.

<sup>471</sup> *Super Missus est, Homil.*, I. 2 : « Vel ideo dictum est *a Deo* ne cui vel beatorum spirituum suum Deus, antequam Virgini, revelasse putetur consilium, excepto duntaxat archangelo Gabriele, qui utique tantæ inter suos inveniri potuerit excellentiæ, ut tali et nomine dignus haberetur et nuntio. » Abélard, dans son sermon sur l'Assomption de la Vierge (P.L., 178, 541), s'exprime comme les anciens.

<sup>472</sup> *Tractat.*, X. v, 18, et seq. Bernard fait remarquer à Hugues qu'il n'a point affirmé que les anges ont ignoré le mystère de l'Incarnation au moment où il fut réalisé. C'est juste, mais il n'y a que cela de vrai dans sa réponse. Le reste ressemble à un plaidoyer

Quel était le sentiment personnel de Hugues ? Dans ses *Sentences*, il nous cite avec complaisance les textes dont les Pères se servaient autrefois pour prouver que les habitants du ciel ne connurent le Christ qu'au moment de l'Ascension<sup>473</sup>. Toutefois, il pose le problème en termes vagues et se borne à démontrer que la science des anges doit croître jusqu'à l'époque du jugement. On dirait un partisan de l'ancienne doctrine qui n'a pas le courage de son opinion. Pierre Lombard fut plus franc. Il avoua que saint Jérôme avait refusé aux esprits célestes la connaissance anticipée de l'Incarnation<sup>474</sup>, et, après avoir confronté le texte de ce Père avec celui d'Augustin, il fit toucher du doigt l'opposition des doctrines : « Lecteur, dit-il, remarque que ces illustres docteurs ne semblent pas d'accord<sup>475</sup>. » En présence de cette constatation embarrassante, Pierre ne trouva rien de mieux à faire que de recourir à l'expédient d'Haymon, et de dire que les anges supérieurs avaient connu d'avance les grandes lignes du mystère, mais que les anges inférieurs s'étaient mis pour le connaître à l'école de l'Église<sup>476</sup>.

Pierre Lombard eut beau faire, ses efforts pour maintenir les droits de la vieille doctrine furent stériles. Albert le Grand<sup>477</sup>, et à sa suite saint Thomas<sup>478</sup>, se rangèrent du côté d'Augustin et conférèrent aux anges la connaissance anticipée de l'Incarnation. Comment aurait-il pu en être autrement ? On admettait qu'Adam avait connu le mystère du Verbe incar-

---

d'avocat. Manifestement quand il prononçait l'homélie I *super Misses est*, Bernard croyait que les anges avaient peut-être ignoré complètement le mystère de l'Incarnation au moment même de sa réalisation.

<sup>473</sup> *Sentent.*, II, 6 : « Præterea sciendum est quod cognitio angelorum usque ad iudicium augeri potest. Unde illud quod in Isaïa, Domino ascendente, angeli quærun : *Quis est iste qui venit de Edom tinctis vestibus de Bosra ?* Et in psalmo : *Quis est iste rex gloriae ?* »

<sup>474</sup> *Sentent.*, II, dist. XI, 5. Pierre emprunte à Hugues les textes d'Isaïe et du psaume 24. Il en tire la conséquence suivante : « Ex quibus apparet quod mysterium Verbi incarnati *plenius* cognoverunt angeli post impletionem quam ante. » — On voit par là qu'il voudrait accorder aux anges la connaissance anticipée d'une partie au moins du mystère.

<sup>475</sup> *Ibid.*, XI, 6 « Attende lector quia videntur dissentire in hac sententia illustres doctores. Ideo, ut omnis repugnantia de medio tollatur, prædicta verba Haymonis sequentes... etc. »

<sup>476</sup> *Ibid.*

<sup>477</sup> *In Sent.*, III, dist. 3, art. 15.

<sup>478</sup> *Summa*, I. Q. 64. 1 ad 4. — I. Q. 57, 5. — I. Q. 106, 4 ad 2, II. II. Q. 2. 7 ad 1.

né, même avant sa chute, et qu'il y avait fait allusion par les paroles que la Genèse lui met dans la bouche au moment de la création d'Eve<sup>479</sup>. Les anges ne pouvaient être moins bien informés que notre premier père. Il est inutile de dire qu'à partir du XIII<sup>e</sup> siècle la doctrine des Pères antérieurs à Augustin n'eut plus de représentants. Elle était déjà à peu près morte quand vint saint Thomas ; le docteur angélique n'eut guère qu'à l'ensevelir. Ajoutons qu'on sut se concilier les vieux textes les moins favorables. Du reste ce travail avait été commencé depuis longtemps. C'est ainsi que, pour le passage de l'épître aux Éphésiens où l'apôtre dit que les esprits célestes ont appris par l'Église à connaître la venue du Christ sur la terre, on n'eut qu'à emprunter à Augustin l'ingénieuse interprétation d'après laquelle l'Église qui avait instruit les anges était précisément l'Église angélique. Cette explication fut longtemps en faveur<sup>480</sup>. On finit cependant par s'apercevoir qu'elle n'était pas soutenable<sup>481</sup>. On résolut alors le problème en disant que les anges, bien qu'ils connussent depuis longtemps le plan divin, ignoraient cependant quelques-unes des conséquences du mystère de l'Incarnation, par exemple, l'accueil que feraient les hommes à la prédication évangélique<sup>482</sup>. Le texte d'Isaïe et celui du psaume XXIV furent plus embarrassants. Il était à coup sûr, difficile de concilier la surprise des anges au moment de l'Ascension avec leur connaissance du mystère de l'Incarnation<sup>483</sup>. L'embarras prit heureuse-

---

<sup>479</sup> *Summa*, II. II. Q. 2. 7.

<sup>480</sup> Saint Thomas l'adopta (*Summa*, I. Q. 117. 2 ad 1 ; *In Sent.* II, dist. XI. Q. 2 et 4). Dans le premier endroit, après avoir présenté l'explication de saint Augustin, il présente celle de saint Jérôme, mais en la transformant si profondément qu'elle ne diffère plus en rien de l'interprétation augustinienne.

<sup>481</sup> SUAREZ, *de Ang.* V, Vt, 21, après avoir exposé l'interprétation d'Augustin sur le texte de l'épître aux Ephésiens et avoir ajouté que saint Thomas a accepté cette interprétation, dit : « Durum tamen esse videtur... nomen Ecclesiæ non hominum sed angelorum ibi intelligere... ; simplicior ergo sensus est Paulo datam esse gratiam illuminandi omnes, et ex illius prædicatione sequi, ut etiam cælestibus angelis innotescat multiformis sapientia Dei. »

<sup>482</sup> SUAREZ, *ibid.*, 22. « Ex hoc autem sensu non sequitur ante prædicationem Pauli... angelos ignorasse mysterium Incarnationis, sed solum sequitur nescire potuisse quos fructus et effectus per illud mysterium futuros divina Sapientia præordinasset. »

<sup>483</sup> Saint Thomas, *Summa*, II. II, Q. 2, 7 ad 1, répond à l'objection tiré de ces textes que « Angelos non omnino latuit mysterium regni Dei... quasdam tamen rationes hujus mysterii perfectius cognoverunt Christo revelante. » Il ne réfléchit pas que des

ment fin d'une manière imprévue. Les exégètes découvrirent un jour que les questions : *quis est iste qui venit de Edom ? qui est iste rex gloria ?* n'avaient point du tout été faites par les anges, mais bien par des Juifs dans des circonstances complètement étrangères à l'Ascension. Dès lors, toute difficulté disparut comme par enchantement<sup>484</sup>.

Restaient les textes des Pères. On leur donna une interprétation bénigne et l'on fit dire aux prédécesseurs d'Augustin qu'ils n'avaient jamais refusé aux anges la connaissance anticipée du mystère de l'Incarnation, mais seulement la connaissance des détails de ce mystère<sup>485</sup>. Cette interprétation complaisante exigeait parfois, pour être admise, une dose de bonne volonté plus qu'ordinaire. On faisait alors appel à des considérations supérieures. « Si l'on prend les paroles de Grégoire de Nysse à la lettre, dit Suarez, on lui fera dire que jusqu'à la venue du Christ, les anges n'ont eu de Dieu qu'une connaissance naturelle... Or il est absolument incroyable que Grégoire ait eu un pareil sentiment. Qui est-ce qui a pu ignorer en effet que les anges ont eu la foi, que les saints anges voient Dieu et qu'ils ont dû connaître les mystères du Christ révélés aux prophètes ? On doit donc donner à son texte un sens convenable<sup>486</sup>. » Le sens convenable était naturellement celui qui cadrerait avec l'orthodoxie scolastique. Toutefois, tous les expédients auxquels avaient recours les graves docteurs pour métamorphoser les Pères en théologiens du XIII<sup>e</sup> siècle, ne pouvaient satisfaire un esprit sérieux. Petau eut le courage de dire la vérité et de reconnaître qu'un certain nombre de Pères avaient eu, sur la science des anges, des sentiments qu'on n'avait plus depuis plusieurs siècles. Il n'alla pas jusqu'à les défendre, il convint qu'ils étaient

---

êtres qui ne reconnaissent pas le Christ au moment de son entrée triomphante dans le ciel ne peuvent avoir aucune notion des événements qui se sont passés à Bethléem, à Jérusalem et sur le calvaire.

<sup>484</sup> SUAREZ V, VI, 31 : « In loco Isaïæ... quidam dixerunt illam interrogationem non ab angelis sed ab ipsis Judæis factam esse... ; alii facilius exponunt esse verba ipsius prophetæ contemplantis Christi passionem... Ex duabus vero interrogationibus quæ in psalmo fiunt... facilius dici potest omnia verba illa esse ipsius David. » Suarez explique ensuite que même si l'on tenait à mettre ces textes dans la bouche des anges, on pourrait encore se tirer d'affaire.

<sup>485</sup> SUAREZ, *ibid.*, 23-30. Il exorcise consciencieusement tous les textes qu'il connaît.

<sup>486</sup> SUAREZ, V, VI, 26.

dans l'erreur, mais il interpréta leurs textes en toute loyauté et impartialité<sup>487</sup>.

La connaissance angélique donna lieu à plusieurs autres recherches subtiles dont il est inutile de rendre compte ici<sup>488</sup>. Bornons-nous à mentionner le problème relatif à la manière dont les anges connaissent. D'où vient aux anges la science qu'ils possèdent ? Où la puisent-ils ? Tant qu'on accorda aux esprits célestes un corps subtil et éthéré, la question ne se posa pas. Il était tout naturel d'admettre que des organes analogues aux nôtres, mais plus parfaits et plus puissants, les mettaient en rapport avec le monde sensible<sup>489</sup>. Mais quand les anges furent de purs esprits, on s'aperçut que leurs relations avec notre univers soulevaient un grave problème philosophique. Pour que les anges pussent en effet connaître ce qui se passe chez nous, il leur fallait, ou bien, subir l'action des êtres matériels, ou bien agir eux-mêmes sur ces êtres. Mais comment des substances étendues pouvaient-elles agir sur des substances simples et les marquer de leur empreinte, et comment, d'autre part, des substances simples pouvaient-elles acquérir des perceptions qui supposent l'étendue ?

Guillaume de Paris, sans se dissimuler la gravité du problème, déclara qu'un pur esprit pouvait très bien entrer directement en relation avec les objets matériels et les connaître<sup>490</sup>. A l'appui de son assertion il apporta plusieurs faits merveilleux de vue à distance, entre autres, l'histoire d'une femme, éprise pour un homme d'une violente passion, et qui percevait la

---

<sup>487</sup> *De Angel.*, I. VIII, 11 et 12. Il avoue que saint Justin, saint Ambroise, saint Jérôme, Théodoret, Anastase ont refusé aux anges une connaissance quelconque du mystère de l'Incarnation jusqu'au moment de l'Ascension. Cependant il biaise devant les textes de saint Jean Chrysostome (*ibid.* 6).

<sup>488</sup> Voir SUAREZ, *de Angel.*, II.

<sup>489</sup> Augustin (*Gen. ad litt.* V, 19) attribue aux anges une science puisée dans le Verbe, mais il considère cette science comme un bienfait surnaturel. Lui qui concevait les anges comme pourvus de corps subtils, ne pouvait manquer de leur accorder une connaissance du même ordre que la nôtre. Le Pseudo-Denys présente l'essence divine comme le foyer d'où partent les rayons qui illuminent les anges. Les théologiens ont accepté cette doctrine, mais ils ont attribué de plus aux anges un autre mode de connaissance.

<sup>490</sup> *De Universo*, II<sup>a</sup>. II<sup>a</sup>. 69, p. 922 : « Dubitari non debet eos a rebus sensibilibus, aut per eas, novas scientias et particulares rerum particularium atque sensibilium quacunque occasione vel modo hoc fuerit acquirere. »

présence de cet homme à une distance prodigieuse<sup>491</sup>. Alexandre de Ha-lès admit, lui aussi, que les anges devaient leur connaissance du monde sensible aux objets matériels eux-mêmes<sup>492</sup>. Albert le Grand, au contraire, proposa une théorie toute différente qu'il avait empruntée à Avicenne. Selon cette théorie, les anges vivaient comme emprisonnés dans leur es-sence immatérielle, sans percevoir directement les objets sensibles. Pour-tant, la connaissance de notre monde ne leur faisait pas défaut, mais cette connaissance dont ils jouissaient avait pour principe des espèces *infuses* que Dieu avait déposées dans leur intelligence en les créant<sup>493</sup>. Saint Thomas adopta, en l'étayant de nombreux arguments philosophiques, la théorie présentée par son maître<sup>494</sup>. Cette théorie acquit dès lors un pres-tige considérable. Non pas que les adversaires lui firent défaut. Scot<sup>495</sup>, Durand<sup>496</sup> et quelques autres théologiens essayèrent de donner aux anges un jour sur le monde matériel ; mais leur essai trouva peu d'approbateurs. Pour la majorité des théologiens, les anges furent des êtres enfermés dans leur essence et ne connaissant le monde qu'au moyen des photographies immatérielles et abstraites que Dieu leur a données<sup>497</sup>.

#### La résidence et le supplice des démons

On se rappelle que, pendant les cinq premiers siècles, les Pères croyaient que le diable et les démons habitaient dans l'air, connaissant, il est vrai, les tortures qui les attendaient dans l'enfer après le jugement gé-

---

<sup>491</sup> *Ibid.* : « Accidit siquidem tempore meo quod quædam mulier adamabat virum amore supra modum vehementi et præsentiebat eum venientem ad villam habitatio-nis cum adhuc longe esset per unum vel per duo milliarum... etc. »

<sup>492</sup> II. 23, Membr. 3 et 4. Cependant il accorde en même temps aux anges des espèces *infuses*.

<sup>493</sup> *In Sent.* II, dist. III, 15 : « Eligo illam (opinionem) dicens quod angelus in principio suæ creationis accepit species universi ordinis causarum naturalium... et ideo median-tibus illis cognoscit omne quod vult... Hujus autem simile accipio *ab Avicenna* in pri-ma philosophia qui videtur dicere quod motores cognoscunt res nihil accipiendo ab illis. »

<sup>494</sup> *Summa*, I, Q. 55 ; *C. Gentes*, II, 96 ; *In Sent.* II, dist. III, Q. 3. A. 1.

<sup>495</sup> *In Sent.* II, dist. III. 11.

<sup>496</sup> *In Sent.* II, dist. III. 6.

<sup>497</sup> SUAREZ, II, VI ; ESTIUS, *in* II. dist. VII. 11. ad 7.

néral, mais d'ici-là, exempts de la peine du feu. Ce sentiment fut en vigueur jusqu'au douzième siècle. Le pape Grégoire continua d'enseigner que les anges déchus étaient dans l'air ; et, tout en admettant que les âmes des pécheurs tombaient dans les flammes de l'enfer immédiatement après la mort, il fit remarquer que les démons n'étaient pas jusqu'à présent soumis au supplice du feu, mais que ce supplice leur était seulement réservé dans l'avenir<sup>498</sup>. Comme Augustin, Grégoire rejetait l'interprétation millénariste du chapitre XX de l'*Apocalypse*<sup>499</sup>. Il croyait par conséquent que le diable est *actuellement* enchaîné dans l'abîme et qu'il le sera jusqu'à la venue de l'Antéchrist, tandis que plusieurs Pères des siècles précédents ne faisaient commencer la captivité de Satan qu'après la première résurrection. Grégoire devait donc, semble-t-il, mettre le diable dans l'enfer pendant toute la durée du monde actuel. Mais, en même temps qu'il emprunta à Augustin son interprétation du millénaire de l'Apocalypse, il lui emprunta également son explication de l'abîme, et il enseigna que cet abîme était le cœur des impies<sup>500</sup>. Il suivit encore l'évêque d'Hippone dans l'interprétation du texte de la seconde épître de saint Pierre, II, 4, et il admit que l'enfer où ce texte jetait les anges coupables était notre atmosphère<sup>501</sup>.

Plusieurs docteurs du douzième siècle, Hildebert<sup>502</sup>, Rupert<sup>503</sup>, Robert Pullus<sup>504</sup>, saint Bernard<sup>505</sup>, restèrent fidèles à cette doctrine. Ils laissèrent

---

<sup>498</sup> *Moral.*, IV, 14. « Antiquus hostis nequitiae suae vinculis adstrictus, aliud est quod nunc patitur, aliud quod in fine patietur... Nunc semetipsum intrinsecus erroris caligine confundit. Sed post hoc amaritudine involvetur quia ex merito spontaneae caliginis, aeterno gehennae tormento cruciatur. » *Dial.* IV, 29. Grégoire dit ici que les démons « corporeo sunt igne *cruciandi* ».

<sup>499</sup> *Moral.*, XXXII, 10. « Millenario namque numero universum pro perfectione sua hoc quantumlibet sit Ecclesiae sanctae tempus exprimitur. » Cette phrase sert de commentaire à *Apoc.*, XX, 7, que Grégoire cite dans ce passage.

<sup>500</sup> *Moral.* : « Ligatus quippe missus in abyssum perhibetur quia *retrusus in pravorum cordibus*, potentia divinae dispensationis adstringitur, ne in quantum nocere valet effrenetur. »

<sup>501</sup> *Ibid.*, XV, 17 : « Quantum enim ad sublimitatem caeli, jam hujus aëris spatium infernus dici potest. »

<sup>502</sup> *Serm.*, IX (P. L. 171, 387) : « De empyraeo in caliginem hujus aëris praecipitatus. » *Serm.* XIV (*ib.*, 867) : « Habitat in hoc caliginoso aëre. » *Serm.*, 4 (*Ib.*, 584) : « De caelo empyraeo lapsus est in caliginosum aërem. »

le démon et le diable lui-même dans l'air et les exemptèrent du supplice du feu jusqu'à la fin du monde. Cependant, à cette époque, le problème du séjour des anges déchus commença à se transformer. On reconnut que le texte *In tartarum tradidit cruciandos* de la seconde épître de saint Pierre plaçait dès maintenant les démons dans l'enfer et que l'interprétation augustinienne de ce passage était plus ingénieuse que solide. D'ailleurs puisque les âmes des hommes morts en état de péché mortel allaient dans l'enfer immédiatement après leur sortie de ce monde, pourquoi les anges rebelles n'y auraient-ils pas été précipités aussitôt après leur péché<sup>506</sup> ? Cette considération ne pouvait, il est vrai, se recommander de saint Augustin, qui ajournait le feu de l'enfer après la résurrection, et qui laissait d'ici là les âmes des damnés dans une expectative douloureuse<sup>507</sup>. Mais au XII<sup>e</sup> siècle, l'ajournement des peines de

---

<sup>503</sup> *De Victoria Verbi*, 1, 17 (P. L., 169, 1232) : « Donec veniat dies universalis iudicii quo in ignem æternum... præcipitabitur cunctis videntibus. » Rupert dit cependant que dès maintenant le diable souffre d'une espèce de feu métaphorique. Il le représente comme un être foudroyé par Dieu, et qui porte partout avec lui la peine du coup qu'il a reçu.

<sup>504</sup> *Sentent.*, II, 5 (P. L., 186, 723) : « Jubemur conijcere diversis jam æris qualitalibus graviter cruciatos, reservari longe gravius post modum cruciandos ; et tanto gravius quanto ab ære distat infernus. Hoc quippe ære quasi ergastulo religantur tandem inferis tradendi. » Selon Robert, les démons répandus dans l'air souffrent dès maintenant de l'intempérie des saisons, mais c'est tout.

<sup>505</sup> *In Cantic. Serm.*, 54, 4 : « A nubibus vero et infra, dæmonum habitatio est in ære isto infimo et caliginoso... (diabolus) in poenam siquidem suam locum in ære isto medium inter cælum et terram, de cælo cadens sortitus est. » *Serm.*, I *in transitu Malachie* : « Jam diabolo ignis paratus ; etsi nondum ille præcipitatus in ignem. »

<sup>506</sup> Saint Thomas fait cette observation dans le commentaire sur les *Sentences*, II. VI, Q. I, A. 3 ad 6.

<sup>507</sup> Pour avoir la pensée de saint Augustin sur le sort des damnés d'ici la résurrection, il faut d'abord rapprocher les textes suivants. *Serm.*, 177, 2 : « Sanctus Vincentius si formidine tormentorum negaret Christum... quid ageret *in resurrectione cum* in æternum ignem præcipitaretur ? » — *Serm.* 362, 9 : « Nescio quo autem modo, cum ignis nominatur in die iudicii futurus, omnes contemnunt... » — *Serm.* 328, 5 : « Qui malas habent causas, recipiuntur *in poenas*. Sed majores poenas passuri sunt cum resurrexerint, in quarum comparatione tales sunt istæ quas patiuntur qui mortui sunt homines mali qualia sunt somnia hominum qui torquentur in somnis. » — *In Ps.* VI, 6 (à propos du texte *In inferno autem qui confitebitur tibi* ?) : « An infernum vult intellegi quo *post iudicium* præcipitabuntur impii ? » Il ressort de ces textes que les âmes des damnés éprouvent dès maintenant certaines peines, mais que le supplice du feu commencera seulement

l'enfer était depuis longtemps rejeté. Il n'y avait donc aucune raison de chercher à éluder le texte de la seconde épître de saint Pierre. D'autre part, il fallait bien tenir compte du passage de l'épître aux Éphésiens (II, 2), où Satan était appelé le prince de la puissance de l'air, et du texte de la première épître de saint Pierre qui le représentait rôdant autour des fidèles. Il fallait également tenir compte de l'enseignement des Pères. En un mot, au lieu de sacrifier les données scripturaires et traditionnelles l'une à l'autre, il fallait les compléter l'une par l'autre. On admit donc qu'une partie des démons était dans l'air occupée à tenter les hommes, et qu'une autre partie était dans l'enfer.

Quand Hugues de Saint-Victor écrivit ses *Sentences*, cette opinion avait un certain nombre de partisans et Hugues en subit manifestement l'influence. Il présenta la question du séjour actuel des démons comme une question controversée ; il exposa les deux théories, celle qui laissait tous les anges rebelles dans l'air jusqu'au jour du jugement, et celle qui mettait une partie d'entre eux en enfer ; puis il s'en tint là et ne prit parti pour aucune<sup>508</sup>.

---

au jour de la résurrection. — Il faut, en second lieu, connaître l'idée que le saint docteur se fait du sort des saints d'ici la fin du monde. Bornons-nous au texte suivant (*in Ps.*, XXXVI. *Serm.* I, 18) : « Post hanc vitam parvam nondum eris ubi erunt sancti quibus dicetur : Venite benedicti... *Nondum eris, quis nescit ?* Sed jam poteris ibi esse ubi illum quondam ulcerosum pauperem, dives ille superbus... vidit a longe *requiescentem*. » Ce texte, auquel il serait facile d'en ajouter d'autres, fait pendant à ceux de la première série. Selon Augustin, les âmes des justes sont actuellement dans le repos (*in requie*), repos qui n'est qu'un acompte du bonheur dont elles jouiront après la résurrection ; les âmes des damnés éprouvent certaines peines, mais ne sont pas encore dans l'enfer. Augustin résume du reste sa pensée dans le texte de l'*Enchiridion*, 109 : « Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquæque digna est vel requie vel ærumna. » (Voir encore : *Civit.*, XII, 9, 2, fin ; *in Joan.*, XLIX. 10 ; *Serm.* 280.5 ; *de Genes. ad litt.*, XII.68 ; *Retract.*, I, 14, 2).

<sup>508</sup> *Sent.*, II, 4 : « Et quia contra creatorem suum in tantum superbivit, dejectus est in istum caliginosum ærem cum omnibus illis qui ei consenserunt... De hoc autem *dubitatio est utrum omnes* modo in isto ære sint usque in diem judicii, *an aliqui eorum* in inferno inferiori sint, quod de auctoribus non multum certum habemus. »

Pierre Lombard commença par déclarer que le diable et les démons résidaient actuellement dans l'air<sup>509</sup>, et que l'enfer dont parle la seconde épître de saint Pierre devait s'entendre de notre atmosphère<sup>510</sup>. Toutefois, au moment de fermer le chapitre, il fut pris de scrupule et ne put s'empêcher de mentionner, au moins à titre de renseignement, l'opinion qui mettait le diable avec un certain nombre de démons dans l'enfer. Il évita de donner son avis personnel sur le séjour du diable, mais il fut moins réservé en ce qui concernait les démons. « Qu'il y ait, dit-il, chaque jour, des démons qui descendent dans l'enfer pour y conduire les âmes des damnés, c'est ce qui est vraisemblable. Et il est bien probable que plusieurs d'entre eux y sont à poste fixe pour tourmenter les damnés. Peut-être aussi se relèvent-ils à tour de rôle<sup>511</sup>. » On le voit, malgré sa circonspection, le Maître des Sentences fit un pas de plus que Hugues et plaça sinon le diable, du moins un certain nombre de démons, en compagnie des damnés.

Pierre Lombard n'avait donné à son assertion que la valeur d'une conjecture. Saint Thomas l'éleva à la hauteur d'une thèse absolue et enseigna, comme une vérité incontestable, qu'à côté des démons qui résident dans l'air, il y en a d'autres qui demeurent dans l'enfer, où ils tourmentent les démons<sup>512</sup>. Dès lors, cette opinion fit loi dans la théologie. On alla même plus loin. On enseigna que les anges révoltés avaient été tous précipités au fond de l'enfer immédiatement après leur péché et qu'ils n'avaient été autorisés à venir dans l'air que pour tenter les hommes, à une époque, par conséquent, où le genre humain avait déjà acquis une certaine expansion<sup>513</sup>. On ajouta du reste, à la suite de Pierre Lom-

<sup>509</sup> *Sent.*, II, dist. VI. 2 : « Lucifer ille aliis major non solus cecidit, sed cum eo alii multi qui ei in malitia consenserunt ; eosque cadentes hujus caliginosi æris habitaculum excepit. »

<sup>510</sup> *Ibid.*, 3 : « Juxta apostoli Petri doctrinam in epistola secunda canonica traditam, in ære isto caliginoso qui eis quasi carcer usque ad tempus judicii deputatus est... »

<sup>511</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>512</sup> *Summa*, I, 64. 4 : « Sic ergo dæmonibus duplex locus poenalis debetur : unus quidem ratione suæ culpæ, et hic est infernus ; alius autem ratione exercitationis humanæ, et sic debetur eis caliginosus locus... Unde... dæmones in hoc ære caliginoso sunt ad nostrum exercitium, licet eorum *aliqui* etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos quos ad malum adduxerunt. »

<sup>513</sup> SUAREZ, VIII, XVI, 27. « Videtur mihi dicendum imprimis credibilius esse dæmones in primo lapsu... statim in profundum inferni et in ignem ejus fuisse dejec-

bard, qu'après un temps plus ou moins long, les démons de l'air permutaient avec ceux de l'enfer, et qu'il y avait entre les deux armées un chassé-croisé perpétuel<sup>514</sup>. Quant à Satan, on enseigna généralement qu'il était sorti de l'enfer, une première fois pour tenter nos premiers parents, une seconde fois pour tenter le Sauveur, mais que, dans la suite, il n'était jamais revenu à la surface de la terre<sup>515</sup>. Ainsi le voulait, dit-on, le chapitre XX de l'Apocalypse. Cependant, Estius crut qu'il était impossible, dans cette hypothèse, de donner satisfaction au texte : *Tanquam leo rugiens circuit quærens quem devoret*. Il maintint donc le diable dans l'air et, pour concilier cette doctrine avec l'*Apocalypse*, il fit appel à saint Augustin<sup>516</sup>.

Pendant tout le temps de leur séjour en enfer, les démons étaient évidemment soumis au supplice du feu dans la mesure où de purs esprits peuvent être atteints par ce supplice. Mais quand le roulement établi par Dieu les appelait dans l'air, quel était leur sort ? Ce problème reçut, au treizième siècle, une nouvelle solution. Voici à quelle occasion. Dans son commentaire sur l'épître de saint Jacques, Bède avait comparé les démons aux fiévreux qui, couchés dans leur lit, sont brûlés par un feu intérieur, et il avait dit que, partout où ils allaient, les anges déchus portaient

tos... juxta illud Petri, II, 2... donec creatis hominibus... licentiam inde exeundi acceperunt... præsentia dæmonum in inferno est quasi ordinaria lex et regula, ut sic dicam. » Comparer ceci au mot *aliqui* de saint Thomas.

<sup>514</sup> SUAREZ, VIII, XVII. 2 : « Longe probabilius videtur nullos dæmones esse semper inferno alligatos, nec alios ita esse in ære ut nonquam in infernum descendant, sed alternatis vicibus, nunc istos in altero ex istis locis versari. » Melchior Cano (*in Summam*, I, 64, 4) proposa de mettre dans l'enfer à poste fixe les démons les plus coupables, et de laisser dans l'air les moins coupables. La combinaison ne fut pas acceptée. (Voir SUAREZ, *loc. cit.*, n. 2 et ESTIUS, *in Sent.*, II, VI, 13.)

<sup>515</sup> SUAREZ, VIII, XVII. Son exposé est du reste un peu embrouillé. Il dit (n. 1) : « Diabolus per seipsum interdum tentat, ut de Eva et de Christo creditur, et fortasse alios sæpe tentavit. » Il ajoute même un peu plus loin : « Ergo etiam Lucifer interdum in ære versatur ». Puis au n° 10, il enseigne que, depuis la mort du Christ, le diable a été jeté au fond de l'enfer avec défense expresse d'en sortir, si ce n'est dans les jours qui précéderont la fin du monde.

<sup>516</sup> *In Sent.* II, dist. VI, 13, quinto : « Immo de eo dicitur (I Petr. v) quod tanquam leo rugiens circuit quærens quem devoret. Nam quod ligatus dicitur in Apocalypsi et missus in abyssum, de potestate ejus per Christum cohibita et constricta usque ad Antichristi tempora intellegitur. » Toutefois, Estius semble dire un peu plus haut que le diable n'est pas continuellement dans l'air, mais qu'il rentre dans ses foyers et qu'il y reste pendant tout le temps qui sépare une mission de la mission suivante.

avec eux le feu de l'enfer<sup>517</sup>. Walafrid Strabon introduisit ce texte dans la *Glose* où tout le monde put le lire<sup>518</sup>. Pendant longtemps néanmoins, on n'y fit pas attention. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, ni Hildebert, ni Rupert, ni Robert Pullus, ni saint Bernard, ne soupçonnent que les démons subissent actuellement le feu de l'enfer. Nous devons ajouter ici que ni Hugues de Saint-Victor ni Pierre Lombard, ne sont plus avancés<sup>519</sup>. Mais avec Albert le Grand la situation changea. Albert lut dans la *Glose* la phrase de Bède et la prit à la lettre. Il enseigna, par conséquent que les démons, tout en voyageant dans les airs et en rôdant à nos côtés, sont enveloppés d'un globe de feu matériel qui les brûle<sup>520</sup>. On pouvait objecter que, si cela était, les démons réduiraient en cendre les objets près desquels ils passent. Albert répondit que le feu qui enveloppait les démons était aux ordres de la justice divine, et que son action s'exerçait seulement sur les êtres que Dieu voulait punir<sup>521</sup>.

Il était, à coup sûr, difficile d'émettre une assertion plus hardie que celle-là. Saint Bonaventure n'osa pas suivre Albert dans la voie où il s'était engagé, et il resta fidèle à l'opinion traditionnelle qui ajournait le supplice des démons après le jugement général<sup>522</sup>. Saint Thomas, que des liens plus intimes rattachaient à Albert, défendit l'opinion de son maître dans son commentaire sur les *Sentences*<sup>523</sup>. Plus tard, quand il écrivit sa

---

<sup>517</sup> *In Jacob*, LII (P. L., 93, 27) : « Ubi cumque vel in ære volitant, vel in terris aut sub terris vagantur sive detinentur, suarum secum ferunt tormenta flammaram, instar fabricantis qui, etsi in lectis eburneis... fervorem tamen vel frigus insiti sibi languoris evitare non potest. Sic ergo dæmones... etsi per æra discurrant, igne semper ardent gehennali. »

<sup>518</sup> *In Jacob*. III. (P. L. 114, 676).

<sup>519</sup> Voir pour le premier, *Sentent.*, II, 6 pour le second, *Sentent.*, II, dist. VI, 3. Ni l'un ni l'autre ne laisse entendre que les démons souffrent dans l'air le supplice du feu.

<sup>520</sup> *In Sent.* II, dist. VI, 7 : « Communis opinio sanctorum est quod dæmones ignem ferant secum quocumque vadant, et hoc dicit Glossa super illud Jacobi : Lingua inquietum malum... »

<sup>521</sup> *Ibid.* : « Ignis... non agit nisi in ea in quæ dirigit justitia vindicando condemnans. »

<sup>522</sup> *In Sent.* II, dist. VI, A. 2, Q. 2. Après avoir exposé l'opinion d'Albert et l'opinion traditionnelle, Bonaventure ajoute : « Quæ harum positionum sit verior nescio : hæc tamen quæ ultimo data est videtur probabilior. »

<sup>523</sup> *In Sent.* II, dist. VI, Q. 1, A.3, ad. 6 : « Quidam dicunt poenam sensibilem dæmonum dilatam esse usque ad diem iudicii ; sed hoc videtur esse et contra sanctorum auctoritatem et contra rationem divinæ justitiæ quæ statim animas damnatorum

*Somme*, il fit volte-face<sup>524</sup>, comme on le verra bientôt ; mais il sut si bien masquer sa pensée qu'on le regarda communément comme le partisan d'Albert. Dorénavant, il fut reçu que les démons qui sont répandus dans l'atmosphère éprouvent, dès maintenant, le supplice du feu. Il y eut bien quelques protestations. Cajetan<sup>525</sup> et Melchior Cano<sup>526</sup> essayèrent de faire valoir les droits de la vieille doctrine, de celle qu'au treizième siècle, Bonaventure avait encore défendue. Le cordelier Feuardent, très versé dans la lecture d'Irénée et des premiers Pères, affirma avoir rencontré des textes où l'on disait que le diable ignorait sa condamnation avant la venue du Christ<sup>527</sup>. On répondit à Feuardent qu'il faisait erreur et qu'on ne trouvait rien de semblable dans la littérature ecclésiastique<sup>528</sup>. Quant à Cajetan et à Melchior Cano, on les traita comme des esprits frondeurs qui faussaient le sens des textes par amour de la contradiction. Sans doute, leur dit-on, beaucoup de Pères n'ont mentionné que les peines futures des démons, celles que ces esprits malfaisants auront à subir après le jugement. Mais ils n'entendaient pas par là les exempter des peines actuelles. Ils étaient convaincus, sans qu'ils crussent nécessaire de s'expliquer sur ce point, que les anges coupables subissent, dès maintenant, le supplice du feu ; et, quand ils parlaient des souffrances futures que les démons endureront après le jugement, ils avaient en vue certaines peines accessoires qui leur seront alors infligées pour la première fois. A partir du jugement, en effet, les démons ne pourront plus voyager dans les airs et ils n'auront plus d'hommes à porter au mal. Voilà les peines qui seront alors infligées aux esprits infernaux et que les Pères aimaient à

---

*pœnæ infernalis ignis adjudicat.* » Saint Thomas dit, à la suite d'Albert, que telle est l'opinion commune des saints. Il n'en cite aucun et il n'en pouvait citer aucun autre que Bède. Nous allons voir bientôt que saint Thomas n'explique pas comme Albert la peine du feu qu'endurent dès maintenant les démons.

<sup>524</sup> *Summa*, 1, 64, 4. ad 3.

<sup>525</sup> *In II Petr.* 2. C'est pour ce motif que la combinaison de Cano, mentionnée plus haut, fut rejetée.

<sup>526</sup> Apud BANNEZ, I, 64, 4.

<sup>527</sup> *In Iren.*, V, 26.

<sup>528</sup> SUAREZ (VIII, II, 3) ne craint pas de dire en parlant de Justin, d'Irénée, etc. « Nihil tale apud eos retuli. » Il ajoute « Dictam sententiam apud nullum catholicum auctorem invenio. » Toutefois Bellarmin (de Beatit. sanctorum, VI, 1) n'a pas la même assurance. Il reconnaît que saint Justin, saint Irénée, saint Épiphanie et Œcumenius se sont trompés : « Non video quo pacto ab errore possimus defendere. »

mentionner, sans jamais parler du supplice actuel du feu, mais sans exclure ce supplice<sup>529</sup>.

Tout semblait arrangé pour le mieux. Malheureusement, ces explications complaisantes n'obtinrent pas d'unanimes approbations. Certains esprits exigeants estimèrent que si les Pères avaient cru au supplice actuel des démons répandus dans l'air, ils l'auraient dit, au moins quelquefois, au lieu de s'obstiner à parler toujours de leur supplice futur ; et ils laissèrent entendre respectueusement aux théologiens que leur interprétation des textes des Pères n'était pas de tout point conforme à la vérité. Pour comble de malheur, ces indépendants étaient des érudits qui s'étaient familiarisés par de longues études avec les Pères. C'était Petau, l'homme le plus savant de son temps<sup>530</sup> ; c'était encore le bénédictin Mathoud, dans ses notes sur Robert Pullus<sup>531</sup> ; c'était enfin l'auteur des *Origeniana*<sup>532</sup>.

Une protestation signée par des hommes aussi imposants était de nature à faire réfléchir. Ils rencontrèrent, en effet, quelques adhérents ; mais les scolastiques ne lurent ni Petau, ni Mathoud, ni Huet, et ils ramenèrent

---

<sup>529</sup> BELLARMIN, *loc. cit.*, VI, 1. Après avoir sacrifié Justin, Irénée, Épiphane et Œcumenius, cet apologiste ajoute : « Ceteri autem Patres duo quædam affirmant quæ verissima sunt : dæmones in die iudicii ex hoc ære in abyssum præcipitandos et eos adhuc expectare futura tormenta. Ceterum non oportet inde colligere eos hoc tempore non torqueri ; nam, etsi vere torqueantur et secum gehennam portant, ut ait Beda, tamen poenarum suarum plenitudinem in die iudicii habebunt.. »

<sup>530</sup> *De Angelis*, III, IV, 19. Après avoir cité le texte de Bède, Petau ajoute : « Sed complures, ut dixi, ac fere vetustiores *aliter* sentiunt, ut ad octavum Matthæi caput Maldonatus fatetur ; in quo prudentius sane consultiusque facit quam *plerique theologi* qui antiquos illos Patres invitos ab ea quam *perspicue* tuentur ad suam communemque sententiam transferre student. » Maldonat, sur lequel s'appuie ici Petau, déclare, en effet (in Matth., VIII, 29) que « *plerique veteres* » ajournent le supplice des démons à l'époque des jugements. Toutefois, il ajoute que l'opinion opposée doit être tenue pour vraie attendu que « in Ecclesia jam invaluit » ; et alors, effrayé du jugement qu'il vient de porter sur les Pères, il fait une sorte d'amende honorable : « Atque ita *fortasse antiquorum illorum sententiam interpretare possumus.* »

<sup>531</sup> MATHOUD, in *Robert Pul. Observat.*, II, 5, (P. L., 486, 1027) : « Phrasis hæc iterum recentioribus invisa, ex quo præsertim d. Thomas qui scholæ lubricum fecit (I, 64, 4 ad 3), docuit oppositum, scilicet non minus dæmones quam animas damnatorum ultricibus flammis macerari. Patribus tamen tum græcis tum latinis dogma pullinum arisit. » Et il apporte les textes à l'appui.

<sup>532</sup> *Origeniana*, II, 2, v. 23. Voir la première et la dernière phrase de ce paragraphe. Huet ne fait qu'effleurer la question, mais on voit qu'il se range du côté de Petau.

les textes des Pères aux décisions d'Albert le Grand et de saint Thomas<sup>533</sup>.

Il ne suffisait pas d'affirmer que les démons souffrent dans l'air le supplice du feu ; il fallait encore expliquer comment ils souffrent, et cette tâche était malaisée. Albert le Grand imagina, ainsi que nous l'avons dit, que les démons traînaient avec eux, partout où ils allaient, un globe de feu qui les enveloppait et les torturait, mais qui, par une disposition divine, était à la fois inoffensif pour nous et invisible à nos yeux. Saint Thomas ne se contenta pas de cette explication. Dans son *Commentaire sur les Sentences*, il enseigna que le feu qui brûle les démons dans l'air n'est pas en contact immédiat avec eux, qu'il reste confiné dans l'enfer et qu'il torture ses victimes à distance<sup>534</sup>. Mûri par l'expérience et par l'étude, le docteur angélique trouva sans doute dans la suite peu satisfaisante l'hypothèse de l'action à distance. Dans sa *Somme*, en effet, après avoir affirmé que les démons répandus dans l'air sont soumis dès maintenant aux peines sensibles de l'enfer tout comme les âmes des damnés, il expliqua leur supplice de la manière suivante<sup>535</sup> : les démons qui sont dans l'air ne sont pas, il est vrai, actuellement liés par le feu de la géhenne, mais ils savent qu'un jour ils seront unis à ce feu, et c'est pourquoi ils souffrent dès maintenant ce qu'ils souffriront dans la suite.

La théorie d'Albert, que saint Thomas lui-même avait rejetée, trouva peu de partisans. Suarez lui reprocha de faire une trop grande consommation de miracles. Comment admettre, en effet, que des globes de feu nous entourent sans que leur présence se manifeste à nous ? Sans doute, Dieu est tout puissant et peut faire tout ce qu'il veut. Mais encore est-il

---

<sup>533</sup> Bellarmin fut censé avoir dit le dernier mot sur la question, et ce fut à lui qu'on s'adressa pour connaître le sentiment des Pères relativement au sort actuel des démons. Il avait lâché saint Justin et saint Irénée ainsi que saint Épiphane, et sauvé tous les autres. On fit de même. Voir ESTIUS (*In Sent.* II, dist. VI, 14 ; il sacrifie de plus Lactance et Eusèbe), Tournely (*de Angelis*, quæst. XI, 1, object. II).

<sup>534</sup> *In Sent.*, II, dist. VI. Cf. I d. 3, ad 6 : « Dicendum quod semper igne infernali ardent, non tamen eis semper præsentem secundum locum, quia non agit corporali modo... sed modo spirituali : unde non requiritur determinata distantia. »

<sup>535</sup> *Summa*, I, 64, 4, ad 3 : « Licet dæmones non *actu* alligentur gehennali igni dum sunt in ære isto caliginoso, tamen ex hoc ipso quod sciunt illam alligationem sibi debere, eorum poena non diminuitur. » ESTIUS (II, VI, 14 fin) signale dans ce texte une évolution non avouée : « quasi *tacite retractans* quod ab hac sententia diversum in scripto super hanc distinctionem scripserat. »

qu'il ne multiplie pas les miracles sans nécessité. Or, dans la théorie d'Albert, les lois naturelles seraient perpétuellement violées. Par ces objections, Suarez donna le coup de grâce à une doctrine qui, du reste, n'avait jusque-là que végété, et dès lors il ne fut plus question de faire voyager les démons dans des globes de feu<sup>536</sup>.

Le même docteur fit bonne justice de l'explication qu'on lisait dans la *Somme*. Nous venons de dire que, dans sa seconde manière, saint Thomas reconnaissait que les démons ne subissent pas actuellement les atteintes du feu. De quel droit s'élevait-il donc contre ceux qui, selon ses expressions, « ajournaient à l'époque du jugement la peine sensible du feu<sup>537</sup>. » Sans doute, il mettait en relief la prévision que les démons avaient de leur sort, et il présentait cette prévision comme une source de souffrances pour eux. Mais qui donc avait refusé aux anges rebelles la connaissance anticipée des supplices qui les attendaient ? Qui donc avait nié que cette connaissance les rendît malheureux ? Personne assurément ; et les Pères présentaient, au contraire, fréquemment les compagnons de Satan comme des êtres misérables. Seulement ils ne confondaient pas la prévision d'un supplice avec ce supplice. Ils savaient qu'en dépit de toutes les subtilités, l'idée d'une chose ne peut jamais être identifiée avec la chose elle-même, et qu'entre l'attente d'un supplice et ce supplice, il y a toujours la distance qui sépare une peine morale d'une peine physique. Entre les formules de la *Somme* et celles des Pères, il n'y avait donc d'autre différence que celle qui existe entre une doctrine qui se montre à découvert et une doctrine qui se cache sous une étiquette étrangère. Suarez vit ce défaut et le mit en lumière<sup>538</sup>. Naturellement, il ne reprocha pas au doc-

<sup>536</sup> VIII, VII, 35 : « Licet non sit impossibilis absolute, requirit multa miracula sine necessitate multiplicanda non sunt. » Suarez observe ensuite que la *Glose* sur laquelle cette opinion s'appuie, ne dit pas que le diable porte avec lui « ipsum ignem, sed tormentum ignis. » Noter qu'il ne mentionne pas Albert le Grand et se borne à nommer un théologien de dixième ordre, parfaitement inconnu.

<sup>537</sup> *Summa*, I, 64, 4, ad 3 : « Alique dixerunt, usque ad diem iudicii differri poenam sensibilem tam dæmonum quam animarum... quod est erroneum. Alii vero, licet hoc non concedant de animabus concedunt tamen de dæmonibus. Sed melius est dicendum quod idem iudicium sit de malis animabus et de malis angelis. »

<sup>538</sup> VIII, XIV, 16 : « Alia responsio ex S. Thoma et communis est... Sed hæc responsio satisfacere non potest, tum quia licet illa apprehensio futuræ incarcerationis ailligat, et contristet, nihilominus afflictio illa longe diversæ rationis est ab incarceratione præsentis et actuali... » Voir VIII, XVI, 35 : « Non esset eadem realis poena. »

teur angélique de rétablir la théorie des Pères ; mais il lui reprocha, ce qui revenait au même, de soutenir une doctrine dont il se déclarait l'adversaire, et d'élever d'une main ce qu'il renversait de l'autre.

Après avoir vigoureusement combattu l'explication de la *Somme*, Suarez se rabattit sur celle que le docteur angélique avait présentée dans le commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard et il s'en fit le défenseur<sup>539</sup>. Malheureusement, elle non plus n'était pas à l'abri de toute objection. Il n'était pas naturel, à coup sûr, au feu d'exercer son action du fond de l'enfer sur des êtres répandus dans l'air. Et si le feu invisible d'Albert multipliait les miracles outre mesure, on pouvait être tenté d'adresser le même reproche au feu de Suarez qui, sans sortir de l'enfer, lançait des espèces intentionnelles sur des esprits vivants et se mouvant à nos côtés, sans jamais nous attaquer nous-mêmes. Aussi, malgré les coups que lui avait portés le grand docteur espagnol, l'explication de la *Somme* conserva des partisans. Du reste, pour la faire accepter, il suffisait de passer sous silence les objections qu'elle soulevait et de réserver les critiques pour la théorie de l'action du feu à distance. Ainsi fit Estius<sup>540</sup>.

---

<sup>539</sup> VIII, XVI, 36. « Melius ergo dicitur Deum quia elevat ignem ad agendum in spiritum elevare etiam illum ut non minus agat in distantem spiritum quam in propinquum ; nam hoc non repugnat, cum conditio propinquitatis ad summum sit secundum naturalem ordinem necessaria. »

<sup>540</sup> *In Sent.*, II, VI, 14 fin. Noter à ce propos, que, de l'avis presque unanime des théologiens, le feu de l'enfer ne cause pas aux démons et aux âmes séparées du corps une sensation de chaleur. Suarez démontre qu'une pareille sensation ne peut être éprouvée par un esprit pur (VIII, XIV, 26). Comment donc le feu de l'enfer agit-il sur des êtres sans organes ? Il y a sur ce point deux opinions principales : l'une, défendue par saint Thomas (*Contr. gentes*, IV, 90, *Summa*, 1, 64, 4, ad 3, etc.), enseigne que le feu tourmente les esprits *per modum alligationis*. Ce qui les vexe, c'est de se voir emprisonnés et soumis à une matière aussi vile que le feu (*rei vilissimæ*, dit Billuart ; *rebus infimis*, dit saint Thomas). L'autre, défendue par SUAREZ (VIII, XIV, 41) dit que le feu afflige les esprits en leur envoyant « qualitatem quamdam spiritualem in suo ordine doloriferam. » Cette qualité dolorifère étant spirituelle n'a rien de commun avec la sensation de chaleur. Suarez suppose que le feu de l'enfer lance, dès maintenant, sa qualité dolorifère spirituelle sur les démons qui rôdent dans l'air. Saint Thomas, au contraire, dit que les démons qui rôdent dans l'air sont liés à des éléments infimes. Voir Billuart, *de Angelis*, dissert. VI, 3, 2.

Le nombre des anges

Nous avons vu qu'au dire de plusieurs Pères, les anges formaient une multitude cent fois plus nombreuse que le genre humain tout entier. Cette supériorité numérique des esprits célestes sur les enfants d'Adam fut maintenue par le pseudo-Denys<sup>541</sup>. En revanche, elle fut contestée et même nettement rejetée par plusieurs docteurs du douzième siècle. Voici comment ces docteurs furent amenés à abandonner la croyance chère à saint Jérôme, à saint Ambroise et à plusieurs autres Pères.

Le pape saint Grégoire avait enseigné, dans ses homélies sur les évangiles, que le chiffre des élus humains serait égal au chiffre des anges restés fidèles<sup>542</sup>, et avait appuyé ce sentiment sur le texte suivant du *Deutéronome* qu'il lisait dans l'ancienne *Italique* : *Statuit terminos gentium juxta numerum angelorum Dei*<sup>543</sup>. Par là, il s'était séparé de saint Augustin qui, à différentes reprises, avait présenté les élus comme destinés à combler, tout au plus avec quelque excédent, les vides faits par les anges déchus<sup>544</sup>.

Les théologiens du moyen âge eurent donc le choix entre la théorie augustinienne, d'après laquelle les élus humains ne devaient pas dépasser en nombre les démons, et la théorie grégorienne, d'après laquelle l'armée des saints devait égaler l'armée des bons anges. Isidore, contre son habitude, resta sur ce point fidèle à saint Augustin<sup>545</sup>, mais Anselme le réfuta

<sup>541</sup> *De cæl. Hier.*, XIV (P.G. III. 321).

<sup>542</sup> *Homel. in Evang.*, XXXIV, 11 : « Ad quam (supernam civitatem) tantum credimus humanum genus ascendere, quantos illic contigit angelos remansisse sicut scriptum est : *Statuit terminos gentium...* Tanta illuc ascensura creditur multitudo hominum quanta multitudo remansit angelorum. »

<sup>543</sup> *Deuter.*, XXXII, 8. Dans la Vulgate actuelle on lit conformément à l'hébreu : *juxta numerum filiorum Israel*. L'*Italique* suivait la leçon des Septante.

<sup>544</sup> *Enchir.*, 29 : Ita superna Jerusalem mater nostra civitas Dei nulla civium suorum numerositate fraudabitur aut uberiore etiam copia fortasse regnabit. » *Civit.*, XXII, I. 2 : « ... ut inde (ex mortali progenie) suppleat et instauret partem quæ lapsa est angelorum ; ac sic illa dilecta et superna civitas non fraudetur suorum numero civium, quin etiam *fortassis* et uberiore lætetur. » Voir encore *Enchir.*, 62. Noter le *fortasse*. Augustin est sûr que les vides faits par les démons seront comblés ; il n'est guère sûr que de cela. Du reste, il incline à croire que les anges ne sont pas aussi nombreux que le genre humain. Voir *Civit.*, XX, 14 : « An tantus angelorum numerus aderit quantus hominum erit. »

<sup>545</sup> *Sentent.*, I, x, 13 (P.L., 83, 556).

énergiquement sans le nommer et se rangea du côté de saint Grégoire<sup>546</sup>. Honoré d'Autun<sup>547</sup>, Robert Pullus<sup>548</sup>, et Hugues de Saint-Victor<sup>549</sup> suivirent son exemple. Pierre Lombard lui-même se vit obligé d'abandonner son docteur de prédilection<sup>550</sup>.

En somme, au douzième siècle, saint Bernard fut à peu près le seul à reproduire la doctrine de l'*Enchiridion* et de la *Cité de Dieu*<sup>551</sup> ; tous autour de lui s'étaient mis à l'école de saint Grégoire. Sans doute, on ne voit pas au premier abord en quoi cette théorie menaçait la supériorité numérique des anges. Elle la menaçait pourtant grâce aux deux circonstances suivantes. D'une part, il était reçu que le plus grand nombre des anges était resté fidèle et que les démons formaient seulement une minorité dans l'armée angélique. Il était reçu, d'autre part, que, chez les hommes, le nombre des réprouvés dépassait de beaucoup celui des élus. Le premier de ces principes avait, il est vrai, été formulé pour la première fois par Hugues de Saint-Victor, mais il s'était immédiatement imposé. Quant au

---

<sup>546</sup> *Cur Deus homo*, I, 18 (P.L., 158, 389) : « Et colligitur ex utraque translatione quia tot homines assumentur quot remanserunt angeli. » Anselme, qui connaît les deux leçons : *juxta numerum filiorum Israel*, et *juxta numerum angelorum Dei*, prouve que toutes deux conduisent au même résultat. Tel est le sens des mots : *utraque translatione*. Selon son habitude, Anselme donne à la théorie un vernis philosophique. On sent que tout le chapitre XVIII est dirigé contre Augustin qui n'est pas nommé une seule fois. C'est du reste ainsi qu'Anselme procède toujours. Il renverse les théories augustiniennes du péché originel et de la rédemption sans dire à qui il s'attaque.

<sup>547</sup> *Elucidarium*, III, 3 (P.L., 172.1158).

<sup>548</sup> *Sententia*, II, 16 (P.L., 186.741).

<sup>549</sup> *Sentent.*, II, 5, fin, et *de Sacram.*, I, v, 31. Dans le *de Sacramentis*, Hugues n'est pas aussi affirmatif que dans les *Sentences*. Après avoir mentionné la théorie de saint Grégoire, il dit : *quod si verum est*, et il tire les conséquences qui en découlent.

<sup>550</sup> *Sentent.* II, dist. VIII, 8 et dist. XI, 2.

<sup>551</sup> *In Michael. Serm.*, 1, 4 : « quorum ordines *instaurandos* ex nobis toto desiderio præstolantur. » *In Advent, serm.*, I, 5 : « Creavit homines ab initio qui supplerent locum illum et ruinas Jerusalem restaurarent. » Un peu plus loin (n. 7), il appelle le genre humain la *centesimam ovem*. A la rigueur, tous ces textes pourraient être conciliés avec la théorie de Grégoire et d'Anselme. Ce qui empêche de tenter cette conciliation, c'est le silence que fait Bernard sur la doctrine de l'égalité numérique des élus et des anges. Du reste, le docteur de Clairvaux rejette les théories anselmiennes de la rédemption et du péché originel et reste fidèle à saint Augustin.

second, il avait été proclamé par Augustin<sup>552</sup>, puis par Grégoire<sup>553</sup>, et passait depuis lors pour un axiome<sup>554</sup>.

On voit la conclusion qui sortait de ces prémisses. Les hommes avaient inévitablement une supériorité numérique considérable sur les anges, puisque le chiffre des élus était égal de part et d'autre, et que le chiffre des réprouvés était incomparablement plus élevé dans la race d'Adam que dans le monde angélique. Hugues de Saint-Victor<sup>555</sup> et Pierre Lombard<sup>556</sup> virent nettement cette conclusion. « Puisqu'il y a autant d'élus chez les hommes que chez les anges, dit ce dernier, et que les bons anges sont plus nombreux que les mauvais, tandis que chez les hommes le rapport est inverse, il faut nécessairement admettre que les hommes bons sont supérieurs en nombre aux mauvais anges, et que les hommes mauvais dépassent numériquement tous les anges bons et mau-

---

<sup>552</sup> *Contra Crescon*, IV, 53. On y lit que les élus sont, en soi, *multi*, mais qu'ils sont « pauci in comparatione longe plurium qui cum diabolo puniendi sunt. » Voir encore *ibid.*, III, 75.

<sup>553</sup> *Homil. in Evang.*, XIX, 5 (P.L., 76, 1157). Grégoire parle comme Augustin.

<sup>554</sup> HUGUES dit (*de Sacram.*, I, v, 31) : « Cum multo plures sint in hominibus reprobi quam electi... » PIERRE LOMBART (*Sent.*, II, dist. XI, 2) « ... pluresque sint homines mali quam boni... » Plus tard, on essaya de fixer la proportion. SUAREZ (*de Ang.*, I, XI, 5), estime que les damnés seront trois, quatre ou même dix fois plus nombreux que les élus. CORNEILLE-LA-PIERRE (*in Apocal.* XII, 4) force un peu la note : « Longe plures homines damnantur quam salvantur nimirum ex decem vix unus ; immo, si credimus sancto Chrysostomo, ex centum vix unus salvatur. » ESTIUS (*de Perfectionib.*, XIII, XXIV, 150) dit que le chiffre des damnés « facile ascendit ad vicies vel tricies mille millions », soit environ vingt-cinq milliards. Comme il n'accorde au monde qu'une durée générale de 6.000 ans (*habita consideratione sexaginta sæculorum quibus mundus putatur duraturus*) et qu'on n'avait de son temps qu'une faible idée de la population de l'Afrique et même de l'Asie, on a tout lieu de croire que ses vingt-cinq milliards de damnés représentent un chiffre au moins dix fois supérieur à celui des élus. Toutefois il est juste de noter que Lessius ne donne cette évaluation numérique qu'en passant. Ce qui le préoccupe avant tout, c'est de prouver que la cavité de l'enfer, située au centre de la terre, a seulement une lieue de diamètre et non cent lieues comme le voulait Ribera. Il prouve qu'une lieue suffira largement à trente milliards de damnés attendu que (n. 151) « valde credibile est eos non ita disponendos per illa loca ut possint pedibus insistere et huc illucque discurrere, sed colligendos in cumulū... (n. 161) sicut cum magna copia pisciculis vel fabarum in ardenti oleo frigitur. »

<sup>555</sup> *De Sacram.*, I, v, 31.

<sup>556</sup> *Sent.*, II, dist. XI, 2.

vais. » La doctrine traditionnelle de la supériorité numérique des esprits invisibles sur les enfants d'Adam avait donc subi une éclipse. Cette éclipse ne fut que momentanée. Tout en adoptant la supputation de saint Grégoire, le Maître des Sentences ne put s'empêcher de mentionner un texte de l'*Enchiridion* dans lequel Augustin avait fait une supputation opposée et il ajouta ce commentaire : « Augustin dit clairement qu'il n'y aura pas moins d'hommes sauvés qu'il n'y a eu d'anges rebelles, mais il ne dit pas qu'il y en aura davantage<sup>557</sup>. » Par cette observation Pierre Lombard prouvait que la théorie de saint Grégoire pouvait être contestée et même abandonnée. Elle le fut. Albert le Grand déclara que le chiffre des êtres humains n'était connu que de Dieu seul<sup>558</sup>, Saint Thomas alla plus loin et affirma que le nombre des anges dépassait incomparablement le nombre de toutes les substances matérielles<sup>559</sup>. Le saint docteur avait appuyé son sentiment sur un texte du pseudo-Denys et sur des considérations d'ordre cosmologique. On lui reprocha de n'avoir pas compris le texte de la *Hiérarchie céleste*<sup>560</sup> et d'avoir demandé à la cosmologie plus qu'elle ne pouvait lui donner<sup>561</sup>. Bref, on s'accorda généralement à reconnaître que le nombre des anges n'était pas aussi prodigieusement élevé que le prétendait le saint docteur, et on se contenta d'admettre qu'il

---

<sup>557</sup> II, IX, 9, fin « Ecce aperte dicit non minus de hominibus salvari quam corrui de angelis, sed plus non asserit. »

<sup>558</sup> *In Sent.*, II, dist. IX, 9.

<sup>559</sup> *Summa*, I, 50, 3. Après avoir cité le texte du pseudo-Denys, il fait appel au principe suivant : « Cum perfectio universi sit illud quod præcipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in majori excessu sunt creata a Deo. » Il conclut que les anges surpassent en nombre « substantias materiales quasi incomparabiliter ».

<sup>560</sup> Voici ce que dit le P. Cordier dans ses notes sur le chapitre XIV de la *Hiérarchie céleste* : « Ex hoc capite sanctus Thomas (I, 50, 3) probat angelos, cum longe perfectiores sint corporalibus creaturis, in maxima quadam multitudine esse, omnem materialem multitudinem excedentes... Verum hoc verba Dionysii non concludunt, sed tantum angelorum multitudinem numerari a nobis non posse. » SUAREZ (I, XI, 13) fait une observation du même genre.

<sup>561</sup> Voir SUAREZ (*loc. cit.*) qui mentionne l'objection de Durand et de Cajetan. Du reste, dans un autre endroit (I, 112, 4, ad 2) saint Thomas paraît donner un chiffre plus modéré. Du moins, c'est ce que les théologiens déduisent de l'expression : « transcendant multitudinem omnes naturas corporeas. » En revanche, dans le *Contra Gentes* (11, 92), le saint docteur s'exprime tout comme dans la Somme, I, 50, 3.

surpassait celui de tous les hommes réunis<sup>562</sup>, Suarez, qui adopta cette opinion, observa qu'elle avait été confirmée par une révélation faite à sainte Brigitte<sup>563</sup>.

### Les anges gardiens

On a vu plus haut où en était la doctrine des anges gardiens à la fin du cinquième siècle. Le pseudo-Denys<sup>564</sup> et, à sa suite, le pape saint Grégoire<sup>565</sup> parlèrent beaucoup des diverses missions que les esprits célestes ont à remplir auprès des hommes, mais ne dirent rien du protecteur que les livres du Nouveau Testament nous montrent attachés au service de chaque homme. Cependant, Hugues de Saint-Victor<sup>566</sup> et Pierre Lombard<sup>567</sup>, pour prouver l'existence des anges gardiens, firent appel au célèbre auteur des *Morales*. « Grégoire, dit Hugues, enseigne que chaque homme a un bon ange délégué à sa garde et un mauvais ange pour l'éprouver. » Mais ce texte était indûment attribué à saint Grégoire qui n'avait rien écrit de semblable ; il était de Cassien. Hâtons-nous de dire qu'on renonça de bonne heure à utiliser le prétendu texte de saint Grégoire. Du reste, qu'avait-on besoin de recourir à de fausses autorités ? N'avait-on pas les attestations des Évangiles ? Et, dans le domaine de la tradition, n'avait-on pas saint Jérôme ? Déjà, au septième siècle, Isidore avait cité l'endroit des *Commentaires* sur saint Matthieu où le solitaire de Bethléem accorde à chaque âme humaine un protecteur angélique<sup>568</sup>. Saint Thomas invoqua, lui aussi, ce texte, il invoqua surtout les Évangiles

---

<sup>562</sup> SUAREZ, VI, XVII, 10, et I, XI, 12.

<sup>563</sup> I, XI, 12, « Ut omittam referri a Dionysio carthusiense super Dionysium fuisse sanctæ Brigittæ revelatum, multo majorem esse numerum angelorum quam hominum. »

<sup>564</sup> *Cal. Hier.*, IX, 2, 4.

<sup>565</sup> *Homil. in Evang.*, XXXIV, 3, 12.

<sup>566</sup> *Sent.*, II, 6 : « Gregorius dicit quod quisque habet unum bonum angelum sibi ad custodiam deputatum et unum malum ad exercitandum. »

<sup>567</sup> *Sent.*, II, dist. XI, I « Gregorius quoque dicit quod quisque habet bonum angelum sibi ad custodiam deputatum et unum malum ad exercitandum habet. »

<sup>568</sup> *Sent.*, I, X, 20-21 : « Singulæ gentes præpositos angelos habere creduntur... Item omnes homines angelos habere probantur. »

et prouva, par ces deux autorités, que chaque homme est confié à la garde d'un esprit céleste<sup>569</sup>.

La doctrine des anges gardiens avait des racines trop profondes dans l'Écriture et la tradition pour être sérieusement contestée. Elle ne donna lieu qu'à des difficultés de détail. La plus considérable vint de la théorie de Grégoire sur le chiffre des élus. Si les saints égalent en nombre les anges fidèles, ils épuisent donc à eux seuls toute l'armée céleste. Dès lors, où trouver des anges gardiens pour les damnés, bien plus nombreux pourtant que les élus, quand le ciel n'a que juste de quoi satisfaire ces derniers ? Hugues de Saint-Victor<sup>570</sup> et Pierre Lombard<sup>571</sup> virent l'objection et en furent fort embarrassés. Hugues se posa la question dans ses *Sentences*. « Comment donc chaque homme bon et mauvais a-t-il un ange distinct pour le garder<sup>572</sup> ? Et sans donner la réponse, il passa à un autre sujet. Dans son traité *de Sacramentis*<sup>573</sup>, il proposa d'admettre que chaque ange a un seul pupille à la fois, mais, qu'après la mort de celui-ci, il se met au service d'un autre, et continue ce rôle sans désespérer jusqu'à la fin des siècles. Il put ainsi faire une économie considérable d'anges gardiens tout en accordant à chaque homme son protecteur particulier. Pierre Lombard reconnut cette solution plausible, mais il ajouta qu'il ne voyait aucun inconvénient à réunir plusieurs hommes sous le gouvernement d'un même ange. « Il ne faudrait pas s'étonner, dit-il, quand même un ange serait chargé de plusieurs hommes. Est-ce qu'un évêque ou un abbé n'ont pas chacun plusieurs sujets<sup>574</sup> ? »

Le mal venait de la théorie du pape Grégoire sur le nombre des élus. Or, ainsi que nous l'avons vu, cette théorie ébranlée par Pierre Lombard qui, pourtant, l'admettait, fut rejetée peu de temps après lui. Dès lors, on pouvait donner à chaque homme un protecteur particulier sans craindre

---

<sup>569</sup> *Summa*, I, 113, 2.

<sup>570</sup> *Sent.*, II, 6 (sed dubium).

<sup>571</sup> *Sent.*, II, XI, 2, 3.

<sup>572</sup> *Sent.*, II, 6.

<sup>573</sup> *De Sacram.*, I, v, 31 fin. Hugues se borne à dire que les anges sont plus nombreux que tous les hommes qui existent à un moment donné. Mais comme il fait appel à ce principe pour expliquer comment chaque homme peut avoir un ange gardien, il suppose manifestement que le même esprit peut reprendre du service après la mort de son pupille.

<sup>574</sup> *Sent.*, II, dist. XI, 3, fin.

d'épuiser les milices célestes. Aussi saint Thomas, bien qu'il prenne seulement dans le dernier ordre de la hiérarchie les anges gardiens<sup>575</sup>, n'hésite pas à en donner un spécial à chaque individu<sup>576</sup>. Le sentiment du docteur angélique ne soulevait ici aucune objection, il fut universellement adopté<sup>577</sup>.

On se rappelle que les Pères grecs ne donnaient d'anges gardiens qu'aux chrétiens et que, d'après eux, les chrétiens eux-mêmes, dès qu'ils commettaient une faute grave, étaient abandonnés par leur protecteur. Saint Bernard, à l'exemple des Pères grecs, menaça quelquefois les chrétiens indignes de la perte de leur ange<sup>578</sup>. Mais il fut seul à parler ainsi. On admit que tout homme, juste ou injuste, chrétien ou infidèle, a un protecteur invisible qui ne le quitte jamais<sup>579</sup>. On ne voulait même pas faire d'exception pour l'Antéchrist et l'on enseigna que lui aussi aurait à ses côtés un ange tout comme un autre mortel<sup>580</sup>. Il fut reçu que l'ange gardien entraînait en fonction immédiatement après la naissance de son pupille. Le texte de saint Jérôme était formel, et d'ailleurs le plus petit retard

---

<sup>575</sup> *Summa*, I, 113, 3 : « Uno modo custodia particularis, secundum quod singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputantur, et talis custodia pertinet ad infimum ordinem. »

<sup>576</sup> *Ibid.*, I, 113, 2.

<sup>577</sup> SUAREZ (VI, XVII, 10) : « Est tamen verisimilius unum angelum nunquam custodire nisi unum hominem... quia verisimilius est in solo infimo ordine angelorum sanctorum plures esse personas quam simul sint homines in quolibet tempore. » Un peu plus loin (n. 11) Suarez donne comme probable que le même ange sert de gardien à plusieurs hommes successivement.

<sup>578</sup> *In Cantic. serm.* VII, 4 : « Vereor ne vestram desidiam quandoque abominantes (angeli) cum indignatione recedant, et incipiat unusquisque vestrum sero cum gemitu dicere Deo : *Longe fecisti notos meos a me*. Voir encore *in Michael. serm.*, I, 6, 4 ; saint Bernard avait probablement lu cela dans saint Jean Chrysostome dont quelques homélies avaient pénétré en Occident.

<sup>579</sup> ALBERT (*in Sent.*, II, dist. XI, 3), saint Thomas (*Summa*, I, 113, 4, 6), SUAREZ (XI, XVII, 14-16). On faussa le sens des vieux textes où il était dit que les anges abandonnent leurs pupilles quand ils sont indignes, et on leur fit dire que les anges sont moins empressés auprès de ceux qui ne répondent pas à leurs soins.

<sup>580</sup> SAINT THOMAS (*Summa*, I, 113, 4, ad 3) « Dicendum quod sicut præsciti et infideles et etiam Antichristus non privantur interiori auxilio naturalis rationis, ita etiam non privantur exteriori auxilio toti naturæ humanæ divinitus concesso, scilicet custodia angelorum. » Cf. SUAREZ, *loc. cit.*, n. 21.

n'avait aucune raison d'être<sup>581</sup>. Mais que fallait-il entendre par la naissance ? Était-ce la conception ? Était-ce l'enfantement ? Dans son commentaire sur les *Sentences*, saint Thomas opta pour la conception et enseigna que l'enfant, encore dans le sein de sa mère, a un protecteur spécial<sup>582</sup>. Dans la *Somme*, il changea d'avis et chargea l'ange gardien de la mère de prendre soin de l'enfant jusqu'à la sortie du sein maternel<sup>583</sup>. Ce point ne fut jamais bien éclairci.

Deux mots, avant de terminer, sur l'impeccabilité des anges. On a vu plus haut que, d'après saint Augustin, aussitôt après la chute des démons, les anges restés fidèles furent confirmés en grâce et assurés de ne plus pécher. Cette doctrine ne rencontra en Occident<sup>584</sup> aucun adversaire. Le pape Grégoire<sup>585</sup>, Isidore<sup>586</sup>, Anselme<sup>587</sup>, Hugues de Saint-Victor<sup>588</sup>, Pierre Lombard<sup>589</sup>, en un mot tous les docteurs antérieurs au treizième siècle

<sup>581</sup> SAINT THOMAS, I, 113, 5 ; SUAREZ, VI, XVII, 17.

<sup>582</sup> *In Sent.*, II, dist. XI, Q. 1, A. 1, ad 3.

<sup>583</sup> *Summa*, I, 113, 5, ad 3. Voir SUAREZ, VI, XVII, 18.

<sup>584</sup> En Orient le PSEUDO-HIPPOLYTE (*Contra Beron. et Helic.*, P.G, X, 833) pourtant postérieur à la querelle monothélite enseigne que le Verbe s'était incarné pour racheter les hommes et fixer dans le bien les saintes hiérarchies des substances intellectuelles. Il croit donc à l'impeccabilité des anges, mais ne la fait commencer qu'à partir de la mort du Sauveur. NICETAS SERRON exprime le même sentiment dans ses commentaires sur les discours de saint GREGOIRE DE NAZIANZE (*in Orat.* 45. nota 2 ; P.G, 127, 1305) : « Angelos bones qui ante resurrectionem Christi difficulter ad malum moveri poterunt, per eam adsecutos ut ne moveri quidem gratiæ adjutorio possint. » Saint JEAN DAMASCENE (*de Fide orth.* II. 3 ; P.G, 94, 872) enseigne que « les anges ne peuvent plus du tout pécher actuellement ». Il ne dit pas à quel moment l'impeccabilité leur a été conférée. Le PSEUDO-ATHANASE (*dialog. de Trinit.* I. 24 ; P.G., 28, 1153) semble être de l'avis de Nicétas Serron, mais il s'exprime moins nettement.

<sup>585</sup> *Moral.*, XXVII, n. 65 « Natura angelica, et prius subtilius est in superioribus condita et post, ne unquam potuisset cadere, mirabilius confirmata. » Cf. *in Ezéch.*, I, hom. 8, 15.

<sup>586</sup> *Sent.*, I, x, 12 : « Postquam apostatæ angeli ceciderunt, ceteri perseverantia æternæ beatitudinis solidati sunt. »

<sup>587</sup> *De casu diaboli*, VI : « Ut sint adepti quidquid potuerunt velle, nec jam videant quod plus velle possint, et propter hoc peccare nequeunt. »

<sup>588</sup> *Sentent.*, II, 4 : « Sciendum quoque est quod boni angeli ita sunt confirmati per gratiam quod peccare non possunt. »

<sup>589</sup> *Sentent.*, II, dist. VII. 1 : « Boni quidem in tantum confirmati sunt per gratiam, quod peccare nequeunt. »

enseignèrent qu'immédiatement après la chute de Satan et des démons, les anges qui étaient restés fidèles reçurent pour récompense le don de la persévérance dans le bien et de l'impeccabilité<sup>590</sup>. Toutefois Pierre Lombard, par une bizarrerie inattendue, enseigna en même temps que les anges méritent actuellement, par les services qu'ils nous rendent, le bonheur qui leur fut accordé à l'époque de leur confirmation en grâce<sup>591</sup>. Saint Jérôme avait dit autrefois à peu près la même chose et Pierre n'était sans doute que son écho. Mais Jérôme concevait les anges comme des êtres capables de tomber encore maintenant dans le péché, tandis que Pierre les concevait comme impeccables. Jérôme ajournait le bonheur des esprits célestes à la fin du monde tandis que Pierre le reportait au commencement. Jérôme, en un mot, plaçait la récompense des anges après leurs mérites, tandis que Pierre, au contraire, les récompensait pour les mérites qu'ils devaient acquérir dans la suite. La théorie de Pierre Lombard était donc ce que les physiologistes appellent un organe-témoin, investi autrefois d'une fonction, mais actuellement inutile. Cet organe devait être extirpé. Il le fut en effet. Les scolastiques du treizième

---

<sup>590</sup> Le texte de Daniel, X, 13 où il est question d'un conflit entre l'ange des Perses et l'ange du peuple juif soulevait une difficulté. Se trouvait-on en face d'anges mauvais ou d'anges bons ? Et, dans ce dernier cas, comment expliquer qu'une brouille puisse surgir entre des êtres impeccables ? Tels étaient les problèmes qui se posaient. CASSIEN (*Collat.*, VIII, 12) et RUPERT (*de Victoria Verbi*, IX, 4, P.L., 169, 1403) dirent que le protecteur des Perses était un mauvais ange ; mais ils furent seuls de cet avis. Tous les théologiens, à la suite de saint GREGOIRE (*Moral.*, XVII, 8) admirent que ce protecteur faisait partie des anges fidèles. Pour expliquer le conflit, on le réduisit à une divergence de désirs et de prières. Chacun des deux anges, dit-on, croyait entrer dans les vues de Dieu en demandant le triomphe de son peuple et en travaillant à procurer ce triomphe. Mais tous deux étaient disposés à se soumettre aux desseins de la Providence et, par conséquent, leurs volontés étaient, au fond, d'accord. (Voir saint GREGOIRE, *loc. cit.*) Saint THOMAS, I, 113, 8 ; SUAREZ, XI, XIX, 13). Comme on ne pouvait ignorer les textes de saint Jérôme, on admit que ce Père regardait l'ange des Perses comme un démon (ainsi que l'ange des Grecs dont il est question un peu plus loin dans Daniel). Ici on faisait erreur. Saint Jérôme ne confondait pas les protecteurs des peuples avec les démons. Seulement il ignorait la confirmation en grâce des bons anges. Il considérait tous les esprits célestes comme des êtres susceptibles de tomber encore aujourd'hui dans le péché.

<sup>591</sup> *Sent.*, II, dist. v, 7 « Et ita præmium præcessit merita ; et hoc mihi magis placere fa-teor. »

siècle, Albert le Grand<sup>592</sup>, saint Thomas<sup>593</sup>, saint Bonaventure<sup>594</sup>, recueillirent fidèlement l'héritage augustinien que leur avaient transmis Hugues et Pierre Lombard, mais ils rejetèrent l'étrange assertion du Maître des Sentences et ils enseignèrent que la récompense des anges avait été précédée par leurs mérites<sup>595</sup>.

---

<sup>592</sup> *In Sent.*, II, dist. V, 7 et VII, 2.

<sup>593</sup> *Summa*, I, 62, 8.

<sup>594</sup> *In Sent.*, II, dist. V, A. 3. Q. 2.

<sup>595</sup> Saint Thomas (I, 62, 4), SUAREZ (VI, VI, 4), ESTIUS (*in Sent.*, II, V, 3).

*HISTOIRE DES ANGES*

Table des matières

I — Les êtres angéliques avant Denys l'Aréopagite

Les démons et les anges .....	3
Les anges.....	17

II — Les êtres angéliques après Denys l'Aréopagite

Les hiérarchies célestes .....	53
Le diable et les démons.....	68
La création des anges .....	82
Les perfections angéliques .....	91
La résidence et le supplice des démons .....	97
Le nombre des anges.....	109
Les anges gardiens .....	113



© Arbre d'Or, Genève, juillet 2004

<http://www.arbredor.com>

Illustration de couverture : Evelyn de Morgan, détail

Composition et mise en page : © ATHENA PRODUCTIONS / PhC

Cet e-book est sous la protection de la loi fédérale suisse sur le droit d'auteur et les droits voisins (LDA) et sa diffusion est interdite.