

Angéologie et cosmologie

Gérard Siegwalt

La dimension invisible du réel

Selon la tradition biblique mais qui trouve des correspondances dans la plupart des autres religions, depuis les religions dites « primitives » jusqu'aux religions de l'Inde et, évidemment, jusqu'à l'islam¹, les anges et les démons sont les noms de la dimension invisible du réel créé. Celui-ci n'est pas réductible à son aspect visible, c'est-à-dire, comme il faut le préciser aujourd'hui où la science accède au réel bien au-delà de ce qui en est directement visible (*cf.* l'infiniment petit et l'infiniment grand), accessible scientifiquement et donc objectivement ; il comporte également une face invisible. Il ne s'agit pas là d'un monde, d'un univers à côté de notre univers, à la manière de certaines spéculations « qui postulent, sans la moindre donnée empirique, des systèmes d'espace-temps totalement séparés de notre univers, donc d'autres "univers", d'un mot un "multivers" »² ; il s'agit au contraire de la dimension de profondeur du réel comme tel. Cette dimension est inhérente au réel immanent, mais comme sa dimension de transcendance : le réel, qui est un, a les deux dimensions visible (au sens indiqué) et invisible. Le Symbole de Nicée-Constantinople précise en ce sens l'affirmation de « Dieu créateur du ciel et de la terre » par l'adjonction : « de toutes les choses visibles et invisibles ».

Le réel invisible est *symbolique* : il n'apparaît que dans, avec et à travers le réel visible mais comme ce qui précisément le transcende. Le réel invisible est un degré de transcendance (il n'est pas la transcendance comme telle, qui est Dieu). Alors que la science triomphante ne connaît que l'immanence « objective » du réel, les religions qui parlent d'anges et de démons affirment que le réel n'est pas unidimensionnel mais bien bi-dimensionnel : il a aussi cette dimension symbolique, qui est sa dimension spirituelle (à vrai dire, chacune de ces deux dimensions est elle-même d'une grande richesse). Face au risque de prendre les anges et les démons au premier degré, comme des données objectives du même ordre que le réel visible – cela conduirait à juxtaposer au monde visible un monde invisible ; on serait alors en pleine mythologie supranaturaliste –, il faut insister sur leur caractère non objectif (au sens scientifique) mais précisément symbolique. Ils sont des « chiffres » (K. Jaspers) qui doivent être déchiffrés, donc interprétés : ils relèvent d'un discernement ; leur sens est spirituel et appelle donc une compréhension spirituelle.

La réalité effective de la dimension invisible du réel

Notons d'entrée de jeu les trois ou quatre points suivants.

1. Si la dimension invisible du réel créé et dont, notant sa conjonction avec la dimension visible de ce dernier, nous avons dit le caractère symbolique, est spirituelle, son sens spirituel est *réel*, s'attestant dans son effectivité, c'est-à-dire dans son pouvoir, dans sa qualité de *puissance*. C'est ce terme (*exousia*) que saint Paul emploie à ce propos³, indiquant que la puissance a été donnée à cette réalité

¹ Parmi une nombreuse littérature, voici deux ouvrages faciles d'accès : Ph. Faure, *Les anges*. Cerf, 1988. A. Couture et N. Allaire, *Ces anges qui nous reviennent*. Fides, Québec, 1996.

² *Cf.* H. Küng, *Petit traité du commencement de toutes choses*. Seuil, Paris, 2008, p. 88.

³ Pour plus de développements, nous renvoyons à notre chapitre sur « La création invisible (démonologie et angéologie) », in *Dogmatique pour la catholicité évangélique* (cité : *D.C.E.*) III/2 (Labor et Fides/Genève, Cerf/Paris, 2000), p. 227-354. Nous en reprenons dans la suite des

par le Dieu créateur. « Est réel ce qui est agissant », dit C. G. Jung. La réalité invisible, transcendante, spirituelle – cette dimension-là du réel créé – est réelle, ce qui apparaît dans le pouvoir qu'elle exerce. Parler de réalité démoniaque et de réalité angélique, c'est parler de la puissance effective de la dimension invisible du réel créé : c'est une réalité qui s'effectue. Cela veut dire : elle s'effectue au plan de l'expérience empirique (*experientia*, non réductible à l'*experimentum* scientifique) ; ce plan est celui de la portée constructive (angélique) ou destructrice (démoniaque) de ce réel invisible.

2. La dimension invisible du réel est *ambivalente* : nous parlons de réalité angélique et démoniaque, d'anges et de démons.

L'affirmation de l'ambivalence du réel vaut d'abord pour le réel visible : celui-ci n'est pas univoque ; il ne l'est pas en lui-même pas plus qu'il ne l'est selon l'usage qu'on en fait ; il est soit constructif soit destructeur. Il y a dans le réel une puissance de mal comme il y a une puissance de bien.

La dimension invisible du réel est ambivalente elle aussi, non à côté de, mais – vu son caractère symbolique – dans, avec et à travers l'ambivalence du réel visible. Dans cette dernière apparaît une profondeur, ou une transcendance – on peut aussi dire : un sens – qui renvoie au-delà d'elle, comme cela apparaîtra encore plus clairement.

Précision : nous distinguons entre ambivalence et ambiguïté, désignant par le premier terme la potentialité bivalente et par le second ce qui résulte de l'effectuation de la potentialité destructrice : par là la potentialité constructive n'est pas abolie, mais elle est mélangée avec la potentialité destructrice.

3. Il appartient à l'être humain de se situer par rapport à cette ambivalence en soi du réel et de la gérer pour que la potentialité constructive du réel l'emporte sur la potentialité destructrice. Cela se fait par le *discernement* de ce qui est bien, c'est-à-dire constructeur, et de ce qui est mal, c'est-à-dire destructeur. Le discernement appelle de nommer les choses et de les placer dans la lumière du Dieu créateur et rédempteur. C'est ainsi que les choses sont « récapitulées », c'est-à-dire trouvent leur « tête » en Dieu. Ce qui est mal dans l'opacité à Dieu est transfiguré dans l'exposition à Dieu et concourt ainsi au bien. Le discernement récapitulatif reconnaît la subordination de la réalité angélique et démoniaque au Dieu créateur et rédempteur.

4. Le pluriel « *anges et démons* » renvoie à la diversité et donc à la nécessité d'une diversification de la réalité angélique et démoniaque. Cela peut s'entendre de deux manières. D'un côté, la réalité angélique et démoniaque s'atteste de façons multiples et variées, cette multiplicité et cette variété pouvant conduire à une sorte de typologie ; celle-ci consiste à caractériser des types d'anges et de démons. Les religions, aussi la tradition biblique, donnent des indications dans ce sens, principalement au plan anthropologique ; ces indications ont fécondé l'angéologie et la démonologie traditionnelles. De l'autre côté, on peut distinguer entre les domaines, ou les niveaux, de manifestation de la réalité angélique et démoniaque ; ce sont ceux du réel créé. Il y a d'une part le cosmos et la nature, d'autre part l'humanité et l'être humain personnel. En conséquence de quoi, on peut parler de la dimension invisible, angélique et démoniaque, à propos du cosmos et de la nature, ainsi qu'à propos de l'humanité (de toute l'*oikouménè* ou terre habitée) en général et de l'être humain en particulier.

Limitation de notre approche

La présente contribution porte sur l'angéologie et la démonologie en relation avec le cosmos et la nature. Les points suivants doivent être élucidés à ce sujet :

1. Comment les religions, et particulièrement la tradition biblique, parlent-elles d'angéologie et de démonologie à ce niveau-là ?
2. Est-ce que, et si oui comment, l'affirmation de la dimension invisible à ce niveau-là se vérifie dans l'expérience empirique ?

affirmations essentielles. Cf. aussi, pour ce qui est de l'aspect anthropologique, aussi bien dans sa face œcuménique que dans sa face personnelle, de l'angéologie et de la démonologie, *D.C.E.* IV/2 (2005), p. 378-420. À propos des données élémentaires de la nature et plus particulièrement concernant la situation de la terre dans l'univers, cf. *D.C.E.* III/1 (1996), p. 175-233, en part. p. 181ss .

I. L'ordre cosmologique de la dimension invisible du réel créé

Lien avec l'ordre anthropologique

Il est clair d'emblée que, pour ce qui est de la dimension invisible, angélique et démoniaque, du réel, on ne peut pas parler en soi de l'ordre cosmologique (lequel concerne le macrocosme de l'univers et le microcosme de notre terre, donc cosmos et nature) indépendamment de l'ordre anthropologique. Cela vaut à deux titres. Premièrement, on ne peut pas parler de l'ordre cosmologique de l'angéologie et de la démonologie sans parler de l'être humain : c'est en tant que cet ordre cosmologique s'effectue, ou devient conscient, pour l'être humain qu'on peut en parler. Deuxièmement, si les deux ordres, cosmologique et anthropologique, ne peuvent qu'être distingués, dans le même sens qu'on distingue entre cosmologie et anthropologie, ils sont cependant aussi indissociables, comme ces dernières : pas d'être humain sans cosmos, la dimension invisible du réel comporte, en plus de l'ordre anthropologique, aussi l'ordre cosmologique, en ce sens que celui-ci se réfléchit dans celui-là, et réciproquement : l'indissociabilité entre les deux est une circularité entre eux, compte tenu de leur irréductibilité l'un à l'autre.

En ce qui concerne ce lien, et en nous limitant aux données de la tradition biblique, on trouve la réflexion la plus systématique à ce sujet chez saint Paul. Parlant des « stoïcheïa » (rudiments ou éléments de l'univers : *stoïcheïa tou kosmou*), qu'il identifie avec les « puissances », « dominations », « autorités » etc., il affirme la détermination par eux de la loi (*nomos*) humaine : l'ordre des hommes est déterminé par un arrière-plan cosmique mystérieux, c'est-à-dire à la fois invisible et efficient.

Le rapport entre la loi dans le sens de l'ordre des êtres humains et les « stoïcheïa » est affirmé dans Ga 4, 1ss. Les « stoïcheïa » sont des sortes de divinités subalternes, astrales sans doute parce que la loi qui définit le rapport de l'être humain avec elles demande à observer les jours, les mois, les temps et les années, donc à observer la réalité cyclique du temps régi par les astres. Pour Paul, la loi juive (dans sa spécificité de loi juive, donc propre à Israël⁴) n'était pas étrangère à ces divinités astrales, puisqu'il précise bien dans Ga 3, 19s que la loi (juive) a été donnée « par des anges » et que ces anges sont, selon Col 2, 8ss (en part. v. 18), des puissances au service de Dieu tout comme les « stoïcheïa ». Dieu exerce son règne sur les êtres humains et sur l'univers par ces puissances-là dont la loi (en l'occurrence la loi juive au sens précisé) n'est que le porte-parole. Autre passage dans le même sens (à côté de Ga 4, 1ss), et dans lequel apparaît expressément le rapprochement des « stoïcheïa » avec les puissances, autorités, dominations etc. : Col 2, 8ss (concernant les puissances etc., cf. aussi Col 1, 16). La loi – il est question de la morale et de la législation païennes – est désignée ici comme « tradition des hommes » et encore comme « philosophie » ou même comme « tromperie » ; cette loi exprime en toute relativité et faillibilité (tromperie) ce qu'on appelle traditionnellement les « ordres naturels » (les ordres de la création continue), tel, selon Rm 13, l'État, désigné par le terme significatif de « exousiai » (puissances=autorités).

À propos de ces « rudiments » (*stoïcheïa*) ou puissances cosmiques apparaît la même ambivalence voire ambiguïté qu'à propos de la loi, ordre des hommes. De même que celle-ci est dans un rapport à Dieu le Créateur et aux ordres de la création continue (travail, famille, droit, etc.), sans pourtant exprimer ces « ordres naturels » autrement que dans la relativité et la faillibilité de la société humaine contingente, de même les puissances sont à la fois dites créées par Dieu et appelées puissances des ténèbres. Elles ont été créées par le Christ, dit Paul dans Col 1, 16. Mais ces mêmes puissances, il les appelle aussi « puissances des ténèbres » (déjà Col 1, 12s ; puis Ép 2, 2 ; 6, 12 ; 1 Co 2, 6 et 8 ; 2 Co 4, 4 ; etc.) et il dit de ces puissances que le Christ les a dépouillées en triomphant d'elles par la croix (Col 2, 15 ; cf. aussi Ga 4, 3-5) : elles, ou les rudiments, demeurent aussi pour ceux qui sont en Christ mais en tant que le Christ domine sur ces puissances.

L'ordre cosmologique de l'angéologie et de la démonologie constitue ainsi l'arrière-plan de l'ordre anthropologique. Tout comme création et chute sont inextricablement mêlées dans la loi en tant que morale et législation, elles le sont aussi dans ces puissances qui déterminent la vie et la pensée de

⁴ Il ne s'agit pas de la loi universelle, celle de l'humanité noachique ni de celle de l'humanité abrahamique s'exprimant dans les dix paroles du décalogue.

l'être humain. L'arrière-plan cosmologique de la dimension invisible du réel créé est ambivalent voire ambigu, à la fois au service de la création et dans ce sens créatif ou constructif, angélique, et une menace pour elle et dans ce sens destructeur, démoniaque. En Christ, cet arrière-plan est récapitulé, c'est-à-dire son aspect démoniaque est surmonté (*cf.* à ce propos encore 1 Co 15, 24 ; Rm 8, 38s ; Ép 1, 20s ; également 1 P 3, 22).

L'ordre anthropologique personnel et œcuménique

Dans l'ordre anthropologique, on peut distinguer entre la réalité angélique et démoniaque personnelle et des puissances angéliques et démoniaques plus générales, au plan des peuples on encore au plan de toute l'*oikouménè*. Le lien de l'ordre cosmologique de la dimension invisible du réel avec l'ordre anthropologique s'étend aussi à ces plans. Il suffit ici de renvoyer, au niveau d'un peuple, à la notion de l'identité et à la puissance ambivalente de cette notion, ou au plan de l'humanité en général aux structures de conservation et à leur puissance ambivalente, conservation et destruction allant de pair. « La vérité de la doctrine des puissances angéliques et démoniaques est qu'il existe des structures supra-individuelles du bien et des structures supra-individuelles du mal. Les anges et les démons sont des noms mythologiques pour désigner des puissances d'être constructives ou destructrices : elles s'entremêlent de façon ambiguë et elles luttent entre elles dans la même personne, dans le même groupe social et dans la même situation historique » (P.Tillich)⁵.

Spécificité de l'ordre cosmologique

En même temps que le lien avec l'ordre anthropologique, la tradition biblique affirme l'autonomie ou la spécificité de ce dernier.

Nous avons évoqué les « stoicheïa » (rudiments) dont saint Paul reprend la notion de la philosophie grecque ; elle est mise, tout comme les puissances etc., en relation avec les astres, comme cela a été dit.

Le lien avec les astres semble caractériser dans un certain nombre de passages de l'Ancien Testament les puissances cosmiques en tant qu'angéliques. Mais quand on tient compte du culte païen souvent stigmatisé dans l'Ancien Testament parce que idolâtrant les forces naturelles, le caractère ambivalent de ces dernières – y compris les astres – apparaît clairement. Les passages où les puissances cosmiques sont expressément liées aux astres (*cf.* Ps 148, 1ss ; *cf.* aussi Ps 8, 2ss ; 19, 2ss ; 104, 1ss ; Jb 38, 4ss ; etc.) ont conscience du caractère créé des astres et donc du fait que le ciel astral prendra fin (*cf.* Es 13, 9ss ; 34, 4 ; Ps 102, 26s ; etc.). Dans le Nouveau Testament, ces puissances angéliques cosmiques sont surtout présentes, en plus des passages pauliniens, dans le livre de l'Apocalypse (*cf.* Ap 1, 20 ; les quatre êtres vivants d'Ap 4 et 5 renvoient à la croix du Zodiaque ; 8, 10ss ; 9, 1s ; 12, 1, 3s ; etc.). Comme pour l'Ancien Testament, le ciel étoilé prendra fin, avec toute la terre (*cf.* Mc 13, 24s ; 2 P 3, 5ss, 10 ; Ap 6, 13ss ; 21, 1).

Il faut noter également le lien avec les forces de la nature terrestre : dans la période intertestamentaire, et en particulier dans le livre d'Hénoch et celui des Jubilés, les anges sont « des esprits élémentaires » par lesquels « Dieu agit dans tous les éléments de la nature, les formations géographiques, les phénomènes météorologiques, les plantes et les êtres » ; ils sont « les chefs des phénomènes naturels »⁶. Cette vision des choses est déjà présente dans l'Ancien Testament (*cf.* par ex. Ps 104, 4 : Dieu « fait des vents ses messagers – anges –, des flammes de feu ses serviteurs » ; Ex 3, 2ss : l'ange du Seigneur se manifeste à Moïse sous la forme d'une flamme de feu jaillissant d'un buisson ; pour le Ps 78 qui évoque l'histoire d'Israël, les hauts faits de Dieu, principalement en Égypte avec les différentes plaies, puis la traversée de la mer Rouge et la période du désert avec les actes de jugement comme avec ceux de la délivrance – *cf.* le rocher fendu d'où jaillit l'eau, la manne et les cailles, mais aussi le feu dévorant du jugement qui frappe le peuple infidèle – sont attribués aux anges de Dieu ; *cf.*

⁵ P.Tillich, *Théologie systématique* II (trad. fr. *L'existence et le Christ*. L'Âge d'homme, Paris, 1980, p. 55).

⁶ *Cf.* art. « Engel » (im Judentum), *Theologische Realenzyklopädie* (T.R.E.), p. 587. *Cf.* aussi Ph. Faure, *op. cit.*, p. 28, et, pour le Nouveau Testament, p. 37.

v. 49 qui parle en particulier négativement des « anges de malheur »). Dans le Nouveau Testament, de même, surtout dans l'Apocalypse, les anges sont liés aux forces naturelles (*cf.* Ap 7, 1ss ; 8, 6ss ; 9, 1ss, 13ss ; 14, 17ss ; 15, 1ss ; 16, 1ss) ; on peut noter à ce propos le lien entre les forces naturelles et les données historiques, humaines, surtout au plan collectif, oecuménique : les fléaux des derniers temps se situent à l'intersection de la nature et de l'histoire, et ce sont les élus qui en sont les premiers marqués (*cf.* 1 Co 4, 9 ; 1P 4, 17 : *cf.* aussi Mc 13, 19s). On peut aussi citer Rm 1, 20 concernant les perfections invisibles de Dieu qui apparaissent, à travers ses œuvres, à l'intelligence depuis la création du monde ; et encore Mt 6, 25ss concernant la providence. Si la réalité angélique n'est pas expressément mentionnée dans chaque cas, c'est bien d'elle que, dans une compréhension systématique des choses, il s'agit : le vent, le feu (on peut étendre l'affirmation à tout le règne animal, et également aux règnes végétal et minéral présupposés par lui), toutes ces données sont susceptibles d'être situées dans une grande proximité des anges, pouvant devenir l'occasion de leur épiphane active. Précisons que les rudiments (*stoïcheïa*) du monde, les puissances, etc. évoqués par saint Paul s'étendent des puissances astrales aux éléments et forces naturels.

L'ambivalence de l'ordre cosmologique – le chaos originel et la réalité du mal

Ce qui vient d'être dit est déjà transparent au caractère ambivalent de la dimension invisible dans l'ordre cosmologique : l'angéologie comporte une face sombre, la démonologie. Dire cela, à savoir que l'angéologie est conjuguée avec la démonologie, ne peut pas, dans la tradition biblique, être entendu dans le sens du dualisme, mais doit être entendu dans celui de la récapitulation, constamment en train de s'effectuer, de la potentialité voire de la réalité démoniaque, destructrice, par la potentialité voire la réalité angélique, constructive. C'est de cette manière que les données bibliques peuvent être systématisées : la réalité angélique n'existe pas en soi mais comme s'effectuant, et elle s'effectue en triomphant sur la réalité démoniaque. Tel est bien le sens de ce qui peut être considéré comme le modèle biblique de la récapitulation en Christ de la dimension invisible du réel : ce modèle, c'est le combat de l'archange Michaël contre le dragon, selon Ap 12, 7-12. Ce dont il en va dans ce combat, c'est le triomphe des forces créatrices sur les forces destructrices et donc l'accomplissement du projet qu'apparaît être la création. Celle-ci est un projet en cours, tendu vers son accomplissement dans la nouvelle création, comme déjà le dernier Ésaïe (*cf.* Es 65, 17) en parle, et après lui dans le Nouveau Testament surtout le livre de l'Apocalypse (*cf.* 21, 1ss ; *cf.* aussi 2 P 3, 13). Le combat de Michaël, qui se fait dans la force du Christ, ne consiste pas à tuer le dragon mais à le soumettre, car le dragon est un pôle du réel invisible dont l'autre pôle est Michaël (cet autre pôle peut prendre dans d'autres contextes d'autres noms : Gabriël, Raphaël...). Cette polarité ange – démon, et donc l'ambivalence de la dimension invisible du réel créé, est indépassable, irréductible. Le combat michaëlique consiste en une récapitulation, donc dans le fait de référer l'ambivalence du réel créé invisible au Dieu créateur et rédempteur ; ce faisant, le pôle démoniaque se mue en force de créativité, alors que non récapitulé il tend à devenir une force de destructivité ; il est la source dans laquelle le pôle angélique s'alimente en la transformant, grâce à la récapitulation, en source de créativité. Le combat de Michaël consiste en un discernement des esprits, une distinction opérée parmi les esprits ; le combat de la récapitulation consiste à tout orienter vers le Christ, de telle sorte qu'il devienne le chef, la tête, de ce qui est ainsi récapitulé (*cf.* Ép 1, 10). À la lumière des saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testaments on peut préciser qu'il comporte une triple opération qui peut être décrite par le terme hegelien de « *Aufhebung* » : il est une négation (abolition) de la part de fausseté, il est une confirmation (assomption) de la part de vérité, et il est une sublimation (accomplissement) de cette dernière. On peut préciser que le combat spirituel du discernement est le combat mené par le Christ dans la dimension invisible de la création grâce à Michaël et dans la dimension visible grâce à l'Église au sens le plus large de l'humanité consciente de se situer devant Dieu. C'est le combat pour l'intégrité, dans le sens de l'accomplissement, de la création.

Nous rencontrons ainsi le thème du mal, et cela au cœur du réel créé. Pour rendre compte de la réalité du mal la tradition biblique se réfère soit à un chaos originel (*cf.* Gn 1, 2) que l'œuvre créatrice de Dieu consiste à ordonner (on peut aussi dire : récapituler), soit à une chute d'anges (selon l'interprétation traditionnelle dominante de Gn 6, 1ss) qui entraîne des conséquences dans la dimension visible de la création. Dans le premier cas, la potentialité du mal est présente dans les

fondations de la création elle-même comme ce que celle-ci veut surmonter ; dans l'autre cas, la réalité du mal apparaît comme étant intervenue dans une création en devenir, et d'abord dans la dimension invisible de celle-ci. Les deux « explications » se rejoignent pourtant si on voit dans le combat de Michaël contre le dragon un combat archétypal ou originaire qui épouse aussi toute la durée du temps de la création visible et qui reçoit dans l'histoire son expression suprême, de combat que Dieu lui-même mène pour sa création, dans l'œuvre du Christ (cf. Lc 10, 18 ; Jn 12, 31 ; 16, 11 ; Ép 2, 1ss ; Col 2, 15, etc.). Selon cette compréhension, le drame de la chute d'anges est inhérent à la création elle-même et ne ressortit pas seulement à un « moment » particulier de celle-ci ; il en est une dimension constitutive. Que l'on prenne les deux « explications » séparément ou que l'on voie leur profonde unité, toujours le mal pose la question de Dieu et de sa déité ou seigneurie. Le mystère du mal renvoie au mystère de Dieu. Quant à celui-ci, toute la Bible judéo-chrétienne le présente comme le Dieu un et unique et qui combat, dans le sens de la récapitulation, pour l'accomplissement de son œuvre créatrice ; ce combat est celui de la récapitulation, dans le sens de la rédemption de la création toute entière (Rm 8, 19ss).

La création comme création continue – le Dieu créateur comme récapitulateur

Ce qu'il importe de voir, c'est que pour la tradition biblique, contrairement à une compréhension qui a toujours à nouveau prévalu et qui prévaut ici et là jusqu'à aujourd'hui, la création est continue (*creatio continua*), ce qui revient à une compréhension non statique (la création comme un état) mais dynamique : la création comme un devenir. Le récit de Gn 1 – la même chose vaut pour le récit de Gn 2s – ne parle pas de la création dans un sens essentiellement chronologique : la compréhension chronologique est réductrice du sens de ce(s) récit(s) ; pour elle, l'œuvre de la création se situe dans le passé, alors que le Dieu biblique est le Dieu vivant, donc non seulement le Dieu qui était mais le Dieu qui est et qui toujours vient. Cette qualification de Dieu selon l'Apocalypse (cf. Ap 1, 8 et *passim*) correspond bien au Dieu aussi bien de l'Ancien que du Nouveau Testament. Gn 1 évoque certes ce qui, pour nous, est toujours déjà donné, donc pré-donné, et dans ce sens la « première » création. Mais déjà le fait que la Bible parle aussi de la nouvelle création, comme mentionné, situe la « première » création dans un mouvement qui la fait tendre au-delà d'elle, précisément vers son accomplissement dans « les cieux nouveaux et la terre nouvelle », ce que Jésus nomme le royaume de Dieu. Le pré-donné de la première création n'est pas réductible à son caractère pré-donné ni donc la première création à sa qualité de création passée. Le « commencement » dont parle Gn 1 est le commencement permanent ; le verbe « créer » utilisé à propos de Dieu ne peut pas seulement être traduit par un parfait (Dieu créa) mais appelle aussi le présent (Dieu crée) et le futur (Dieu créera). L'affirmation de la bonté de la création vaut inchoativement pour la « première » création, mais elle a une portée eschatologique, de même que le sabbat du 7^e jour renvoie au « repos de sabbat réservé au peuple de Dieu » dont parle He 4, 9 et donc au sabbat eschatologique : la bonté de la création se manifeste eschatologiquement dans son accomplissement dans la nouvelle création que la « première » création porte en elle comme une promesse et qui adviendra – ce qui veut dire aussi : est déjà en train d'advenir, dans et à travers l'histoire et aussi l'aspect « jugement » de cette histoire, un jugement qui concerne aussi bien le cosmos et la nature que l'humanité œcuménique et l'être humain personnel. La « définition » que He 1, 14 donne des anges et qui s'y entend dans l'ordre anthropologique prend dans notre contexte – celui de la création comme création continue – et donc dans l'ordre cosmologique, lequel porte l'ordre anthropologique, tout son sens : « Ne sont-ils pas des esprits liturgiques (=au service de Dieu), envoyés pour le service de ceux qui doivent hériter le salut ? » Souvenons-nous que le salut est celui de la création toute entière.

La création continue n'est rien d'autre que la rédemption, le Dieu rédempteur est le Dieu créateur en tant que créateur continu. L'article de la rédemption n'est pas un nouvel article par rapport à celui de la création, mais il a trait à l'actualisation, dans l'histoire, du premier article : le Dieu rédempteur est rédempteur en tant qu'il poursuit l'œuvre de la création. Comment ? De la même manière que dans la « première » création, grâce à la récapitulation du chaos, par laquelle celui-ci devient source de créativité, de constructivité. Cela renvoie à ce que P. Tillich appelle le « caractère dialectique » du

démoniaque⁷, lequel porte en lui en tant que force de destructivité la force de créativité : il en est soit la perversion soit le point de départ, grâce à la récapitulation⁸.

Conclusion

Les données bibliques concernant l'ordre cosmologique de la dimension invisible du réel créé sont d'une grande richesse. S'il n'y avait que les données pauliniennes concernant les rudiments et les puissances, etc., elles pourraient à première vue apparaître comme datées parce qu'unilatéralement marquées par l'arrière-plan astral compris mythologiquement. On sait que R. Bultmann a défini face à ces représentations, largement dépassées par les sciences de la nature, son programme de démythologisation. Mais non seulement Bultmann ne tient pas compte des autres données, celles, plus fondamentales et plus générales et dont les données pauliniennes sont des expressions particulières (et particulièrement signifiantes) devant être interprétées à partir d'elles : à savoir les données relatives au chaos originaire et à la création comme création continue ; en plus de cela, il y a chez lui une réduction anthropologique des données cosmologiques, ces dernières ne lui important que comme chiffres à déchiffrer pour leur portée anthropologique (« l'interprétation existentielle » est la finalité de la démythologisation telle que Bultmann la postule). Au programme de démythologisation de Bultmann on ne peut qu'opposer, si on tient compte des interactions entre le cosmos et la nature d'un côté, l'oïkoumène et l'être humain personnel de l'autre côté, une démarche de « transmythologisation » (O. Dilschneider)⁹ : les rudiments et les puissances au sens paulinien sont en effet des « forces et éléments primordiaux » du cosmos et de la nature, « des puissances de la nature et du destin d'une action soit menaçante pour la vie soit fécondante pour elle » ; elles ne sont pas seulement des représentations de la mythologie gnostique du premier siècle, mais ressortissent d'une mythologie permanente (*mythologia perennis*), car, dit justement Dilschneider, « le mythe vit et ne meurt jamais ». La question, pour nous, est de savoir à quelles réalités ces données bibliques, qui ne sont pas réductibles à de simples représentations historiques et dans ce sens à des « croyances » mais qui étaient vécues comme des « réalités » et donc comme efficientes, renvoient aujourd'hui, c'est-à-dire ce qui leur correspond dans notre propre vécu. Autrement dit : ces données, certes riches, sont-elles aussi fécondes et donc éclairantes pour nous-mêmes ?

2. L'effectivité empirique de l'ordre cosmologique de la dimension invisible du réel créé

À titre d'exemple : l'ordre anthropologique

Parler d'effectivité empirique s'entend bien entendu compte tenu du caractère symbolique et, partant, spirituel de la dimension invisible du réel. On peut rendre compte le plus facilement de cette effectivité dans l'ordre anthropologique, en prenant conscience de la transcendance de la dimension invisible (en tant que dimension de transcendance du réel créé) telle qu'elle s'atteste dans le pouvoir qu'elle a, créatif-constructif ou destructeur-démoniaque. Il suffit à ce propos d'évoquer les passions humaines, au plan d'Éros, de Mammon, de la liberté, du pouvoir, aussi de la religion, etc. Les passions non récapitulées, c'est-à-dire qui ne trouvent pas leur vrai maître, lequel ne peut être autre que l'être humain dans sa conscience d'être « devant Dieu » (*coram Deo*), le Dieu créateur et rédempteur, sont destructrices de l'être humain, de l'humanité et, au-delà, de la nature. Des données bonnes dans leur autonomie – elles n'ont cette autonomie constructive, créative, que perçues comme théonomes – deviennent hétéronomes et donc aliénantes, asservissantes, destructrices là où elles sont coupées de leur relation au Dieu créateur et rédempteur. Seul un choc, ontologique ou théologique, seul leur soumission à la transcendance du Dieu créateur et rédempteur, peut les désabsolutiser et donc les

⁷ P. Tillich, *Das Dämonische. Ein Beitrag zur Sinndeutung der Geschichte*. In Ges. Werke VI, Evang. Verlagshaus, Stuttgart, 1963, p. 42ss, en part. p. 45s. Cet écrit (de 1926) est une excellente analyse conceptuelle de la réalité démoniaque.

⁸ Cf. à ce sujet notre article *Le mal et Dieu. Contribution à la question de la trinité ou quaternité de Dieu*. In *Revue des Sciences religieuses*, 2006/4, p. 481-497.

⁹ Otto A. Dilschneider, *Christus Pantokrator. Vom Kolosserbrief zur Ökumene*. Käthe Vogt Verlag, Berlin, 1962.

destituer de leur caractère d'idoles, peut les vaincre dans leur effectivité destructrice-démoniaque et les établir dans leur caractère de servantes constructives de la création et de l'humanité.

Les anges et les démons dans l'ordre cosmologique : des puissances structurelles...

L'exemple donné montre que les anges et les démons sont des puissances structurelles, supra-individuelles déjà dans l'ordre anthropologique ; il s'agit de faire tendre ces puissances vers leur pôle angélique-constructif, moyennant la récapitulation. Nous n'avons pas à parler ici des anges personnels en tant qu'ils sont au service de cette récapitulation. Dans l'ordre cosmologique, ce qui a été dit, dans la ligne de saint Paul, concernant les rudiments, les puissances, etc., les fait apparaître également comme des puissances structurelles, cosmiques et naturelles précisément. Selon qu'on est plus attentif au pôle angélique, on les définira comme des « puissances d'ordre »¹⁰, comme des « champs énergétiques » liés à l'Esprit Saint compris lui-même comme champ de force fondamental explicité par les champs de force angéliques¹¹, comme des « condensations » ou des « concentrations » de tel aspect de Dieu¹², autrement dit des manifestations de Dieu dans le sens de causes secondes créées au service de son projet créateur-rédempteur. Si on veut davantage inclure leur ambivalence, on les verra comme des entités de globalisation, des ensembles de sens, des archétypes, on peut aussi dire des symboles réels, objet de la récapitulation entendue comme un processus dans le sens indiqué.

...au service de la providence

« Plus que de simples messagers, les anges sont donc la manifestation éclatante d'une souveraineté universelle »¹³. Denys l'Aréopagite les nomme à juste titre, dans la ligne de toute la substance biblique, des coopérateurs de Dieu : ils sont des serviteurs de la sagesse créatrice de Dieu. Ils représentent la vérité de l'animisme, pour qui l'univers et la terre, le cosmos et la nature, sont « animés ». Ils permettent de rendre compte de l'omniprésence de Dieu ; ils sont le débordement créé de l'être de Dieu, les « substances » intelligentes et intelligibles, spirituelles donc, dont parle s. Thomas d'Aquin, qui sous-tendent le réel visible ou sensible, les « causes secondes » qui démultiplient jusqu'à l'infini, jusqu'aux limites extrêmes du macrocosme et du microcosme, la cause créatrice première qu'est Dieu (« cause » étant entendu au sens de fondement permanent et dynamique) : ils disent, théologiquement parlant, la consistance ontologique de l'espace et du temps. Le thème théologique de la providence reste abstrait si on ne voit pas qu'il a son lieu dans l'angélogie.

Si les saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament ne parlaient pas, à l'instar des autres traditions religieuses sous une forme ou sous une autre, d'anges, on pourrait se contenter, pour parler de la providence, de renvoyer à la théologie trinitaire et donc à Dieu. Mais la Bible juive et chrétienne parle des anges, et ne pas faire place à l'angélogie dans la théologie chrétienne reviendrait à se couper tout à la fois des autres traditions religieuses et de la plénitude de la tradition biblique elle-même. Non seulement la providence deviendrait abstraite, mais la cosmologie rétrécirait comme peau de chagrin au profit de la sotériologie. Nous avons noté la donnée théologique fondamentale de l'unité dialectique de la création et de la rédemption : pas de rédemption sans création, ni inversement. Cette dualité unitaire signifie que la théologie trinitaire ne peut être détournée vers la seule sotériologie ; elle a déjà et fondamentalement sa place dans la cosmologie (et dans l'anthropologie). Au salut dans son effectuation fait pendant la providence qui est l'effectuation de la création dans la continuité du temps et de l'espace. C'est dans ce sens qu'on comprend la distinction de C. Westermann entre « le Dieu Sauveur et l'histoire » d'un côté, « le Dieu bénissant et la création » de l'autre côté¹⁴ : il y a une œuvre de salut de Dieu et une œuvre de bénédiction ; celle-ci est universelle, celle-là particulière. La distinction correspond à celle entre révélation universelle (noachique) et révélation spéciale (en particulier abrahamique), ou entre les miracles de la providence et les miracles du salut. S'il y a une

¹⁰ Cf. K. Barth, *Dogmatique* III/3, p. 353 alld.

¹¹ Cf. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, II, p. 99ss, p. 125ss.

¹² Cf. Ph. Faure, *op. cit.*, p. 8.

¹³ Cf. Ph. Faure, *op. cit.*, p. 26.

¹⁴ Cf. C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978, p. 28ss, p. 72ss.

angéologie de l'histoire du salut, il y a aussi une angéologie de la création et donc de la providence. On peut dire que le rapport entre les deux, à l'image de celui entre création et rédemption, c'est que le salut récapitule la providence : le particulier récapitule l'universel ; on ne peut par conséquent rendre compte du salut indépendamment de la providence, de la rédemption indépendamment de la création. L'angéologie dans les deux acceptions rend concrète la théologie trinitaire. Il n'y a d'angéologie que par la théologie, la reconnaissance des anges est liée à la foi en Dieu, à moins que les anges ne soient pris pour des dieux et que l'angéologie ne tombe alors dans l'idolâtrie. Pour la foi en Dieu, le cosmos et la nature sont, dans leur visibilité, et à cause de leur mystère, de leur dimension de transcendance, le lieu d'irruption ou de manifestation toujours possible de la réalité angélique, réalité invisible donnée avec, dans et à travers la réalité visible.

L'enjeu de l'angéologie et de la providence : la démonologie et sa récapitulation

Parler de la providence ne fait véritablement sens, n'est par conséquent selon la vérité et, aussi, ne devient concret, que quand elle s'atteste ; de même pour la réalité angélique, prise ici dans son ordre cosmologique. L'une et l'autre s'attestent souvent avec le plus d'évidence, en tout cas dans leur vraie plénitude, *a contrario*, quand apparemment elles se voilent dans leur contraire, à savoir le destin ou la fatalité, ou la réalité démoniaque. Prenons les cataclysmes « normaux » de la nature, prenons aussi les perturbations de la nature dues à la civilisation (crises écologique et crise climatique en particulier) : on peut y voir des exemples à la fois du chaos et de la réalité du mal inhérente au réel créé, cosmique et naturel, *et* de ce que saint Paul entend par les rudiments et les puissances pris dans leur ambivalence voire leur ambiguïté ; on pourrait ajouter des exemples du plan « œcuménique » (liée à la crise écologique, la crise économique, de la justice entre les peuples et les êtres humains, etc.). Nous mettons ces exemples en relation avec la dimension invisible du réel créé, parce qu'ils sont transparents à une transcendance et sont vécus comme tels, et comme renvoyant l'être humain par-delà sa finitude et son exposition à des forces destructrices qu'il a, le cas échéant, lui-même déchaînées, aux questions dernières de ce qui fonde et oriente le réel, autrement dit du sens, mais aussi (au plan œcuménique) de la justice, et, pour le plan tant cosmologique qu'œcuménique (et évidemment aussi personnel), du salut. Les exemples esquissés de la face ténébreuse, démoniaque de la réalité angélique comme aussi de la providence rendent compte du fait que la réalité angélique n'est jamais lisse mais qu'elle est crucifiée par la réalité démoniaque, tout comme la providence n'est pas davantage lisse mais est crucifiée par le destin ou la fatalité. C'est la providence en tant que crucifiée qui est la providence au sens plénier, biblique ; de même pour la réalité angélique. Mais c'est là loin d'être l'essentiel. L'essentiel, c'est que la réalité angélique crucifiée par la réalité démoniaque est crucifiante pour cette dernière, la providence crucifiée est crucifiante pour le destin, et ce par la récapitulation et donc par la relation établie avec le Dieu créateur et rédempteur. Il s'agit là d'un processus dont la finalité est le Royaume de Dieu, ou la nouvelle création, au sens qui a été dit.

Conclusion générale

Il serait fallacieux, après le « désenchantement » du monde, en l'occurrence du cosmos et de la nature, à l'époque moderne et contemporaine, du fait de l'approche dominante de la science, approche réductionniste du réel dans sa qualité de créé visible et invisible et donc bi-dimensionnel, de vouloir procéder à un ré-enchantement. Il ne s'agit pas de repeupler le cosmos et la nature d'anges et de démons, selon l'imaginaire traditionnel. Il s'agit de penser les grands symboles charriés par les religions et spécialement la tradition biblique et de voir comment ils éclairent des réalités présentes et leur donnent sens. Ce qu'on peut nommer une science théonome, c'est une science attentive tout comme à la dimension visible aussi à la dimension invisible du réel créé et percevant la nécessité de récapituler celle-ci. Pour la science plénière ainsi entendue, qui ne peut être qu'œuvre collective, le monde n'est pas à repeupler d'anges et de démons ; pour elle, la réalité angélique et son ambivalence veut et peut être appréhendée par la raison en tant qu'elle se laisse déterminer par la réalité dans sa totalité ; pour cela elle a besoin de s'ouvrir aussi à la révélation, sans laquelle la totalité n'est pas vue.

Cela veut dire : l'ordre angélique cosmologique (tout comme l'ordre angélique anthropologique) ne prend tout son sens qu'en référence à l'ordre angélique théologique, c'est-à-dire à la qualité de servante de Dieu de la réalité angélique (*cf.* He 1, 14 déjà cité). L'« enchantement » du cosmos et de la nature est d'ordre doxologique.

Gérard Siegwalt