EPHE
Sciences religieuses

Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses
Résumé des conférences et travaux

124 | 2017
Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2015-2016)

Anthropologie religieuse

Le corps des anges

Recherche sur les fondements de l'angélologie chrétienne

Serge Margel

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/asr/1591
DOI : 10.4000/asr.1591
ISSN : 1969-6329

Éditeur
Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée
Date de publication : 1 septembre 2017
Pagination : 101-110
ISSN : 0183-7478

Référence électronique
Serge Margel, « Le corps des anges », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 124 | 2017, mis en ligne le 04 juillet 2017, consulté le 07 juillet 2022.
URL : http://journals.openedition.org/asr/1591 ; DOI : https://doi.org/10.4000/asr.1591

Tous droits réservés : EPHE

Anthropologie religieuse

Serge Margel
Chargé de conférences

Le corps des anges

Recherche sur les fondements de l'angélologie chrétienne

Ce séminaire fait suite à un cycle de conférences données en 2014 sur la notion de corps de chair dans le premier christianisme. Cette année la recherche a porté sur le corps spécifique des anges dans la patristique grecque et latine. Sur la base d'un corpus de textes délimité, j'ai essayé de montrer deux choses principales : d'un côté, on ne peut pas comprendre la spécificité du corps des anges sans l'inscrire dans le champ de l'angélologie chrétienne, qui assimile l'ange et l'âme, et d'un autre côté, cette assimilation constitue la réponse des premiers penseurs chrétiens aux problèmes posés par le nouveau statut de l'ange après l'événement christique de l'incarnation.

I. Comment fonder une nouvelle religion sur la rupture produite par l'événement christique de l'incarnation tout en considérant le passage entre les deux Testaments ? Comment se démarquer de l'angélologie juive, ses médiations et ses fonctions missionnaires, sans éliminer la figure de l'ange comme lumière et fonction noétique ? Autrement dit, en quoi et pourquoi le christianisme a-t-il toujours besoin de la figure de l'ange après l'avènement du Christ, comme nouveau Médiateur, comme *Logos* ou *Verbum* ? Devant les conflits entre l'ange et le Christ, dont parle Paul dans l'Épître aux Colossiens, une nouvelle conception de l'ange va s'élaborer avec les premiers Pères de l'Église. On déplace le centre d'intérêt des liens entre l'ange et ses médiations au rapport que l'ange entretient à sa propre création. On passe de l'ange comme messager des desseins de Dieu pour son peuple à l'ange comme adjoint ou collaborateur dans le plan divin de création. Par sa substance, son esprit et son corps, et par le rôle qu'il joue dans l'économie de la création, l'ange représente le lieu des réalités intelligibles du monde, entre l'esprit de Dieu qui a créé le monde et l'esprit de l'homme qui perçoit ou connaît le monde. En somme, il faut constituer une nouvelle angélologie qui ne soit plus fondée sur les fonctions missionnaires de l'ange, mais bien sur les capacités épistémologiques de l'ange. Il ne s'agit plus, pour l'ange, de transmettre un message, d'exécuter un ordre ou de protéger une Cité, mais d'inscrire dans les éléments du monde la raison causale de leur création.

J'ai donc abordé dans le cadre du séminaire l'invention de l'angélologie chrétienne, ses sources bibliques et ses fondements théologico-philosophiques, en partant d'une réflexion sur la création de l'ange, son corps, ses propriétés et ses fonctions. Or, le corps des anges est un corps *spécifique*. Il ne relève pas de la pure spiritualité du corps glorieux, ni de la matérialité des éléments qui composent l'univers, la terre, l'eau, l'air ou le feu. En ce sens, il ne suit pas rigoureusement l'idée courante qui fait de l'ange un agent médiateur, le pur intermédiaire entre le divin et l'humain, l'infini et le fini, le créateur et la créature. Pour comprendre en quoi consiste ce corps d'un autre type, ni purement spirituel ni purement matériel donc, il faut l'inscrire à la croisée de deux grands débats sur la question de l'ange, qui ouvrira la problématique médiévale de l'angélologie. D'un côté, la distinction entre la figure de l'ange dans la tradition théologico-biblique juive, chrétienne et musulmane (séraphins, chérubins, trônes, mais aussi puissances, dominations et souverainetés), et la doctrine des substances séparées et de l'intellect agent, dans la tradition philosophique aristotélicienne. D'un autre côté, l'articulation entre la controverse exégétique sur la chute des anges, dès le livre d'Hénoch, et l'assimilation néoplatonicienne d'Augustin de l'ange et de l'intellect. Sans se confondre, ces deux débats sont très proches, ils traversent surtout les mêmes textes, recourent à des mêmes chaînes de concepts et tendent à comprendre comment des âmes purifiées peuvent devenir des anges. Comme l'écrit le néoplatonicien chrétien Marius Victorinus, sur les traces de Porphyre, au milieu du IVe siècle :

> Mais, en haut, dans les terres et dans le ciel, tous les êtres sont actes et vivent en acte, engendrés toutefois et déjà devenus ce qu'ils devaient être. En effet, destinés, dès leur point de départ, à leurs fonctions propres, ils parcourent leurs actes propres, grâce à la sympathie de la nature qui les tient ensemble. Que si ces choses qui sont dans le monde, sont des actes, combien plus sont acte et action les choses qui font parties des réalités éternelles et qui sont supra célestes, elles qui ont engendré ces choses de ce monde ci ! De même, l'âme et les anges qui sont devenus anges après avoir été des âmes, et les anges supérieurs aux âmes (*Item et anima et angeli ex animis et supra animas*)[1].

Ce rapprochement de l'âme et de l'ange concerne à mon sens la spécificité du corps des anges. Mais en quoi consiste ce corps, et comment le distinguer du corps de chair humain comme du corps immatériel divin ?

> Je dois avouer, écrit Augustin, que je n'ai pas l'esprit assez puissant pour décider si les anges, en conservant la spiritualité de leur corps pour des œuvres plus secrètes, empruntent aux êtres inférieurs plus charnels quelques éléments qu'ils modifient, retournent comme un vêtement, sous toutes sortes de formes sensibles, voire réelles, comme l'eau véritable changée en vrai vin par le seigneur (Jn 2, 9) ;

1. Marius Victorinus, *Adversus Arium*, IV, 12, 1122*b*, dans *Traités théologiques sur la Trinité*, I. Texte établi par P. Henry, introduction, traduction et notes par P. Hadot, Cerf, Paris 1960. Cf. P. Habot, *Porphyre et Victorinus*, I, Études augustiniennes, Paris 1968, p. 392-393.

> ou bien si ce sont leurs propre corps qu'ils transforment à leur gré, en rapport avec ce qu'ils ont à faire[2].

Il faut ici distinguer deux types de questions sur le corps des anges. La première porte sur sa consistance, et concerne les éléments qui le composent, sa matérialité sensible, visible, audible. La seconde porte sur sa provenance, entre le corps propre transformé et le corps étranger, ou corps d'emprunt. La première question est stoïcienne, la seconde plutôt judéo-chrétienne, mais l'une et l'autre se retrouvent quasiment confondues dans la première patristique grecque et latine, depuis au moins Clément d'Alexandrie et Tertullien. On peut rapporter le texte cité d'Augustin à ce passage du *De carne Christi*, où Tertullien évoque le corps et la chair des anges :

> Il est clair que la chair portée par ces anges ne leur appartenait pas en propre (*constat angelos carnem non propriam gestasse*), puisqu'ils sont par nature des substances spirituelles, qui ont un corps assurément mais d'une espèce particulière. Toutefois ils peuvent prendre dans l'occasion figure de chair humaine pour permettre aux hommes de les voir et de les rencontrer[3].

Tertullien pose la question d'une spécificité du corps des anges : « Il est clair que la chair portée par ces anges ne leur appartenait pas en propre ». Mais en quoi consiste la différence entre corps spécifique et corps propre ? Pour l'être humain, cette différence est purement conceptuelle, ou de raison, car son corps propre est lui-même spécifique, en ce sens qu'il se distingue spécifiquement des autres corps vivants. Pour le corps des anges, du moins selon Tertullien, cette différence est réelle. Les anges n'ont effectivement pas de corps propre, comme les hommes ou comme le Christ, en ce sens qu'ils ne possèdent pas leur corps par la voie d'une naissance :

> Aucun ange n'est jamais descendu pour être crucifié, pour connaître la mort, pour en être ressuscité. Jamais les anges n'eurent de telles raisons pour prendre corps et c'est la raison pour laquelle ils ne se sont pas incarnés par la voie d'une naissance : n'étant pas venus pour mourir, ils n'étaient pas non plus venu pour naître[4].

Les anges portent une chair, un corps de chair qu'ils ne possèdent pas en propre. Le corps qu'ils portent ou qu'ils assument – « *assumant* », c'est le terme d'Augustin – ne leur appartient pas, il provient d'autres corps qu'ils transforment, ou transfigurent, comme le Christ dans l'*Épître aux Philippiens*. Ce corps est toujours l'effet d'un emprunt, le temps de remplir une fonction, d'accomplir une action ou de transmettre un message. Le terme *gestasse*, qu'utilise Tertullien, le dit bien. Les anges portent un corps, comme on porte un vêtement, évoquant ici la scène biblique des « tuniques de peau », que revêtent les corps d'Adam et d'Ève. Or, pour Augustin, la distinction entre le propre et le spécifique n'est plus valable pour définir le

---

2. Augustin, *De Trinitate*, III, I, 5. Texte de l'édition bénédictine, trad. et notes par M. Mellet et Th. Camelot, Desclée de Brouwer, Paris 1955.
3. Tertullien, *De carne Christi*, VI, 9. Introd., texte critique, trad. et commentaire de J.-P. Mahé, Cerf, Paris 1975.
4. *Ibid*., VI, 5.

corps des anges. En d'autres termes, Augustin admet non seulement la spécificité mais aussi la possibilité d'un corps propre des anges. Qu'ils empruntent un corps étranger – inférieur, dit Augustin –, à nouveau comme on porte un vêtement, ou qu'ils se manifestent par leur propre corps, dans un cas comme dans l'autre les anges modifient ce corps en vertu des missions qui leur sont assignées.

Or, si les anges possèdent un corps propre, ce corps est forcément lié à la nature de leurs substances séparées. Et en ce sens, il y a un corps propre aux substances séparées, un corps dont la spécificité relève de cette substance. On peut donc distinguer deux régimes de corporéité, entre le corps d'emprunt et le corps propre. Le corps d'emprunt est un corps missionnaire, un corps qui se transforme et s'adapte aux fonctions que Dieu ordonne à l'ange d'accomplir. C'est le régime épiphanique du corps des anges :

> Ensuite, écrit Augustin, quelque soit la solution, ou l'hypothèse obtenue, on se demandera s'il n'y aurait pas eu des choses créées uniquement pour permettre à Dieu de se manifester aux yeux des hommes, comme il a estimé nécessaire ; ou bien si les anges antérieurement créés n'auraient pas été délégués pour parler au nom de Dieu, en empruntant à la nature sensible les livrées corporelles réclamées par leur fonction, chacun suivant ses besoins particuliers ; ou même si, nantis par le créateur de la puissance voulue, ils n'auraient pas changé, remanié le corps pris par eux – car ils n'en subissent pas les lois, mais lui imposent leur volonté – au gré des formes appropriées ajustées à leur tâche[5].

Le corps propre est d'une autre nature que ce corps d'emprunt, ce corps épiphanique qu'on peut voir, entendre et même toucher, comme Abraham dans la scène de Mambré, qui accueille les anges sous sa tente, leur lave les pieds, mange et boit avec eux (Gn 18, 1-4). Le corps propre de l'ange n'est pas un corps d'emprunt, mais c'est lui qui emprunte un corps, ou qui se transforme en corps visible, audible, tactile, à nouveau comme autant de missions divines déterminées. C'est le corps propre qui emprunte un corps épiphanique, afin d'être vu, entendu, perçu par le corps et par l'esprit des hommes. Sa puissance, son pouvoir ou sa δύναμις, consiste en cette capacité à emprunter l'apparence d'un corps visible, inférieur, sans perdre pour autant sa substance spirituelle ou séparée. Sans être créé par les voies de la naissance – ce qui distingue les anges et des hommes et du Christ lui-même –, le corps des anges contient implicitement, comme une propriété intrinsèque et essentielle, comme une propriété qui le spécifie, ce pouvoir de transfiguration épiphanique. Je cite un passage du commentaire d'Augustin du *Sermon* XII, 9 :

> L'écriture rappelle que des anges se sont montrés à des hommes. Mais ils ont reçu du seigneur une telle puissance sur les corps, qu'ils en disposent comme il leur plaît. Sans être nés d'une femme, ces anges avaient donc un corps véritable qu'ils pouvaient transfigurer selon que l'exige leur ministère et la nature de leurs fonctions ; mais c'était toujours un corps véritable. Quand le seigneur changea lui-même l'eau en vin, pouvons-nous dire que c'était de fausses eaux ou de faux vins ? Quelques transformations qu'ait subi, par la volonté du tout-puissant, un corps muable dans

5. *De Trinitate*, II, VII, 13.

> sa nature et dans la disposition de ses parties, il n'en est pas moins un vrai corps dans son genre ; car quels que soient ces changements, il ne cesse pas d'être corps et corps véritable[6].

Corps propre, corps véritable, Augustin parle parfois d'*angelica corpora*, pour dire ou décrire la spécificité d'un corps qui ne perd pas sa nature ou sa substance dans le processus de transformation, comme l'eau et le vin, dans la transfiguration par le Seigneur. Nous ne sommes donc pas dans une logique oppositionnelle, de type platonicien, entre la réalité et l'apparence, la vérité et la tromperie, ou l'illusion. Le corps transformé, c'est un vrai corps qui se transforme, c'est le corps propre de l'ange qui non seulement prend une autre forme, un autre aspect, mais qui prend forme, emprunte un aspect visible et audible, pour montrer et pour dire aux hommes, ou pour leur faire connaître les raisons causales de toute chose, ou les pensées de Dieu, l'*intellectum Dei*. D'où le lien de spécificité entre la connaissance angélique et le corps angélique, entre l'intellect de l'ange, capable de connaître la notion des choses en Dieu, et le corps des anges capables de se transformer pour communiquer cette notion à l'esprit des hommes. Et c'est là qu'Augustin rapporte la fonction noétique et missionnaire des anges au récit biblique et patristique de la chute des anges :

> De même le texte de l'écriture où l'on dit que les fils de Dieu aimèrent les filles des hommes, ceux-ci sont appelés aussi « anges de Dieu ». Aussi beaucoup ont-ils pensé qu'ils n'étaient pas des hommes, mais les anges.

Ce problème, nous l'avons mentionné en passant sans le résoudre au cours du livre III de cet ouvrage : les anges étant des esprits, peuvent-ils s'unir corporellement avec des femmes ? Il est écrit en effet : « lui qui fait des esprits ces anges » (Ps 104[103],4), c'est-à-dire, ce qui par nature sont esprits, il en fait ses envoyés en leur donnant la charge d'« annoncer ». Le nom grec ἄγγελος qui se présente sous la flexion latine « *angelus* », signifie en latin « *nuntius* », messager. Mais est-ce de leur corps qu'il a ajouté à la suite ces mots : « et de ses ministres, un feu ardent », ou est-ce de la charité comme d'un feu spirituel que doivent brûler ses ministres ? Ceci est ambigu.

> Cependant, au témoignage absolument vrai de l'écriture, des anges ont apparu aux hommes en des corps non seulement visibles, mais qu'on pouvait toucher. Le bruit court et beaucoup affirment qu'ils ont constaté ou qu'ils ont entendu des témoins dignes de foi qui ont constaté que les Sylvains et les Faunes, appelés vulgairement « incubes », se sont présentés avec impudeur à des femmes et ont convoité et consommé leur union avec elles. De même, aux dires de plusieurs personnes de qualité dont on ne saurait sans effronterie récuser le témoignage, certains démons appelés « Dusiens » par les Gaulois ne cessent d'essayer et d'effectuer sur des femmes des actes impudiques. De tout cela je n'ose décider si des esprits ayant un corps aérien (ces éléments agités par un éventail sensible au toucher corporel)

---

6. Augustin, *Sermon*, XII, 9-10, dans Saint Augustin, *Sermons sur l'Écriture*. Éd. établie et présentée par M. Caron, Robert Laffont, Paris 2014, p. 127-128.

sont capables d'éprouver cette passion pour s'unir à leur manière à des femmes qui ressentent les effets[7].

II. Augustin rapporte ici littéralement la chute des anges au verset des Psaumes sur la connaissance angélique : « lui qui fait des esprits ces anges (*qui facit angelos suos spiritus*) » (Ps 104[103],4). Et la question du corps des anges se pose désormais en ces termes : « les anges étant des esprits, peuvent-ils s'unir corporellement avec des femmes » ? Comment l'ange peut-il à la fois s'unir au corps d'une femme et connaître l'intellect de Dieu ? Cette question nous permet de préciser la spécificité du corps des anges. Selon Augustin, comme on l'a vu plus haut chez Tertullien, les anges sont par nature (*nature*) des esprits. Ce sont de purs esprits dont la mission ou la fonction de messager leur a donné un nom « propre » : ἄγγελος, *angelus*, signifie le messager, celui qui annonce, *nuncius*, celui qui déclare ou qui tient lieu de parole officielle. Encore une fois, l'*angelus*, comme pur esprit, c'est celui qui annonce la parole de Dieu, sa pensée, son intellect ou sa volonté. Plus précisément, c'est celui à qui Dieu a chargé de communiquer sa pensée aux hommes, ou de transmettre à l'homme la notion de chaque chose créée dans son pur intellect divin.

Or, à la différence d'une transmission de messages entre les hommes, qui se produit par le langage naturel des signes, les anges ne peuvent annoncer la parole divine qu'en transformant leur nature. Ils ne doivent pas emprunter un corps, comme on porte un vêtement, mais transformer leur corps propre en corps épiphanique. Augustin confirme ici l'hypothèse d'un corps propre des anges, mais sans confondre ce corps avec le corps visible de leur apparition : « au témoignage absolument vrai de l'écriture, des anges sont apparus aux hommes en des corps non seulement visibles, mais qu'on pouvait toucher »[8]. Augustin ne dit pas que le corps des anges est visible et tactile, mais qu'il peut apparaître aux hommes de façon visible et tactile. Cette *capacité* est une propriété spécifique, une puissance du corps angélique. Se rendre visible ou sensible, constitue la spécificité du corps propre des anges. Ce qui veut dire au moins deux choses. Se rendre visible, pour l'ange, signifie tout d'abord transmettre aux hommes sa connaissance de toutes choses qu'il a en Dieu avant la création du monde, donc leur communiquer la raison des choses ou la pensée de Dieu. Ce pouvoir de transformation, ou cette métamorphose, veut dire encore que la connaissance angélique est capable de se tourner sur elle-même, ou de se replier sur soi, dit Augustin dans le *De Genesi*, pour se complaire en soi. Et c'est la chute potentielle, « comme il est arrivé au diable », précise Augustin.

Cette chute potentielle ou diabolique est une propriété intrinsèque à la nature de l'ange, à sa nature spirituelle. Autrement dit, la substance spirituelle de l'ange est de telle nature qu'elle peut toujours se contempler, se réfléchir ou se penser elle-même, et en ce sens se complaire dans une forme d'autonomie. Après avoir rappelé, dans ce passage de la *Cité de Dieu*, le témoignage de l'Écriture sur le

---

7. Augustin, *De civitate dei*, XV, XXII-XXIII, 1. Texte de B. Dombart et A. Kalb, introd. générale et notes par G. Bardy, trad. G. Combès, Desclée de Brouwer, Paris 1960.
8. Voir ci-dessus, n. 7.

corps des anges, Augustin reprend l'idée d'une auto-affection, d'une délectation ou d'une jouissance. Il évoque tout d'abord les légendes gauloises sur les démons qui s'unissent avec des femmes, puis il interroge à nouveau la spécificité du corps des anges. Il se demande si le corps aérien des anges est capable « d'éprouver cette passion pour s'unir à leur manière à des femmes qui en ressentent les effets ». Sans remettre en question ni renverser la hiérarchie des anges, cette capacité d'auto-affection ou autoréflexive, concerne le corps propre des anges, ou le corps aérien des esprits angéliques. Mais précisons certains points. Augustin ne parle pas d'un corps d'emprunt, ou d'une métamorphose des anges, comme dans les épiphanies bibliques, mais bien d'un véritable corps des anges. Le corps vrai, ou propre, est défini par l'attribut principal de l'air. Ce corps est aérien. Augustin parle des éléments aériens (*elementa aera*) du corps des anges. Et le terme « *elementum* » est précieux pour la compréhension d'une spécificité du corps angélique. Non seulement, cet élément relève d'une auto-affection, « agitée par un éventail, écrit Augustin, il est sensible au toucher corporel »[9], mais de plus il se réfère directement à la tradition stoïcienne des éléments, aux στοιχεῖα, qui constituent la matérialité corporelle du monde[10].

L'élément aérien du corps des anges est-il identique à l'air lui-même dans la théorie des quatre éléments, ou s'agit-il d'un autre type, voire d'un cinquième type d'éléments ? Et ce corps aérien des anges fait-il partie du même ordre de réalité que les corps élémentaires qui composent le monde ? En d'autres termes, ce corps aérien existe-t-il depuis la création du monde ou doit-il été créé avec la création spirituelle de l'ange lui-même, avant la genèse du monde ? Dans la tradition stoïcienne des Pères de l'Église, il ne fait pas de doute que tout ce qui existe, tout *ens*, tout ce qui a été créé par Dieu comporte un corps *sui generis*. « Tout ce qui est, écrit Tertullien, est corps, en son genre particulier (*sui generis*) ; rien n'est incorporel sinon ce qui n'est pas »[11]. Et de même qu'il y a des types de corps, corps animal, corps humain, corps angélique – Tertullien parle aussi de corps divin –, de même tout corps est composé de types d'éléments – du plus lourd au plus léger –, la terre, l'eau, l'air et le feu. Il est donc compréhensible qu'on ait attribué au corps des anges le type le plus léger, subtile ou volatile, l'air, parfois le feu, et même aussi ce cinquième élément assez mystérieux qu'est l'éther. Je cite encore un texte d'Augustin, qui compare la transformation des corps ressuscités au corps éthérique de l'ange :

> On se demande souvent comment, après la résurrection et la transformation du corps, promise aux saints, nous pourrons voir nos pensées. Eh bien, il faut le conjecturer d'après cette partie de notre corps qui est la plus lumineuse. En effet, les corps angéliques (*angelica corpora*), tels que nous espérons en avoir, il faut admettre qu'ils sont tous lumineux et éthérés (*lucidissima atque aethera*) ; si donc bien des mouvements de l'âme sont dès à présent reconnaissables dans les yeux, il est probable

9. Voir ci-dessus, n. 7.
10. Cf. J. Pépin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, PUF, Paris 1964, p. 307-319.
11. *De carne Christi*, XI, 3.

> que nul mouvement de l'âme ne nous échappera, puisque tout le corps sera éthéré, en comparaison de quoi ces yeux ci sont de la chair[12].

Les éléments qui composent le corps angélique constituent donc les principes à partir desquels l'ange peut transmettre aux hommes la raison causale des choses qu'il connaît en Dieu. Ces éléments composants jouent en effet le rôle d'un principe constitutif, ou de règles qui conditionnent la possibilité d'une connaissance angélique. C'est la fonction causale des éléments, qu'on trouve chez Aristote, peut-être même déjà chez les penseurs présocratiques. Dans le livre Δ de la *Métaphysique*, Aristote distingue les principe des éléments, ἀρχαί et στοιχεῖα, par le type de causalité : « parmi ces principes, les uns sont immanents, les autres extérieurs : c'est pourquoi la nature d'un être est un principe, et aussi l'élément, la pensée, le choix, la substance formelle »[13]. Selon le témoignage de Diogène Laërce, les Stoïciens, surtout Chrysippe, Archidème et Posidonius, ont radicalisé la distinction, non plus selon les types de cause, mais par l'engendrement des formes :

> Ils [les Stoïciens] affirment qu'il existe une différence entre les principes et les éléments : les principes sont inengendrés [et] incorruptibles, alors que les éléments se corrompent lors de la conflagration. Mais les principes sont en outre des corps et sont dépourvus de forme, tandis que les éléments possèdent une forme[14].

Pour penser la nature spécifique du corps des anges, les Pères de l'Église recomposent l'argumentation stoïcienne. De cette opposition philosophique, ils gardent l'idée selon laquelle l'élément qui compose ce corps est lui-même un corps, d'un côté qui contient une forme spécifique, de l'autre qui joue le rôle d'une cause immanente ou interne. Or, le terme grec στοιχεῖον comporte une attribution cosmique qui n'a pas disparu dans la réflexion des Pères de l'Église. Il désigne les éléments qui composent le monde matériel, mais il indique aussi les régions ou les lieux qui leur sont assignés, les astres, les planètes, voire les signes du zodiaque. Dès les premiers commentaires néoplatoniciens du *Timée* (Albinus, Jamblique ou Proclus) – en particulier le passage 39*e* sur l'engendrement des dieux visibles –, on attribue à chacun des éléments et à leur lieu spécifique une puissance divine, une forme spirituelle, une âme ou un démon : un δαίμων qui joue le plus souvent le rôle de principe ou de cause immanente. Dans le néoplatonisme, il n'y a donc pas de στοιχεῖα sans δαίμονες, comme dans le stoïcisme il n'y en a pas sans σῶμα. Et c'est justement cette double propriété, psychique et somatique de l'élément, ou cette double fonction causale immanente, que les Pères attribuent à la nature de l'ange.

Dans ses réponses critiques au gnosticisme de Théodote, qui prétend expliquer l'ordre du destin par l'action des « puissances » gouvernant les planètes, Clément

---

12. Augustin, *Question 47*, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, dans *Mélanges doctrinaux*. Textes de l'édition bénédictine, introd., trad. et notes G. Bardy, J.-A. Beckaert, J. Boutet, Desclée de Brouwer, Paris 1952.
13. Aristote, *La Métaphysique*, D, 1, 1013*a* 18-20. Trad. J. Tricot, Vrin, Paris 1981.
14. Chrysippe, *Œuvre philosophique*, I, fr. 307. Trad. et commentaire R. Dufour, Les Belles Lettres, Paris 2004, p. 406-407.

d'Alexandrie soumet ces « puissances » cosmiques à l'ordre des anges préposés par la parole de Dieu. Je cite un passage du VI^e^ livre des *Stromates* :

> En réalité, les éléments et les astres, c'est-à-dire les puissances qui administrent l'univers, ont reçu l'ordre d'accomplir exactement ce qui convient à l'économie. Ils obéissent d'eux-mêmes et sont guidés par ceux qui leur ont été très posés, selon les directives de la parole du Seigneur, puisque, par nature, la puissance divine donne secrètement à tous les êtres leur activité[15].

Dans les *Eclogae propheticae*, Clément précise que les astres, ou éléments, ne sont que des « corps spirituels régis par des anges » (55, 1). Et dans les *Extraits de Théodote*, il parle non pas d'anges mais de puissances invisibles :

> Ainsi donc, par les étoiles fixes et les planètes, les Puissances invisibles, véhiculées par ces astres, régissent les générations [ou : les « natifs »] et y président. Quant aux astres eux-mêmes, ils ne font rien : mais ils indiquent l'influence des Puissances dominantes, de même que le vol des oiseaux a une signification, mais ne produit rien[16].

Les verbes d'action, « diriger », « guider », « ordonner », « préposer », indiquent clairement que les στοιχεῖα, qu'il s'agisse des astres cosmiques ou des éléments qui les composent, sont animés du dedans par une puissance spirituelle, précisément angélique. Dans ses commentaires bibliques, de Jérémie ou des Psaumes, qui parlent de la terre, du soleil ou des astres, Origène souligne que tous ces éléments sont régis par des anges. Augustin rappelle lui aussi que les choses du monde visible sont préposées ou soumises à l'ordre d'une puissance angélique :

> Toute chose visible en ce monde est sous la tutelle d'une puissance angélique (*res visibilis in hoc mundo habet potestatem angelicam sibi praepositam*), comme en témoignent en plusieurs passages les divines écritures[17].

Les éléments eux-mêmes sont angéliques, ou appartiennent, comme chez Origène, à la même chaîne des *elementa huis mundi*, dont parle Paul dans l'*Épître aux Galates* (IV, 3 et 9). On retrouve cette assimilation de l'ange aux *elementa mundi* chez Jérôme et chez Augustin, dans leurs commentaires aux Galates. Ce qui confirme une fois de plus la dimension formelle et corporelle de l'ange, et nous permet surtout de rapporter cette dimension, ou puissance de l'ange, et son pouvoir de connaître l'*intellectum Dei*.

Pour démontrer que les anges eux-mêmes sont des corps, Clément distingue différents régimes ontologiques de corporéité :

> Mais ni les êtres « pneumatiques » et intelligents, ni les Archanges, ni les « Protoctistes » [« Premiers-Créés »], ni même, il faut l'affirmer, [le Fils] lui-même, ne

---

15. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, VI, XVI, 148, 2. Introd., texte critique, trad. et notes P. Descourtieux, Cerf, Paris 1999.
16. Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, 70, 1. Texte grec, introd., trad. et notes Fr. Sagnard, Cerf, Paris 1970.
17. Augustin, *Question 79*, 1, dans *De diversis quaestionibus LXXXIII*.

> sont sans forme, sans contours, sans figure, sans corps. Mais il a, lui aussi, une forme propre et un corps en proportion de sa prééminence sur tous les êtres « pneumatiques » : de même que les « Protoctistes » ont un corps en proportion de leur prééminence sur les substances qui leur sont inférieures. Car, d'une façon générale, ce qui vient à l'existence n'est pas sans substance : mais d'un autre côté [ces êtres supérieurs] n'ont pas une forme et un corps semblable aux corps qui sont dans notre monde[18].

Le corps des anges est d'un autre type, ses éléments relèvent d'un autre ordre de réalité, sinon d'un autre monde, d'une autre création du monde. Origène dira qu'à la différence du corps humain, palpable, lourd et pesant, le corps angélique est un corps de nature subtile, comme un souffle léger (*quod est naturaliter subtile quoddam et velut aura tenue*) »[19]. Mais en quoi consiste la distinction entre un corps pesant et un corps léger, un corps palpable et un corps subtil ? S'agit-il d'une distinction réelle, ontologique, ou d'une distinction de raison, purement conceptuelle ? Et peut-on évoquer l'oxymore d'un corps incorporel des anges pour en définir la spécificité ? Pris dans la veine du discours aporétique, pour décrire le corps des anges, Grégoire de Nazianze parle d'un souffle intelligent, d'un feu immatériel, et surtout il évoque l'idée d'une « certaine autre nature (τις φύσις ἄλλη) », étrangère au mélange des éléments matériels qui composent le monde[20]. En somme, la plupart des termes qu'utilisent les Pères pour décrire l'ambiguïté d'un corps des anges tendent à réduire la propriété matérielle du corps : pur (καθαρός), immatériel (ἄϋλος), incorporel (ἀσώματος), subtil (λεπτός, *tenuis*), céleste (ἐπουράνιος), intelligent (νοερός). Par là, ils cherchent à s'approcher de cette « autre nature » d'un corps dépourvu des prédicats habituellement attribués aux êtres humains, animés ou terrestres.

---

18. *Extraits de Théodote*, 10, 1.
19. Origène, *Traité des principes*, préface, 8. Introd., texte critique de la version de Rufin, trad. H. Crouzel et M. Simonetti, Cerf, Paris 1978.
20. Grégoire de Nazianze, *Discours*, 38, 9, texte critique par Cl. Moreschini et trad. P. Gallay, Cerf, Paris 1985.