

Gérard SIEGWALT

Gérard SIEGWALT est pasteur de l'Église luthérienne d'Alsace depuis 1964. Professeur de théologie systématique à la Faculté protestante de l'Université de Strasbourg jusqu'en 1997. Il est l'auteur d'une impressionnante *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Mystagogie de la foi chrétienne*, en cinq tomes et dix volumes, publiée chez Labor et Fides entre 1986 et 2007. Les lecteurs de L&V se souviennent de l'entretien qu'il a accordé à la revue début 2008 (n° 277).

De l'univers visible et invisible

Selon la tradition biblique mais avec des correspondances dans la plupart des autres religions, depuis les religions dites « primitives » jusqu'aux religions de l'Inde et 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. Mais il faut préciser la signification de l'invisible aujourd'hui où la science accède au réel bien au-delà de ce qui en est directement visible, du côté de l'infiniment petit et de l'infiniment grand.

Il ne s'agit pas en effet 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, mais comme sa dimension de transcendance : le réel, qui est un, a les deux dimensions, visible et invisible³.

Le réel invisible est *symbolique* : il n'apparaît que *dans, avec et à travers* le réel visible, mais comme ce qui le transcende. Il n'est pas la transcendance comme telle, qui est Dieu, il est un degré de transcendance. 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 bidimensionnel, qu'il a aussi cette dimension symbolique, qui est sa dimension spirituelle.

Face au risque de prendre les anges et les démons au premier degré, comme des données objectives du même ordre que le réel visible – ce qui conduit à juxtaposer au monde visible un monde invisible, dans une mythologie supranaturaliste –, il faut insister sur leur caractère non objectif (au sens scientifique) mais précisément symbolique. Ils sont des « chiffres » (selon l'expression de Karl Jaspers) qui doivent être « déchiffrés », donc interprétés : ils relèvent d'un discernement spirituel.

La réalité effective de l'invisible

Si la dimension invisible du réel créé est spirituelle, son sens spirituel est *réel*, et s'atteste dans son effectivité, c'est-à-dire dans sa *puissance*. C'est ce terme (*exousia*) que saint Paul emploie à ce propos⁴, indiquant que la puissance a été donnée à cette réalité par le Dieu créateur. « Est réel ce qui est agissant », dit C.G. Jung. La réalité invisible, transcendante, spirituelle est *réelle*, et cela apparaît dans le pouvoir qu'elle exerce. Parler de réalité démoniaque et de réalité angélique, c'est parler d'une réalité qui s'effectue au plan de l'expérience empirique (*experientia*, non réductible à l'*experimentum* scientifique), avec sa portée constructive (angélique) ou destructrice (démoniaque).

La dimension invisible du réel est *ambivalente* : c'est pourquoi nous parlons d'anges et de démons. Cette ambivalence vaut d'abord pour le réel visible ; celui-ci n'est univoque ni en lui-même, ni en 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

¹ Parmi une nombreuse littérature, voici deux ouvrages faciles d'accès : Philippe FAURE, *Les anges*. Cerf, 1988. André COUTURE et Nathalie ALLAIRE, *Ces anges qui nous reviennent*, Fides, Québec, 1996.

² Cf. Hans KÜNG, *Petit traité du commencement de toutes choses*, Seuil, 2008, p. 88.

³ 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 ».

⁴ 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 - Cerf, 2000), p. 227-354. Nous en reprenons dans la suite des 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. A 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.

puissance de bien. La dimension invisible du réel est ambivalente elle aussi, non à côté de, mais dans, avec et à travers l'ambivalence du réel visible. Là apparaît une profondeur, une transcendance, un sens, qui renvoie au-delà d'elle.

Il revient 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. Le discernement de ce qui est bien, c'est-à-dire constructeur, et de ce qui est mal, c'est-à-dire destructeur, conduit à nommer les choses et à les placer dans la lumière du Dieu créateur et rédempteur. C'est ainsi qu'elles sont « récapitulées », qu'elles 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.

Le lien entre les ordres cosmologique et anthropologique

Il est clair d'emblée que, pour ce qui est de la dimension invisible 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) indépendamment de l'ordre anthropologique. C'est en tant que cet ordre cosmologique s'effectue, ou devient conscient, pour l'être humain qu'on peut en parler. Les deux ordres sont indissociables : pas d'être humain sans cosmos.

En nous limitant aux données de la tradition biblique, on trouve la réflexion la plus systématique à ce sujet chez saint Paul. Les rudiments ou éléments de l'univers (*stoicheia tou kosmou*), qu'il identifie avec les puissances, dominations, autorités, etc., déterminent la loi humaine (*nomos*) : 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 humaine et les *stoicheia* est affirmé dans Ga 4,1ss. Les *stoicheia* 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 juive⁵ n'était pas étrangère à ces divinités astrales, puisqu'il précise qu'elle a été donnée « par des anges » (Ga 3,19s) et que ces anges sont des puissances au service de Dieu (Col 2,8ss - en part. v.18) tout comme les *stoicheia*. Dieu exerce son règne sur les êtres humains et sur l'univers par ces puissances-là dont la loi humaine n'est que le porte-parole.

Autre passage dans le même sens : Col 2,8ss. La loi – ici la morale et la législation païennes – est désignée comme « tradition des hommes », comme « philosophie », ou même comme « tromperie » ; elle exprime en toute relativité et faillibilité (tromperie) ce qu'on appelle traditionnellement les « ordres naturels », tel l'État, selon Rm 13, désigné par le terme significatif de *exousiai* (puissances ou autorités).

A propos de ces puissances cosmiques apparaît la même ambivalence (voire la même ambiguïté) qu'à propos de la loi humaine. 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 le Christ (cf. Col 1,16), et appelées « puissances des ténèbres »⁶. Le Christ les a dépouillées en triomphant d'elles par la croix⁷ ; elles demeurent aussi pour ceux qui sont en Christ, mais en tant que le Christ domine sur elles.

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 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

⁵ Dans sa spécificité de loi juive, donc propre à Israël : il ne s'agit pas ici de la loi universelle, celle de l'humanité noachique ni de celle de l'humanité abrahamique s'exprimant dans les dix paroles du décalogue.

⁶ Déjà Col 1, 12s ; puis Ep 2, 2 ; 6, 12 ; 1 Co 2, 6 et 8 ; 2 Co 4, 4 ; etc.

⁷ Col 2, 15 ; cf. aussi Ga 4, 3-5

destructeur, démoniaque. En Christ, cet arrière-plan est récapitulé, c'est-à-dire son aspect démoniaque est surmonté⁸.

L'ordre anthropologique personnel et œcuménique

Le lien de l'ordre cosmologique de la dimension invisible du réel avec l'ordre anthropologique s'étend aussi au plan des peuples ou encore au plan de toute l'*oikouménè* (l'ensemble de la terre habitée). 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, dit Paul Tillich, 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 »⁹.

Spécificité de l'ordre cosmologique

Dans un certain nombre de passages de l'Ancien Testament, le lien avec les astres semble caractériser les puissances cosmiques en tant qu'angéliques. Mais le culte païen y est souvent stigmatisé puisqu'il idolâtre les forces naturelles. Ainsi apparaît clairement leur caractère ambivalent. Là où les puissances cosmiques sont expressément liées aux astres¹⁰, leur caractère créé est sous-entendu : le ciel astral prendra fin¹¹. Dans le Nouveau Testament, ces puissances angéliques cosmiques sont surtout présentes dans l'Apocalypse¹². Là encore, le ciel étoilé prendra fin, avec toute la terre¹³.

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 »¹⁴.

Cette vision des choses est déjà présente dans l'Ancien Testament : Dieu « fait des vents ses messagers (anges), des flammes de feu ses serviteurs » (Ps 104, 4) ; ou Ex 3, 2ss : l'ange du Seigneur se manifeste à Moïse sous la forme d'une flamme de feu jaillissant d'un buisson ; le Ps 78 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 et de délivrance. Le rocher fendu d'où jaillit l'eau, la manne et les caillies, comme le feu dévorant du jugement qui frappe le peuple infidèle, sont attribués aux anges de Dieu¹⁵.

Dans le Nouveau Testament, de même, surtout dans l'Apocalypse¹⁶, les anges sont liés aux forces naturelles ; 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 marqués¹⁷. On peut aussi citer Rm 1, 20 : les perfections invisibles de Dieu, à travers ses œuvres, apparaissent 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, et tout le règne

⁸ Cf. à ce propos encore 1 Co 15, 24 ; Rm 8, 38s ; Ep 1, 20s ; également 1 P 3, 22

⁹ Paul TILLICH, *Théologie systématique* II, trad. fr. *L'existence et le Christ*. L'Âge d'homme, 1980, p. 55.

¹⁰ Cf. Ps 148, 1ss ; cf. aussi Ps 8, 2ss ; 19, 2ss ; 104, 1ss ; Jb 38, 4ss ; etc.

¹¹ Cf. Es 13, 9ss ; 34, 4 ; Ps 102, 26s ; etc.

¹² 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.

¹³ Cf. Mc 13, 24s ; 2 P 3, 5ss, 10 ; Ap 6, 13ss ; 21, 1.

¹⁴ Cf. art. « Engel » (im Judentum), *Theologische Realenzyklopädie* (T.R.E.), p. 587. Cf. aussi Philippe FAURE, op. cit., p. 28, et, pour le Nouveau Testament, p. 37.

¹⁵ Cf. v. 49 qui parle en particulier négativement des « anges de malheur ».

¹⁶ Cf. Ap 7, 1ss ; 8, 6ss ; 9, 1ss, 13ss ; 14, 17ss ; 15, 1ss ; 16, 1ss.

¹⁷ Cf. 1 Co 4, 9 ; 1 P 4, 17 ; cf. aussi Mc 13, 19s.

animal, également les règnes végétal et minéral présumés par lui¹⁸, peuvent être situés dans une grande proximité des anges, et devenir l'occasion de leur épiphanie active.

Le chaos originaire et la réalité du mal

L'angéologie comporte donc une face sombre, la démonologie. Cependant, la tradition biblique ne l'entend pas dans le sens du dualisme, mais dans le sens d'une récapitulation, constamment en train de s'effectuer, de la potentialité voire de la réalité démoniaque, destructrice, par la potentialité voire la réalité angélique, constructive. 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 modèle biblique de la récapitulation en Christ de la dimension invisible du réel qu'est le combat de l'archange Michaël contre le dragon (Ap 12,7-12). Son enjeu, c'est le triomphe des forces créatrices sur les forces destructrices, et donc l'accomplissement du projet de la création, projet en cours, tendu vers son accomplissement dans la nouvelle création, comme déjà le dernier Isaïe en parle (cf. Is 65,17), puis 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 Michaël¹⁹.

Cette polarité ange – démon est indépassable, irréductible. Le combat de Michaël consiste en une *récapitulation*, 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. Ep 1,10).

Ce combat comporte une triple opération qui peut être décrite par le terme hégélien de « *Aufhebung* » : il est négation (ou abolition) de la part de fausseté, il est confirmation (ou assomption) de la part de vérité, et il est sublimation (ou accomplissement) de cette dernière. Le combat spirituel du discernement est 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 la réalité du mal, et cela au cœur du réel créé. Pour en rendre compte, 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 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 Christ²⁰. Selon cette compréhension, le drame de la chute des anges serait inhérent à la création elle-même et ne ressortirait pas seulement à un « moment » particulier de celle-ci ; il en serait 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

¹⁸ Précisons que les rudiments (*stoicheia*) du monde, les puissances, etc. évoqués par saint Paul s'étendent des puissances astrales aux éléments et forces naturels.

¹⁹ Cet autre pôle peut prendre dans d'autres contextes d'autres noms : Gabriel, Raphaël...

²⁰ Cf. Lc 10, 18 ; Jn 12, 31 ; 16, 11 ; Ep 2, 1ss ; Col 2, 15, etc.

à celui-ci, toute la Bible le présente comme le Dieu un et unique, qui combat pour l'accomplissement de son œuvre créatrice : combat de la récapitulation, de la rédemption de la création toute entière (Rm 8,19ss).

La création continue ou le Dieu de la récapitulation

Pour la tradition biblique, contrairement à la compréhension dominante, la création est continue (*creatio continua*), elle n'est pas statique (la création comme un état) mais dynamique (la création comme un devenir). Le récit de Gn 1 ne parle pas de la création dans un sens essentiellement chronologique, comme si l'œuvre de la création se situait 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 (cf. Ap 1, 8 et *passim*).

Gn 1 évoque certes ce qui, pour nous, est toujours déjà donné, donc pré-donné, et dans ce sens la « première » création. Mais la Bible parle aussi de la nouvelle création, ce qui 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 « 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 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 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 à travers le jugement de cette histoire, jugement qui concerne aussi bien le cosmos et la nature que l'humanité totale et l'être humain personnel.

La « définition » que He 1,14 donne des anges prend dans le contexte de la création continue 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 Tillich appelle le « caractère dialectique » du démoniaque²¹, 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 récapitulation²².

Défaire le mythe ou traverser le mythe ?

S'il n'y avait que les données pauliniennes concernant les rudiments et les puissances, elles pourraient apparaître comme datées parce qu'unilatéralement marquées par l'arrière-plan astral compris mythologiquement. On sait que Bultmann définit son programme de démythologisation face à ces représentations largement dépassées par les sciences de la nature. Mais il ne tient pas compte d'autres données, plus fondamentales et plus générales, relatives au chaos originaire et à la création comme création continue ; de plus, il y a chez lui une réduction anthropologique des données cosmologiques, ces dernières ne lui importent que comme chiffres à déchiffrer pour leur portée anthropologique²³.

²¹ Paul 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.

²² 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.

²³ « L'interprétation existentielle » est la finalité de la démythologisation telle que Bultmann la postule.

Si on tient compte des interactions entre le cosmos et la nature d'un côté, l'*oikouménè* et l'être humain personnel de l'autre côté, on peut opposer à ce programme une démarche de « transmythologisation »²⁴ : les « forces et éléments primordiaux » du cosmos et de la nature 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 ».

L'expérience de l'invisible en l'homme

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 efficaces, renvoient aujourd'hui, c'est-à-dire ce qui leur correspond dans notre propre vécu. Ces données, certes riches, sont-elles aussi fécondes et donc éclairantes pour nous-mêmes ?

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, seule leur soumission à la transcendance du Dieu créateur et rédempteur, peut les désabsolutiser et donc les 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.

Des puissances structurelles au service de la providence

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 » (Barth)²⁵, comme des « champs énergétiques » (Pannenberg)²⁶ liés à l'Esprit Saint compris lui-même comme champ de force fondamental explicité par les champs de force angéliques, comme des « condensations » ou des « concentrations » (Faure)²⁷ de tel aspect de Dieu, 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.

« Plus que de simples messagers, les anges sont donc la manifestation éclatante d'une souveraineté universelle »²⁸. 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

²⁴ Otto A. DILSCHNEIDER, *Christus Pantokrator. Vom Kolosserbrief zur Ökumene*. Käthe Vogt Verlag, Berlin, 1962.

²⁵ Cf. Karl BARTH, *Dogmatique III/3*, p. 353 *txt alld.*

²⁶ Cf. Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, II., p. 99ss, p. 125ss.

²⁷ Cf. Philippe FAURE, *op. cit.*, p. 8.

²⁸ Cf. Philippe FAURE, *op. cit.*, p. 26.

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 saint 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.

Si les Écritures ne parlaient pas des 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'angélogologie 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.

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 Westermann entre « le Dieu Sauveur et l'histoire » d'un côté, « le Dieu bénissant et la création » de l'autre²⁹ : 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 angélogologie de l'histoire du salut, il y a aussi une angélogologie 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'angélogologie dans les deux acceptions rend concrète la théologie trinitaire. 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'angélogologie 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'angélogologie et de la providence : la récapitulation

Parler de la providence ne fait véritablement sens, n'est par conséquent selon la vérité et, aussi, ne devient concret, que si la providence s'atteste ; de même pour la réalité angélique, prise ici dans son ordre cosmologique. L'une et l'autre s'attestent souvent 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 de la justice (au plan œcuménique), et du salut (pour le plan tant cosmologique qu'œcuménique, et évidemment aussi personnel).

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

²⁹ Cf. Claus WESTERMANN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1978, p. 28ss, p. 72ss.

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.

Gérard SIEGWALT