

---

*Arts du langage et théologie au Moyen Âge*  
**La locutio angelica dans la scolastique médiévale**

**Irène Rosier-Catach**

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1632>

DOI : [10.4000/asr.1632](https://doi.org/10.4000/asr.1632)

ISSN : 1969-6329

**Éditeur**

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 277-282

ISSN : 0183-7478

**Référence électronique**

Irène Rosier-Catach, « La *locutio angelica* dans la scolastique médiévale », *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 16 juin 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1632> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1632>

---

Tous droits réservés : EPHE

## *Arts du langage et théologie au Moyen Âge*

Irène ROSIER-CATACH

Directrice d'études

### ***La locutio angelica dans la scolastique médiévale\****

QUE les anges parlent est admis par tous les théologiens, à partir de l'autorité tant des Écritures<sup>1</sup>, que des Pères. Le parler, *locutio*, est toujours défini comme manifestation de ses pensées, ou de sa volonté, à autrui : « Nihil est enim aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare »<sup>2</sup>. Mais si le parler des anges aux hommes ne suscite pas de discussions particulières, puisqu'on admet généralement que, tout comme les démons, les anges prennent forme humaine pour ce faire, le parler d'un ange à un autre ange soulève de nombreuses questions, dans lesquelles intervient le parallèle avec le parler d'un homme à son prochain. Ce sont ces passages que nous avons étudiés tout particulièrement, en passant en revue un certain nombre de thèmes significatifs<sup>3</sup>. Soit, en effet, ce sont les différences

---

\* Le séminaire a été fait en collaboration avec Aurélien Robert (CNRS). Nous préparons ensemble une anthologie de textes des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles sur la *Locutio angelica*.

1. En particulier I Cor 13, 10 : « Si linguis hominum loquar et angelorum » ; Is 6, 3 ; Apoc 7, 2, etc.

2. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, q. 107, art. 2, resp.

3. Sur la *locutio angelica* voir les études suivantes : J.-L. CHRÉTIEN, « Le langage des anges selon la scolastique », *Critique* 35 (1979) [repris dans *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*, Paris 1990], p. 674-689 ; B. FAES DE MOTTONI, « *Enuntiatores divini silentii* : Tommaso d'Aquino e il linguaggio degli angeli », *Medioevo* 12 (1986), p. 197-228 ; EAD., « Voci, "alfabeto" et altri segni degli angeli nella Quaestio XII del *De cognitione angelorum* di Egidio Romano », *Medioevo* 13 (1987), p. 71-104 ; EAD., *San Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Naples 1995 ; EAD., « Il linguaggio e la memoria dell'angelo in Dante », *Dante e la cultura del suo tempo. Dante e le culture dei confini (Atti del Convegno Internazionale di Studi Danteschi)*, Gorizia 1997, p. 33-52. B. FAES DE MOTTONI, T. SUAREZ-NANI, « Hiérarchies, miracles et fonction cosmologique des anges au XIII<sup>e</sup> siècle », *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge* 114/2 (2002), p. 717-752 ; H. GORIS, « The Angelic Doctor and Angelic Speech : The Development of Thomas Aquinas's Thought on How Angels Communicate », *Medieval Philosophy and Theology* 11 (2003), p. 87-105 ; Th. KOBUSCH, « The language of Angels : On the Subjectivity and Intersubjectivity of Pure Spirits », dans I. IRRIBAREN, M. LENZ, *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, Aldershot 2008, p. 131-142 ; M. LENZ, « Why Can't Angels Think Properly ? Ockham against Chatton and Aquinas », dans I. IRRIBAREN, M. LENZ, *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, Aldershot 2008, p. 155-167 ; C. MARMO, « Lo statuto semiotico della comunicazione angelica nella teologia tra XIII e XIV secolo », dans G. MANETTI (éd.), *Atti del convegno Animali, angeli,*

entre les anges et les hommes qui sont mises en avant, comme arguments contre la nécessité d'un langage angélique, mais alors le parallélisme est toujours rétabli en tenant compte de ces différences, soit ce sont directement les similitudes entre les anges et les hommes qui militent en faveur de l'existence d'un tel langage, avec ses spécificités propres.

L'un des premiers thèmes abordés dans les discussions sur la *locutio angelica* est celui de la transparence, qui semble distinguer radicalement l'ange de l'homme. En effet, les anges, créatures purement intellectuelles, incorporelles, paraissent être dans un état de totale transparence, de communication immédiate, les uns par rapport aux autres : puisqu'ils peuvent contempler directement leurs consciences, ils n'ont pas besoin de langage<sup>4</sup>. C'est chez l'homme « l'épaisseur du corps » qui fait obstacle à la transmission des pensées, et qui exige le recours à un moyen corporel de même nature, pour les extérioriser<sup>5</sup>. La double nature du langage est ainsi liée, selon Bonaventure, à la nature même de l'homme : « De même que l'homme est composé d'âme et de corps, de même son parler a quelque chose de spirituel, et quelque chose de corporel »<sup>6</sup>. Le parler humain est ainsi expliqué par ce « voile de la chair », qui crée l'opacité : « là où n'existe pas le voile de la chair, l'usage du parler n'est pas requis », dit Albert le Grand<sup>7</sup>. De fait, cette opacité est à la fois un

---

*macchine. Linguaggio e forme cognitive*, Sienna 2017, p. 133-153 ; C. PANACCIO, « Angel's talk, mental language, and the transparency of the mind », dans C. MARMO (éd.), *Vestigia, Imagines, Verba. Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIth-XIIIth Century)*, Turnhout 1997, p. 323-335 ; C. PANACCIO, *Le discours intérieur, de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris 1999 ; D. PERLER, « Die Systematizität des Denkens. Zu Ockhams Theorie der mentalen Sprach », *Philosophisches Jahrbuch* 111 (2004), p. 291-311 ; Id., « Thought Experiments : the Methodological Function of Angels in Late Medieval Epistemology », dans I. IRRIBAREN, M. LENZ, *Angels in Medieval Philosophical Inquiry*, Aldershot 2008, p. 143-153 ; B. ROLLING, 'Locutio angelica'. *Die Diskussion der Engelsprache als Antizipation einer Sprachtheorie in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Leyde-Boston 2008 ; Id., « Angelic language and communication », dans T. HOFFMANN (éd.), *A companion to Angels in Medieval philosophy*, Leyde-Boston 2012, p. 223-260 ; I. ROSIER-CATACH, « "Solo all'uomo fu dato di parlare". Dante, gli angeli e gli animali », *Rivista di filosofia neo-scolastica* 3 (2006), p. 435-465 ; EAD., « Les trois états du verbe angélique selon Gilles de Rome et ses contemporains », dans J. BIARD (éd.), *Le langage mental du Moyen Âge à l'âge classique*, Louvain 2009, p. 60-93 ; EAD., « Le parler des anges et le nôtre », dans S. CAROTI, R. IMBACH, Z. KALUZA, G. STABILE, L. STURLESE (éd.), *"Ad ingenii acuitionem"*, *Studies in honour of Alfonso Maierù*, Louvain-la-Neuve 2006, p. 377-401. T. SUAREZ-NANI, *Connaissance et langage des anges*, Paris 2002 ; EAD., *Les anges et la philosophie*, Paris 2002 ; EAD., « Il linguaggio degli angeli », *Prometeo* 3/12 (1985), p. 88-93 ; EAD., « Il parlare degli angeli : un segreto di Pulcinella ? », *Micrologus "Il segreto"* XIV (2006), p. 79-100.

4. Une autre autorité est celle de Grégoire, *Moralia* xviii, c. 48 : « Cum uniuscuiusque vultus attenditur, simul et conscientia penetratur. »
5. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I [*Opera*, t. IV-V, Rome 1889], q. 57, art. 4, ad 1 ; q. 107, art. 2, ad 1.
6. Bonaventure, *In II Sententiarum liber* [éd. Florence, Quarrachi, dans *Opera omnia*, t. II, 1882], dist. 10, art. 3, q. 1, p. 269 : « Et hoc conveniens est, ut, sicut homo compositus est ex anima et corpore, ita eius locutio aliquid habeat spirituale, aliquid corporale. »
7. Albert le Grand, *Summa de creaturis* [*De homine*, éd. BORGNET, dans *Opera omnia*, t. 35, 1890-1899], tract. IV, q. 60, p. 632 ; Id., *ibid.*, tract. IX, q. 35, p. 377 : « Ubi non est velamen carnis, ibi non est de vocabulis et nominibus indigentia, ergo nec de locutione. »

« obstacle » pour l'extériorisation des pensées, et un privilège en ce qu'il garantit l'intimité des consciences, la préservation du secret. Les anges n'auraient-ils pas droit en effet, comme les hommes, au secret ? Les théologiens répondent toujours par l'affirmative, en arguant que même s'ils n'ont pas cet obstacle corporel, les anges ne sont pas en état de totale transparence réciproque, et en distinguant entre ce qui est du domaine de la transparence et ce qui est du domaine de l'opacité et qui exige donc transmission. Ainsi, pour Thomas d'Aquin, si les anges possèdent de façon innée les mêmes espèces naturelles, et peuvent voir leurs natures respectives de façon immédiate, par contre les actes de volonté ne sont pas transparents et ils sont multiples. Or la pensée (*cogitatio*) requiert « une intention de la volonté par laquelle l'esprit se tourne en acte vers l'espèce qu'il a en lui »<sup>8</sup>. Par essence, les mouvements de la volonté ne sont pas connus des autres, mis à part de Dieu. Par conséquent ce que *pense* un ange n'est pas visible et connaissable par un autre : « les consciences de chacun ne peuvent pas être pénétrées [...] pour ce qui est de leurs pensées en acte<sup>9</sup> ». Et de même que la pensée en acte ou *cogitatio* requiert un premier acte de la volonté, de même l'intention de la communiquer à autrui ou *locutio* requiert un second acte de la volonté, et ceci vaut pour les anges comme pour les hommes<sup>10</sup>. L'idée que les contenus sont transparents, mais pas les actes de volonté permettant de les penser et de les transmettre, va être reprise par Gilles de Rome : *ordo voluntatis est ab angelo ignotus*<sup>11</sup>. En effet, explique-t-il, si les contenus génériques ou spécifiques présents dans l'esprit de l'ange sont parfaitement transparents, par exemple le fait qu'il pense à un oiseau en général, par contre qu'il pense à tel oiseau ou à tel autre requiert un acte de volonté particulier qui n'est pas immédiatement visible. L'ange récepteur peut donc savoir ce que vise ou pense le premier *in generali*, mais pas *in speciali*, « or savoir ainsi de façon générale revient en fait quasiment à ne pas savoir »<sup>12</sup>. Gilles va critiquer Thomas sur ce point précis : puisque précisément ces actes de volonté ne sont pas accessibles à l'autre, l'auditeur ne peut pas faire la différence entre une simple pensée et une pensée volontairement ordonnée vers lui, il faut donc à cette pensée quelque chose de plus pour qu'elle devienne parole, pour qu'elle soit reconnue comme telle, à savoir une mise en forme particulière, une « expression », dont Gilles va distinguer de manière originale plusieurs modes<sup>13</sup>. Il n'est pas besoin d'une telle expression du verbe intérieur lorsque l'ange se parle à lui-même, ou lorsqu'il parle à Dieu, qui connaît sa volonté, le langage se réduisant alors à une simple « ouverture du

8. Thomas d'Aquin, *De veritate* [*Quaestiones disputatae de veritate*. 1, Quaestiones 1-7, dans *Opera*, t. 22, Rome, *Ad Sanctae Sabinae*, 1970-1976], q. 8, art. 13 ; *Ibid.* q. 9, art. 4, ad 11, p. 290.

9. *Ibid.* q. 9, art. 4, ad 2, p. 289 : « Ad secundum dicendum, quod conscientia alterius dicitur penetrari quantum ad habitus, et non quantum ad actuales cogitationes. »

10. Voir la critique d'Ockham, *De locutione angelorum* [*In II Sententiarum, Opera theologica* 5, éd. G. GÁL et R. WOOD, Saint-Bonaventure, Franciscan Institute, 1981], q. XVI, p. 359-361.

11. Gilles de Rome, *De cognitione angelorum*, per Simonem de Luere, Venise 1503 (réimp. Minerva, Francfort 1968), q. 11, f. 107vb.

12. *Ibid.*, q. 11, f. 107rb.

13. Voir B. Faes de MOTTONI, « Voci, "alfabeto" et altri segni... » ; T. SUAREZ, *Le langage des anges*.

cœur » (*patefactio cordis*). Selon Gilles, ce sont donc ces « modes d'expression » des pensées intérieures qui constituent le trait distinctif du langage, et non pas simplement le fait qu'elles soient ordonnées volontairement vers autrui<sup>14</sup>. Et il en est de l'ange supérieur par rapport à l'ange inférieur, comme de l'ange par rapport à l'homme : il ne voit pas ses pensées à moins qu'il les exprime, ou qu'un mouvement involontaire de son corps ne les trahisse : par exemple s'il voit l'homme devenir livide, ou au contraire s'échauffer, il pourra comprendre qu'il est rempli de crainte et veut fuir, ou l'inverse<sup>15</sup>. Henri de Gand, quant à lui, va distinguer entre les connaissances universelles présentes en tous les anges, et celles qui portent sur les singuliers, révélées à un ange donné. Ces dernières ne sont pas visibles par les autres, et doivent être communiquées. De même que « nous » ne pouvons exprimer le « singulier particulier » (*singulare signatum*) que nous concevons qu'en utilisant une expression qui désigne un « singulier vague » (*singulare vagum*) et en lui ajoutant une détermination particulière, de même l'ange parle des contenus qui lui ont été révélés au moyen de « verbes », qui sont des concepts indiquant des singuliers vagues<sup>16</sup>. Duns Scot, par contre, va refuser que les anges puissent cacher ce qu'ils pensent par un acte de la volonté : « On ne voit pas pourquoi l'ange pourrait par sa volonté plus cacher son intellection que sa propre essence »<sup>17</sup>. Selon lui, il peut très bien y avoir transparence et pourtant besoin de la *locutio*, car ce qui importe c'est que la communication soit faite « librement » (*liberaliter et libere*). C'est, comme pour Pierre de Jean Olieu, ce libre don à l'autre de ses pensées qui caractérise la *locutio*, et non pas simplement le fait de ne pas les cacher<sup>18</sup>. L'« audition » consécutive au parler n'est pas une simple « vision », c'est une intellection qui est « purement passive » chez l'auditeur, et uniquement causée par l'ange locuteur. Ockham ne va accepter que partiellement la possibilité de cacher ses pensées : si « parler à l'autre mentalement » c'est « proférer un verbe mental appréhensible et visible par autrui », alors ni l'homme, ni l'ange ne peut cacher ses pensées à l'autre, et elles sont de ce fait accessibles identiquement à tous ; mais si parler à l'autre c'est « vouloir que l'un voit ses pensées et non l'autre », alors un ange peut faire en sorte que l'un entende et pas l'autre, et donc cacher ses pensées à l'un et non à l'autre, tout comme un homme peut vouloir s'adresser à un ou l'autre de ses prochains<sup>19</sup>.

---

14. Gilles de Rome, *De cognitione angelorum*, q. 12, f. 111ra ; Id., *In secundum librum Sententiarum* [Venetiis 1581, vol. 1, reimp. Minerva 1968], q. III, art. 1, resol., p. 481 ; voir la critique d'Ockham, *De locutione angelorum*, q. XVI, p. 361-364.

15. L'idée d'une manifestation involontaire de ses pensées par les passions du visage ou du corps est empruntée à Thomas d'Aquin, voir *Summa theologiae* 1, q. 57, art. 4, resp. et ad 3. Mais Gilles fait de ce *verbum passionalis* un mode d'expression à part entière, une *locutio*.

16. Henri de Gand, *Quodlibet* V [Paris 1518], f. 180v-181r. Voir la discussion de cette position par Duns Scot, *Ordinatio* II [Ordinatio. Liber Secundus. Distinctiones 4-44, Cité du Vatican 2001], dist. 9, q. 2, p. 139-156 ; p. 194-201.

17. Duns Scot, *ibid.*, p. 180.

18. Duns Scot, *ibid.*, p. 169-171 et p. 180-181.

19. Ockham, *Quodlibet* I, q. 6, p. 39.

À partir de ces conceptions différentes, les différents théologiens ont abordé le problème du parler angélique en posant différentes questions, en particulier :

- comment un ange peut-il garder ses pensées secrètes ?
- pourquoi l'ange parle-t-il ?
- peut-il avoir une connaissance du singulier et acquérir de nouvelles connaissances (cette dernière question a fait l'objet d'une condamnation en 1277) ?
- peut-il s'adresser à un ange en particulier et comment le fait-il ?
- a-t-il besoin de « signes » pour parler, ces signes sont-ils naturels ou « à plaisir », sont-ils des signes discursifs ?
- quel est le rôle de la volonté dans la transmission des pensées, et la volonté joue-t-elle un rôle dans la réception du parler par l'autre interlocuteur ?
- un ange peut-il mentir ou se tromper ?

Ces chapitres sont intéressants sur le plan des relations entre langage et théologie en ce qu'ils témoignent d'une utilisation abondante des textes augustinien, en combinant, de façon nouvelle deux types de sources : ceux qui développent une théorie intersubjective du langage et du signe, insistant sur le langage comme *parler à autrui* (*De doctrina christiana*, *De magistro*, *De mendacio*), ceux qui développent une théorie des trois états du verbe : verbe extérieur-verbe du cœur-verbe mental d'aucune langue (*De trinitate*). Il restera à déterminer la portée de ces réflexions sur la théorie du langage mental qui sera élaborée à partir du début du XIV<sup>e</sup> siècle. Par ailleurs, ces chapitres posent le problème général de la nature de ce type d'analyses : elles vont manifestement au-delà d'un questionnement de nature simplement théologique (ou lié à l'exposition des canons), on l'a dit ; s'agit-il alors, comme cela a été suggéré, d'une « expérience de pensée » permettant aux théologiens de réfléchir à ce que serait un langage « pur », détaché de toute corporité ? Il est clair en tous cas que ces chapitres sont également révélateurs des conceptions – fort différentes – que les théologiens avaient du langage humain.

Nous préparons avec Aurélien Robert, et avec la participation de plusieurs auditeurs du séminaire, une anthologie de textes traduits (Guillaume d'Auvergne, Philippe le Chancelier, Alexandre de Halès, Bonaventure, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Gilles de Rome, Pierre de Jean Olieu, Henri de Gand, Duns Scot, François de la Marche, Grégoire de Rimini). Chaque texte sera précédé d'une brève introduction historique et doctrinale explicitant la réponse de chaque théologien à ces questions.

