L'ange gardien, entre théologie, dévotion et spiritualité (XVI^e-XVII^e siècles)

The Guardian Angel, between Theology, Devotion and Spirituality (16th-17th C)

Antoine Mazurek

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8482>

DOI : 10.4000/rhr.8482

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2016

Pagination : 21-47

ISBN : 978-2-200-93059-2

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Antoine Mazurek, « L'ange gardien, entre théologie, dévotion et spiritualité (xvi^e-xvii^e siècles) », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 1 | 2016, mis en ligne le 01 mars 2019, consulté le 04 septembre 2020.
URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8482> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.8482>

ANTOINE MAZUREK

Centre d'études en sciences sociales du religieux, Paris

L'ange gardien, entre théologie, dévotion et spiritualité (XVI^e-XVII^e siècles)

Le 27 septembre 1608, la Congrégation des Rites étend à l'Église universelle la célébration du culte de l'ange gardien par l'inscription d'un office propre dans le bréviaire romain. Ce décret est à l'origine de l'épanouissement de la dévotion dans l'ensemble de l'Europe catholique. Il stimule notamment l'écriture d'ouvrages de dévotion et de spiritualité. Pour comprendre la place de cette figure au sein de la culture religieuse catholique, on la situe dans le cadre des évolutions de la théologie, en particulier dans son travail d'éclaircissement des rapports entre grâce et libre arbitre, et à l'intérieur de certaines pratiques spirituelles propres à la Compagnie de Jésus.

The Guardian Angel, between Theology, Devotion and Spirituality (16th-17th C)

On September 27, 1608, the Congregation of Rites extended to the Universal Church the worship of the guardian angel by inserting a specific office for this celebration into the Roman breviary. The decree led to the spread of this devotion across Catholic Europe. It especially stimulated devotional and spiritual writing. In order to understand the place of this figure within Catholic religious culture, the article situates it within the framework of an evolving theology, and in particular in its role of clarifying the relationship between grace and free will, and within certain spiritual practices specific to the Society of Jesus.

Dans le christianisme, les anges sont chargés d'atténuer l'inaccessibilité du divin par leur rôle de médiateur dans la communication entre les hommes et Dieu mais aussi par le moyen qu'ils représentent de comprendre Dieu par leur existence même. L'ange est à la fois littéral et métaphorique. Il y a là un des fondements du développement de l'angélologie dans la théologie occidentale depuis l'époque du Moyen Âge central. Mais si le rôle des anges dans la construction et l'articulation de la compréhension du monde et de Dieu est à première vue plus évident pour les XII^e et XIII^e siècles, il est tout à fait hâtif de supposer son effacement – qui serait seulement atténué ici ou là par leur présence dans les sphères de l'occulte et de la magie – durant l'époque moderne. Pourtant, un tel jugement n'est sans doute pas pour rien dans le relatif silence historiographique qui a régné longtemps sur le sujet.

Ce silence a été rompu récemment par l'historiographie anglo-saxonne confrontée à la survivance des anges dans le protestantisme. Cette dernière fut interprétée d'abord comme la manifestation d'une résistance du catholicisme, enraciné dans la culture « populaire », mais les recherches d'Alexandra Walsham et de Peter Marshall ont finalement montré qu'une angélologie protestante n'est pas une contradiction dans les termes mais au contraire un aspect significatif d'une persistance plus générale, dans les siècles postérieurs à la Réforme, de la croyance dans le surnaturel et la providence¹. Le processus de sélection, de reconfiguration des croyances aux esprits célestes illustrerait et confirmerait la thèse qui, à l'encontre de la vision weberienne d'un désenchantement du monde linéaire et inéluctable initié par les réformateurs, plaide pour une description de ce processus en termes de cycles de sacralisation et de désacralisation².

1. Voir Peter Marshall, Alexandra Walsham (ed.), *Angels in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 et les études qui ont paru depuis, notamment le recueil édité par Joad Raymond, *Conversations with Angels. Essays towards a History of Spiritual Communication, 1100-1700*, Londres, Palgrave Macmillan, 2011 et la thèse de Laura Sangha, *Angels and Belief in England, 1480-1700*, Londres, Pickering and Chatto, 2012.

2. Pour la thèse du désenchantement, voir Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. Isabelle Kalinowski, Paris, Flammarion, 2008 (éd. orig. 1904-1905) et l'article d'Alexandra Walsham, « The Reformation and "the

Il y a, nous semble-t-il, beaucoup à retirer d'une telle démarche dans l'étude des anges dans l'Europe catholique. D'une part, le catholicisme, qui n'est pas en reste en ce qui concerne le contrôle sur les manifestations du surnaturel, est également sujet aux resacralisations. L'historiographie a bien montré, dans des domaines variés, les procédures mises en œuvre pour canaliser ces phénomènes extraordinaires et les résurgences du sacré³. D'autre part, l'Europe catholique moderne est surtout marquée par l'essor de la figure de l'ange gardien, agent de la providence autant que guide et protecteur des hommes. Or cette double fonction, c'est ce que nous voudrions montrer, soumet l'ange gardien à des questionnements d'une portée plus englobante, notamment ceux qui ont trait à la grâce et au libre arbitre.

La réflexion sur le péché et la liberté des anges au premier instant de la création a, en effet, largement nourri la réflexion théologique sur le libre arbitre de l'homme. Comprendre la médiation de l'ange gardien dans la rencontre entre l'homme et Dieu au moment même où les efforts des théologiens pour élucider cette rencontre sont une fois de plus condamnés à l'impasse peut aider à mieux situer l'essor de la dévotion aux esprits tutélaires dans la religiosité moderne ainsi qu'à comprendre le devenir, au début de la modernité, de l'anthropologie chrétienne que naguère Robert Bultot a qualifiée d'angélique. Pour ce faire, nous avons fait le choix de confronter les mobilisations de la figure de l'ange dans le discours des théologiens à son usage dans le discernement des esprits – pratique qui vise justement à faire le départ entre les influences divines, angélique ou diabolique qui s'exercent sur le libre arbitre –, en suivant l'hypothèse formulée par Pierre Antoine Fabre que la fin du xvi^e et le début du xvii^e siècle forment un moment historique où « la littérature spirituelle s'invente comme une sorte de traducteur du discours théologique »⁴.

Disenchantment of the World" reassessed», *The Historical Journal*, 51/2, 2008, p. 497-528.

3. Voir par exemple Andrew W. Keitt, *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*, Leyde, Brill, 2005.

4. Pierre Antoine Fabre, « Sciences sociales et histoire de la spiritualité moderne : perspectives de recherche », *Recherches de science religieuse*, t. 97/1, 2009, p. 33-51, p. 36.

L'ESSOR DU CULTE DE L'ANGE GARDIEN APRÈS LE CONCILE DE TRENTE

Dans le catholicisme post-tridentin, si les continuités avec l'héritage médiéval sont plus évidentes encore que dans le monde protestant, la figure de l'ange reçoit surtout une consécration catéchétique et liturgique sans précédent, conséquence de l'effort de contrôle et de codification des principaux supports du culte et de la pastorale qui caractérisent la confessionnalisation catholique⁵. Le *Catéchisme romain* de 1566 consacre ainsi un développement aux esprits tutélaires dans son explication de l'oraison dominicale en les présentant comme les agents de la providence divine veillant sur tous les hommes, et réalisant « tous les jours, pour notre utilité et notre salut, une multitude de choses extraordinaires, bien que nous ne les voyions pas »⁶. C'est pour rendre « cette vigilance paternelle de Dieu sur tous les hommes [...] plus sensible »⁷, que le texte décrit l'action des anges gardiens. En avertissant les pasteurs que les fidèles ne doivent pas attendre de leurs esprits tutélaires les démonstrations visuelles dont ils ont gratifié les protagonistes de la Bible, le catéchisme reste fidèle à l'orientation intérieure que la *devotio moderna* a donnée à la dévotion aux esprits tutélaires tout en invitant à un contrôle accru sur les manifestations du sacré. Cette mention dans un ouvrage qui, sans avoir l'autorité des décrets du concile dont il est issu⁸, a bénéficié d'une diffusion européenne,

5. Gottfried Maron, « Die nachtridentische Kodifikationsarbeit in ihrer Bedeutung für die katholische Konfessionalisierung », dans Wolfgang Reinhard et Heinz Schilling (éd.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster, Aschendorff, 1995, p. 104-124.

6. *Catéchisme du concile de Trente*, trad. fr. E. Marbeau et A. Charpentier, Tournai, Desclée, 1923, p. 483. Cf. le texte latin : « Angeli mirabiles res efficerent, quibus moneremur, innumerabilia ejus generis, quae sub oculis non caderent, a custodiibus nostrae salutis Angelis effici utiliter, ac salubriter ».

7. *Ibid.*, p. 482. Cf. le texte latin : « ut in hujus explicatione argumenti paternam Dei de hominibus curam melius agnoscat ».

8. Le controversiste anglais Richard Montagu rappelle à son adversaire catholique que l'idée de la garde angélique n'a été définie par aucun concile et qu'elle est donc selon lui « libre ». *A Gagg for the New Gospell ?*, Londres, 1624, p. 189, cité par Peter Marshall, « The Guardian Angel in Protestant England », dans P. Marshall, A. Walsham (éd.), *Angels in Early Modern World*, p. 312. Domingo Báñez est le premier à fournir les qualifications censoriales des erreurs susceptibles d'être commise à propos des anges gardiens dans ses *Scholastica commentaria in primam partem angelici doctoris D. Thomae*, Douai, ex typographia Petri Borremans, 1614 (1^{re} édition : Salamanque, 1584), p. 543.

est capitale pour le devenir de la dévotion⁹. Pourtant, l'impulsion décisive est donnée plus tard, en 1608, par l'inscription, dans le bréviaire romain, d'un office propre pour l'Église universelle. On assiste alors vraiment à la diffusion du culte grâce à la fondation des confréries, à l'écriture de traités sur le sujet et aux représentations iconographiques et musicales¹⁰.

Il y a quelques années, Joséphine von Henneberg a fait l'hypothèse que la promotion liturgique de l'ange gardien pourrait être liée à d'autres décisions en matière de culte prises au même moment à Rome et notamment au procès de canonisation de Françoise Romaine, en ajoutant que les controverses *de auxiliis* constituent un arrière-plan doctrinal significatif. Outre la personnalité exceptionnelle de Bellarmin à l'origine de ces différentes décisions, des motifs iconographiques et des thèmes hagiographiques constituent autant d'indices de ces convergences¹¹. On en donnera ici un seul exemple qui met l'accent sur une thématique déjà présente dans la littérature de dévotion de la fin du Moyen Âge, mais dont l'importance est ravivée par les controverses sur la grâce. Dans une vie de sainte Françoise Romaine publiée en 1607 mais rédigée une année plus tôt alors que le procès n'est pas achevé, l'auteur, le jésuite Flaminio Figliucci (pseudonyme de Vincenzo Flaminio, 1566-1622), propose une interprétation de la présence aux côtés de la sainte d'un ange gardien et de deux archanges :

9. Le catéchisme devait en effet servir à la fois de manuel de théologie pour les curés et de sermonnaire, comme y invite la préface. Dès les années 1570-1580, certaines éditions sont suivies d'un index des sujets à traiter par les prédicateurs ou précédées d'une *Praxis Catechismi*, une division de son contenu en sermons pour chaque dimanche de l'année selon l'évangile du jour, la garde angélique étant un thème conseillé pour le premier dimanche de carême. Voir *Catéchisme du concile de Trente*, préface, p. 13 et Gerhard J. Bellinger, *Bibliographie des Catechismus Romanus : Ex Decreto Concilii Tridentini ad Parochos. 1566-1978*, Baden-Baden, Verlag Valentin Koerner, 1983.

10. Ces différents aspects ainsi que le processus qui mène à la reconnaissance du culte de l'ange gardien pour l'Église universelle sont analysés dans notre thèse « L'ange gardien à l'époque moderne : culte, élaboration doctrinale et usages. xvi^e-xviii^e siècles », soutenue à l'EHESS le 19 décembre 2013.

11. Josephine von Henneberg, « Saint Francesca Romana and Guardian angels in baroque Art », *Religion and the Arts*, 2-4, 1998, p. 467-487 et Trevor Johnson, « Guardian angels and the Society of Jesus », dans P. Marshall, A. Walsham (ed.), *Angels in the Early Modern World*, p. 191-215. Sur les controverses *de auxiliis*, voir désormais l'étude de Paolo Broggio, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*, Florence, Leo Olsckhi, 2009.

Je pense que l'Archange voulait nous faire entendre le mérite grand et varié, et la gloire singulière que notre sainte nous avait acquis au Ciel, avec le mérite de la grâce divine et la coopération des actions vertueuses qu'elle exerça toujours alors qu'elle était mariée, veuve et religieuse¹².

Si, pour Figliucci, l'ange est bien un personnage céleste qui guide sainte Françoise Romaine, la met en contact avec Dieu et avec qui elle échange, il apparaît bien également comme étant chargé de figurer la rencontre entre libre arbitre et grâce que les théologiens s'efforcent au même moment de clarifier. Or, ils le font en s'appuyant sur une distinction théorique récente en théologie qui modifie la définition du rôle de l'ange gardien.

L'ANGE GARDIEN DANS LA SCOLASTIQUE MODERNE, ENTRE NATURE ET SURNATURE

La compréhension précise de la place de l'ange gardien dans le discours théologique des XVI^e et XVII^e siècles nécessite au préalable de partir des écrits de Thomas d'Aquin. D'abord, parce que les traités théologiques de l'époque moderne, notamment ceux des protagonistes de la querelle *de auxiliis*, dominicains et jésuites, sont pour la plupart des commentaires de son œuvre¹³; ensuite parce que les solutions de la *Somme théologique* fournissent des considérations qui pouvaient devenir des ambiguïtés dans le contexte théologique des XVI^e-XVII^e siècles; enfin parce que ce sont certains aspects de l'enseignement de Thomas sur les anges gardiens qui sont pris pour cible par les protestants, notamment par les calvinistes. Dans deux articles de la question 113 de la première partie de la *Somme*, Thomas défend l'idée que la garde angélique est donnée à tous les hommes :

12. Flaminio Figliucci, *La Vita di Santa Francesca Romana*, Florence, appresso Bartolomeo Sermatelli e fratelli, 1607, p. 120 : « Penso io che l'Arcangelo ci volesse dare ad intendere il molto & vario merito & la singular gloria che la nostra santa si haveva acquistato in Cielo con il merito della Divina grazia & cooperazione delle sue virtuose azzioni che esercitò sempre mentre fu Marittata, Vedova, & Religiosa ».

13. Voir Philippe Lécrivain, « La Somme théologique aux XVI^e-XVIII^e siècles », *Recherches de science religieuse*, 91, 2003/3, p. 397-427.

Les futurs damnés, les infidèles, et même l'Antéchrist ne sont pas dépourvus du secours intérieur de la raison naturelle; de même ils ne sont pas privés du secours extérieur accordé divinement à toute la nature humaine, qui est la garde des anges. Si celle-ci ne réussit pas à leur faire mériter la vie éternelle par les bonnes œuvres, elle réussit du moins à leur faire éviter certains actes mauvais qui pourraient nuire à eux-mêmes ou aux autres. [...] Les anges sont envoyés en ministère efficace pour ceux-là seuls «qui héritent du salut», si l'on considère le dernier effet de leur garde, qui est l'obtention de cet héritage; cependant, le ministère des anges n'est pas retiré aux autres hommes, bien que chez eux il n'ait pas cette efficacité consistant à conduire au salut. Ce ministère des anges, pourtant, est efficace à leur égard, en tant qu'il éloigne d'eux beaucoup de maux¹⁴.

La garde angélique est assignée à la nature humaine dans son ensemble et donc à tous les êtres qui partagent cette nature, elle l'est aussi dans la mesure où chacun a pour fin la béatitude. Dans le cas des infidèles, cet objectif ne peut *a priori* pas être atteint et par conséquent le rôle des anges gardiens se limite à un rôle de stricte protection. La nature humaine ne se réalise vraiment qu'en parvenant à la béatitude surnaturelle, c'est-à-dire la vision de Dieu promise aux élus ou encore «l'illumination doctrinale»¹⁵.

Les théologiens catholiques de l'époque moderne concordent tous sur la finalité surnaturelle de la garde angélique. Mais les rapports entre nature et grâce ont évolué entre Thomas et ses commentateurs du xvi^e siècle. La théologie connaît en effet, comme l'a montré Henri de Lubac, une révolution silencieuse qui réordonne la manière dont sont pensés les rapports entre le naturel et le surnaturel¹⁶. Le nouveau système soutient d'une part que la fin d'un être naturel est toujours mesurée à l'aune de ses moyens, naturels par définition, et d'autre part que son appétit naturel ne peut porter que sur un bien également naturel. Ce qui relève du surnaturel au contraire est toujours surajouté. Cette nouvelle articulation des deux plans de la création correspond à son tour à une conception de l'action de Dieu dans le monde qui distingue un concours général qui voit Dieu agir comme créateur de l'univers et un concours particulier

14. *Somme théologique*, trad. fr. sous la direction d'Albert Raulin, t. 1, Paris, Le Cerf, 1984 (désormais S. th.), I^a, q. 113, a. 4 et 5, p. 905-906.

15. *Ibid.*, a. 5, ad. 2., p. 906.

16. Henri de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris, Aubier, 1946 et id., *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, Cerf, 2008 [1^{re} édition : Paris, 1965]. Voir aussi Jean-François Courtine, *Nature et empire de la loi. Études suarézienne*, Paris, Vrin – Éditions de l'EHESS, 1999.

qui le voit intervenir pour le salut des hommes. Une telle distinction met en question la possibilité d'une expérience du surnaturel et la fonction exacte des êtres intermédiaires dans le modèle théologique scolastique.

Pour Thomas d'Aquin en effet, la fin naturelle de l'homme est la vision de Dieu¹⁷, une fin qui dépasse la nature humaine et les moyens à sa disposition. Pour concevoir la nature indépendamment des dons de la grâce, la scolastique a forgé la notion d'état de nature pure qui permet de distinguer en l'homme deux béatitudes, une béatitude naturelle par laquelle il connaît Dieu comme créateur de la nature, et une béatitude surnaturelle, la vision de Dieu. À partir du milieu du xvi^e siècle, la notion acquiert le statut d'hypothèse d'école, devenant alors un lieu commun pour les théologiens. Bellarmin peut s'en servir pour réfuter les thèses de Baius en jetant les bases d'un véritable système¹⁸ dont l'énoncé central est le suivant : l'homme est fait, en tant que créature naturelle, pour une béatitude elle aussi naturelle, c'est-à-dire proportionnée à sa nature. Il n'y a pas de désir naturel de voir Dieu car l'homme n'est pas capable d'une fin qui excède les limites de sa nature¹⁹. En conséquence, l'homme doit être envisagé dans un troisième état, l'état de nature pure, qui vient s'ajouter aux deux autres, le *status viae* et le *status patriae*²⁰.

Le statut de l'ange gardien et surtout sa relation avec l'homme ne pouvaient qu'être remis en question par cette dissociation du naturel et du surnaturel. Dans la *Somme théologique*, l'ange gardien se voit confier la double tâche de sauvegarder l'homme dont il a la garde des dangers naturels et des démons, et de le mener à la béatitude surnaturelle. L'ange gardien agit ainsi sur les deux plans, naturel et surnaturel, plans qui sont chez Thomas coordonnés, la

17. S. th., I^a-II^{ae}, q. 5, a. 1.

18. Francisco Suárez, *De ultimo fine hominis*, disp. 15, sect. 2, § 1, dans *Opera omnia*, t. 4, Paris, apud L. Vivès, 1856-1878, p. 146 : « Nam ad intelligendam propriam nostrae naturae conditionem, oportet praescindere omnia quae supra naturam sunt ; quod non solum per intellectum fieri potuit, sed re ipsa potuerit fieri a Deo : quod mihi fere tam certum est, quam est certum omnia haec supernaturalia bona esse mere gratuita ».

19. Henri de Lubac, *Surnaturel*, p. 114.

20. Fr. Suárez, *De gratia*, Prol. 4, c. 1, § 2, dans *Opera omnia*, t. 7, p. 179 : « Cajetanus et moderniores theologi tertium considerarunt statum, quem pure naturalium appellarunt, qui, licet de facto non fuerit, ut suppono, cogitari tamen potest ut possibilis, et illius consideratio ad aliorum intelligentiam necessaria est, quia revera hic status est veluti aliorum fundamentum ».

préservation des dangers naturels contribuant d'une certaine façon à parvenir à la béatitude, et les illuminations angéliques préparant à l'infusion de la grâce²¹.

Qu'en est-il alors lorsque la coordination entre naturel et surnaturel se défait ? C'est Domingo Báñez (1528-1604), le « fondateur de l'école thomiste moderne »²², qui semble avoir envisagé le premier l'hypothèse²³. Deux questions alors se posent qu'un disciple du théologien de Salamanque, le dominicain italien Nazario (1556-1645), expose avec clarté : « la garde des anges est-elle naturelle ou simplement un bénéfice de la grâce ? L'homme dans l'état de nature pure avait-il besoin d'un ange gardien »²⁴ ? Báñez et Nazario répondent par l'affirmative en distinguant dans les missions des anges gardiens deux objectifs. Le premier est de mener chaque homme à la béatitude naturelle, en l'exhortant à mener une vie honnête dans le respect des vertus naturelles ; le deuxième, de l'accompagner jusqu'à la béatitude surnaturelle. La raison seule suffit d'ailleurs pour connaître cette vérité, ce qui explique que l'existence d'anges gardiens personnels soit une croyance partagée par tous les hommes depuis l'Antiquité, fidèles ou infidèles²⁵. Báñez est donc amené à définir une sphère autonome pour la garde angélique qui reflète en fait la sphère d'autonomie laissée à l'homme. La garde angélique garantit l'ouverture potentielle de tous les hommes à la réception de la grâce tout en manifestant la nécessité de renforcer le libre arbitre, un des objectifs principaux du système de la pure nature étant en effet de renforcer l'autonomie de l'homme face à son créateur.

Mais si nombre de théologiens ont adopté les principes du nouveau système, il n'en demeure pas moins que, sur cette base commune, les divergences sont grandes entre les uns et les autres et elles se sont traduites dans des conflits ayant marqué tout le

21. S. th., I^a, q. 113, a. 5, ad. 2 : « La charge de la garde angélique est ordonnée à l'illumination doctrinale comme à son but dernier et principal ».

22. Henri de Lubac, *Surnaturel*, p. 280.

23. D. Báñez, *Scholastica commentaria* (cité n. 8), p. 542.

24. Giovanni Paolo Nazario, *Commentariorum et scholasticarum in primam partem Summae D. Thomae Aquinatis*, Cologne, Henningius, 1621 [1^{re} édition : Venise, 1610], p. 496 : « An officium homines custodiendi conveniat angelis a natura vel ex gratia ? [...] An si fuisset homo conditus in puris naturalibus datus illi fuisset a Deo angelus custos ? »

25. D. Báñez, *Scholastica commentaria*, p. 543.

xvii^e siècle. De fait, si Báñez est bien un « thomiste moderne » en ce qu'il adopte l'hypothèse de la nature pure et s'il admet l'existence du libre arbitre, il n'en limite pas moins la capacité de ce dernier. On envisagera ici l'ange gardien au sein de la culture religieuse des jésuites parce que ce sont eux qui sont les principaux agents de la diffusion de cette dévotion dans le monde catholique et parce que l'utilisation qu'ils font de la figure de l'ange dans différentes formes de discours permet à la fois de saisir les tensions nées du nouveau système et la possibilité, qu'offrait l'ange gardien, sinon de les résoudre, du moins de les atténuer.

L'ANGE GARDIEN, LA GRÂCE ET LE LIBRE ARBITRE

Le système de la nature pure est d'abord une tentative de penser la relation entre action humaine et action divine. Pour les théologiens jésuites, il a été le fondement d'une défense du rôle du libre arbitre et d'une liberté conçue comme une liberté d'indifférence²⁶. La *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis* de Luis de Molina (1535-1600) en a posé les bases en montrant à la fois que Dieu désire sauver tous les hommes et que ceux-ci peuvent concourir à leur salut²⁷. Pour résoudre l'équation, les théologiens distinguaient depuis la fin du xv^e siècle une grâce suffisante et une grâce efficace. En accordant la grâce universellement, déclaraient-ils, Dieu manifeste à la fois sa volonté sincère de sauver tous les hommes mais laisse également à chacun la liberté de concourir ou non à son salut en faisant de cette grâce seulement suffisante une grâce proprement efficace. L'originalité de Molina consiste à présenter cette distinction en reformulant la théorie du concours divin défini désormais comme concours simultané. À un système où la cause première agit dans la cause seconde se substitue un système où la cause première agit avec la cause seconde.

26. Voir Jacob Schmutz, « La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure (xiii^e-xvii^e siècles) », *Revue thomiste*, n° 101, 2001, p. 217-264 et id., « Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angélogiques de l'anthropologie moderne », *Les études philosophiques*, 61, 2002/2, p. 169-198.

27. *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia*, Lisbonne, Apud Antonium Riberium, 1588.

Molina, dans son analyse de la grâce, offre une présentation détaillée des secours (*auxilia*) qui rendent possible la rencontre entre le libre arbitre et la grâce. Dans le chapitre central de son ouvrage, il insiste sur la distinction à faire entre l'action des secours de la grâce et l'action des autres secours qu'il qualifie de secours particuliers, parmi lesquels il range les « saints anges » :

Les inspirations, les cogitations pieuses suscitées par les saints anges sans autre secours spécial de Dieu, ne sont pas à mettre au nombre des secours de la grâce [...]. Et de fait bien que toutes ces choses, et d'autres semblables, soient des secours particuliers qui aident le libre arbitre, à la fois pour qu'il se maintienne dans son devoir en raison de sa liberté et aussi pour qu'il coopère aux œuvres surnaturelles qui visent la félicité éternelle, [...] parce que ni chacun d'eux ni tous pris ensemble ne sont suffisants pour réaliser quelque chose sans un autre secours de Dieu, [...] ils ne méritent pas d'être appelés secours de la grâce précisément parlant²⁸.

Les bienfaits de la providence apportent avec eux la multiplicité des secours. Pris ensemble ils forment ce que Molina appelle le « secours quotidien » qui « n'est pas simple parce qu'il serait employé seulement une fois, mais multiple »²⁹. Si tous sont accordés gratuitement par Dieu dans le cadre du concours général qu'il doit à sa créature, la différence entre les deux types de secours réside dans le fait que ces secours particuliers ont besoin d'un autre secours de Dieu, un secours spécial (*auxilium speciale*), pour que l'homme s'ordonne à la volonté divine et accomplisse un acte salutaire. On soulignera ici deux conséquences.

Premièrement, si Molina accentue le rôle du libre arbitre, ce n'est pas pour l'abandonner à lui-même mais pour l'inscrire dans un réseau d'influences multiples, exercées par les causes secondes, que les jésuites rassemblent sous la notion de prémotion morale de la grâce dont ils ont fait, durant les dernières sessions des congrégations *de auxiliis* de 1604 à 1607, leur cheval de bataille

28. *Ibid.*, p. 219: « Neque item inspirationes, cogitationesve piaae, ab Angelis sanctis absque alio speciali auxilio Dei excitatae, [...] sunt inter auxilia gratiae [...] referenda [...]. Etenim quamvis haec omnia, et alia his similia, peculiaris auxilia sint, quae liberum arbitrium adiuvant, tum ut in officio pro sua libertate se contineat, tum etiam ut [...] cooperetur opera supernaturalia, quae ad sempiternam foelicitatem [...] spectent: quia tamen, neque singula, neque omnia simul sumpta, satis sunt, ut absque alio auxilio Dei aliquid efficiat, [...], appellari non merentur auxilia gratiae presse sumpta ».

29. *Ibid.*, p. 220.

à l'encontre de la prémotion physique des dominicains³⁰. Baronius avait saisi avec une acuité remarquable la convergence entre une telle présentation de l'action de la grâce et les méthodes mises en œuvre par la Compagnie de Jésus dans son action missionnaire et éducative³¹. C'est par ailleurs cette libération des causes secondes qui fonde la présence aux côtés de chaque homme, d'un démon individuel, symétrique mauvais de l'ange gardien, désigné par Satan. Une telle présentation, si elle remonte au *Pasteur* d'Hermas, n'avait pas reçu un accueil unanime par les médiévaux, et l'Aquinate ne la fait pas sienne. Elle est pourtant largement acceptée par les théologiens mais aussi les écrivains spirituels jésuites³².

Deuxièmement, pour Molina, l'ange gardien ne donne pas aux actions à la réalisation desquelles il est susceptible de concourir ce caractère surnaturel. L'ange gardien est du côté de la nature, des forces naturelles qu'il affermit et consolide pour que l'homme persévère et accède à la vie surnaturelle. Sous l'impulsion notamment de Bellarmin, la grâce finit toutefois par inclure à la fois l'ensemble des circonstances ordonnées par la providence divine et l'excitation interne déclenchant le mouvement de la volonté³³. L'ange gardien peut dès lors figurer à la fois la multiplicité des manifestations de la grâce et le processus même de son intervention

30. Franco Motta, *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma*, Brescia, Morcelliana, 2005, p. 607. Voir Bellarmin, *Disputationum Roberti Bellarmini Politiani S.R.E. Cardinalis, De controversiis christianae fidei...*, t. 4, Cologne, Sumptibus Bernardi Gualtheri, 1619, tertia controversia generalis, livre VI, De gratia et libero arbitrio, col. 805: «quoniam gratia, quantumvis efficax, nihil est aliud, nisi suasio, quae non determinat voluntatem, sed inclinat per modum proponentis obiectum».

31. «Jesuitae negant physice determinari, sed tantum moraliter, hoc est suadendo, alliciendo, sive bonis, sive deterrendo malis». *Venerabilis Cardinalis Baronii censura in librum, de concordia Gratiae liberique arbitrii P. Molinae nunc primum edita*, dans *Venerabilis Cardinalis Baronii Epistolae et Opuscula pleraque nunc primum ex archetypis in lucem eruta*, vol. 2, Rome, ex typographia Komarek, 1759, p. 124, cité par Paolo Broggio, *La teologia e la politica*, p. 112. La récente étude de Trent Pomplun, *Jesuit on the Roof of the World: Ippolito Desideri's Mission to Tibet*, Oxford, Oxford University Press, 2010 est particulièrement attentive à la marque laissée par cet enseignement sur l'activité missionnaire d'Ippolito Desideri au Tibet.

32. Quelques auteurs refusent toutefois cette présentation, au premier rang desquels Bellarmin. Voir sa *Bibliotheca sanctorum Patrum*, 1575-1579, tomi tertii censura, citée par Godman, *The Saint as Censor: Robert Bellarmine Between Inquisition and Index*, Leyde, Brill, 2000, p. 260.

33. Robert Bellarmin, *Disputationum Roberti Bellarmini*, t. 4, Controversia prima principalis, livre I, De gratia et libero arbitrio, chapitre I, col. 469-474.

dans l'âme humaine calqué sur le schéma aristotélo-thomiste³⁴ qui concède aux créatures spirituelles une capacité d'action sur les corps et, à certaines conditions, sur les âmes. Or, c'est le même schéma qui décrit l'opération de la grâce³⁵.

Universalité de la garde angélique, universalité de la grâce suffisante

Ces nouveaux développements doctrinaux rendent compte de certaines mobilisations de l'ange gardien par les jésuites. Dans le champ de la controverse, l'ange gardien devient dès la fin du xvi^e siècle une figure illustrant l'universalité de la grâce suffisante, manifestation de la volonté divine de sauver tous les hommes qui contredit la prédestination des protestants. En effet, ce sont avant tout l'universalité et la singularité de la garde angélique qui sont contestées par les réformés depuis Calvin³⁶. Bellarmin se sert ainsi de la figure de l'ange gardien des peuples dans ses *Controverses* pour prouver que le secours suffisant est « donné à tous en fonction du lieu et du temps »³⁷. En 1603, Johann Paulus Windeck, professeur à l'université de Freiburg, est un des premiers à illustrer l'universalité des secours suffisants par la doctrine de la garde angélique individuelle³⁸. La même année, lors d'une dispute

34. Elena Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Rome, Viella, 2010, notamment p. 66-74.

35. Voir son utilisation pour le sacrement de pénitence par Francisco Amico, *Cursus theologicus, scholasticus et moralis*, Anvers, Apud G. Lesteenium, 1650 (1^{re} édition: Vienne, 1630-1635), p. 180: « Intendit angelus suadere homini confessionem suorum peccatorum: movet illi phantasmata de peccatis, et poenis promeritis: Phantasmata motum et excitatum ab angelo, movet intellectum agentem hominis ad producendam speciem intelligibilem de eisdem peccatis, et poenis promeritis: per quam speciem intellectus possibilis elicit simplicem apprehensionem eorumdem peccatorum ac poenarum: qua ut praevia dispositione posita, Deus immediate notitia supernaturale et affectu illuminat hominis intellectum, et inflammat voluntatem ad eadem peccata ex motivo supernaturale detestanda ».

36. Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, éd. Jean-Daniel Benoit, Paris, Vrin, 1957, Livre I, chapitre 14, § 7, p. 191.

37. Robert Bellarmin, *Disputationum Roberti Bellarmini*, t. 4, tertia controversia generalis, livre VI, De gratia et libero arbitrio, chapitre V, Auxilium sufficiens ad salutem, pro loco et tempore omnibus dari, col. 525.

38. *Controversiae de mortis Christi efficacia, inter Catholicos et Calvinistas hoc tempore disputatae*, Cologne, Ex Officina Typographica Arnoldi Quentelii, 1603, p. 162-163.

théologique à Mayence, Stephan Weber affirme que la double prédestination condamne les anges à l'inaction et que « Calvin aurait dit plus exactement dans sa doctrine que les anges dorment sur leurs deux oreilles, et qu'ils n'ont cure des mortels »³⁹. Dans les territoires germaniques toujours, le célèbre controversiste Martin Bécán (1563-1624) établit lui aussi un parallèle entre Dieu qui ne refuse pas au pécheur « les secours communs de la grâce » et l'ange qui montre toujours à son client « des communes marques de déférence » sans pour autant qu'il lui accorde « toutes les marques spéciales, qu'il peut par ailleurs manifester »⁴⁰.

Le parallèle refait surface en France à l'occasion de la querelle janséniste car, au moins jusqu'en 1653, les augustiniens s'opposent radicalement à la notion de grâce suffisante⁴¹. Pierre de Saint-Joseph (1594-1662), feuillant et moliniste, écrit ainsi que même les réprouvés possèdent un ange gardien « parce que de même que les secours suffisants ne sont pas supprimés, de même ne l'est pas la garde angélique »⁴² et le jésuite Étienne Agard Dechamps (1613-1701) intègre l'argument dans son ouvrage *De haeresi janseniana* :

Si les anges gardiens veillent au salut de tous, s'ils détournent également les cœurs des pécheurs et des infidèles du vice, quelquefois par des mouvements secrets, et les enflamment pour embrasser les vertus, si un ange est placé aussi, comme les théologiens l'affirment avec saint Thomas, auprès de l'Antéchrist [...] [alors] ne font assurément pas défaut aux hommes désespérés les secours de la grâce

39. *Disputatio theologica de officiis angelorum circa homines quam in archiepiscopali academia Moguntina pro secundo gradu theologico assequendo, propugnavit R.D. Stephanus Weberus*, Mayence, excudebat Ioannes Albinus, 1603, p. 52 : « Rectius ergo dixisset Calvinus in sua doctrina, Angelos in utramque aurem dormire, nec ullam gerere curam pro mortalibus ».

40. *Opusculorum theologicorum, tomus primus. De officiis Angelorum*, Paris, Joseph Cottureau, 1617, p. 471 : « Angelus enim semper praestat homini quaedam communia obsequia, non tamen semper exhibet omnia specialia, quae alioqui posset exhibere ».

41. Sur le rapprochement progressif de certains jansénistes avec le thomisme, voir Sylvio Hermann De Franceschi, « Le jansénisme face à la tentation thomiste. Antoine Arnauld et le thomisme *de gratia* après les cinq articles de 1663 », *Revue thomiste*, 109, 2009, p. 5-54 ; id., *Entre saint Augustin et saint Thomas. Les jansénistes et le refuge thomiste (1653-1663) : à propos des 1^{re}, 2^e et 18^e Provinciales*, Paris, Nolin, 2009.

42. *Idea theologiae speculativae [...] de Deo, de Christo, de Angelis et de Gratia*, Lyon, A. Cellier, 1649, p. 356 : « quia sicut non destituuntur auxiliis sufficientibus, ita nec custodia Angelica ».

suffisante que prévoit cette volonté divine au service de laquelle sont les anges⁴³.

À la toute fin du xvii^e siècle, c'est encore un partisan du molinisme, le cardinal Celestino Sfondrati (1644-1696) qui, dans un long développement de son ouvrage posthume le *Nodus praedestinationis*, dont la charge polémique est tournée contre les jansénistes et certains thomistes, allègue les charges des anges gardiens auprès des hommes à l'appui de sa théorie de la grâce⁴⁴. Jamais pourtant Jansenius et ses partisans n'écartent l'idée d'une garde angélique universelle, même si l'auteur de l'*Augustinus* semble insister davantage sur le rôle des anges à l'égard des élus⁴⁵. Mais il est à noter qu'au début du xviii^e siècle, le janséniste philothomiste François-Laurent Boursier (1679-1749), dans son traité *De l'action de Dieu sur les créatures*, s'efforce de soumettre la volonté des anges gardiens à la prémotion physique exercée par Dieu⁴⁶. La limitation de la capacité du libre arbitre va de pair ici avec celle des anges gardiens et avec la détermination plus complète de l'ensemble de ces causes secondes à la volonté de la cause première.

43. *De haeresi janseniana a Apostolica Sede merito proscripta libri tres*, Paris, Etienne Souciet, Gabriel Martin, Francis Montalant, Jean-Baptiste Coignard, Hippolyte-Louis Guérin, 1728 (1^{re} édition : Paris, 1654), p. 328 : « Si omnium salutis custodes Angeli advigilant, si peccatorum atque etiam infidelium corda subitis nonnunquam ac secretis motibus deterrent a vitio, et ad virtutes capessendas inflammant, si Antichristo quoque, ut cum D. Thoma Theologi asserunt, Angelus apponetur [...], non desunt profecto desperatis hominibus sufficientis gratiae auxilia, quae divina illa de omnium hominum salute voluntas providet, cui Angeli inserviunt ».

44. Celestino Sfondrati, *Nodus praedestinationis, ex S. Litteris, Doctrinaque SS. Augustini et Thomae, quantum homini licet, dissolutus*, Cologne, Apud Servatium Noethen, 1698 (1^{re} édition : Rome, 1697), p. 243-248.

45. Voir Cornelius Jansen, *Commentarius in Sancta Iesu Christi Evangelia*, Lyon, Apud Thomam Amaulry, 1676.

46. François-Laurent Boursier, *De l'action de Dieu sur les créatures. Traité dans lequel on prouve la prémotion physique par le raisonnement, et où l'on examine plusieurs questions, qui ont rapport à la nature des esprits et de la grâce*, t. 1, Paris, François Babuty, 1713, p. 390. Sur cet auteur voir Sylvio Hermann de Franceschi, « La grâce de l'ange. Le traité *De l'action de Dieu* (1713) de François-Laurent Boursier : l'angélologie janséniste face au thomisme », dans *id.* et Rémi Mathis (éd.), *Ruine et survie de Port-Royal (1679-1713)*, numéro des *Chroniques de Port-Royal*, 62, 2012, p. 219-241.

Les anges gardiens des païens

La problématique missionnaire met à l'épreuve cette idée d'une volonté divine de sauver tous les hommes qu'est censée manifester la distribution universelle de la grâce suffisante. La question de l'ignorance invincible des infidèles se pose à nouveau depuis la découverte aux Amériques de populations entières restées à l'écart de l'évangélisation et que Luther et Calvin n'ont pas hésité à condamner à la damnation. Le décret sur la justification du concile de Trente ne se prononce pas explicitement sur leur sort et se contente d'affirmer que la foi est nécessaire au salut mais qu'elle est reçue, conformément au texte paulinien, *ex auditu*⁴⁷. Dans son commentaire du décret, le franciscain Andrés de Vega (1498-1549), dont les confrères étaient aux avant-postes de l'évangélisation en Amérique, pose la question qui a valeur d'indignation: «Comment croiront-ils ce qu'ils n'ont pas entendu? Et comment entendront-ils sans prédicateur?»⁴⁸. En se fondant notamment sur l'épisode scripturaire du centurion Corneille (Actes des Apôtres, 10, 1-8), la scolastique médiévale avait fourni une réponse nuancée à cette problématique en montrant, à partir de l'adage *Facienti quod in se est, non denegatur gratia necessaria*, qu'à celui qui mène une vie naturellement honnête, Dieu accorde des secours actuels nécessaires à sa justification⁴⁹. Pour Vega et nombre de théologiens espagnols du xvi^e siècle, les Indiens sont bien dans l'ignorance invincible qui les met à l'abri de la damnation, à condition qu'ils ne commettent pas de péchés contre la loi naturelle⁵⁰. Ce n'est

47. Giuseppe Alberigo (éd.), *Les conciles œcuméniques*, t. 2, *les décrets*, Paris, Le Cerf, 1994, p. 1368-1369.

48. Andrés de Vega, *Tridentini decreti de iustificatione expositio, et defensio libri XV*, Venise, ad signum Spei, 1548, livre vi, chapitre 18, fol. 63r: «Quomodo credent ei, quem non audiverunt? Aut quomodo audient sine praedicante?»

49. Sur tout ceci, il faut encore partir de l'article «Infidèles» de Sylvain Harent dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 7, col. 1726-1930, et de l'ouvrage de Louis Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, 2 t., Paris, Beauchesne, 1912. Pour la fin du Moyen Âge, voir Heiko Oberman, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Grands Rapids, Baker Academic, 2001 (1^{re} édition: Cambridge, 1963), p. 131-145 et Jean Wirth, «La naissance du concept de croyance (xii^e-xvii^e siècles)», dans *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, t. 45, 1983, p. 7-58, repris dans id., *Sainte Anne est une sorcière et autres essais*, Genève, Droz, 2005, p. 77-94.

50. Andrés de Vega, *Tridentini decreti de iustificatione*, fol. 64r: «Itaque qui nihil audiverint de Christo, damnabuntur quidem, si alia peccata commiserint contra legem naturalem».

en revanche pas l'avis de Baius et de certains théologiens de Louvain auxquels les jansénistes restent fidèles par la suite sur ce point.

Au cours du xvii^e siècle, l'ange gardien a été mobilisé pour défendre cette vision optimiste. En effet, si l'hypothèse de la pure nature a distingué deux fonctions de la garde angélique, l'une visant à l'obtention pour les hommes d'une béatitude naturelle et l'autre l'obtention d'une béatitude surnaturelle, l'ange gardien est censé faciliter le passage de l'une à l'autre. Les traités sur les missions et l'évangélisation des Indiens font donc bien souvent de la garde individuelle et universelle une preuve de la volonté salvifique de Dieu⁵¹, mais les esprits tutélaires ont également été conçus comme les agents actifs de la conversion des infidèles⁵². Báñez, on l'a vu, a montré que la fonction des anges gardiens, dans l'état de pure nature, serait de « garder les hommes relativement à la fin [qui] leur est connaturelle, en retirant les obstacles et en exhortant au respect des vertus », condition non suffisante mais indispensable pour que l'infidèle négatif parvienne au salut.

La dissociation du naturel et du surnaturel, associée à la libération des causes secondes, a poussé certains auteurs à concevoir une capacité propre à l'ange à faire parvenir l'infidèle négatif à la justification. Pour ce faire, il fallait contourner l'impératif de la réception de la foi *ex auditu*, ce que Thomas d'Aquin avait réalisé en distinguant l'audition extérieure de l'audition intérieure⁵³. L'hypothèse d'une conversion de l'infidèle négatif par l'intermédiaire des anges est alors de nouveau formulée au xvi^e siècle par Domingo de Soto, même si le dominicain écarte finalement cette possibilité qui, précise-t-il, « déroge à la providence divine, qui gouverne l'Église sans nouveaux miracles »⁵⁴. Mais l'idée persiste. Suárez la reprend dans son traité sur

51. Voir José de Acosta, *De procuranda indorum salute*, édition par L. Perena et alii, Madrid, Consejo superior de Investigaciones científicas, 1984 (1^{re} édition : Salamanque, 1588), p. 128.

52. Dominique Deslandres donne des exemples d'utilisation de la figure dans le cadre des missions jésuites du Canada dans *Croire et faire croire. Les missions françaises au xvi^e siècle*, Paris, Fayard, 2003, p. 428-445.

53. *Quaestio de veritate*, q. 18, a 3, ad. 2 : « Sed fides est duplex secundum duplicem auditum et duplicem locutionem ; est enim fides ex auditu ut dicitur Rom. X : est enim quaedam locutio exterior qua nobis Deus per praedicatores loquitur, quaedam autem interior locutio qua nobis loquitur per internam inspirationem ».

54. Domingo de Soto, *Ad sanctum concilium Tridentinum de Natura et gratia*, Venise, apud Iuntas, 1547, p. 146 : « Derogat enim hoc providentiae divinae, quae sine novis miraculis gubernat jam Ecclesiam ».

la prédestination à l'appui de sa thèse selon laquelle tous les hommes ont en eux-mêmes les moyens suffisants pour parvenir au salut, à la seule condition qu'ils ne fassent pas obstacle à la grâce :

Quiconque n'aura pas mis d'obstacle recevra la lumière ou vocation [prochaine à la foi], soit extérieurement par l'intermédiaire des hommes, Dieu ayant disposé les événements pour obtenir ce résultat sans aucun miracle par un autre genre de providence gratuite, soit en l'illuminant intérieurement par le ministère des anges, ce qui n'est pas tout à fait miraculeux, mais appartient à la providence surnaturelle⁵⁵.

Si le procédé décrit par Suárez et appliqué à la question des infidèles impliquait, selon les critiques que le jésuite anticipe implicitement ici, un appel trop systématique au miracle, il rentrait pourtant dans les attributions des anges, à savoir les illuminations intérieures. Au milieu du XVII^e siècle, le jésuite Juan Martínez de Ripalda n'a plus ces scrupules. Distinguant pour la première fois une « foi stricte » et une « foi large », Ripalda admet que la dernière peut suffire au salut des infidèles. Dans son traité *De ente supernaturali* et son ouvrage posthume sur les vertus théologiques, les anges gardiens servent la thèse selon laquelle la grâce prévenante accompagne toujours les vertus naturelles dans l'économie actuelle du salut et qu'ainsi les païens sont capables de réaliser, dans l'ignorance de l'Évangile, des actions vertueuses auxquelles Dieu viendrait ajouter une dimension surnaturelle :

À chacun des peuples éloignés de la foi sont préposés des Anges Gardiens à qui il est confié le soin du salut de ces derniers. [...] Mais si les anges ne pouvaient exciter chez les païens des illuminations internes les portant au salut excédant leur nature de païen, la sollicitude des anges serait tout à fait inutile [...]. Comment les anges amèneraient-ils les peuples infidèles à Dieu, s'ils ne pouvaient décider d'aucune œuvre de la vraie vertu, d'aucun culte et d'aucun amour de Dieu ? Par conséquent, conformément à la première doctrine de l'Église naissante, il est saint [de dire que] les œuvres de la vraie justice sont possibles aux hommes barbares et infidèles.⁵⁶

55. *De praedestinatione et reprobatione*, livre IV, chapitre III, § 19, dans Suárez, *Opera omnia*, t. 1, p. 495 : « Unde quicumque non posuerit impedimentum de facto illuminabitur, seu vocabitur, vel exterius per homines, ita disponente Deo res humanas, ut id sine miraculo fieri possit, per aliud genus gratuitae providentiae; vel certe interius illuminando ministerio angelorum, quod non est omnino miraculosum, sed pertinens ad supernaturalem providentiam ».

56. Juan Martínez de Ripalda, *Tractatus theologici, et scholastici de virtutibus fide, spe et charitate*, Lyon, Sumptibus Laurentii Arnaud, Petri Bordes, Joannis et Petri Arnaud, 1680 (1^{re} édition : Lyon, 1652), p. 264 : « Singulis Gentibus remotis

L'ange gardien est ainsi présent à chacune des étapes qui mènent l'infidèle vers le salut. C'est l'esprit tutélaire qui le pousse à atteindre la béatitude naturelle et c'est lui également qui lui donne accès ensuite à la béatitude surnaturelle, une « loi de la providence surnaturelle » agencant la dernière phase du processus :

[Les anges] satisfont donc à cette tâche seulement en mouvant dans la tête les espèces sensibles et dans le cœur et tout le corps les humeurs et, par le moyen de ce mouvement, en excitant de telles cogitations naturelles dans l'imagination, et de tels affects dans l'appétit sensible que suivent les cogitations et les affections naturelles intellectuelles honnêtes et convenables, pour que Dieu introduise les cogitations et affections surnaturelles conformément à la loi de la providence surnaturelle, [...] et les affections surnaturelles afin que tous les efforts honnêtes de la volonté créée conduisent au salut dans la vie éternelle⁵⁷.

Même si Ripalda précise bien que c'est Dieu seul qui peut donner un caractère surnaturel aux illuminations des anges⁵⁸, l'action directe de Dieu apparaît en fin de compte autant comme le produit presque exigé de cette interaction entre l'homme et l'ange que comme le résultat de l'initiative divine. Il n'est alors pas étonnant de voir Ripalda, dans son commentaire du *Livre des Sentences*, se demander si les anges sont « libres d'exécuter la mission pour laquelle ils sont envoyés ? »⁵⁹

a fide praefecti sunt Angeli Custodes, quibus cura salutis ipsorum demandata est. [...] At nisi possent Angeli illustrationes internas in salutem conferentes ultra naturae exigentiam paganis excitare, inutilis prorsus esset Angelorum sollicitudo [...]. Quomodo autem Angeli gentes infideles deducerent ad Deum, si nullum verae virtutis opus, nullum Dei cultus, et amorem possent elicere ? Ergo ex prima nascentis Ecclesiae doctrina sanctum est, Barbaris et Infidelibus hominibus possibilia esse verae virtutis, atque iustitiae opera ».

57. J. Martínez de Ripalda, *De ente supernaturali disputationes in universam theologiam*, t. 2, Lyon, Sumptibus Haered. Petri Prost, Philippi Borde et Laurentii Arnaud, 1645 (1^{re} édition : Bordeaux, 1638), p. 463 : « Igitur ei muneri satisfaciunt solum movendo in capite species sensibiles, et in corde, ac toto corpore humores, et medio eo motu excitando tales cogitationes naturales in phantasia, et tales affectus in appetitu sensitivo, quos sequantur cogitationes, et affectiones naturales intellectuales honestae, et opportuna, ut illis praesentibus Deus inserat cogitationes, et affectiones supernaturales iuxta legem providentiae supernaturalis, et affectiones supernaturales naturalibus honestis, ut ea ratione omnes conatus honesti voluntatis creatae edantur salutare in vitam aeternam ».

58. *Ibid.* : « Licet possent Angeli species impressas intellectuales ad illustrationes naturales immediate excitare, tamen ad supernaturales non possunt ».

59. *Brevis expositio litterae Magistri Sententiarum cum quaestionibus quae circa ipsam moveri possent et authoribus qui de illis disserunt*, Salamanque, ex officina Hyacinthi Tabernier, Universitatis typographi, 1635, p. 135 : « An Angeli beati sint liberi in exequendo ministerio ad quod mittuntur ? ».

Une telle configuration, qui donne aux causes secondes une indépendance sans précédent, anime une série de traités spirituels composés par des jésuites dans la première moitié du XVII^e siècle. Ce que la théologie s'efforce de mettre au clair en se penchant sur le cas de l'infidèle qui se prépare à l'acte de foi en y distinguant l'action de l'ange gardien, la spiritualité tente de le saisir par l'exercice du discernement des esprits. Le discours surplombant de la théologie cède la place à une démarche centrée sur l'expérience du sujet spirituel, acteur de sa propre progression mais déterminé, « dirigé » par d'autres acteurs, Dieu auquel il doit se conformer, le directeur et les créatures spirituelles qui l'environnent.

L'ANGE GARDIEN ET LE DISCERNEMENT DES ESPRITS

À l'époque moderne, la théologie et la spiritualité se distinguent d'un point de vue institutionnel et théorique⁶⁰. Pourtant, l'historiographie a souligné la cohérence anthropologique qui existe entre la spiritualité ignacienne et les orientations de la théologie jésuite, par exemple dans l'effort de celle-ci pour établir les bases théoriques de la liberté d'indifférence qu'Ignace pose comme point de départ de la progression spirituelle dans les *Exercices spirituels*⁶¹. La liberté de l'ange à l'instant même de sa création se présente comme un modèle théorique pour concevoir d'une part cette liberté d'indifférence, notamment dans ses aspects contre-intuitifs, et, d'autre part, l'ensemble de la vie humaine « comme une succession permanente d'instantanés et d'actes libres »⁶². Cette cohérence pourrait fonder une étude de la mobilisation de l'ange gardien dans la théologie et la spiritualité, mais la figure tutélaire est aussi, en vertu de sa littéralité et de son usage métaphorique, une figure de passage entre ces deux discours. Cette ambiguïté apparaît clairement dans l'utilisation de la figure dans le cadre de la pratique encouragée par Ignace, dans les *Exercices spirituels*, du

60. Voir Pierre Antoine Fabre, « Sciences sociales et histoire de la spiritualité moderne », *op. cit.*

61. Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, § 23, dans id., *Écrits*, traduits et présentés sous la direction de Maurice Giuliani, avec la collaboration de Pierre Antoine Fabre et Luce Giard, Paris, Desclée de Brouwer – Bellarmine, 1991.

62. Jacob Schmutz, « Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence », p. 186.

discernement des esprits⁶³. Au début du livret, Ignace définit ainsi ce qu'il entend par exercices spirituels :

On appelle exercices spirituels toute manière de préparer et de disposer l'âme pour écarter de soi tous les attachements désordonnés et, après les avoir écartés, pour chercher et trouver la volonté divine dans la disposition de sa vie en vue du salut de son âme.

Une telle pratique suppose l'interprétation des mouvements intérieurs que les exercices ont fait naître. Or, de cette interprétation, le directeur est écarté explicitement par Ignace⁶⁴. Le discernement se fait par conséquent seul même si au préalable des règles ont été fournies au retraitant. C'est une des principales originalités des *Exercices spirituels*, à savoir le lien très fort établi entre le discernement des esprits et l'élection qui doit permettre de parvenir à un choix libre qui engage l'existence. Mais ces dispositifs ont suscité les soupçons et Ignace a été accusé alternativement de proposer une spiritualité marquée par un rôle excessif du libre arbitre, ou bien de céder à l'illuminisme en accordant trop d'importance à la passivité dans la vie spirituelle⁶⁵.

À partir du début du xvii^e siècle, encouragés par le général Aquaviva qui y voit une solution à la crise spirituelle que traverse alors la Compagnie de Jésus, certains de ses membres composent, principalement à destination de leurs confrères, des ouvrages censés redonner une lisibilité aux *Exercices spirituels* et en renouveler la pratique⁶⁶. L'ange gardien trouve à s'y employer à la fois comme modèle théorique à suivre, mais aussi comme agent sur la voie de la rencontre avec la grâce et instance légitimant les pratiques de lecture spirituelle et de discernement. Cet aspect peu connu de la spiritualité jésuite est à bien des égards apparenté à celui du genre épistolaire dont les recherches de Michel de Certeau ont montré

63. Voir Simon Icard (éd.), *Le discernement des esprits au xvii^e siècle*, Paris, Nolin, 2011.

64. *Exercices spirituels*, § 10, p. 52-53.

65. Voir John O'Malley, *Les premiers jésuites, 1540-1565*, Paris, Desclée de Brouwer – Bellarmin, 1999, p. 59 et Ignacio Iparraguirre, *Historia de la práctica de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*, 3 vol., Rome, Institutum Historicum Societatis Jesu, 1946-1971, vol. 1, p. 83-115.

66. Michel de Certeau, «La réforme de l'intérieur au temps d'Aquaviva», *Dictionnaire de spiritualité*, t. 7, col. 985-995, repris dans id., *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris, Gallimard – Seuil – Éditions de l'EHESS, 2005, p. 155-165.

l'adéquation à la spiritualité par sa capacité à penser le langage mystique. Il s'agit en effet, dans ces traités, à la fois de décrire les qualités des anges et les opérations de la grâce – et alors les traités dont nous parlons ressortissent largement au genre du cours de théologie dogmatique – et de montrer par des dispositifs énonciatifs – qui se fondent sur les caractéristiques scolastiques du langage des anges – comment l'homme peut se disposer à la recevoir⁶⁷.

En 1609, dans sa *Guía espiritual*, Luis de la Puente (1554-1624) remarque que «les mouvements intérieurs du bon Ange ont une grande ressemblance aux inspirations divines» car, poursuit-il «c'est le messager de Dieu qui nous vient visiter de sa part, et nous manifester intérieurement la volonté divine, nous incitant à la mettre en œuvre»⁶⁸. Dans un registre différent, celui d'un livret composé pour les membres des nouvelles congrégations de l'ange gardien, le livre de Francesco Albertini souligne aussi le rôle de l'ange gardien dans l'élection. Il constitue un des sept bénéfices spirituels de la garde angélique⁶⁹. Mais ce sont quelques ouvrages publiés durant les deux décennies suivantes qui approfondissent davantage ce motif en faisant de l'ange gardien un acteur à part entière de la progression spirituelle du dévot, dans les étapes qui, de l'oraison à l'examen de conscience, mènent vers l'élection.

67. M. de Certeau, *La fable mystique, xvr^e-xviii^e siècles*, Paris, Gallimard, 1982 et Patrick Goujon, *Prendre part à l'intransmissible. La communication spirituelle à travers la correspondance de Jean-Joseph Surin*, Grenoble, Jérôme Millon, 2008. Sur le langage des anges, voir Jean-Louis Chrétien, «Le langage des anges selon la scolastique», *Critique*, n° 387-388, 1979, p. 674-689; Michel de Certeau, «Le parler angélique. Figures pour une poétique de la langue», *Actes sémiotiques – Documents*, 54, 1984, repris dans *La fable mystique, xvr^e-xviii^e siècles*, t. 2, Paris, Gallimard, 2013; Tiziana Suarez-Nani, *Connaissance et langage des anges selon Thomas d'Aquin et Gilles de Rome*, Paris, Vrin, 2002; Bernd Roling, *Locutio angelica. Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprechakttheorie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Leyde, Brill, 2008.

68. Louis du Pont, *Guide spirituelle*, trad. fr. J. Brignon, Paris, chez Nicolas de Clerc, 1700, p. 66-67.

69. Francesco Albertini, *Traicté de l'ange gardien. Sujet fort beau et pré-dicible pour un advent*, trad. fr. de François Solier, Poitiers, Antoine Mesnier, 1613 (1^{re} édition: Naples, Rome et Brescia, 1612), p. 168. Parmi les autres traités composés par des jésuites dans la première partie du xvii^e siècle, certains mettent particulièrement en œuvre ces dispositifs énonciatifs. C'est le cas de Jérémie Drexel, *Horologium auxiliaris tutelarum Angelum*, Munich, Per Raphaëlem Sadelerem, 1622 et de Juan Luis de La Cerda, *De excellentia Coelestium spirituum Imprimis de Angelum Custodis ministerio*, Paris, Apud Sebastianum Cramoisy, 1631.

On en évoquera deux exemples particulièrement remarquables. Dans l'ouvrage d'un jésuite lillois, Jacques Hautin, le développement sur l'élection vient se placer, sur le modèle des *Exercices*, presque exactement au milieu du traité. Un des exercices qu'il propose pour s'y préparer consiste à s'identifier à l'ange gardien et à se distancier de soi-même. C'est l'occasion pour l'auteur de développer des considérations théologiques sur la nature des anges. C'est précisément en vertu de sa fonction d'illumination, que l'ange gardien « dirige principalement » l'élection⁷⁰. Pour le confirmer, l'auteur s'appuie sur saint Thomas, pour qui « aucun bienfait ne nous est donné par Dieu dont nous ne devions une part à l'ange qui [nous] aide et prie pour nous »⁷¹. Ces interventions se manifestent de différentes manières, sensibles ou non, et ce sont elles qui *in fine* déterminent le libre arbitre dans l'élection. Dans la suite du texte, l'auteur prend conscience qu'à force de donner trop de place à l'ange on menace l'empire de la grâce et donc de Dieu, ce qui le pousse à préciser que « ce qu'on a dit jusqu'à maintenant des motions angéliques n'enlève rien à la grâce divine »⁷².

C'est à une issue semblable que parvient le jésuite portugais Antonio Vasconcellos dans un ouvrage qui a tout d'une somme de spiritualité⁷³. Développant une réflexion sur les perfections angéliques qui manquent aux hommes, il trouve dans la « prudence surnaturelle » dont les anges ont fait preuve à l'instant de la création, lorsqu'ils ont dû choisir entre Dieu et Satan, le modèle de prudence qui doit guider le retraitant. Mais ce dernier n'en est capable que sous la conduite de son ange gardien dont l'office est justement « d'illuminer l'âme et lui obtenir une lumière supérieure pour savoir estimer la perfection et pour connaître les moyens qui nous mènent à elle »⁷⁴, l'ange gardien se chargeant également d'illuminer la volonté. La difficulté est alors de s'assurer que c'est bien l'ange

70. Jacques Hautin, *Angelus custos seu de mutuis Angeli Custodis, et clientis Angelici officiis tractatus*, Anvers, Apud Ioannem Cnobbaert, 1636, p. 49.

71. *Ibid.*, p. 259: « nullum nobis a Deo beneficium confertur, cujus aliquam partem, vel supplicanti pro nobis, vel opitulanti Angelo non debeamus ».

72. *Ibid.*, p. 312: « hactenus dicta de motionibus Angelicis, divinae gratiae nihil detrahunt ».

73. Antonio de Vasconcellos, *O Anjo da Guarda, primeira parte*, Evora, a custa de Francisco Simões, 1621.

74. *Ibid.*, p. 736: « Hum dos principais officios, que o Anjo da nossa guarda exercita com nosco, he alumiar a alma, & alcancarlhe luz superior pera saber estimar a perfeiçam, & pera conhecer os meyoys, que no levam a ella ».

gardien qui intervient et non le diable. La solution à ce problème classique de discernement est plus tranchée que celle offerte par Hautin: «les inspirations que les Anges font intérieurement se manifestent par des apparitions et des avis extérieurs»⁷⁵. Le recours au sensible doit permettre d'échapper aux ambiguïtés du spirituel et Vasconcellos, s'il qualifie ces apparitions de miracles, n'en fait pas pour autant un phénomène exceptionnel: «l'ange gardien prend sur lui de nous obtenir une lumière céleste pour discerner les mouvements intérieurs, et souvent il le manifeste miraculeusement en prenant corps pour nous parler et nous détromper»⁷⁶.

Cette mobilisation dit quelque chose des difficultés auxquelles sont confrontés les jésuites quand il s'agit de mettre en œuvre les opérations qui permettent de parvenir à cette liberté d'indifférence que l'élection présuppose. L'écriture de ces ouvrages pourrait, de ce point de vue, avoir constitué une réponse aux critiques qui ont été faites du livret ignacien, en tentant de se tenir à égale distance d'un discernement moral fondé sur l'usage de la raison et d'un discernement mystique porté vers une forme d'abandon à la grâce. Mais cela a un prix: l'ambivalence des manifestations intérieures fait de l'intervention de l'ange, par le moyen d'un corps, le critère pour les discerner. Cela montre aussi la difficulté de penser, dans le christianisme, la médiation avec le divin sans faire appel aux apparitions sensibles.

Durant la première moitié du XVII^e siècle, la figure de l'ange gardien est devenue l'une des marques de la direction spirituelle jésuite et dans ce cadre, la vision de l'ange gardien a été considérée, notamment en Italie, comme une grâce particulière accordée par Dieu au dévot parvenu à un état avancé de l'itinéraire spirituel. Dès 1612, une lettre d'Aquaviva au provincial de Milan donne ainsi l'exemple d'une laïque de Milan dirigée par un jésuite et qui prétend voir «continuellement l'ange gardien»⁷⁷. Ces manifestations

75. *Ibid.*, p. 693: «As inspirações que os Anjos fazem interiormente, se manifestam com apparecimentos, & avisos exteriores».

76. *Ibid.*, p. 701: «o Anjo da guarda toma a sua conta alcançarnos luz de ceo, pera discernir os movimentos interiores, & muitas vezes milagrosamente o manifesta tomando corpo pera nos falar, & desenganar».

77. Voir Gianvittorio Signorotto, «Gesuiti, carismatici e beate nella Milano del primo Seicento», dans Gabriella Zarri (éd.), *Finzione e santità tra medioevo et età moderna*, Turin, Rosenberg et Sellier, 1991, p. 184-185 qui cite Archivium Romanum Societatis Iesu, *Med.*, 23, I, fol. 272r: «Il padre Basilio Alamanni

extraordinaires sont alors prises dans la réaction inquisitoriale contre la « dévotion désordonnée » que le cardinal Scaglia a théorisée⁷⁸. À la fin du siècle, Jean Crasset s'en fait l'écho en avertissant qu'« il ne faut pas s'attendre à des visions ny à des revelations pour sçavoir ce que nous inspire nostre bon Ange. Ceux qui cherchent des routes extraordinaires pour aller à Dieu, s'en éloignent au lieu de s'en approcher »⁷⁹. C'est malgré tout sans doute ce qui donne à la dévotion aux anges gardiens, dont la diffusion doit tant aux auteurs de la Compagnie, son trait distinctif. La présence permanente de l'ange gardien dans les moindres replis de l'existence, le contact potentiel qu'il offre avec le surnaturel apportent, selon les mots d'un jésuite du XVIII^e siècle, cette « università quotidiana di benefizi »⁸⁰ que les saints n'offrent pas et qui font espérer au dévot qu'il « viendra bien une fois un jour clair et serein, où mon ange mettra distinctement sous mes yeux la continuation des grâces, et me fera voir toutes les années de ma vie comme une série ininterrompue de bienfaits venus à moi de ses mains, série qui serait pour moi comme la voie lactée est dans le ciel »⁸¹.

CONCLUSION

Il est peut-être risqué d'avancer que la promotion, dans le sillage du concile de Trente, de la figure de l'ange gardien participe d'une « resacralisation », dans la mesure où, pour une large part, elle s'inscrit dans la continuité de la dévotion à la fin du Moyen Âge qui

confessa una donna che vede di continuo l'Angelo custode e ha altre visioni et rivelazioni trattando col padre in Chiesa ogni giorno». Voir du même, *Inquisitori e mistici nel Seicento italiano. L'eresia di Santa Pelagia*, Bologne, Il Mulino, 1989 et Paolo Fontana, *Santità femminile e inquisizione. La "Passione" di Suor Domitilla Galluzzi (1595-1671)*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 2007, p. 60 et sq.

78. Voir A. Biondi, « L'«inordinata» devozione nella *Prattica* del Cardinale Scaglia (ca. 1635) », dans Gabriella Zarri (éd.), *Finzione e santità*, p. 306-325.

79. Jean Crasset, *Traité des saints Anges et de l'honneur qui leur est dû*, Paris, Urbain Coustelier, 1691, p. 178.

80. Pasquale De Mattei, *La devozione ai santi Angeli custodi*, Rome, Casaletti, 1783, p. 46.

81. *Ibid.* : « Ma verrà pure una volta un dì chiaro e sereno, in cui sotto a' miei occhi la continuazione di grazie metterà il mio Angelo distintamente, e mi farà veder gli anni tutti della mia vita come una serie non interrotta di beneficenze venutemi dalle sue mani. Serie che sarebbe per me qual è nel ciel la Via Lattea, un'affollata continuazione di stelle ».

insistait déjà sur la fonction d'auxiliaire du libre arbitre de l'ange et sur sa présence continue auprès de son protégé.

Pourtant, l'ange gardien se présente bien dans le discours théologique et dans les pratiques spirituelles comme la garantie d'un contact permanent avec le surnaturel. Par l'articulation qu'il garantit entre biens naturels et bien surnaturel, par la reprise – par des auteurs spirituels jésuites – de sa fonction d'ange enseignant dans l'étape des *Exercices spirituels* où le retraitant est laissé à lui-même et à ses propres facultés, l'ange gardien fournit une solution théologique ou spirituelle au dilemme de la conciliation entre liberté de Dieu et liberté de l'homme. Cette solution reflète sans doute la nature des écrits de spiritualité de l'époque moderne dont la fonction, selon Pierre Antoine Fabre, consiste en « l'effort des individus à définir l'autonomie relative de leur conduite »⁸², l'ange gardien se présentant bien comme un substitut du directeur. Mais cela génère des ambiguïtés dans la mesure où la nature de cette coopération, loin de se réduire à un simple accompagnement dans le cheminement de l'homme vers le salut tend à soumettre étroitement ce dernier aux directives de son protecteur céleste. De ce point de vue, le rôle de cette figure dans le processus d'individualisation est problématique⁸³. Comme l'a rappelé Jean-Louis Quantin à propos de la théologie morale, « la notion moderne de conscience comme intériorité fondatrice a une histoire » et il est « hasardeux de trouver dans la pensée morale chrétienne l'affirmation constante d'une conscience morale individuelle »⁸⁴. Si l'élaboration doctrinale insiste sur le caractère individuel et universel de la garde angélique, la figure de l'ange gardien reste attachée à une conception de la personne humaine qui voit celle-ci comme une structure fédérative perméable aux influences externes et non pas comme une conscience se déterminant elle-même.

82. Pierre Antoine Fabre, « Sciences sociales et histoire de la spiritualité moderne », *op. cit.*, p. 36.

83. Le lien entre essor de l'ange gardien et montée de l'individualisme est établi par Jean Delumeau, *Rassurer et protéger, le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989.

84. Jean-Louis Quantin, « Le Saint-Office et le probabilisme (1677-1679) : contribution à l'histoire de la théologie morale à l'époque moderne », *Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée*, t. 114, 2002, p. 875-960, ici p. 911-913.

La configuration qui rend possible cette coopération entre l'ange gardien et l'homme se défait finalement quand ces schémas épistémologiques, notamment celui d'ascendance aristotélicienne, perdent leur prise sur la culture religieuse progressivement durant le dernier tiers du xvii^e siècle⁸⁵. Quand l'esprit n'est plus conçu comme une entité poreuse ouverte aux influences des créatures spirituelles, quand le discernement des esprits laisse insensiblement la place à un discernement par les passions⁸⁶, l'ange gardien est cantonné à un registre qui a fait sans doute davantage pour sa fortune, celui des dévotions, en manifestant une « alliance de populaire et d'utopie, de sacré et de quotidien »⁸⁷.

antoine_mazurek@yahoo.it

85. E. Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell'anima*, p. 123 et sq.

86. Jacques Le Brun, « Discernement spirituel, discernement spirituel, discernement intérieur », dans Simon Icard (éd.), *Le discernement spirituel*, p. 95-103.

87. Voir l'introduction de Carlo Ossola à *Gli angeli custodi. Figure dell'amico vero*, Turin, Einaudi, 2004.