

# L'illumination et le langage des anges chez saint Thomas d'Aquin

Les anges communiquent-ils entre eux par le langage? Exercent-ils des actes comparables à ce qui, chez nous, relève de la prédication, de l'enseignement, de la parole adressée à autrui? L'exégèse de plusieurs passages bibliques, ainsi que la lecture de certains Pères de l'Église, ont incité les théologiens du moyen âge à se pencher sur ce thème et à lui consacrer des exposés parfois fort développés. L'attention portée à cette question peut nous étonner. Aujourd'hui, les historiens de la philosophie et les philosophes du langage semblent se montrer plus intéressés que les théologiens par ce thème. Pourtant, cette question mérite d'être redécouverte dans sa valeur proprement théologique.

Saint Thomas d'Aquin a traité le thème du langage angélique en plusieurs de ses œuvres, parfois de façon étendue, en distinguant deux questions connexes: premièrement, l'illumination d'un ange par un autre; deuxièmement, la simple parole qu'un ange adresse à un autre. Notre étude se limitera exclusivement à cette communication entre les anges eux-mêmes (illumination et simple langage). Nous n'envisagerons pas le rôle des anges dans le processus de la révélation, ni l'action des anges dans la mise en œuvre de la Providence divine envers les êtres humains. De plus, cette étude se limitera aux bons anges, sans discuter la question des démons<sup>1</sup>. Une première section esquissera le contexte de l'enseignement de saint Thomas sur ce sujet en le situant brièvement au sein de l'étude de la parole. Nous présenterons ensuite l'illumination d'un ange par un autre, puis le simple langage des anges. La conclusion offrira une récapitulation des principaux aspects de ces deux modes de la parole angélique.

## *1. Dieu parle, les hommes parlent et les anges parlent aussi*

Dieu parle: dans l'intimité transcendante et éternelle de la vie divine, le Père profère son Verbe, il engendre sa Parole qui exprime tout l'être du Père

1. Cette limite se comprend aisément si l'on considère qu'il n'y a pas d'illumination chez les démons: saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* (désormais abrégée: *ST*) I, q. 109, a. 3 et 4. Les démons peuvent certes exprimer leurs pensées à d'autres anges par le mode de la parole, mais nous ne traiterons pas ce que le langage des démons a de propre par rapport à celui des bons anges.

et tout ce que le Père connaît: dans la prolation du Verbe par le Père, la Trinité tout entière est « dite » ainsi que toutes les créatures qui préexistent sous la forme d'idées dans l'intellect du Père<sup>2</sup>. Dieu s'adresse aussi aux hommes: il leur parle par l'inspiration des prophètes et principalement par l'envoi de son Verbe dans la chair et par l'envoi de l'Esprit Saint dans les cœurs<sup>3</sup>. La doctrine chrétienne est une doctrine de la Parole divine: engendré de toute éternité par le Père, le Verbe spire avec lui l'Esprit Saint; envoyé par le Père, le Verbe incarné répand l'Esprit Saint.

Saint Thomas caractérise aussi l'homme comme un être de parole. Au plan philosophique déjà, il explique: « [L'être humain a] l'usage de la parole (*loquelaes usus*), dont la fonction est de permettre à quelqu'un de manifester à un autre la vérité qu'il a conçue dans son esprit, de sorte que les hommes s'entraident dans la connaissance de la vérité, comme aussi dans les autres nécessités de la vie, puisque l'homme est un animal naturellement social »<sup>4</sup>. Chez les hommes, l'usage de parole apparaît comme une *nécessité* liée à la nature même de la raison humaine. La parole (*locutio*) distingue l'être humain des animaux dépourvus de raison et elle fonde la communauté humaine: les

2. ST I, q. 34, a. 1, ad 3: « Le Père, en se connaissant lui-même, en connaissant le Fils et le Saint-Esprit, et tout ce qui est contenu dans sa science, *conçoit* le Verbe: et ainsi toute la Trinité est *dite* dans le Verbe, et toutes les créatures aussi ». Les traductions des textes latins de saint Thomas sont faites par nous, parfois avec l'aide des traductions suivantes: THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 4 vol., Paris, Cerf, 1984; THOMAS D'AQUIN, *Abrégé de théologie (Compendium theologiae)*, trad. Jean-Pierre Torrell, Paris, Cerf, 2007. Les éditions latines employées sont les suivantes: *Scriptum super libros Sententiarum* (abrégé: *Sent.*), Livres I et II, éd. Pierre Mandonnet, Paris, Lethielleux, 1929; Livre IV, dist. 23-50, dans: *Opera omnia*, vol. 11, éd. Stanislas E. Fretté, Paris, Vivès, 1882; *Summa theologiae*, Cura et studio Instituti Studiorum Medievalium Ottaviensis, 5 tomes, Ottawa, Collège Dominicain d'Ottawa, 1941-1945; *Sententia libri Politicorum*, éd. Hyacinthe Dondaine et Louis-Jacques Bataillon, Édition Léonine, tome 48, Roma, Ad Sanctae Sabinae, 1971; *Expositio super Isaiam ad litteram*, éd. Hyacinthe Dondaine et L. Reid, Édition Léonine, tome 28, Roma, Editori di San Tommaso, 1974; *Quaestiones disputatae de veritate*, éd. Antoine Dondaine, Édition Léonine, tome 22/1, Roma, Editori di San Tommaso, 1975; *Compendium theologiae*, éd. Hyacinthe Dondaine et Gilles de Grandpré, Édition Léonine, tome 42, Roma, Editori di San Tommaso, 1979; *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, éd. J. Cos, Édition Léonine, tome 24/2, Roma – Paris, Commissio Leonina – Cerf, 2000; *Summa contra Gentiles* (abrégé: *SCG*), Livres I-IV, 2 vol., éd. C. Pera, P. Marc et P. Caramello, Torino-Roma, Marietti, 1961; *Quaestiones disputatae de potentia*, dans: *Sancti Thomae Aquinatis Quaestiones Disputatae*, vol. 2, éd. P. Bazzi et alii, Torino-Roma, Marietti, 1965; *Super Epistolas S. Pauli lectura*, éd. R. Cai, Editio VIII revisa, 2 vol., Torino-Roma, Marietti, 1953; *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, éd. R. Cai, Editio V revisa, Torino-Roma, Marietti, 1952.

3. Voir Gilles EMERY, « Le Verbe-Vérité et l'Esprit de Vérité: la doctrine trinitaire de la vérité chez saint Thomas d'Aquin », *Revue Thomiste* 104 (2004) 167-204.

4. *SCG* III, ch. 147 (Éd. Marietti, n° 3202).

hommes communiquent entre eux pour la recherche de la vérité, la recherche de ce qui est juste ou injuste, utile ou nocif, etc. ; cette communication constitue la famille et la cité<sup>5</sup>.

Au plan théologique ensuite, l'image de Dieu en l'homme trouve son accomplissement dans la participation par laquelle, en connaissant et en aimant Dieu, l'âme humaine représente l'acte fécond du Père qui profère le Verbe ainsi que l'acte fécond du Père et du Verbe qui spirent l'Esprit Saint<sup>6</sup>. « L'image de Dieu en l'homme se prend selon la parole conçue à partir de la connaissance de Dieu (*secundum verbum conceptum de Dei notitia*) et selon l'amour qui en dérive »<sup>7</sup>. Dans cette explication qui noue l'anthropologie théologique et la doctrine trinitaire, le lien entre la parole humaine et la Parole divine est pleinement manifeste.

Mais qu'en est-il des anges ? Situés, pour ainsi dire, entre Dieu et les hommes dans l'échelle des êtres doués de connaissance intellectuelle et de liberté<sup>8</sup>, les anges parlent. D'une part, suivant le témoignage des Écritures (*Za* 1,12 ; *Ap* 5,11-13 ; *Ap* 7,11-12 ; etc.), les anges parlent à Dieu lui-même, non point pour faire connaître à Dieu ce que Dieu n'a pas besoin d'apprendre, mais pour lui exprimer leur louange pleine d'admiration : la louange de Dieu est la première et principale finalité de la parole des créatures. Les anges parlent aussi à Dieu pour consulter la sagesse et la volonté divines sur ce qu'ils doivent faire, c'est-à-dire pour collaborer à la réalisation de la Providence divine, pour la gloire de Dieu<sup>9</sup>. Sous ces deux aspects, les anges

5. *Sententia libri Politicorum* I 1/b (Éd. Léon., t. 48 A, p. 79) : « La parole (*locutio*) est propre aux hommes car, par comparaison aux animaux, il leur est propre d'avoir la connaissance du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres choses de ce genre qui peuvent être signifiées par la parole (*sermo*). Puisque la parole a été donnée à l'homme par la nature, et puisqu'elle est ordonnée à permettre la communication entre les hommes en matière d'utile et de nuisible, de juste et d'injuste, et des autres choses semblables, il s'ensuit – étant donné que la nature ne fait rien en vain – qu'il est naturel aux hommes de communiquer entre eux sur ces réalités. Or c'est la communication (*communicatio*) en ces choses qui constitue (*facit*) la famille et la cité : l'homme est donc par nature un être domestique et politique (*domesticum et civile*) ».

6. *ST I*, q. 93, a. 7, corp.

7. *ST I*, q. 93, a. 8, corp.

8. *ST I*, q. 55, a. 1 et 2. Dieu connaît toutes choses par son essence ; les anges connaissent par des espèces intelligibles que Dieu leur a infusées lors de leur création, et les saints anges connaissent Dieu par la vision bienheureuse ; quant aux hommes, dans la condition présente, ils exercent la connaissance intellectuelle par abstraction à partir de la connaissance sensible.

9. *ST I*, q. 107, a. 3, corp. et ad 2.

offrent un modèle de la vocation humaine : louer Dieu, chanter sa gloire, et œuvrer avec Dieu pour transmettre les dons de Dieu<sup>10</sup>. D'autre part, suivant les Écritures encore (que l'on pense au récit de l'Annonciation ou à l'annonce de la résurrection de Jésus par les anges), les anges parlent aux hommes. Saint Thomas observe à ce sujet trois manières suivant lesquelles un ange parle à un homme, selon trois sortes de « visions ». 1° Cela peut se faire par le moyen d'une « vision corporelle » (apparition d'un ange sous une forme corporelle), à la façon dont les trois anges ont parlé à Abraham (*Gn* 18) ou l'ange Raphaël à Tobie. 2° L'ange peut également s'adresser aux hommes par une vision intérieure « imaginaire » (c'est-à-dire en agissant sur l'imagination dont l'être humain se sert pour exercer sa connaissance intellectuelle), comme ce fut le cas des prophètes. 3° Parfois enfin, l'ange parle à un être humain par une « vision intellectuelle » ; dans ce dernier cas, la « langue des anges » consiste dans la lumière par laquelle l'ange conforte l'intelligence humaine pour l'aider à recevoir et à mieux saisir l'objet qui lui est proposé<sup>11</sup>. Les mystères invisibles de Dieu qui sont l'objet de notre foi ont d'abord été révélés aux anges bienheureux, puis aux hommes par l'office des anges<sup>12</sup>.

Mais la parole des anges ne se limite pas à celle qu'ils adressent à Dieu et aux hommes. Les anges communiquent également entre eux. C'est la parole d'un ange à un autre ange, au sein même de la société angélique, que nous proposons d'examiner plus attentivement ici. L'étude d'un tel thème peut étonner, car « nous connaissons les anges de manière imparfaite »<sup>13</sup>. Au premier regard, il pourrait sembler que, par défaut d'une connaissance précise, la question de la convivialité spirituelle des anges doive être laissée dans le silence<sup>14</sup>. Certes, plusieurs aspects de cette question nous échappent :

10. Sur ce thème, voir le bel ouvrage d'Erik PETERSON, *Le livre des anges*, trad. Genia Català, Genève, Ad Solem, 1996.

11. Ces trois modes de la « langue » (*lingua, locutio*) des anges sont indiqués dans une *reportatio* du commentaire de saint Thomas sur 1 *Co* 13,1 : S. *Thomae Aquinatis Opera Omnia*, Curante Roberto Busa S.J., vol. 6, Stuttgart – Bad Canstatt, Fromann – Holzboog, 1980, p. 372-373.

12. *SCG* III, ch. 154 (Éd. Marietti, n° 3256-3257). Sur ce sujet, voir Bertrand DE MARGERIE, « L'objet, l'ordre et les cheminements de la révélation », *Divus Thomas* [Piacenza] 87 (1984) 3-47.

13. *ST* I, q. 108, a. 3, corp.

14. Voir les observations très réservées de Jean-Hervé NICOLAS, *Synthèse Dogmatique, Complément: De l'Univers à la Trinité*, Fribourg – Paris, Éditions Universitaires – Beauchesne, 1993, p. 301-302. À la question : « en quoi consistent les échanges intellectuels des anges ? », l'auteur répond : « Il semble impossible de le savoir et de le dire, et sans doute vaut-il mieux attendre, pour cela, d'avoir été admis par grâce à partager cette communion dans la vie éternelle » (p. 302).

une réserve de bon sens théologique s'impose. Cependant, conscient des limites de notre connaissance, Thomas d'Aquin (et avec lui bien d'autres auteurs médiévaux) n'a pas renoncé à traiter ce sujet en poussant la réflexion aussi loin qu'il est possible. Plusieurs raisons l'y ont conduit.

La première et principale raison réside dans le témoignage des Écritures. En effet, l'Écriture sainte fait mention de paroles que des anges s'adressent les uns aux autres. Thomas d'Aquin le note brièvement dans son commentaire cursif sur *Isaïe 6,3* : les Séraphins « se criaient *l'un à l'autre* ces paroles : “Saint, Saint, Saint est le Seigneur Dieu des armées, sa gloire emplît toute la terre” »<sup>15</sup>. Plus fréquemment, Thomas d'Aquin invoque 1 *Co* 13,1 où saint Paul mentionne la « langue des anges »<sup>16</sup>. Ce passage fait simplement état de la « langue des anges », sans autre précision, mais il a amené saint Thomas à s'interroger sur la manière dont les anges parlent les uns aux autres. Ses sources principales, outre l'Écriture, sont le Pseudo-Denys, et à un moindre degré saint Grégoire le Grand et saint Jean Damascène. On observe aussi, concernant la doctrine de la connaissance, l'influence déterminante d'Aristote et de ses commentateurs, ainsi que celle de saint Augustin<sup>17</sup>.

Outre les commentaires bibliques de Thomas d'Aquin, la question de l'illumination d'un ange par un autre et celle du langage angélique apparaissent en quatre lieux principaux. Le premier est le commentaire (*Scriptum*) de saint Thomas sur le deuxième livre des *Sentences* de Pierre

15. *Expositio super Isaiam*, ch. 6, vers. 3 (Éd. Léon., t. 28, p. 50) : la louange de Dieu s'accomplit suivant un ordre (*ordo*), les anges s'adressant « l'un à l'autre » (*ad alterum*) de telle sorte que « l'un reçoit de l'autre » (*unus enim accipit ab alio*).

16. II *Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 3, sed contra 1 ; *De veritate*, q. 9, a. 4, sed contra 1 ; *ST I*, q. 107, a. 1, sed contra ; etc.

17. Notre exposé emprunte certains éléments à Serge-Thomas BONINO, *Les anges et les démons*, Quatorze leçons de théologie catholique, “Bibliothèque de la Revue Thomiste”, Paris, Parole et Silence, 2007, p. 237-261 ; Barbara FAES DE MOTTONI, « *Enuntiatores divini silentii*: Tommaso d'Aquino e il linguaggio degli angeli », *Medioevo* 12 (1986) 197-228 ; Harm GORIS, « The Angelic Doctor and Angelic Speech: The Development of Thomas Aquinas's Thought on How Angels Communicate », *Medieval Philosophy and Theology* 11 (2003) 87-105 ; Tiziana SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, “Études de philosophie médiévale 85”, Paris, Vrin, 2002, p. 185-207. La doctrine thomiste du langage angélique a fait l'objet de discussions dans la perspective de la philosophie contemporaine du langage (Searle) et de la phénoménologie ; voir par exemple Mart RAUKAS, « St. Thomas Aquinas on the Speech of the Angels », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 43 (1996) 30-44 ; Emmanuel FALQUE, « L'altérité angélique ou l'angéologie thomiste au fil des *Méditations cartésiennes* de Husserl », *Laval théologique et philosophique* 51 (1995) 625-646.

Lombard (distinction 11, question 2). Au sein du traité de la création, le contexte est ici fourni par les activités que les anges exercent suivant les ordres dont ils font partie. Le deuxième lieu consiste dans la question 9 *De veritate*: après avoir traité la connaissance qu'ont les anges (q. 8), et avant d'étudier l'image de Dieu dans la *mens* humaine ainsi que l'enseignement d'un homme par un autre homme (q. 10-11), saint Thomas examine « la communication de la science angélique » (q. 9). Le troisième lieu, qui offre la pensée la plus mûre de saint Thomas, se trouve dans la *Prima Pars* de la *Somme de théologie*, aux questions 106 (illumination) et 107 (langage des anges); certains éléments sont repris dans les questions suivantes, en particulier dans la question 108 qui étudie les hiérarchies angéliques. Dans la *Somme*, le contexte est celui du gouvernement divin, c'est-à-dire la mise en œuvre de la Providence de Dieu. La communication des anges trouve place dans l'étude du gouvernement divin considéré « de manière spéciale », au début de la section traitant la façon dont une créature en meut une autre (q. 106-119). Enfin, l'*Abrégé de théologie* (*Compendium theologiae* I, ch. 126) offre un bel exposé de synthèse sur l'illumination des anges, dans le contexte de l'exercice de la Providence divine: Dieu gouverne les créatures inférieures par les supérieures<sup>18</sup>. Ces contextes mettent en évidence les deux aspects principaux de la question traitée: 1° la *connaissance* des anges; 2° la place que l'illumination et le langage de la société angélique occupent dans la *réalisation de la Providence divine*.

Par ailleurs, la question de la communication parmi les anges offre au théologien l'occasion d'une double mise au point. Premièrement, elle permet de présenter la distinction entre Dieu et les créatures en des termes qui dépassent la dualité de l'esprit et de la matière. Il s'agit, en effet, d'une communication *créée* qui est *purement spirituelle*. Deuxièmement, cette étude donne l'occasion d'affiner notre connaissance de la science divine et du savoir humain. Saint Thomas étudie les anges d'une manière que l'on a pu qualifier de « triangulaire »: il parle des anges soit à partir de Dieu, en montrant que Dieu n'est pas soumis à la composition et aux modalités créées que l'on trouve chez les anges; soit à partir de l'être humain, en soulignant que les anges sont dépourvus des modalités liées à la matière que l'on observe chez les hommes; soit à partir des deux, en distinguant les anges de ce qui est absolument simple en Dieu et multiple en raison de la corporéité chez

18. À ces quatre lieux principaux s'ajoutent d'autres passages, par exemple *SCG* III, ch. 80, dans le contexte de la Providence divine.

l'homme<sup>19</sup>. Dans ce contexte, saint Thomas fait spécialement valoir les traits communs, par analogie, de la vie humaine et de la vie angélique: « Les actions des anges à l'égard d'autres anges doivent être considérées selon la similitude des actions intelligibles qui sont en nous »<sup>20</sup>. Cette méthode doit être bien comprise: il ne s'agit en aucun cas de confondre l'homme avec l'ange, mais bien plutôt d'affiner notre connaissance de l'action des anges eux-mêmes par la voie de l'analogie (autant par ce que l'analogie affirme que par ce qu'elle nie), en apportant un éclairage supplémentaire à notre compréhension de l'être humain.

Erik Peterson observait à ce sujet: « Aussi n'est-il pas superflu de réfléchir sur la nature des anges: ce que l'ange nous enseigne sur lui-même nous éclaire aussi sur nous-mêmes. Les anges sont bien plus que des figures poétiques tirées du répertoire de la poésie populaire ou des contes. Ils appartiennent en propre à Dieu, au Christ et à l'Esprit Saint [...] »<sup>21</sup>. La méditation théologique sur les anges nous instruit sur nos propres actions humaines: la louange de Dieu, la communion dans l'Église, l'annonce des mystères divins et la parole par laquelle nous faisons connaître à nos semblables les pensées de notre intelligence et les affections de notre cœur.

## 2. *L'illumination d'un ange par un autre*

Le vocabulaire employé par saint Thomas présente une première difficulté qu'il convient de clarifier. L'illumination (*illuminatio*) est une forme de langage, mais tout langage (*locutio*) n'est pas illumination: « Toute illumination est parole chez les anges, mais toute parole n'est pas illumination »<sup>22</sup>. Ainsi, d'un côté, le mot « langage » (*locutio*) recouvre l'illumination elle-même

19. Thierry-Dominique HUMBRECHT, *Trinité et création au prisme de la voie négative chez saint Thomas d'Aquin*, Diss. Fribourg (Suisse), 2009, p. 508-565. L'auteur parle d'une « manière triangulaire de connaître les anges: tantôt à partir du haut, de Dieu, tantôt à partir du bas, de nous; et tantôt les deux à la fois » (p. 508). À ces deux thèmes de référence (doctrine de Dieu et anthropologie) s'ajoute la relation que les anges entretiennent avec les corps célestes: sur la fonction cosmologique des anges comme « moteurs » des corps célestes, voir Tiziana SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie*, Subjectivité et fonction cosmologique des substances séparées à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, « Études de philosophie médiévale 82 », Paris, Vrin, 2002, p. 103-142: « Thomas d'Aquin et les anges-moteurs ». Cette motion revient spécialement à l'ordre angélique des « Vertus » (*Virtutes*); cf. SCG III, ch. 80 (Éd. Marietti, n° 2556).

20. ST I, q. 108, a. 7, ad 2.

21. E. PETERSON, *Le livre des anges*, p. 84.

22. ST I, q. 107, a. 2, corp.: « Omnis illuminatio est locutio in angelis, sed non omnis locutio est illuminatio ». Cette distinction s'applique aussi aux êtres humains: *De veritate*, q. 9, a. 5, corp.

ainsi que la simple parole adressée à autrui. De l'autre, saint Thomas emploie souvent le mot « langage » ou le verbe « parler » (*loqui*) pour désigner la simple parole, différente de l'illumination. Dans ce qui suit, pour éviter les risques de confusion, nous appellerons « simple parole » ou « simple parler » le langage qui n'est pas illuminatif.

Voici une première explication des termes: « Illuminer (*illuminare*) consiste à transmettre à autrui la manifestation d'une vérité connue (*manifestationem cognitae veritatis alteri tradere*) »<sup>23</sup>. Et « parler à autrui (*loqui ad alterum*) ce n'est rien d'autre que manifester à autrui ce que l'on a conçu par l'esprit (*conceptum mentis alteri manifestare*) »<sup>24</sup>, c'est-à-dire proposer à la connaissance d'autrui ce que l'on a intérieurement conçu<sup>25</sup>. Au premier regard, les deux notions semblent bien proches. Cependant, nous pouvons déjà apporter deux premières clarifications. Premièrement, l'illumination met au premier plan la notion de « vérité ». Deuxièmement, saint Thomas apporte cette précision essentielle: « La manifestation de ce qui est conçu par l'esprit, *en tant que cela dépend de la vérité première*, est à la fois parole et illumination »<sup>26</sup>. Autrement dit, à la différence de la simple parole qui provient de la décision d'un ange de communiquer ses pensées ou ses affections à un autre ange, l'illumination concerne une connaissance qui « descend » de Dieu, c'est-à-dire qui a sa source dans la lumière divine elle-même. La différence entre l'illumination et la simple parole se prendra donc principalement à un double plan: celui de la *réalité* dont la connaissance est communiquée et celui du *mode* de la communication. À ces différences fondamentales s'ajouteront la détermination des destinataires du message ainsi que les effets qu'entraîne la communication de ce message. Commençons par l'illumination d'un ange par un autre.

### *L'objet et les destinataires des illuminations angéliques*

Concernant l'objet de connaissance, il convient de rappeler préalablement que, suivant saint Thomas, lorsque Dieu a créé les anges, il les a dotés de représentations intelligibles (*rationes*) de toutes les choses naturelles, aussi bien corporelles que spirituelles<sup>27</sup>. Ces espèces intelligibles ne sont pas abstraites à

23. *ST I*, q. 106, a. 1, corp.

24. *ST I*, q. 107, a. 1, corp.

25. *II Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 3, corp.

26. *ST I*, q. 107, a. 2, corp.: « Manifestatio eius quod mente concipitur, secundum quod dependet a prima veritate, et locutio est et illuminatio ».

27. *ST I*, q. 56, a. 2.



partir de la connaissance sensible, comme c'est le cas chez les hommes, mais elles sont directement infusées par Dieu. Cela appartient à la connaissance naturelle de l'ange. Grâce à ces espèces intelligibles ou idées (*species*), les anges peuvent connaître les êtres corporels (dans leur singularité)<sup>28</sup> ainsi que les autres anges<sup>29</sup>. Ni l'illumination, ni le simple langage ne porteront donc sur ces objets qui appartiennent à la connaissance naturelle que tous les anges reçoivent du don créateur de Dieu<sup>30</sup>. De plus, tous les saints anges voient Dieu : tous sont immédiatement illuminés par Dieu pour voir l'essence divine, ce qui constitue l'essence de leur béatitude<sup>31</sup>. Ce n'est donc pas au sujet de l'essence divine comme telle qu'un ange en illumine un autre<sup>32</sup>.

L'illumination concerne la manifestation des « raisons des œuvres divines » (*rationes divinarum operum*) »<sup>33</sup> qui dépendent de la pure volonté de Dieu, c'est-à-dire « les projets intimes et transcendants de Dieu sur le monde »<sup>34</sup> qui sont de soi inaccessibles à la connaissance naturelle des créatures<sup>35</sup>. Dans la vision béatifique, tous les anges bienheureux voient l'essence de Dieu. Ils la voient « tout entière » mais « non pas totalement ». Et tous les anges n'ont pas le même degré de lumière de gloire (*lumen gloriae*), disposition qui surélève l'esprit angélique pour lui donner de voir l'essence divine. « Bien que chacun des esprits bienheureux voie Dieu par essence, l'un le voit plus parfaitement que l'autre »<sup>36</sup>. Ainsi, de même qu'il y a des degrés dans la

28. *ST I*, q. 57, a. 2. À la différence des *species* abstraites par l'intellect humain qui portent sur l'universel, les *species* des anges sont directement reçues de Dieu ; ces *species* angéliques sont une participation aux idées divines de telle sorte que l'ange connaît les êtres singuliers par ces *species* mêmes. Les anges participent ainsi d'une manière supérieure à la connaissance que Dieu a des créatures.

29. *ST I*, q. 56, a. 2. Quant à la connaissance de soi, l'ange se connaît lui-même par sa propre forme qui est sa substance (*ST I*, q. 56, a. 1, corp.).

30. *De veritate*, q. 9, a. 1, ad 9.

31. *II Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 1, ad 3 : « Un ange n'en illumine pas un autre sur ce qui appartient à l'essence de la béatitude » ; cf. *ST I-II*, q. 5, a. 6, ad 3 : « L'ange bienheureux illumine l'intellect de l'homme ou celui d'un ange inférieur quant à certaines raisons des œuvres divines, mais non pas quant à la vision de l'essence divine ».

32. *ST I*, q. 106, a. 1, ad 1 ; *Compendium theologiae I*, ch. 126. Sur ces deux modes de la connaissance des saints anges (connaissance par espèces intelligibles et par la vision bienheureuse), qui ne s'excluent pas, voir *De veritate*, q. 8, a. 5.

33. *ST I*, q. 106, a. 1, ad 1.

34. S.-Th. BONINO, *Les anges et les démons*, p. 247.

35. *ST I*, q. 57, a. 5, corp. : par leur connaissance naturelle « les anges ne peuvent pas connaître les mystères de la grâce ; en effet, ces mystères dépendent de la pure volonté de Dieu ».

36. *Compendium theologiae I*, ch. 126.

connaissance glorieuse de Dieu, il y a des degrés dans la connaissance des projets et des œuvres de Dieu concernant le monde créé: les bienheureux qui voient Dieu ont de ces « raisons des œuvres divines » une connaissance d'autant plus parfaite que leur vision de l'essence divine est plus élevée. « Un ange supérieur connaît donc en Dieu davantage de choses concernant les “raisons des œuvres divines” qu'un ange inférieur: et c'est d'elles qu'il l'illumine »<sup>37</sup>. « Dans la lumière de l'intellect divin, les “raisons des choses” sont unifiées au plus haut point en un seul et unique principe absolument universel; c'est pourquoi les anges inférieurs ne sont pas “proportionnés” pour recevoir la connaissance par cette seule lumière, à moins que ne s'y ajoute la lumière des anges supérieurs en qui les formes intelligibles sont rassemblées en petit nombre (*contrahuntur*) »<sup>38</sup>. L'illumination a donc pour objet les modèles divins des œuvres de la Providence de Dieu, les raisons des libres desseins de Dieu, avec une visée surnaturelle<sup>39</sup>.

Au premier chef des œuvres divines se trouve l'incarnation du Fils de Dieu. Saint Thomas tient que tous les anges, dès le commencement, ont reçu de Dieu la connaissance du fait (*substantia facti*) de l'incarnation et de la passion (la connaissance du « mystère de l'humanité du Christ »), mais qu'ils n'ont pas eu dès le commencement la connaissance des conditions, du temps et des circonstances de ce mystère<sup>40</sup>. Autrement dit, l'incarnation du Christ a été révélée « en général » (*in generali*) à tous les anges bienheureux dès le commencement de leur béatitude: « La raison en est que [l'incarnation du Christ] constitue un principe général auquel tous les offices des anges sont ordonnés, comme l'écrit saint Paul (*He* 1, 14): “Tous sont des esprits en service, envoyés comme serviteurs pour le bien de ceux qui reçoivent l'héritage du salut”, ce qui se réalise par le mystère de l'incarnation: il fallait donc que tous les anges en fussent instruits communément dès le commencement »<sup>41</sup>. Mais les « conditions

37. *ST I*, q. 106, a. 1, ad 1.

38. *De veritate*, q. 9, a. 1, ad 3.

39. En *De veritate*, q. 9, a. 1, ad 9, saint Thomas précise: « L'illumination par laquelle un ange en illumine un autre ne concerne pas les choses qui relèvent de la connaissance naturelle des anges [...]. Mais cette connaissance concerne ce qui est révélé aux anges et qui dépasse leur connaissance naturelle, comme les mystères divins qui regardent l'Église d'en haut ou d'en bas ». Dans la *Somme de théologie*, saint Thomas mentionne la manifestation de la vérité « concernant ce qui touche à l'état de nature, de grâce et de gloire » (*ST I*, q. 106, a. 1, ad 2).

40. II *Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 4, corp. Il semble que, dans ce passage, saint Thomas ne considère que les saints anges. Ailleurs, en *ST I*, q. 64, a. 1, ad 4, il distingue explicitement la connaissance des anges bienheureux et celle, bien inférieure, des démons.

41. *ST I*, q. 57, a. 5, ad 1.

particulières » (*speciales conditiones*) du mystère de l'incarnation n'ont pas été connues par tous les anges dès le commencement; saint Thomas invoque à ce sujet le Pseudo-Denys pour affirmer que même des anges supérieurs, au commencement, ont ignoré des conditions particulières qu'ils n'ont connues que plus tard<sup>42</sup>. Quant aux anges inférieurs, ils n'ont pas complètement ignoré le mystère de l'incarnation, mais « ils ne l'ont pas connu aussi pleinement que les anges supérieurs et ils ont progressé ensuite dans la connaissance de ce mystère, lorsqu'il s'accomplissait »<sup>43</sup>.

En résumé: les illuminations angéliques consistent dans la manifestation des « raisons des œuvres divines »<sup>44</sup>, en particulier les « nombreuses raisons des mystères de l'Église », les « divins mystères concernant l'Église d'en haut et d'en bas », « les secrets des mystères divins », « les choses cachées des mystères divins »<sup>45</sup>. « Les anges inférieurs en sont illuminés par les supérieurs, et les supérieurs immédiatement par Dieu »<sup>46</sup>. On observe dans le dernier extrait cité que l'illumination angélique est un acte essentiellement hiérarchique, car elle s'exerce par définition à partir des anges supérieurs en faveur des anges inférieurs suivant l'ordre établi par Dieu (hiérarchies angéliques), et jamais dans l'ordre inverse<sup>47</sup>. « L'illumination descend à partir de Dieu vers les derniers [anges] par les premiers et les intermédiaires »<sup>48</sup>. Cette illumination accomplie par les anges supérieurs est une collaboration à l'œuvre illuminatrice que le Fils et l'Esprit Saint eux-mêmes exercent dans leurs missions: « Les anges supérieurs coopèrent avec les personnes divines

42. *Ibid.* Pour davantage de détails, voir S.-Th. BONINO, *Les anges et les démons*, p. 249-253.

43. *ST I*, q. 106, a. 4, ad 2.

44. *ST I*, q. 106, a. 1, ad 1.

45. II *Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 4, corp.: « Aut per illuminationem, et sic angeli per homines nihil recipiunt, sed inferiores a superioribus illuminantur, et superiores immediate a Deo, per quem modum multas rationes mysteriorum Ecclesiae edocentur ». *De veritate*, q. 9, a. 1, ad 9: « Illuminatio qua unus angelus alium illuminat non est de his quae ad naturalem cognitionem angelorum pertinent [...]. Sed cognitio ista est de his quae revelantur angelis, eorum cognitionem naturalem excedentibus; sicut de divinis mysteriis pertinentibus ad Ecclesiam superiorem vel inferiorem ». *ST I*, q. 112, a. 3, corp.: « Sed non omnes angeli secreta divinatorum mysteriorum in ipsa claritate divinae essentiae percipere possunt; sed soli superiores, per quos inferioribus denuntiantur ». *In I Ad Cor.* XIII, 1 (édition citée ci-dessus à la note 11, p. 372): « Primum [ignotum] est occultum mysteriorum divinatorum, quia haec cognoscunt superiores angeli in ipso divino lumine; inferiores vero non possunt in ipso divino lumine cognoscere, sed cognoscunt ea per revelationem superiorum angelorum ».

46. II *Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 4, corp.

47. *ST I*, q. 106, a. 3.

48. *De veritate*, q. 9, a. 2, ad 1: « Illuminatio descendit a Deo in ultimos per primos et medios ».

dans l'illumination des inférieurs »<sup>49</sup>. Il s'agit de la plus haute action par laquelle les anges coopèrent à l'exercice de la Providence divine. Saint Thomas parle à ce sujet du « mode le plus noble d'imiter Dieu »<sup>50</sup>.

Ces illuminations s'accompliront jusqu'à l'achèvement ultime des œuvres de Dieu (l'accomplissement final de l'économie divine), c'est-à-dire jusqu'au jour du Jugement dernier<sup>51</sup>. Il en va de même, notons-le, pour les « missions invisibles » du Fils et de l'Esprit Saint dont les âmes saintes bénéficient à l'instant de leur béatification par Dieu et qui se poursuivent jusqu'au jour du Jugement dernier (après la résurrection générale), non par une intensification de la grâce mais dans la mesure où « certains mystères leur sont révélés avec un caractère de nouveauté »<sup>52</sup>.

En reconnaissant le caractère successif de certains actes de connaissance et de volonté dans les âmes bienheureuses et chez les anges, saint Thomas pose aussi un temps qui mesure ces actes spirituels dans leur succession. « Quant à leurs affections et à leurs pensées, qui sont soumises à la succession, les créatures spirituelles sont mesurées par le temps (*tempus*) »<sup>53</sup>. Saint Thomas note en effet trois formes de « durée » qui s'appliquent aux créatures spirituelles sous différents aspects : 1° l'*aevum*, qui mesure l'existence naturelle de l'ange (l'être de l'ange a un commencement mais non pas de fin) ; 2° l'éternité participée, qui mesure la vision béatifique ; 3° un « temps » (*tempus*) qui mesure certains actes ou « mouvements » soumis à la succession<sup>54</sup>.

49. I *Sent.*, dist. 15, q. 5, a. 1, quaestiuncula 3, ad 2.

50. *De veritate*, q. 9, a. 2, corp. : « Et hic est nobilissimus modus divinae imitationis ».

51. *ST I*, q. 106, a. 4, ad 3. Saint Thomas mentionne ici en particulier ce qui concerne « le salut des élus ». De manière voisine, lorsqu'il traite la fin du monde, saint Thomas fait souvent mention de l'accomplissement du « nombre des élus » ; voir par exemple *De potentia*, q. 5, a. 6, corp.

52. *ST I*, q. 43, a. 6, ad 3.

53. *ST I*, q. 10, a. 5, ad 1. Cela s'applique aussi au simple langage des anges dont il sera question plus bas.

54. *Ibid.* Sur la « temporalité » des actes spirituels des anges et des âmes saintes au ciel, voir Bryan KROMHOLTZ, *On the Last Day: The Time of the Resurrection of the Dead according to Thomas Aquinas*, Diss. Fribourg (Suisse), 2008, p. 435-480. Voir notamment *De spiritualibus creaturis*, a. 5, ad 4 (Éd. Léon., t. 24/2, p. 63) ; IV *Sent.*, dist. 49, q. 1, a. 2, quaestiuncula 3, corp. et ad 3 (Éd. Vivès, vol. 11, p. 469). Saint Thomas affirme de même un « temps » qui mesure les mouvements des corps glorieux des hommes ressuscités : ce « temps » n'est pas le temps cosmique lié aux corps célestes, mais il se prend simplement selon la succession d'un « avant » et d'un « après » ; voir par exemple IV *Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 3, quaestiuncula 3, ad 5 (Éd. Vivès, vol. 11, p. 333).

Les illuminations angéliques ne sont pas des « révélations privées ». Les anges supérieurs communiquent sans réserve aux inférieurs tout ce qu'ils connaissent. Ici encore, saint Thomas invoque le Pseudo-Denys : « Toutes les créatures participent de la bonté divine de telle sorte qu'elles diffusent dans les autres le bien qu'elles reçoivent : car il est de la nature du bien de se communiquer. [...] C'est pourquoi, plus des agents sont constitués dans la participation de la bonté divine, plus ils tendent à communiquer leurs perfections aux autres, autant qu'il est possible. [...] À plus forte raison les saints anges, qui participent d'une manière éminemment plénière à la bonté divine, transmettent-ils à leurs inférieurs tout ce que Dieu leur a fait connaître »<sup>55</sup>. Les anges supérieurs communiquent aux autres, selon l'ordre des hiérarchies, tout ce qu'ils reçoivent de Dieu, par un amour sans jalousie, dans une parfaite libéralité qui manifeste la perfection de la charité. Cela ne supprime pas la différence de connaissance parmi les anges et n'abolit en rien les hiérarchies angéliques, car la connaissance des mystères divins demeure dans les anges supérieurs d'une manière plus excellente que dans les anges inférieurs, « tout comme le maître connaît une même chose plus pleinement que le disciple qui l'apprend de lui »<sup>56</sup>. Nous le saisirons mieux en considérant le mode des illuminations.

*Le mode de l'illumination d'un ange par un autre*

L'intelligence, de façon générale, implique deux éléments constitutifs : premièrement, la *lumière* de la puissance de connaître par laquelle l'objet connu est assimilé ; deuxièmement, une *similitude* de la réalité connue, qui rend cette réalité intentionnellement présente à l'esprit qui connaît<sup>57</sup>. Saint Thomas explique le mode de l'illumination angélique au moyen de ces deux aspects (il s'en sert également pour montrer la différence entre l'illumination et le simple parler des anges<sup>58</sup>).

Premièrement, l'ange supérieur agit sur l'inférieur en « confortant » ou « fortifiant » la puissance intellectuelle de l'ange inférieur. L'exemple souvent donné par saint Thomas est celui de l'influence d'un corps chaud : par son

55. *ST I*, q. 106, a. 4, corp.

56. *Ibid.*

57. *ST I*, q. 106, a. 1, corp. : « Cum autem ad intelligendum duo concurrant, ut supra diximus, scilicet virtus intellectiva, et similitudo rei intellectae; secundum haec duo unus angelus alteri veritatem notam notificare potest ».

58. *II Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 3, corp. Nous y reviendrons plus bas.

contact, le corps chaud communique sa chaleur à ce qu'il touche. « Ainsi, la puissance intellectuelle de l'ange inférieur est confortée (*confortatur*) par le fait que l'ange supérieur se tourne (*ex conversione*) vers lui »<sup>59</sup>. En se tournant vers l'ange inférieur, celui qui l'illumine le rend intellectuellement plus fort, en lui donnant de saisir des vérités plus hautes. L'intellect de l'ange illuminé en est rendu plus parfait, davantage en acte, plus vigoureux. La lumière, suivant l'analogie tirée du sens de la vue, est le moyen sous lequel (*medium sub quo*) une chose est connue. Dans l'ordre intellectuel, la lumière désigne la vigueur de l'intellect pour connaître, ce par quoi une réalité nous devient connue. Cette « lumière » de l'ange supérieur est le « moyen » (*medium*) par lequel l'ange inférieur est illuminé, un moyen « proportionné » à l'ange qui en bénéficie<sup>60</sup>. Cette illumination n'est pas discursive: le contact (*continuatio*) de l'ange inférieur avec l'ange supérieur s'effectue selon une « intuition de l'intellect (*intuitio intellectus*) »<sup>61</sup>. Ainsi, les anges supérieurs « illuminent en tant que, par leur lumière, ils confortent l'intellect des inférieurs pour que ceux-ci saisissent quelque chose de plus haut »<sup>62</sup>.

Deuxièmement, l'ange supérieur manifeste à l'ange inférieur un contenu objectif de connaissance. Il ne peut certes pas infuser des *species* à un autre ange – pas plus qu'il ne peut infuser une lumière intellectuelle: seul Dieu peut agir ainsi. Mais l'ange supérieur connaît la vérité d'une manière plus universelle. Cela correspond à une loi générale de la connaissance: « Plus un intellect est éminent et digne, plus il est capable de considérer les raisons des effets dans leur cause la plus élevée et la plus universelle »<sup>63</sup>. Plus la puissance intellectuelle est forte, plus les *species* par lesquelles on connaît sont universelles (et donc moins nombreuses)<sup>64</sup>. « Les anges supérieurs, par une

59. *ST I*, q. 106, a. 1, corp.

60. *De veritate*, q. 8, a. 4, ad 4.

61. *De veritate*, q. 9, a. 1, corp.

62. *Compendium theologiae I*, ch. 126.

63. *Ibid.*

64. *ST I*, q. 55, a. 3, corp.: ce que Dieu connaît par un seul et simple « principe » (sa propre essence divine), les intelligences inférieures le connaissent par plusieurs, et plus l'intelligence est inférieure, plus ces principes ou moyens de connaissance seront nombreux. Ainsi, « plus un ange sera élevé, plus seront rares les "espèces" (*species*) par lesquelles il pourra saisir l'universalité des choses intelligibles. Ses formes doivent donc être plus universelles, chacune d'elles s'étendant à un plus grand nombre de choses. Nous pouvons en trouver un exemple chez nous: certains hommes ne peuvent pas saisir la vérité intelligible à moins qu'elle ne leur soit expliquée en détail, point par point; cela tient à la faiblesse de leur intelligence; alors que d'autres, dont l'intellect est plus puissant, peuvent saisir un grand nombre de choses à partir d'un petit nombre [de principes] » (*ibid.*).

seule *species*, peuvent connaître davantage de choses que les anges inférieurs : c'est pourquoi ils peuvent davantage connaître simultanément beaucoup de choses »<sup>65</sup>. L'ange supérieur connaît donc d'une manière plus haute et plus unie, saisissant l'œuvre divine dans sa raison la plus universelle. Puisque le mode de connaissance des anges inférieurs ne leur permet pas de saisir les raisons des œuvres divines dans une telle unité, ils ont besoin de la lumière des anges supérieurs qui leur présentent ces raisons de manière particularisée, de façon à les leur rendre accessibles :

L'ange supérieur reçoit la connaissance de la vérité dans une conception universelle que l'intellect de l'ange inférieur ne serait pas capable de saisir, car il lui est connaturel de recevoir la vérité sous un mode plus particulier. Ainsi donc, la vérité que l'ange supérieur conçoit de façon universelle, il la propose de façon plus détaillée (*distinguit*) afin que l'ange inférieur puisse la saisir<sup>66</sup>.

C'est par une semblable explication que saint Thomas expose le rôle du maître humain envers ses disciples : « Ainsi font nos docteurs : ce qu'ils conçoivent de manière synthétique (*in summa*), ils l'explicitent de multiples manières pour s'adapter à la capacité intellectuelle des autres »<sup>67</sup>. Dans le même sens, saint Thomas explique : « Cela est semblable au maître qui voit que son élève ne peut pas saisir tout ce que le maître connaît de la manière dont ce maître connaît ; et c'est pourquoi le maître s'applique à distinguer et à multiplier [les aspects de ce qu'il connaît] par des exemples, de telle sorte que l'élève puisse comprendre »<sup>68</sup>.

En résumé : dans la lumière de l'intellect divin lui-même, les « raisons des œuvres divines » existent sur le mode parfait de l'unité la plus universelle. Les anges inférieurs ont besoin de l'ajout de la lumière des anges supérieurs, en qui les formes intelligibles existent sur un mode plus unifié, pour recevoir de ces anges supérieurs une connaissance pour ainsi dire « détaillée » des raisons des œuvres divines<sup>69</sup>.

65. *De veritate*, q. 8, a. 14, corp. Saint Thomas apporte l'exemple suivant, dans l'ordre naturel : « Si l'ange supérieur connaît toutes les espèces d'animaux par une seule "forme" d'animal, l'inférieur ne les connaît que par de multiples *species* » (*De veritate*, q. 8, a. 10, ad 2).

66. *ST I*, q. 106, a. 1, corp.

67. *Ibid.* Cf. *De veritate*, q. 11 (*De magistro*), a. 1.

68. *De veritate*, q. 9, a. 5, corp.

69. *De veritate*, q. 9, a. 1, ad 3 et ad 4.

Ces deux aspects, à savoir l'affermissement de l'intellect et la manifestation d'un contenu intelligible objectif, sont parfois réunis par saint Thomas dans une seule et même explication :

Par le fait que l'ange supérieur manifeste ce qu'il connaît à un autre ange, l'intellect de ce dernier est conforté pour connaître certaines choses qu'il ne connaissait pas auparavant; et ainsi il ne se produit dans l'ange illuminé aucune nouvelle lumière de nature ou de grâce : mais la lumière qui était déjà en lui est confortée par la lumière contenue dans la chose connue reçue de l'ange supérieur<sup>70</sup>.

Suivant cette explication, la lumière qui affermit l'intellect de l'ange inférieur est en quelque sorte incluse dans le contenu intelligible objectif qui lui est communiqué de façon distinguée ou particularisée, assimilable par l'intellect de cet ange inférieur<sup>71</sup>.

En outre, de même que l'ange inférieur dépend de la lumière de l'ange supérieur pour acquérir une connaissance plus haute des « raisons des œuvres divines », il en dépend encore pour *conserver* cette connaissance<sup>72</sup>. L'ordre hiérarchique n'est pas aboli par le partage de la connaissance, mais il demeure de façon permanente, de telle sorte que l'influence de l'ange supérieur reste constante.

Par nature, l'illumination se rapporte à l'intelligence des anges<sup>73</sup>. Mais elle engage également leur volonté. D'un côté, l'ange illuminateur coopère librement par sa volonté avec Dieu pour éclairer un ange inférieur : « C'est par sa volonté que l'ange se tourne vers un autre ange pour l'illuminer, mais la volonté de l'ange est toujours réglée par la loi divine qui a institué la hiérarchie des anges »<sup>74</sup>. De l'autre côté, bien que l'ange ne puisse aucunement mouvoir la faculté de vouloir chez un autre ange, il peut cependant *incliner indirectement* la volonté de l'autre ange quant à *l'objet* qu'il lui propose : « L'ange ne meut pas efficacement (*sufficienter*) la volonté [d'un autre ange], ni comme objet, ni comme révélateur de l'objet. Mais il incline cette volonté, soit [vers lui-même] en tant qu'il est aimable, soit en lui

70. *De veritate*, q. 9, a. 1, ad 2.

71. Saint Thomas a préalablement précisé ceci : « Tout ce qui est connu l'est en vertu de la puissance de la lumière intellectuelle (*ex vi intellectualis luminis*); c'est pourquoi ce qui est connu, en tant que tel, inclut en soi-même la lumière intellectuelle comme participée » (*ibid.*).

72. *ST I*, q. 108, a. 7, ad 2.

73. *ST I*, q. 106, a. 2, ad 1 : « Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum ».

74. *ST I*, q. 106, a. 3, ad 3.



manifestant certains biens créés ordonnés à la bonté de Dieu. Et par là, il peut incliner la volonté d'un autre ange à l'amour de la créature ou de Dieu, par mode de persuasion (*inclinare potest... per modum suadentis*) »<sup>75</sup>.

Observons enfin que la triple fonction dionysienne de purifier, d'illuminer et de parfaire (*purgatio, illuminatio, perfectio*) est directement associée à la connaissance : « Chez les anges, ces trois actions se rapportent à la réception de la connaissance »<sup>76</sup>. « Puisqu'il appartient au supérieur d'agir sur l'inférieur, et puisque l'action intellectuelle est d'instruire et d'enseigner, on dit que, lorsque les anges supérieurs enseignent, ils purifient, illuminent et perfectionnent les anges inférieurs. Ils les purifient en tant qu'ils dissipent leur ignorance ; ils les illuminent en tant qu'ils confortent de leur lumière l'intellect des anges inférieurs pour que ceux-ci saisissent des choses plus élevées ; et ils les perfectionnent en tant qu'ils les conduisent à la perfection d'une science supérieure. Selon Denys, en effet, ces trois choses appartiennent à l'acquisition de la science »<sup>77</sup>.

### *Les hiérarchies angéliques*

Ce n'est pas ici le lieu de présenter de façon développée les hiérarchies angéliques et les ordres au sein de chaque hiérarchie<sup>78</sup>. Saint Thomas accueille la doctrine dionysienne qui reconnaît trois hiérarchies angéliques, chacune comprenant trois ordres. Pour notre propos, il faut principalement observer que l'explication de saint Thomas recourt directement à sa doctrine de la connaissance angélique et de l'illumination<sup>79</sup>. Tous les bons anges sont illuminés, mais non pas de la même manière :

Il y a lieu de distinguer trois hiérarchies (*hierarchiae*) parmi les anges. Nous avons dit plus haut, lorsqu'il était question de la connaissance des anges, que les anges supérieurs ont une connaissance plus universelle de la vérité que les anges inférieurs. Or cette prise de connaissance universelle peut se distinguer selon trois degrés (*gradus*) parmi les anges. En effet, les "raisons des choses"

75. *ST I*, q. 106, a. 2, corp.

76. *De veritate*, q. 9, a. 3, corp.

77. *Compendium theologiae I*, ch. 126.

78. Saint Thomas explique à ce sujet que nous connaissons imparfaitement les fonctions des anges et que nous ne pouvons donc les distinguer que de façon générale (*in communi*) : *ST I*, q. 108, a. 3, corp.

79. *Compendium theologiae I*, ch. 126 : « C'est suivant la diversité de leur mode de connaître qu'il y a parmi les substances intellectuelles une diversité d'opération, de supériorité (*prelatio*) et d'ordre ».

dont les anges sont illuminés peuvent être considérées de trois manières. Premièrement, en tant que ces “raisons des choses” procèdent du premier principe universel qui est Dieu : ce mode convient à la première hiérarchie qui est en relation immédiate avec Dieu et qui se trouve placée “comme dans le vestibule de la divinité”, ainsi que le dit Denys au septième chapitre de la *Hiérarchie Céleste*. Deuxièmement, ces “raisons” peuvent être considérées en tant qu’elles dépendent des causes créées universelles, lesquelles sont déjà d’une certaine façon multiples : ce mode convient à la deuxième hiérarchie. Troisièmement, on peut considérer ces “raisons des choses” en tant qu’elles sont appliquées aux réalités individuelles et dans la mesure où elles dépendent de leurs causes propres : ce mode convient à la dernière hiérarchie<sup>80</sup>.

Les hiérarchies signifient un « gouvernement sacré » (*sacer principatus*). Ce gouvernement implique des fonctions diverses et saint Thomas rend compte de la diversité de ces fonctions suivant la connaissance que les anges ont des modèles ou raisons des œuvres de Dieu. Il explique, en termes plus brefs : « La première hiérarchie reçoit les raisons des œuvres divines (*rationes rerum*) en Dieu lui-même ; la seconde les reçoit dans leurs causes universelles ; et la troisième selon leur détermination aux effets particuliers »<sup>81</sup>.

Or, comme nous l’avons observé plus haut, les illuminations angéliques concernent précisément ces « raisons » des œuvres divines. Les hiérarchies se prennent ainsi selon la connaissance des anges, non pas selon leur connaissance de l’essence divine comme telle, mais selon le mode de leur connaissance des « modèles » ou des « raisons des choses créées » (*rationes rerum creatarum*)<sup>82</sup> que tous les anges ne voient pas de la même manière et qui constituent l’objet même des illuminations.

Dans la société des anges bienheureux « tout est possédé en commun (*omnia possidentur communiter*) »<sup>83</sup>. Cependant, cette totale mise en commun n’abolit pas les distinctions : elle n’est pas « égalitaire » au sens d’un nivellement des différences. Dans la conception qu’en offre saint Thomas, la commune possession des biens divins par les anges est nettement hiérarchisée : « Certaines choses sont possédées plus excellemment par les uns que

80. *ST I*, q. 108, a. 1, corp. Le mode de connaissance de la troisième hiérarchie est de « considérer les raisons des effets dans les effets eux-mêmes » (*Compendium theologiae I*, ch. 126).

81. *ST I*, q. 108, a. 6, corp.

82. *ST I*, q. 108, a. 1, ad 2.

83. *ST I*, q. 108, a. 2, ad 2.

par les autres. En effet, une chose est possédée plus parfaitement par celui qui peut la communiquer que par celui qui ne le peut pas ; c'est ainsi que le corps chaud qui peut en réchauffer un autre est plus parfait que celui qui ne le peut pas ». Et dans cette hiérarchie, la place centrale revient à la connaissance : « Celui qui peut enseigner possède une science plus parfaite que celui qui ne le peut pas. Et plus est parfait le don que l'on peut communiquer, plus le rang (*gradus*) que l'on occupe est parfait : c'est ainsi que le maître capable d'enseigner une science plus haute occupe un rang plus parfait dans le magistère. C'est selon cette similitude qu'il faut considérer la diversité des degrés (*gradus*) et des ordres (*ordines*) parmi les anges, suivant leurs offices et leurs actes divers »<sup>84</sup>.

### *La paternité spirituelle parmi les anges*

Les anges supérieurs qui illuminent les inférieurs exercent envers ces derniers une véritable paternité spirituelle. Saint Thomas l'explique dans son commentaire de ce verset de l'épître aux Éphésiens (3, 14-15) : « Je fléchis les genoux en présence du Père de qui toute paternité, au ciel et sur la terre, tire son nom ». Quelle est donc cette paternité qui, *au ciel*, tire son nom de Dieu le Père ? Au sens propre, explique saint Thomas, la paternité ne s'applique qu'aux êtres doués de vie. De plus, la paternité ne caractérise pas seulement celui qui donne à un autre de recevoir l'existence ; le nom de « père » s'applique également, par analogie, à ceux qui donnent à autrui d'exercer des actions vitales, de produire des œuvres de vie :

C'est pourquoi quiconque amène quelqu'un à exercer un acte de vie, par exemple à bien agir, à connaître, à vouloir, à aimer, peut être appelé son *père*. [...] Et donc, puisque parmi les anges l'un en illumine un autre, le rend plus parfait et le purifie – or ce sont là des actes hiérarchiques –, il est manifeste qu'un ange est le père d'un autre, comme le maître est père de son disciple<sup>85</sup>.

Pour les vivants, suivant une fameuse parole d'Aristote<sup>86</sup>, « vivre c'est être ». Chez les êtres vivants, la vie signifie premièrement l'acte même d'exister (acte premier) et secondairement les opérations vitales (acte

84. *Ibid.*

85. *Super Epistolam ad Ephesios*, ch. 3, leçon 4 (Éd. Marietti, n° 168). Sur cette application analogique du nom « père », voir Gilles EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 2005, p. 198.

86. ARISTOTE, *Sur l'âme* II, 4 (415 b 13). Voir saint Thomas, *ST I*, q. 18, a. 2, *sed contra*. Pour le texte d'Aristote et son commentaire par saint Thomas, voir : THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du traité "De l'âme" d'Aristote*, introd., trad. et notes par Jean Vernier, Paris, Vrin, 1999, p. 168 et 173. Cf. ARISTOTE, *De l'âme*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1947, p. 88.

second)<sup>87</sup>. Autrement dit, pour les créatures spirituelles, « vivre » c'est subsister dans une nature douée d'intelligence et de volonté, et par extension c'est aussi exercer les actes spécifiques de cette nature, c'est-à-dire connaître le vrai et aimer le bien. Connaître et aimer constituent les activités vitales des êtres spirituels : ce sont les activités qui les caractérisent spécifiquement selon leur nature. Ainsi, l'ange illuminateur donne à celui qu'il illumine d'exercer un surcroît d'activité vitale. Ce don est un acte « paternel » qui fait découvrir, parmi les anges, une authentique *paternité spirituelle*. Cette paternité spirituelle des anges est le modèle créé de la paternité et de la maternité spirituelles parmi les hommes.

Dans tous les domaines de ce que nous appelons aujourd'hui la promotion de la dignité humaine, le soin de la vie, et spécialement le service de la vie théologique du prochain (la connaissance et l'amour de Dieu), saint Thomas invite à découvrir une participation de la paternité de Dieu le Père, suivant le modèle des anges qui en fournissent le premier exemple dans le monde des créatures.

### 3. La parole d'un ange à un autre ange

Nous avons observé plus haut que saint Thomas distingue l'illumination (*illuminatio*) du simple langage : « Toute illumination est langage chez les anges, mais tout langage (*locutio*) n'est pas illumination »<sup>88</sup>. Par ce « langage » qui n'est pas illuminatif, il faut entendre la simple communication à autrui de ce que l'on pense : « Pour l'ange, parler à un autre ange n'est rien d'autre que diriger son concept, par sa propre volonté, vers l'autre ange, afin que cela soit connu par ce dernier »<sup>89</sup>. Cette question du langage des anges avait spécialement retenu l'attention de saint Grégoire le Grand, plusieurs fois cité par saint Thomas à ce sujet. Parler, c'est faire savoir à autrui ce que l'on pense. Mais pourquoi et *comment* les anges parlent-ils ?

Dieu seul, à l'exclusion de tout autre, connaît immédiatement les pensées qui demeurent dans l'intelligence d'une créature et les affections qui sont dans sa volonté : Dieu seul les connaît selon qu'elles sont dans l'intelligence et dans la volonté mêmes de la créature<sup>90</sup>. Les pensées d'un ange, liées à

87. *ST I*, q. 18, a. 2, corp.

88. *ST I*, q. 107, a. 2, corp. ; cf. *De veritate*, q. 9, a. 5, corp.

89. *ST I*, q. 107, a. 2, corp. : « Angelum loqui angelo nihil aliud est quam conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat, per propriam voluntatem ».

90. *ST I*, q. 57, a. 4. Saint Thomas y rappelle que la volonté des créatures n'est soumise directement qu'à Dieu seul.

l'exercice de son libre arbitre, ne peuvent pas être vues directement par un autre ange<sup>91</sup>. Pour que les pensées intimes ou les affections d'un ange soient portées à la connaissance d'un autre, il faut que cela lui soit communiqué, soit par révélation dans la vision du Verbe, soit par l'action volontaire de l'ange qui veut faire connaître ses pensées à un autre. Les anges partagent ainsi avec les hommes une même activité, celle de communiquer, de s'exprimer en parlant : ils font connaître leurs pensées à autrui<sup>92</sup>. Mais cette activité se réalise de manière fort différente en raison de l'immatérialité des anges, puisque celle-ci exclut tout signe vocal.

Notons tout d'abord que saint Thomas a progressivement modifié ses explications relatives au parler des anges. Cette évolution est liée à son progrès dans la compréhension de ce qu'est un verbe (*verbum*)<sup>93</sup>. Parler à autrui, en effet, c'est communiquer ce que l'on pense, c'est-à-dire communiquer le « verbe » que l'on a conçu dans son esprit. Dans son commentaire des *Sentences*, traitant le parler angélique, saint Thomas paraît réserver le « verbe du cœur » (*verbum cordis*, suivant l'expression de saint Augustin) et le langage (*locutio*) à la communication : le « verbe du cœur » et le « langage » sont liés à la communication à autrui. De plus, saint Thomas recourt à la notion de « signe » (*signum*) pour rendre compte du langage des anges<sup>94</sup>. Puis, dans ses Questions disputées *De veritate*, saint Thomas recourt plus directement à l'analyse de la connaissance et du langage par Aristote. La « forme intelligible » qui rend compte de la pensée peut se trouver dans l'esprit suivant trois modalités : 1° « entre la puissance et l'acte », de manière habituelle (*ut in habitu*) ; 2° en acte par rapport au sujet qui pense, lorsque ce sujet pense selon la forme intelligible qu'il possède ; 3° en acte par rapport à autrui, lorsqu'on parle à autrui. Le passage d'une modalité à l'autre s'accomplit

91. II *Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 3, corp. : « In angelis interior conceptus mentis libero arbitrio subjacens ab alio videri non potest ».

92. La simple parole angélique concerne les « concepts de l'esprit » de l'ange qui parle (*ST I*, q. 107, a. 1, corp. : « conceptus mentis angelicae »), impliquant la liberté de son affectivité spirituelle : « Locutio est de motibus liberi arbitrii » (II *Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 3, corp.).

93. Sur cette évolution, voir Gilles EMERY, *La théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 217-223.

94. II *Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 3, corp. Nous reprenons ici les résultats de l'analyse de Harm GORIS, *The Angelic Doctor and Angelic Speech*. L'auteur observe une évolution qui part d'un modèle « augustinien » du langage (commentaire des *Sentences*), puis passe par une approche plus strictement aristotélicienne (*De veritate*), pour aboutir à une intégration des sources augustinienne et aristotélicienne dans la *Somme de théologie*. Concernant Aristote (puissance et acte), voir *De l'âme* II, 5 (417 a 22-30) et III, 4 (429 b 6-10). Cf. ARISTOTE, *De l'âme*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1947, p. 97-98 et 176.

par l'intervention de la volonté: un ange parle à un autre lorsque, par sa volonté, il ordonne sa pensée vers un autre ange<sup>95</sup>. La synthèse est finalement opérée dans la *Somme de théologie*. Ici, saint Thomas explique la deuxième modalité tirée d'Aristote en l'associant à la doctrine augustinienne du *verbum*: « Lorsque l'esprit (*mens*) s'applique à considérer en acte ce qu'il possédait sous forme d'*habitus*, il se parle à lui-même: car le "concept de l'esprit" est ce que l'on appelle *verbe intérieur* »<sup>96</sup>. Le passage à la communication s'accomplit par la volonté qui exerce ici un rôle décisif: « Car c'est par la volonté que le "concept de l'esprit" est mis en rapport avec une autre réalité, qu'il s'agisse de faire quelque chose [suivant le concept qu'on en a] ou de manifester [le concept de son esprit] à autrui »<sup>97</sup>.

Nous pouvons retenir trois aspects principaux de cet enseignement. Premièrement, le "verbe" est la parole intérieure, le concept que l'esprit forme au sujet de la chose connue: c'est *dans* cette parole intérieure que la réalité est connue. Deuxièmement, il y a communication lorsque ce "verbe" est volontairement porté à la connaissance d'autrui. L'ange peut faire part à un autre d'une interrogation, d'un désir, d'une pensée. Troisièmement, saint Thomas ne fait plus mention de « signes intellectuels » pour décrire la communication angélique: les anges communiquent sans signes<sup>98</sup>. « À proprement parler, un signe (*signum*) ne peut être que ce par quoi l'on parvient à la connaissance d'une autre chose par le moyen du discours (*discurrendo*); c'est pourquoi il n'y a pas de signe chez les anges: car leur

95. *De veritate*, q. 9, a. 4, corp.

96. *ST I*, q. 107, a. 1, corp.

97. *Ibid.* Ce rôle central de la volonté correspond non seulement à la philosophie issue d'Aristote, mais aussi à la place que la volonté occupe chez saint Augustin; voir H. GORIS, *The Angelic Doctor and Angelic Speech*, p. 98-99.

98. Dans la question de la *Somme de théologie* qui traite le langage des anges (*ST I*, q. 107), il n'est plus question des « signes intellectuels » auxquels le commentaire des *Sentences* recourrait pour rendre compte de la parole angélique (*II Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 3, corp.). Dans son *De veritate*, cependant, saint Thomas admettait que l'on puisse parler de « signe » au sens large pour désigner la forme intelligible: « Sed communiter possumus signum dicere quodcumque notum in quo aliquid cognoscatur; et secundum hoc forma intelligibilis potest dici signum rei quae per ipsam cognoscitur [...] » (*De veritate*, q. 9, a. 4, ad 4). L'effacement de la notion de « signe » dans la doctrine du langage angélique de la *Somme* paraît liée à l'évolution de saint Thomas concernant le « verbe intérieur »: voir H. GORIS, *The Angelic Doctor and Angelic Speech*, p. 100-104. Signalons que ce passage du *De veritate* (q. 9, a. 4, ad 4) est l'un des textes que Jacques Maritain, dans son *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* (Annexe 1), a fait valoir pour soutenir sa doctrine du concept comme « signe formel », en prolongeant la pensée de Jean de Saint-Thomas: Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. 4, Fribourg – Paris, Éditions Universitaires – Éditions Saint-Paul, 1983, p. 960-961.

connaissance n'est pas discursive »<sup>99</sup>. En raison de l'incorporité des anges et du mode non discursif de leur connaître, leur langage s'opère sans les signes qui caractérisent le langage entre des personnes humaines. « C'est pourquoi, aussitôt qu'un ange veut manifester son concept, l'autre le connaît »<sup>100</sup>. Le langage des anges est une pure « parole intérieure » (*locutio interior*) manifestée à autrui par la volonté<sup>101</sup>. « Et il en irait de même chez nous, ajoute saint Thomas, si notre intellect pouvait se porter immédiatement vers les réalités intelligibles; mais, puisque notre intellect reçoit naturellement [sa connaissance] à partir des réalités sensibles, il faut chez nous certains signes sensibles pour exprimer les concepts intérieurs, signes par lesquels les pensées des cœurs nous sont manifestées »<sup>102</sup>.

La théorie d'un langage sans signe fait par ailleurs surgir une difficulté: dans le langage humain, c'est par un signe sensible que l'on attire l'attention de celui à qui l'on veut s'adresser; mais chez les anges, en l'absence de signe, comment un ange sait-il qu'un autre s'adresse à lui? Saint Thomas y répond en expliquant que les bons anges, par la vision béatifique, se voient mutuellement dans le Verbe: c'est donc dans le Verbe qu'un saint ange voit la volonté d'un autre bon ange ordonnant sa pensée vers lui<sup>103</sup>.

Dans ces explications, l'élément le plus frappant est sans doute le rôle qui revient à la volonté. Le langage angélique s'accomplit lorsque, « par sa volonté », un ange ordonne ou dirige sa pensée intérieure vers un autre ange qui, de ce fait même, reçoit la connaissance de cette pensée. Un ange parle donc à un autre lorsque, par un simple mouvement de sa volonté, il dirige son concept vers l'autre ange. Puisque l'ange n'a pas besoin de signes, cette manifestation est directe: elle résulte immédiatement de la décision de communiquer. La volonté est ainsi l'élément déterminant du langage parmi les anges.

99. *De veritate*, q. 9, a. 4, ad 4. Dans le discours, l'intelligence saisit d'abord quelque chose de son objet, puis elle saisit d'autres aspects du même objet, et enfin elle les met en rapport en composant ou en divisant. Il n'en va pas ainsi chez les anges dont la connaissance n'est pas discursive mais « intuitive ». C'est pourquoi les anges sont appelés « créatures *intellectuelles* » plutôt que « rationnelles ».

100. *ST I*, q. 107, a. 1, ad 1.

101. *ST I*, q. 107, a. 1, ad 2.

102. *De veritate*, q. 9, a. 4, corp.

103. *ST I*, q. 107, a. 1, ad 3. Dans le cas de l'état de nature et chez les démons, saint Thomas mentionne une « certaine vertu intelligible (*aliqua virtus intelligibilis*) qui peut éveiller l'attention de l'esprit d'un ange » (*ibid.*).

#### 4. Conclusion : illumination et langage des anges

Nous sommes maintenant en mesure de mieux discerner les différences entre l'illumination et le simple parler des anges. Saint Thomas observe deux différences principales. La première différence concerne *les réalités communiquées et leur origine* : tandis que la simple parole a pour objet les pensées ou les mouvements du libre arbitre de l'ange qui parle, l'illumination concerne les raisons des œuvres divines que les anges des ordres supérieurs saisissent de façon plus élevée et plus unifiée (la première hiérarchie saisit ces raisons en Dieu lui-même, et la deuxième hiérarchie saisit les raisons des œuvres divines dans leurs causes universelles). Deuxièmement, l'illumination et le simple parler se distinguent par le *mode de communication* : tandis que la simple parole d'un ange consiste dans la proposition de ses conceptions ou mouvements intérieurs à un autre ange par un acte de la volonté, l'illumination réside dans l'affermissement de la lumière de l'ange inférieur au contact de la lumière de l'ange supérieur qui se tourne vers lui<sup>104</sup>. On peut résumer ces deux premières différences de la façon suivante. Le simple parler angélique dépend, comme de sa cause principale, de la volonté de l'ange qui veut communiquer ce qu'il conçoit : la simple parole (*locutio tantum*) est « la manifestation de choses qui dépendent de la volonté de celui qui les connaît »<sup>105</sup>. De son côté, l'illumination a pour source la lumière de la Vérité première qui est Dieu, de laquelle dérive ce que les anges supérieurs communiquent aux inférieurs en fortifiant la puissance de connaître chez ces derniers.

Ces deux premières différences impliquent deux autres. D'une part, à proprement parler, la simple parole angélique ne « perfectionne » pas son destinataire : « Ce qui importe à la perfection de mon intelligence, ce n'est pas de connaître ce que tu veux ou ce que tu penses, mais seulement de connaître la vérité des choses (*sed solum quid rei veritas habeat*) »<sup>106</sup> ; dans le même sens, saint Thomas note que la simple parole ne requiert pas que la puissance intellectuelle du destinataire soit fortifiée<sup>107</sup>. De son côté, l'illumination est par nature une activité qui rend son bénéficiaire plus parfait. D'autre part, à la différence de l'illumination qui s'exerce exclusivement à partir des anges supérieurs vers les inférieurs, le simple parler angélique n'est pas un acte hiérarchique : un ange inférieur peut faire connaître ses pensées à un

104. II *Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 3.

105. *ST I*, q. 107, a. 2, corp.

106. *Ibid.*

107. II *Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 3, corp.



ange supérieur, et inversement. Le parler angélique peut donc être à double sens, ce qui n'est pas le cas de l'illumination<sup>108</sup>. Sous cet aspect, à la différence de l'illumination qui se diffuse généreusement, la parole qu'un ange adresse à un autre peut revêtir un caractère « privé » : elle n'est pas nécessairement perçue par tous les autres. Saint Thomas prend ici pour exemple la parole humaine : « Un homme peut ne parler qu'à un seul autre ; à plus forte raison peut-il en être ainsi parmi les anges »<sup>109</sup>. Le simple parler angélique se caractérise ainsi par la liberté de choisir son destinataire. La raison invoquée nous ramène au rôle central de la volonté dans le parler angélique. La volonté de l'ange « s'étend à un triple objet : elle porte d'abord sur la décision de manifester, d'exprimer, d'extérioriser ; elle choisit ensuite le contenu qui veut être communiqué, et détermine enfin son destinataire »<sup>110</sup>. Saint Thomas explique : « Les choses qui relèvent de la volonté ne se rapportent pas nécessairement de la même façon à tous, mais selon le mode déterminé par la volonté. C'est pourquoi la parole [d'un ange] ne s'adresse pas communément à tous les anges, mais [seulement] selon ce que la volonté de l'ange qui parle aura déterminé ». Ainsi donc, si par sa volonté un ange dirige le concept de son esprit vers un seul autre ange, « sa parole sera perçue par ce seul ange » ; et s'il dirige son concept vers plusieurs anges, « sa parole sera perçue par plusieurs »<sup>111</sup>.

En conclusion, le langage des anges (la simple parole distinguée de l'illumination) est un langage intérieur qui, par un acte de volonté de celui qui parle, est perçu par l'esprit auquel il s'adresse : « La parole de l'ange est une parole intérieure (*locutio interior*) qui, pourtant, est perçue par un autre »<sup>112</sup>. Le langage de l'ange est une action de pure liberté. « [...] La société angélique est une œuvre de pure liberté, qui répond au désir de se montrer à l'autre sans rien attendre en retour »<sup>113</sup>. « Il apparaît ainsi, et paradoxalement, que la communication, qui est un besoin pour l'homme, est mieux exercée par l'ange, car il jouit d'une immédiateté inaccessible à l'homme »<sup>114</sup>.

108. *ST I*, q. 107, a. 2.

109. *ST I*, q. 107, a. 5, *sed contra* ; cf. *De veritate*, q. 9, a. 7, *sed contra*.

110. T. SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges*, p. 202. Ajoutons que, pour la même raison, le simple langage des anges n'implique pas nécessairement la réciprocité : de soi, il n'est pas un dialogue.

111. *De veritate*, q. 9, a. 7, *corp.* ; cf. *ST I*, q. 107, a. 5.

112. *ST I*, q. 107, a. 4, ad 1 : « *Locutio angeli [...]* est *locutio interior*, quae tamen ab alio percipitur ».

113. T. SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges*, p. 251.

114. T. SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges*, p. 196.

Le langage angélique nous montre la parole créée, pour ainsi dire, à l'état « pur » et dans son mode le plus expressif.

Quant à l'enseignement de saint Thomas sur l'illumination, il manifeste principalement la coopération des anges à l'œuvre divine, non seulement en faveur des hommes mais d'abord *au sein de la communauté angélique elle-même*. Cette collaboration concerne la communication des raisons des œuvres divines, c'est-à-dire la connaissance de la racine de la vérité touchant *l'économie divine*. D'une part, l'illumination constitue un mode éminent de coopération à l'œuvre de Dieu Trinité: en éclairant les anges inférieurs, les anges illuminateurs communiquent sans réserve, par pur amour, le bien qu'ils ont reçu de Dieu, dans une parfaite libéralité qui imite au plus haut degré la générosité divine. D'autre part, les réalités communiquées par les anges illuminateurs, à savoir les raisons des œuvres divines (spécialement « les mystères de l'Église »), mettent en relief la communion des anges avec les hommes dans l'unique Église du Christ, car « il n'y aura pas deux sociétés, l'une des hommes et l'autre des anges, mais une seule, puisque la béatitude de tous est d'être unis au Dieu unique »<sup>115</sup>.

Nous découvrons enfin que, non seulement dans sa doctrine trinitaire et dans son étude de l'être humain, mais aussi dans son enseignement concernant la vie des créatures incorporelles, la théologie de saint Thomas accorde une place centrale à la *parole*: « Le silence exclut la parole vocale, celle qui trouve place chez nous, mais non pas la parole spirituelle qui existe chez les anges »<sup>116</sup>. Cet enseignement repose en particulier sur la doctrine du *verbe* et de la *lumière*, qui plonge ses racines dans la théologie trinitaire<sup>117</sup>. Il amène saint Thomas à reconnaître, chez les anges, un langage d'une extraordinaire pureté: *une parole dans le silence*.

Fr. Gilles EMERY, OP

115. *ST I*, q. 108, a. 8, corp.

116. *De veritate*, q. 9, a. 4, ad 3: « Silentium ibi privat locutionem vocalem qualis est in nobis, non spiritualem qualis est in angelis ».

117. Cf. *Jn* 1,1-5: le Fils de Dieu est en personne le *Verbe* et la *Lumière*. Toutes les œuvres de saint Thomas montrent que le prologue de saint Jean constitue le lieu fondamental de sa doctrine du "verbe". Dans son commentaire sur le quatrième évangile, saint Thomas note par ailleurs que le Verbe divin n'est pas seulement la « lumière des hommes » mais aussi la « lumière des anges »: *Lux angelorum* (Éd. Marietti, n° 98). Sur le rapport entre le « Verbe » et la « Lumière », voir Gilles EMERY, « Le Verbe-Vérité et l'Esprit de Vérité », p. 177-181.