

Münchener Theologische Studien

II. Systematische Abteilung.

20. Band

Max Hueber Verlag

München 1961

DAS BUCH GOTTES

Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura

von Winthir RAUCH

LE LIVRE DE DIEU

Une recherche systématique sur le concept
de Livre chez Bonaventure

Par Winthir Rauch OFM

Traduction de l'ensemble par Jacqueline Gréal, juin 2013.

La traduction de trois textes bonaventuriens a été empruntée aux éditions suivantes :

Breviloquium, Breviloquium. Six fasc.; trad. divers, Paris, Éditions Franciscaines, 1966.

Hexaemeron, Les Six Jours de la Création, trad. Marc Ozilou.- Paris, Desclée/Cerf, 1991.

Itinerarium mentis in Deum. Itinéraire de l'esprit vers Dieu, trad. Henry Duméry, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1960.

○*○*○*○*○*○*○*

Mise en forme du texte par le fr. Michel Caille ofm.

Nous avons suivi les principes suivants :

- la numérotation des pages selon l'édition de W. Rauch par l'indication [0] au début de la page ou dans le corps du texte dans la mesure du possible ;
- mise en évidence du texte biblique par les italiques ;
- le titre des œuvres est mis en italiques ;
- les plus longues des citations de S. Bonaventure sont mises entre " " et détachées en § ;
- les citations secondes sont mises seulement entre apostrophes ' '.

Nous avons respecté la numérotation des notes de l'édition allemande qui court sur chaque chapitre, avec cependant les irrégularités suivantes :

- dans l'édition allemande, l'introduction p. [1] commence par la note 2, nous avons respecté ce fait ; il n'y a donc pas de note 1.
- dans le chapitre 4 de la seconde partie (**P2C4**), il y a deux notes 50, la première est à la p. 83, où W. Rauch donne une longue citation de *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 1 concl. (II, 394 b - 395 a) mais dont il ne traduit que la première phrase : "Gott has alles um seiner selbst willen geschaffen". La seconde se trouve à la page suivante. Nous avons été obligé de la créer et nous l'avons indiquée comme suit : ^{50*}. Elle contient la suite de la citation de *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 1 concl. (II, 394 b - 395 a). C'est sans doute la similitude de début de citation qui a fait que la première note contient toute la citation alors qu'elle n'aurait dû n'en comporter qu'une phrase et que la citation complète n'a pas eu de note !
- le contenu de la note 48 du chapitre 2 de la troisième partie (**P3C2**), tout à fait au bas de la page 145 n'est pas référencé, on saute en effet de la note 47 à la note 49 ; nous avons donc inscrit une note 48 et son contenu qui correspond aux deux dernières lignes se trouvant à la fin de la note 47.
- la numérotation des notes des chapitres 2 et 3 de la quatrième partie (**P4C2** et **P4C3**) se suivent sans interruption.

○*○*○*○*○*○*○*

P R É F A C E

1. C'est sur le conseil du professeur Gottlieb Söhngen que j'ai travaillé le thème de la présente thèse et je le remercie chaleureusement pour l'ouverture qu'il m'a donnée sur la pensée bonaventurienne.

2. La théologie chrétienne a traité depuis longtemps au plan scolastique le concept de 'Livre de la Vie'¹, que l'on ne rencontre pas seulement dans l'Écriture Sainte, mais également présent dans grand nombre de religions non-chrétiennes. Au sens bonaventurien, le 'Livre' va bien au-delà. Matériellement il comprend le 'Livre de la Création', le 'Livre de l'Écriture' et le 'Livre de la Vie'. Formellement il se situe comme une illustration du schéma fondamental qui chez Bonaventure structure l'être aussi bien que la connaissance : sortie, chemin, retour. Une recherche sur le concept de Livre implique donc nécessairement l'ensemble de la pensée bonaventurienne.

3. Ce concept, Bonaventure ne l'a pas traité en particulier, mais il a eu à l'aborder en plus ou moins grand détail dans toute une série de textes, ce qui oblige à se référer à l'ensemble de son œuvre. Cela étant, je ne me suis pas contraint à mettre l'accent sur telle ou telle oeuvre, par exemple sur son Commentaire des Sentences ou sur ses derniers écrits, mais j'ai pris dans chacune ce qu'elle pouvait apporter à ma recherche. On peut d'autant moins le regretter que dans ses lignes principales la pensée initiale de Bonaventure s'est peu modifiée en se développant et en mûrissant.

¹ Cf. par ex. Thomas *STh*, I., q. 24, a. 1-3 ; Albert *Sum.* I, tr. 17, q. 69 ; Alex Hal. *Summ Theol.* p. I, q. 32.

4. L'ampleur de cette notion de 'Livre' chez Bonaventure m'a mis en contact avec toute une série de problèmes particuliers. J'ai ainsi parcouru une vaste étendue du domaine intellectuel bonaventurien qui révèle ici sa richesse et son unité. Il n'eût été ni sensé ni possible de traiter en détail le *pro et contra* des questions rencontrées, concernant par exemple la doctrine trinitaire, la christologie, ou les idées. Ces questions seront exposées dans leur cadre d'ensemble, c'est-à-dire moins dans leur problématique interne que dans leur relation avec d'autres aspects intérieurs du champ conceptuel du 'Livre'.

5. Les textes de Bonaventure ont été cités d'après la grande édition de Quaracchi, et, dans les notes, pour une partie de *l'Hexaameron*, d'après la recension de Delorme, traduite en allemand, sauf quelques-uns qui sont de simples renvois. La traduction est déjà en soi une interprétation qui révèle jusqu'à un certain point la façon de voir du traducteur.

6. Au reste, j'ai veillé à laisser le plus possible la parole à Bonaventure lui-même. Je me suis surtout efforcé dans mon interprétation et dans ma mise en relation des divers textes de tracer la ligne qui les relie et de montrer Bonaventure comme un de ces penseurs qui par la grandeur et la qualité de leurs conceptions enseignent à l'homme une compréhension plus profonde du réel.

W. Rauch

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

a) Généralités	1
b) Le concept de livre	5
Le concept de livre chez Bonaventure	5
Analyse formelle du "Livre"	12

1° Partie - LE LIVRE AU COEUR DE LA SAINTE TRINITE

Chapitre 1 - Le Père, Auteur et Lecteur	18
1. La qualité d'auteur	18
2. La paternité	20
Chapitre 2 - Le Fils, Livre et Lecteur	21
1. Le Fils, Image et Parole du Père	21
a) Le Fils	22
b) L'Image	23
c) La Parole	25
2. Le Fils Lecteur	25

2° Partie - LE LIVRE DE LA CREATION

Chapitre 1 - La correspondance entre Dieu et le monde	28
1. Émanation intra- et extra-divine	29
a) Émanation de la volonté	29
b) Émanation de la connaissance	30
2. Les Idées divines	31
a) L'Idée-image du créé	33
b) L'idée en tant que forme. Vérité ou lisibilité de la création	35
Chapitre 2 - Le monde, expression et livre	37
1. Forme et Matière	37
a) Forme exemplaire et constitutive	37
b) La matière ou puissance	38
c) Lien entre matière et forme et loi de l'expression	40
d) La tendance au retour à la source ou tendance à la forme pure	40

2. La clarté et la participation du monde révélateur	43
a) La lumière et l'expression	43
b) La participation	45
c) Le monde, révélation trinitaire	47
3. La représentation	49
a) L'image	51
b) Le vestige	53
c) L'ombre	55

Chapitre 3 - L'ambiguïté du Livre de la création 55

1. La chute hors de l'Un qu'est Dieu	56
2. Le néant	59
a) Le néant " origine par défaut " de la création	59
b) Le Néant et le Mal	61
Le monde en tant que quasi-rien	63

Chapitre 4 - Achèvement dans l'homme du Livre de la création 64

1. Dieu, le monde et l'homme	64
a) L'analogie de l'Être. Analogie active et passive	65
b) L'origine de l'homme	67
c) L'esprit et le corps	71
2. L'homme image de Dieu	74
a) L'homme image naturelle de Dieu	74
b) Image et analogie de proportion. L'aspect trinitaire de l'esprit humain	77
c) Image et analogie d'ordre. Témoigner de Dieu	82
d) Image créée et incréée. Le fondement de l'Incarnation	85
e) L'image créée et le néant. Le danger de l'image	94
3. L'homme fait image de Dieu par la grâce	96
a) Constitution et statut	96
b) Nature et Grâce	97
c) Grâce et la liberté, ou gratuité de la grâce	101
d) La grâce comme "sur-forme", ou caractère naturel de la grâce	103
e) La grâce comme nature, ou l'impermanence de la grâce	107
4. L'orientation de l'homme vers Dieu ou la rectitude de l'homme	108

3^o Partie - LA LECTURE DU LIVRE DE LA CRÉATION

1. La réalisation de la création dans l'homme	112
2. Les trois directions de la connaissance	114

Chapitre 1 - Le monde lisible	115
1. La chose en tant que chose	117
2. La chose en tant que signe	117
a) Le passage de la perception sensorielle à la vérité intellectuelle	117
b) La matérialité de la chose-signe	119
c) Ressemblance entre signe et signifié et le but de la signification	120
d) Signe et lecteur	123
e) La pertinence du signe	124
f) Signe et témoignage	126
Chapitre 2 - Le lecteur et la lecture du Livre de la création	127
1. L'homme et la chose	128
a) La chosification de l'homme	128
b) La vérité et le contact avec les principes de la chose	129
c) Le principe de certitude. Savoir et sagesse	132
d) Le principe de l'être et la connaissance de Dieu	136
e) Le contact avec les principes et le Livre intérieur de l'homme	140
2. L'homme et le signe, ou la lecture du signe divin de la création	141
a) La question du signifié et la connaissance antérieure du signifié	141
b) D'où vient la compréhension du signe	144
aa) L'âme se connaît elle-même directement	145
bb) La connaissance directe de Dieu par l'âme	148
c) La connaissance de Dieu et les preuves de Dieu	154
Chapitre 3 - La lecture dans l'histoire	158
1. Historicité de la lecture	158
2. La lecture dans l'état primitif d'innocence. La création livre ouvert	160
3. La destruction par le péché de l'état d'innocence	164
4. La lecture du Livre de la Création dans l'état de nature déchue. La création, Livre d'énigmes	167

4° Partie - LE LIVRE DE L'ÉCRITURE

Chapitre 1 - Le Livre de l'Écriture, restauration et exégèse du Livre détruit de la création	172
1. Le Livre du monde et le Livre de l'Écriture	172
2. L'Écriture, l'histoire et le salut	175
	VIII

a) L'historicité de l'Écriture	175
b) L'Écriture, le cours du monde et le cours de la vie	176
c) La restauration du cercle	179
3. L'Auteur du Livre de l'Écriture	180
Chapitre 2 - Le Livre de l'Écriture et l'Homme-Dieu	181
1. Le Christ Livre	182
a) Le Livre écrit au dedans et au dehors	182
b) L'Écriture et la Croix	184
c) La médiation	185
2. Le Christ Lecteur. Le chemin et le but	187
Chapitre 3 - Le Christ Livre, le Corps du Verbe éternel de Dieu	189
1. Le Christ dans les symboles de l'Écriture	190
2. Le Christ historique	197
a) Le Christ-Livre et l'historicité	197
b) Figure et Vérité	198
3. Le Christ mystique : l'Église	201
a) La tradition	202
b) Les Sacrements	204
4. Le Christ écrit : l'Écriture Sainte	208
a) La figuration du monde	208
b) L'accomplissement de la vérité	213
5. La distance du signe	214
Chapitre 4 - La lecture du Livre de l'Écriture. La théologie	215
1. Au départ de la lecture de l'Écriture: la foi	217
a) L'origine de la foi	217
b) L'attitude de foi	218
c) La foi, lieu de l'homme	219
d) La foi, connaissance symbolique	221
e) La foi, lien salvifique avec le Christ	222
2. Le signe et sa signification. Le sens de l'Écriture	224
a) Matérialité et esprit du signe, ou sens littéral et spirituel de l'Écriture	224
b) Sens littéral de l'Écriture	226
aa) L'étude de l'Écriture	226
bb) Le danger de matérialisation	227
cc) L'Écriture, source du savoir	228
c) Le sens spirituel de l'Écriture	230

d) La Sainte Écriture, manuel et livre d'images	233
3. Le dépassement du signe ou la présence de l'eschaton dans le signe	236

5° Partie - LE LIVRE DE LA VIE

1. Le Retour et le Jugement	239
2. Le Livre de la Conscience	241
a) La conscience tournée vers Dieu	241
b) La mémoire réceptacle dans la conscience des actions bons et mauvais	244
3. Le Livre de la Vie de Dieu	246
a) Le savoir bienveillant de Dieu	246
b) Le Fils Livre de la Vie	248
c) L'élection divine	249
4. Le Jugement, ou lecture du Livre de la vie	251
a) Le Livre de la vie et le Livre de la conscience	251
b) Pouvoir et ne pas pouvoir lire	253
c) L'Épiphanie du Christ, accomplissement de la connaissance matérielle et symbolique	254

CONCLUSION

Récapitulation	257
-----------------------	-----

Sources

S. Bonaventurae, *Opera Omnia*, Quaracchi (1882-1901).

S. Bonaventurae, *Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, edidit F. Delorme, ad Claras Aquas, Florentiae, 1934.

Adam, Praemonstr., *De Tripartito Tabernaculo*, PL 198.

Albert le Grand, *Summa Theologiae*.

Alexander de Hales, *Summ Theologica*.

Anselme, *Monologion*.

Anselme, *Proslogion*.

Augustin, *Confessiones*, PL 32.

Augustin, *De Doctrina christiana*, PL 34.

Augustin, *De vera Religione*, PL 34.

Augustin, *Enarr. in Ps. 45*, PL 36.

Augustin, *Sermo IX*, PL 38.

Augustin, *De Trinitate*, PL 42.

Augustin, *Contra Faustum Manichaeum*, PL 42.

Bernard, *Sermones*, PL 138.

Bruno, *Expositio in Epist. ad Hebraeos*, PL 153.

Dionysius, *De divinis nominibus*, PG 3.

Rabanus Maurus, *Allegoriae in s. Scripturam*, PL 112.

Thomas, Aqu., *Summa Theologica*.

Thomas, Aqu., *De veritate*.

Bibliographie

K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik III*, Zollikon-Zürich, 1950.

P. Bianchi, *Doctrina S. Bonaventurae de analogia universali*, Zaratina, 1940.

- E. Biser, "Die Welt der Wahrheit", *WiWei*, 17, 1954.
- E. Biser, "Das religiöse Symbol im Aufbau des Geisteslebens", *Münchener Theol. Zeitschr.*, 5, 1954, 114-140.
- J. M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon S. Bonaventure*, Paris, 1929.
- B. Bolzano, *Wissenschaftslehre*, IV, Leipzig, 1931.
- J.-Fr. Bonnefoy, "De synthesi operum Dei ad extra ad mentem sancti Bonaventurae", *Anton.*, 18, 1943, 17-28.
- R. Bruch, "Die Urgerichtigkeit als Rechtheit des Willens nach der Lehre des hl. Bonaventura", *FS.*, 33, 1951, 180-206.
- E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, Berlin, 1937.
- R. Brunner, *Der Mittler*. 3 Aufl., Tübingen, 1937.
- R. Bultmann, *Glauben und Verstehen I*, Tübingen, 1933.
- L. de Carvalho y Castro, *Saint Bonaventure, le Docteur Franciscain*, Paris, 1923.
- P. Claudel, *Der Strom*, Ausgewählte Prosa, Frankfurt/M., 1955.
- O. Cullmann, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Zürich, 1954.
- E. R. Curtius. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern, 1954.
- Aug. Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert*, Baeumk. Beitr. Bd. 8, 1-2, Münster, 1909.
- P. Descoqs, *Institutiones metaphysicae generales I*, Paris, 1925.
- O. Dilschneider, *Gegenwart Christi*, II Bd., Gütersloh, 1948.
- E. Dubois, *De Exemplarismo divino*, Romae, 1879.
- G. Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, Tübingen, 1947.
- J. Ell, "Die Geschichtlichkeit im Existentialismus", *FZPhTh*, 1954, 48-63.
- A. Engemann, "Erleuchtungslehre als Resolutio und Reductio nach Bonaventura", *WiWei*, 1, 1934, 211-242.
- A. Forcellini, *Lexicon Totius Latinitatis*, Patavii, 1940.
- S. François d'Assise. *Documents, Écrits et Premières Biographies*, 2e éd., 1968.

- J. Geysler, *Die Theorie Augustins von der Selbsterkenntnis der menschlichen Seele*, Baeumk. Beitr. Suppl. Bd. III, 1, p. 169-187, Münster, 1935.
- E. Gilson. *La Philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, 1924.
- E. Gilson, Étienne, *La Philosophie de saint Bonaventure*, 2e éd. rev., Paris, 1943.
- E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie du Moyen Âge*, 1948², p. 97.
- R. Gögler, *Das Wesen des biblischen Wortes nach Origenes*. [Note de W. Rauch : manuscrit de R. Gögler consulté grâce à l'obligeance de l'auteur], Münchner Doktordissertation, 1953.
- I. Goppelt, *Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Gütersloh, 1939.
- M. Grabmann, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott*, Köln, 1916.
- M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, II Bd. Freiburg i. Br. 1911.
- G. Grünwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, Baeumk. Beitr. Bd. VI, 3, Münster, 1907.
- R. Guardini, *Eine Denkergestalt des Hohen Mittelalters : Bonaventura*, in : Unterscheidung des Christlichen p. 389-403, Mainz, 1935.
- A. Hayen, *St Thoma d'Aquin et la vie de l'Eglise*, Paris, 1952 im : *Der heilige Thomas gestern und heute*, Frankfurt a. M., 1954.
- F. Heer, "Die Krippe des Franziskus, der Osten und der Westen ", *FH*, 10, 1955, p. 17-21.
- M. Heidegger, *Was ist Metaphysik ?* Bonn, 1929, 5 Aufl. 1949.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 5. Auflage, Halle, 1949.
- M. Henquinet, "De causalitate Sacramentorum iuxta codicem autographum S. Bonaventurae", *Anton.*, 8, 1933, p. 377-424.
- M. Heuel, *Die Lehre von lumen naturale bei Thomas von Aquin, Bonaventura und Duns Scotus*, Koblenz.
- F. Imle, *Die essentiellen Grundlagen des trinitarischen Innenlebens nach Alexander von Hales*, Baeumk. Beitr. Suppl. III, 1, Münster, 1935.
- K. Jaspers, *Existenzphilosophie*, Frankfurt a. M., im Sept. 1937, Berlin, 1938.
- K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München, 1951.
- C. G. Jung, "Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas", In : *Symbolik des Geistes*, S. 323-435, Zürich, 1948.
- C. G. Jung, *Psychologische Typen*, Zürich, 1950.

- E. von Ivanka, *Die Problematik des Menschseins in der modernen Existenz-analyse und im Denken der Kirchenväter*, 1, 1952, Würzburg.
- G. Kahl-Furtmann, *Das Problem des Nicht*, Berlin, 1934.
- Cl. Kaliba, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes*, Salzburg, 1952.
- W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit*, 2 Aufl. Stuttgart und Köln, 1951.
- J. Kaup, "Zum Begriff der institutio originalis in der älteren Franziskanerschule", *FS.*, 29, 1942, 44-55.
- G. Kittel, "Logos im NT", *ThWNT*, IV, 100-140, Stuttgart, 1933.
- H. Kleinknecht, *Logos im Griechentum*, Kittel, In Kittel, *ThWNT* IV, 76-89, Stuttgart, 1933.
- S. Laüchli, *Die Frage nach der Obiektivität der Exegese des Origenes*, *ThZ.* 10, 1954, 175-197.
- J. B. Lotz, *Analogie und Chiffre*, Zur Transzendenz in der Scholastik un bei Jaspers, *Scholastik* IV, 15, 1940, 39-56.
- H. de Lubac, *Vom Erkennen Gottes*, Symposion. Jb. f. Philosophie Bd. II, 1949, 191-250, Freiburg.
- P. Luycks, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, Baeumk. Beitr. Bd. 23, 3/4, Münster, 1923.
- L. Meier, "St. Bonaventura als Meister der Sprache", *FS*, 16, 1929, p. 15-28.
- P. L. de Mercin, "Essais sur Saint Bonaventure", *EtFr*, 10, 4, 1935, 89-98.
- J. Möller, "Die Seinsfrage in der thomistischen Philosophie", *ThQ*, 134, 1954, 319-332.
- J. H. Newman. *Apologia pro vita sua*, Mainz, 1922.
- C. Oudenaarden, "Zeichen und Struktur in der Naturwissenschaft", *StGen.*, 6, 1953, 228-235.
- J. Pedersen, "L'Intellectus fidei et la notion de théologie chez saint Bonaventure", *StudTheol.*, 5, 1952, 1, 1-36.
- E. W. Platzek, "Das unendliche affirmativer und negativer Theologik im Rahmen der Seinsanalogie", *FS*, 32, 1950, 313-346.
- A. Portmann [1897-1982], *Die Tiergestalt*, Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung, Basel, 1948.
- K. Rahner, *Hörer des Wortes*, München, 1941.
- J. Ratzinger, *La Théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Trad. R. Givord. Paris, P.U.F., 1988.

- B. Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, Baeumk. Beitr. Bd. 25, 3/4, 1925.
- B. Rosenmöller, "Zur Gotteserkenntnis", *WIWEI*, 6, 1937, 159-178.
- J. Santeler, Die Lehre von der Analogie des Seins, *ZKTh.*, 45, 1931, 1-43.
- E. Sauer, "Die religiöse Wertung der Welt in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum", *FrFor*, 4, 1937.
- K. H. Schelkle, "Auslegung als Symbolverständnis", *TQ*, 1932, 1952, 129-151.
- M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*. II. Teil, Baeumk. Beitr. Bd. 29, 1, Münster, 1930.
- G. Schrenk, "Biblos, biblion", in Kittel, *Wörterbuch zum NT I*, 613-620, Stuttgart, 1933.
- F. Schwendinger, "Die Erkenntnis in den ewigen Ideen nach der Lehre des hl. Bonaventura", *FS*, 15, 1928, 69-95, 194-244 ; 16, 1929, 29-64.
- F. Schwendinger, "Die Erkenntnislehre, besonders die Illuminationstheorie Bonaventuras im Lichte der neuesten Forschung", *V. Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie*, 1929, 121-153, Werl, 1930.
- A. Sépinski, OFM, *La psychologie du Christ chez saint Bonaventure*, Paris, 1948.
- R. Silic, *Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des heiligen Bonaventura*, Breslau, 1938.
- N. Söderblom, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, Deutsch herausgegeben von Fr. Heiler, München, 1942.
- G. Söhngen, *Die Einheit in der Theologie*, München, 1952.
- G. Söhngen, *Kardinal Newman. Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt*, Bonn, 1946.
- C. Spicq, *Esquisse d'une Histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Paris, 1944.
- J. Steindl, *Die exegetische Methode der heiligen Bonaventura*, Manuskript.
- A. Stohr, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura*, Münster, 1923.
- H. J. Theune, "Vom eigentlichen Verstehen. Eine Interpretation der hermeneutischen Fragestellung R. Bultmanns auf dem Hintergrund der Existenzanalyse M. Heideggers." *EvTh.*, 13, 1953, 171-188.
- M. Thiel, "Die Symbolik als philosophisches Problem und philosophische Aufgabe", *StudGen*, 6, 1953, 235-244.
- Thomas de Celano, *Vie du bienheureux François*, Paris, éd. Franciscaines, 1968.
- L. Veuthey, *Le problème de l'existence de Dieu chez s. Bonaventure*, *Anton.*, 28, 1-2, 1953,

00

19-38.

P. B. Vogt, "Der Ursprung und die Entwicklung der Franziskanerschule", *FS*, 9, 1922, 137-157.

D. Winzen, *Die Sakramentenlehre der Kirche in ihrem Verhältnis zur dialektischen Theologie*, *Catholica* 1, 1932, 19-36.

P. Wust, *Die Dialektik des Geistes*, Augsburg, 1928.

K. Ziesché, "Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura", *PhJ* 13, 1900, 1-21.

NB –

L'abréviation des périodiques a été écrit d'après le catalogue établi par :

Siegfried M. Schwertner, IATG2, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, W. de Gruyter, Berlin, New York, 1992.

o*o*o*o*o*o*o*o*o*o*

[1]

INTRODUCTION¹

a) Généralités

La situation de Bonaventure dans l'histoire et les charges qu'il assumait confèrent à sa théologie quelque chose de paradoxal. Elle relève à coup sûr d'un mouvement spirituel et religieux dont les forces vives se manifestent énergiquement dès cette époque - mais elle n'est nullement révolutionnaire car elle s'ancre consciemment dans le maintien de la tradition.

Cette dernière tendance est très nette chez Bonaventure lorsque il s'exprime en docteur de l'Église dans son Commentaire du deuxième livre des Sentences :

"Dans le premier livre je m'en suis tenu aux opinions des maîtres généralement admises, en me référant surtout aux principes de notre maître et père de bonne mémoire, frère Alexandre (de Hales). Je ne voudrais pas dévier de ce chemin dans les livres suivants. Que personne ne pense que je voudrais me poser comme auteur d'un nouvel ouvrage ; je préfère plutôt convenir de ce dont je suis persuadé : je ne suis qu'un compilateur besogneux et sans prétention²". [2]

Et après cette sorte d'excuse il conclut :

"À y regarder de près et charitablement on jugera qu'ici comme ailleurs je n'ai pas osé renoncer à l'héritage des Pères et des anciens. C'est qu'au conseil de Grégoire mieux vaut s'incliner devant l'opinion d'autrui que de disputer. Le Docteur des nations le dit à Timothée : *Un serviteur du Seigneur ne doit pas se quereller, mais être aimable avec tous, docile, patient. C'est calmement que l'on doit reprendre les adversaires de la vérité*³."

Cette fidélité marquée à la tradition et cet esprit de conciliation au sein des polémiques théologiques avaient sans doute des motivations très concrètes : il suffit d'évoquer la position difficile de l'ordre au sein de l'Université parisienne. Mais les racines de cette attitude sont certainement plus profondes.

En premier lieu la théologie traditionnelle signifiait pour Bonaventure connaissance de Dieu, connaissance chrétienne de Dieu. Il reconnaît certainement dans l'aristotélisme en pointe une philosophie, mais une philosophie païenne qu'il ne peut pas adopter comme principe de théologie chrétienne au sens où l'entend Thomas. Son attitude à ce sujet est parfaitement claire, *l'Hexaëmeron* en témoigne. D'autre part le lien à la tradition est pour lui le chemin le plus sûr d'accès aux sources, spécialement à la Sainte Écriture. Un sens marqué des origines, une référence de nature non pas philosophique, mais religieuse, aux principes, tel est précisément le fondement de l'attitude franciscaine. Son ambivalence la caractérise, car ancrée partiellement dans ce qui était, elle est conservatrice ; mais d'un autre côté pour arriver au contact direct avec le commencement elle néglige tout ce qui s'interpose. Ce qu'il y a de révolutionnaire ici c'est la question des intermédiaires entre les origines et l'immédiat.

Ce contact avec les origines, la conversion de saint François [3] le manifeste avec une

¹

² "At quemadmodum in primo libri sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum, et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae fratris Alexandri, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam. Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere. Nec quisquam aestimet, quod novi scripti velim esse fabricator ; hoc enim sentio et fateor, quod sum pauper et tenuis compilator." *II Sent. Praelocutio* (II, 1 a).

³ "In his igitur et in omnibus aliis, si quis spiciat diligenter et pie, inveniet me a patrum et maiorum vestigiis non fuisse ausum recedere; quoniam iuxta consilium Gregorii sanius est alieno intellectui cedere quam contentione deservire, pro eo quod, sicut dicit documentum Doctoris gentium ad Timotheum : *Servum Domini non oportet litigare, sed mansuetum esse ad omnes, docibilem, patientem, cum modestia corripientem eos qui renitent veritati* (2Tm 2, 24 - 25)." *II Sent. Praelocutio* (II, 3 b).

radicalité bouleversante et pourtant c'est ainsi qu'elle s'intègre aux mouvements religieux contemporains, qui ne sont ni spontanés, ni engendrés, ni soutenus par l'Église officielle, mais jaillis du peuple, de milieux laïcs sans formation théologique. Presque tous ces mouvements sont caractérisés par leur volonté de retour aux sources. Le laïc fait sienne l'Écriture Sainte et invalide pour ainsi dire la théologie de l'École. Il fait de même avec la tradition en revenant à l'Église primitive et aux temps apostoliques. En tendant directement la main vers Dieu, il récuse la hiérarchie religieuse intermédiaire. La réussite de saint François fut qu'il orienta vers l'Église ce mouvement à la fois sauvage et authentiquement religieux. On sait à quels antagonismes cela conduisit dès son époque. Pour l'historien il est clair que la répression regrettable de cet aspect 'révolutionnaire' de la franciscanité et par là du mouvement spirituel venu 'd'en bas' amena un déplacement de l'équilibre ecclésial qui conduisit finalement aux bouleversements de la Réforme. Ce n'était évidemment pas une solution, et cela amena le peuple et le laïcat à manifester leur puissance sous une forme de plus en plus sécularisée. La Révolution française et le mouvement socialiste-marxiste en ont été jusqu'à nos jours les manifestations les plus marquantes, mais aujourd'hui encore le laïc constitue dans l'Église un élément incontrôlé. La situation ne s'améliorera que si au lieu de s'en tenir à des solutions simplistes on utilise de façon positive la tension entre laïcat et hiérarchie, entre immédiateté de la requête spirituelle et médiatisation administrative.

Or cette ambivalence nécessaire entre permanence et révolution, entre recours à l'intermédiaire et recours à l'origine, me paraît précisément ce qui caractérise la théologie de Bonaventure. Son conservatisme voile à peine l'élan de sa théologie, sa connaissance vivante de Dieu, [4] et si son contact direct avec les origines montre tous les intermédiaires sous-ordonnés, ce n'est pas sans y avoir réfléchi qu'il les détruit.

Si l'on se demande alors pourquoi bien des problèmes proprement franciscains ne sont qu'à peine effleurés par Bonaventure, c'est que précisément, à condition de la prendre comme un tout, sa théologie est authentiquement franciscaine. Mais si vue du dehors on doit la classer dans l'enseignement traditionnel, il faut la situer dans le domaine des origines, et finalement dans l'origine elle-même, Dieu. Il est le principe originel de l'Être et de la connaissance, la racine de toute théologie.

Mais en Dieu Bonaventure va encore au plus loin, au Père. Je pense qu'à elle seule cette dernière référence permet d'accéder au monde de Bonaventure, et d'accéder aussi à la spiritualité franciscaine. Celano le montre très clairement : lorsque devant le tribunal épiscopal François rend ses vêtements à son père, debout dans sa nudité il dit : "Désormais je dirai librement: Notre Père qui es au cieus, et non plus: mon père Pierre Bernardone⁴."

Le transfert en théologie que fait Bonaventure de cette expérience spontanée traduit un 'tempérament intellectuel'⁵ pour lequel la recherche de la science ne vise pas la science en soi, mais la vie. Tout pour lui est d'une certaine façon révélation du Père et il se comprend lui-même dans son être et sa pensée comme, au sens large, émanation divine.

Si l'on applique à ce mode de pensée les niveaux de conscientisation humaine face à Dieu, c'est au troisième niveau que nous sommes renvoyés.

"Par correspondance à la division ternaire de la relation transcendantale il faut s'attendre dans le mode de pensée à un ternaire analogue, qui corresponde au rythme de l'expérience première... Une forme fondamentale inférieure, dans laquelle domine la pensée analytique ; une mi-située qui traite de la pensée comparative ; une supérieure où il s'agit de l'unité des contenus de pensée dans leur multiplicité. Au niveau le plus bas c'est également le principe de contradiction qui s'exerce. [5] De cette phase relèvent la distinction et la délimitation claires des contenus conceptuels. L'étage intermédiaire est gouverné par le principe d'analogie... Au sommet le chemin conduit au principe d'identité, vers lequel la

⁴ Thomas de Celano, *Vie du bienheureux François*, VI, 15.

⁵ Cf. P. L. de Mercin, *Essais sur Saint Bonaventure*, p. 93 ; R. Guardini, *Eine Denkergestalt des Hohen Mittelalters*, p. 394.

démarche est toute entière orientée... Ici le principe directeur n'est plus la définition conceptuelle, ni le système dans son ensemble, mais Dieu lui-même qui, vivant et participant, confère à la pensée clarté et ordre. C'est à ce niveau que se situent les grandes avancées, historiquement sources des recherches d'Augustin ou de Bonaventure sur la métaphysique de la connaissance⁶."

Plus d'un peut-être ne juge pas ce mode de pensée assez scientifique. Mais indépendamment du fait de la formation aristotélicienne supérieure de Bonaventure⁷, le considérer comme un Thomas resté en chemin serait aujourd'hui abusif⁸. La vérité envers laquelle il se sent engagé n'est pas seulement la vérité établie, mais le Dieu vivant de Jésus-Christ. Pour Bonaventure il n'est pas possible de saisir ce Dieu à partir d'une connaissance scientifique seulement objective : au sein même de la théologie existe en lui une relation foncièrement existentielle. C'est en ce sens que notre recherche veut être comprise.

b) *Le concept de Livre*

1. Le concept de livre chez Bonaventure

L'expression 'livre' se rencontre une cinquantaine de fois chez Bonaventure, ce qui en soi n'a pas une grande signification. Mais on comprend bientôt que ce concept n'est pas accessoire, qu'il est l'expression d'une pensée fondamentale. [6] Il n'est donc pas hors de propos de faire d'abord connaissance avec le 'Livre', tel que nous le rencontrons chez Bonaventure :

Dieu et le Christ Livre

Le savoir divin est appelé Livre. Ou bien simplement Livre : le savoir divin au sens d'une connaissance simple, où tout est écrit. Ou Livre de la vie, et il s'agit alors de la connaissance par Dieu de Dieu, qui n'est accordée qu'à ceux qui sont finalement [jugés] bons⁹.

"Le Christ est le Livre écrit au dedans et au dehors pour la restauration du monde¹⁰."

"Nous trouvons des écrits sur le Christ contenant la foi chrétienne qu'ils expriment et contiennent¹¹."

"Le Christ est le Livre de la Sagesse : écrit à l'intérieur auprès du Père, car il est l'œuvre du Dieu tout puissant ; écrit à l'extérieur, quand il prit chair¹²."

La Passion du Christ, en tant que Livre¹³.

Le Livre de la nature humaine dans le Christ, qui dit les marques des clous et ses

⁶ Eugen Biser, *Die Welt der Wahrheit*, p.22-23. [Trad. J.G.].

⁷ "In der Tat waren es die Franziskaner, sowohl in Paris wie auch in Oxford, welche zuerst die neuen Lehren des Stagiriten in ihre Behandlung der Theologie einführen ».(En fait, à Paris comme à Oxford, les Franciscains furent les premiers à introduire la nouvelle doctrine du Stagirite dans leur recherche théologique). P. B. Vogt, *Der Ursprung und die Entwicklung der Franziskanerschule*, p. 141.

⁸ Cf. par exemple : "Beide (Thomas und Bonaventura) haben die gleiche Absicht im Sinn, aber beide haben nicht den gleichen Erfolg in ihrer Verwirklichung", A. Hayen, *Der heilige Thomas gestern und heute*, p. 65. [Tous deux, (Thomas et Bonaventure) ont le même objectif, mais aucun n'a connu la même réussite dans sa réalisation.]. Gilson dit justement que même les éditeurs de la grande édition de Bonaventure ne sont pas complètement exempts de cette façon de voir. É. Gilson. *La Philosophie de Saint Bonaventure*, p. 11 (3) : "On trouvera des traces fort nettes de cet état d'esprit jusque chez les Scoliaistes de Quaracchi. Saint Bonaventure, disent-ils, a écrit son *Commentaire sur les Sentences* ... antequam illa nova ratio studiorum inceptit."

⁹ "Et nota, quod divina cognitio dicitur liber, sed cognitio simplicis notitiae dicitur liber simpliciter ; et in haec omnia scribuntur...Et est cognitio approbationis, et haec dicitur liber vitae, et in hoc non scribuntur secundum veritatem nisi finaliter boni." *In Lc. c. X 35* (VII, 263 b).

¹⁰ "... liber scriptus intus et foris ad reparationem mundi. *Brev. II, 11* (V, 229 a).

¹¹ "... Invenimus enim quaedam scripta in Christo sub ratione exprimentis et continentis christianam religionem." *Dom. II Adv. Sermo 6* (IX, 53 a).

¹² "Liber sapientiae est Christus, qui scriptum est intus ad Patrem, cum sit ars omnipotentis Dei ; et foris, quando carnem assumpsit." *Fer. VI in Par. Sermo 2* (IX, 263 b).

¹³ *Fer. VI In Par. Sermo 2* (IX, 263 b-264 b).

souffrances, et toutes sortes d'exemples et d'actes méritoires¹⁴.

"...La sagesse est écrite dans le Christ Jésus, Livre de la vie [7] où Dieu le Père a abrité tous les trésors de la sagesse et de la science¹⁵."

Le Livre de la Sagesse, du Fils unique de Dieu, "Parole incréée dans l'esprit du suprême artiste, Parole spirée dans l'intelligence des saints et des bienheureux, Parole faite chair dans les esprits doués de raison unis à la chair¹⁶."

"...Le Livre de la vie donne par soi-même et en soi-même un témoignage explicite, implicite et irréfutable à ceux qui, face dévoilée, contemplent Dieu dans la patrie. Mais pour ceux qui sont encore en chemin le témoignage est fonction de l'influx de lumière qu'à ce stade l'âme est capable de recevoir¹⁷."

" Ces pensées vivantes (causes éternelles) se font visibles aux esprits glorieux comme dans un livre... dans un livre, parce que Livre implique permanence et indélébilité¹⁸."

Le Livre de la vie révélera, le Livre de la conscience accusera : il faudra que le Livre de la Croix t'absolve si tu veux être sauvé¹⁹.

Le Livre de la vie ou de la prédestination éternelle, "dans lequel sont inscrits les noms des élus et les formes ou modèles de toutes les pensées vivantes²⁰."

La Sagesse de Dieu, en tant que principe de connaissance [8] des prédestinés et des rejetés, est dite Livre de la vie²¹.

Le Livre de la vie est le livre de ceux qui reviennent, le livre où la grandeur de la grâce est manifestée à la mesure de la liberté divine, qui est aussi la mesure de la gloire²².

Les Livres des consciences seront ouverts, pour que paraissent les mérites, ainsi que le Livre de la vie pour que paraisse la justice elle-même²³.

Le Livre de la vie, quand on l'ouvrira, ne sera lisible que par les bons, non par les mauvais, qui reconnaîtront à cela qu'ils sont rejetés²⁴.

Dans le Livre de la vie sont inscrites toutes les lois éternelles²⁵.

"Le savoir et la force de Dieu dans leur double spécificité sont appelés Livre de la vie. Car un livre possède deux propriétés : une en soi, qui est de maintenir le savoir contemporain et uniforme, - et c'est

¹⁴ "(Liber) humanae in Christo naturae, in quo sunt scripta stigmata clavorum et passionum et omnia genera exemplorum et meritorum." *Dom. XXIV p. Pent. Sermo 1* (IX, 454 a).

¹⁵ "... sapientia scripta est in Christo Iesu tamquam in libro vitae, in quo omnes thesauros sapientiae et scientiae recondidit Deus Pater." *Lign. vitae* 46 (VIII, 84 b).

¹⁶ "Unigenitus Dei ut Verbum increatum est sapientiae liber in mente summi Artificis, ut Verbum inspiratum in intellectibus angelicis atque beatis, ut Verbum incarnatum in mentibus rationalibus carni unitis." *Lign. Vitae* 46 (VIII, 85 a).

¹⁷ "Liber vitae per se et in se explicite et expresse testimonium dat irrefragabile his, qui revelata facie in patria Deum vident ; in via autem testimonium secundam influentiam lucis, cuius capax est anima in statu viae." *De Trin.* q. 1, a. 2 (V, 55 b).

¹⁸ "Apparebunt autem spiritibus gloriosis rationes illae viventes tanquam in libro... in libro, quia stabiliter et indelebilite." *De rebus theol.* Sermo II, 11 (V, 542 a).

¹⁹ "Liber vitae indicabit, liber conscientiae accusabit ; necesse est tunc, quod liber crucis excuset te, si vis salvari." *Fer. VI in Par. Sermo 2* (IX, 265 b).

²⁰ "...liber vitae sive praedestinationis aeternae, in quo scripta sunt nomina electorum, et formae sive exemplaria omnium rationum viventium." *Dom. XXIV p. Pent. Sermo 1* (IX, 454 a).

²¹ "Sapientia Dei in quantum est ratio cognoscendi praedestinata et reprobata, dicitur liber vitae." *Brev.* I, 8 (V, 216 b).

²² "Liber vitae est liber redeuntium, in quo apparet quantitas gratiae secundum mensuram liberalitatis divinae, secundum cuius mensuram est etiam gloria." *IV Sent.* d. 43, a. 2, q. 3 (IV, 898 b-899 a).

²³ "Libri conscientiarum aperientur, ut appareant merita, et liber vitae, ut appareat ipsa iustitia." *Brev.* VII, 1 (V, 281 b).

²⁴ "Boni se ibi legentes, cognoscent se praedestinos; mali vero ex hoc ipso quod in libro aperto legere non poterunt, scient se non esse praedestinos." *IV Sent.* d. 43, a. 2, q. 3 (IV, 899 a). Et aussi : *In Lc.* X (VII, 263 b - 264 a) ; *Lign. Vitae* 41 (VIII, 83 b) ; *Hex.* XII, 8 (V, 385 b).

²⁵ "In hoc libro (sc. vitae) scribuntur omnes leges aeternae." *Hex.* XII, 8 (V, 385 b)

pourquoi le nom de Livre est appliqué au savoir de Dieu. La deuxième se réfère à nous-mêmes, car le Livre nous rappelle ce que nous avons oublié. C'est pourquoi le nom de Livre s'applique à cette puissance qui nous remet le passé en mémoire²⁶." [9]

Le Fils comme Livre de la vie et de la prédestination²⁷."

Le Livre aux sept sceaux est ouvert par le Christ²⁸.

Le Livre de la patrie bienheureuse ou de l'éternelle félicité²⁹.

Cette appellation de 'Livre' appliquée à Dieu et au Christ a pris un sens théologique général et systématique dans le concept de "Livre de la vie"³⁰. Ce Livre de la vie équivaut partiellement à 'Christ', si bien que par suite le Christ apparaît comme livre. 'Le livre', dit Raban Maur, "c'est-à-dire le Christ ; comme on lit dans l'Apocalypse : *Un autre livre fut ouvert, le Livre de la vie*, car lors du Jugement le Christ, notre vie, apparaîtra à tous les Juifs³¹."

Mais un passage de l'Apocalypse fournit un second ancrage à cette désignation du Christ comme livre : *Et je vis dans la droite de celui qui était assis sur le trône un livre écrit dehors et dedans, scellé de sept sceaux*³².

Adam le Prémontré interprète ainsi le passage : "Dans un certain sens le médiateur entre Dieu et les hommes, l'Homme Dieu Jésus Christ, est un livre, dans lequel nous lisons ; un livre écrit à l'intérieur et à l'extérieur : dedans pour sa divinité, dehors pour son humanité... À l'intérieur nous lisons : *Au commencement était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu et la Parole était Dieu*. À l'extérieur : *Le Verbe s'est fait chair et Il a demeuré parmi nous*³³."

Et saint Bernard dans son homélie pascale :

"Digne [10] est l'Agneau – criaient les vieillards – de recevoir la force. Non de perdre la douceur, mais de recevoir la force, pour qu'en restant Agneau il soit Lion. Je crois en outre que cet Agneau est aussi le Livre qui ne peut être ouvert. Jean le Baptiste lui-même, le plus grand des enfants d'une femme, s'en reconnaît indigne. *Je ne suis pas digne, dit-il, de délier les courroies de ses sandales*. Celle qui était venue chez nous, c'était la majesté avec ses sandales, la divinité faite chair, c'était la sagesse de Dieu, mais dans un livre fermé et scellé. Ce que nouaient les courroies, les sceaux du livre le dénouaient.

Que dire du septième sceau ? Peut-être faut-il y voir la triple force de l'âme, intelligence, mémoire et volonté, et la quadruple composition du corps à partir des quatre éléments, afin que nous comprenions que rien ne manquait à l'humanité réelle du Sauveur ? Ou plutôt peut-être l'humanité est elle elle-même le Livre... Digne est l'Agneau, qui fut sacrifié, digne le Lion, qui est ressuscité, enfin digne est le Livre de s'ouvrir lui-même³⁴."

²⁶ "Liber vitae dicitur Dei notitia et vis secundum duplicem eius proprietatem: Dicendum, quod libri duplex est proprietas: una in se, scilicet scientiae retentio in simultate et uniformitate; et ratione huius proprietatis nomen libri transfertur ad Dei notitiam. Alia proprietas est ad nos, quia per librum est in nobis oblitorum recordatio; et ratione huius transfertur ad vim illam, per quam fit recordatio praeteritorum." *IV Sent.* d. 43, a. 2, q. 1 (IV, 897 ab).

²⁷ "Dicitur Filius liber vitae ; et scriptura istius libri est praedestinatio." *IV Sent.* d. 43, a. 2, q. 2 (IV, 898 b).

²⁸ *Hex.* I, 31 (V, 334 b).

²⁹ "Liber beatae patriae sive beatitudinis sempiternae." *Dom. XXIV p. Pent. Sermo 1* (IX, 454 a).

³⁰ Cf. par ex. Thomas, *Sth I*, 14.

³¹ "Liber, Christus, ut in Apocalypsi : *Liber alius apertus est, qui est vitae* (Ap. 20,12), quod Christus, qui est vita nostra, in Iudicio Judaeis omnibus apparebit." Rabanus Maurus, *Allegoriae in S. Scripturam* (PL 112 cd).

³² Ap 5, 1.

³³ "Mediator namque Dei et hominum. Deus ut homo, Iesus Christus (1Tm. 2,5), quidam, in quo legere debemus, liber est, intus scriptus et foris : intus in divinitate, foris in humanitate... Intus legimus : In principio erat Verbum; et Verbum erat apud Deum et Deum erat Verbum (Jn 1, 1). Foris : Verbum caro factum est et habitavit in nobis (Jn 1, 14)." Adam Praemonstratensis, *De Tripartito Tabernaculo* p. III, c. XIII, PL 198, 774 B.

³⁴ "Denique dignus est, aiunt seniores, Agnus qui occisus est, accipere fortitudinem (Ap 5, 12). Non mansuetudinem amittere, sed accipere fortitudinem, ut et agnus maneat, et leo sit...Sed quid dicimus super his septem (signacula)? An forte triplex animae virtus... An magis humanitatis eius ipse est liber... Dignus est Agnus qui occisus est, Leo qui resurrexit, postremo liber: ipse dignus est aperire seipsum. S. Bernardi Abb., *In die s.*

Dans un sens plus général Bruno désigne le Christ comme livre : "Livre est le nom de l'Homme Christ, qui a été présenté à tous comme l'exemple de la justice³⁵."

Un deuxième groupe de dénominations est rassemblé dans le Livre créé ou Livre de la création : [11]

Le Livre de la conscience, témoignage intérieur de Dieu³⁶.

Dans le Livre de la conscience individuelle sont inscrits les péchés et les mérites³⁷.

Le Livre de la glorieuse Vierge³⁸.

Le Livre écrit au dedans, qui est l'art et la sagesse éternelle de Dieu, et l'autre écrit au dehors, qui est le monde des sens³⁹.

Le Livre écrit au dedans, lisible au jugement de la raison⁴⁰.

La créature spirituelle est comme un Livre écrit au dedans⁴¹.

Le monde entier est un livre écrit au dehors⁴².

Le Livre du monde a été détruit par la chute⁴³.

Le Livre de la Croix⁴⁴.

Le Livre de la nature ou de la création⁴⁵.

L'image d'un Livre de la nature se trouve déjà dans Plotin qui appelle l'art du Voyant une lecture des signes de la nature comme témoins d'un ordre et d'une règle⁴⁶. [12] Depuis le Moyen Âge ce 'Livre de la Nature' apparaît surtout dans les textes ascétiques et mystiques⁴⁷.

S'ajoute à ces livres celui de l'Écriture, qui occupe une place particulière⁴⁸.

2. Analyse formelle du 'Livre'

Ce qui précède montre l'omniprésence chez Bonaventure de l'idée de 'livre', qu'il s'agisse de la doctrine de Dieu, de la Rédemption, de l'Écriture, des fins dernières. Avant de parcourir l'ensemble et d'examiner chaque livre en détail, éclaircissons le concept général de 'livre.'

Paschae Sermo, PL 183, 896.

³⁵ Liber dicitur Christus homo, qui in exemplum iustitiae expositus est omnibus." S. Bruno, *Expos. in Epist. ad Hebr.*, X, 398, PL 153 544 D.

³⁶ "... negligentia hominis ad Dei gratiam cognoscendam et suscipiendam est inexcusabilis, pro eo quod ad illam commonitione triplici excitatur, scilicet per librum creaturae, conscientiae et Scripturae, quasi per tres testes." *In Lc.* XII (VII, 335 b-336 a).

³⁷ "(Liber) conscientiae propriae, in quo sunt scriptae notae peccatorum et profectus meritorum." *Dom. XXIV p. Pent. Sermo 3* (IX, 455 a) ; *Dom. XXIV p. Pent. Sermo 1* (IX, 454 b) ; *IV Sent.* d. 43, a.3, q. 1 (IV, 899 b) ; *Lign. Vitae* 41 (VIII, 83 b).

³⁸ *Dom. XXIV p. Pent. Sermo 1* (IX, 454 a).

³⁹ *Brev. II*, 11 (V, 229 a).

⁴⁰ "(Liber interior) qui legibilem se praebet recto iudicio rationis." *Brev. III*, 3 (V, 232 b).

⁴¹ "Omnis substantia spiritualis est etiam liber scriptus intus." *Hex. XII*, 14 (V, 386 b – 387 a).

⁴² "Totus mundus est quidam liber scriptus foris." *Hex. XII*, 14 (V, 386 b).

⁴³ "Iste liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat." *Hex. III*, 12 (V, 390 a).

⁴⁴ "Oportet tollere crucem ut librum." *Fer. VI in Par. Sermo 2* (IX, 263 b).

⁴⁵ *De Trin.* q. 1, a. 2 (V, 55 a) ; *Brev. II*, 5 (V, 222 ab) ; *Brev. II*, 12 (V, 230 b) ; *In Lc. XII* (VII, 335 b - 336 a) ; *Dom. XXIV p. Pent. Sermo 1* (IX, 454 ab) ; *Dom. XXIV p. Pent. Sermo 3* (IX, 455 a).

⁴⁶ Cf. Augustin, "Liber tibi sit pagina divina, ut haec audias, liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas." *Enarr. in Ps.* 45, 4 (PL 36, 518).

⁴⁷ E. R. Curtius. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, p. 311 et 323.

⁴⁸ *De Trin.* q. 1, a. 2 (V, 55 a) ; *Brev. II*, 5 (V, 222 ab) ; *Hex. XII*, 17 (V, 387ab) ; *Hex. XIII - XIX* (V, 387 - 424) ; *In Lc. XII* (VII, 335b - 336a) *Dom. II Adv. Sermo 6* (IX, 454b) ; *Dom. XXIV p. Pent. Sermo 1* (IX, 454ab) ; *Dom. XXIV p. Pent. Sermo 3* (IX, 455a).

Il serait vain de recourir à Bonaventure pour trouver une définition exhaustive du 'livre.' Cependant en rassemblant les diverses données on distingue ce qui est commun et essentiel.

Bonaventure dit du livre qu'il est témoignage⁴⁹, lumière⁵⁰, manifestation visible⁵¹. Le livre veut signifier et communiquer quelque chose, donner accès à un monde caché. L'auteur du livre en question étant dans chaque cas [13] Dieu lui-même, le livre chez Bonaventure est message et révélation de Dieu⁵².

Mais ce message de Dieu veut être compris⁵³, l'annonce veut être entendue⁵⁴; en bref : le livre veut être lu. Il vise un lecteur, pour lequel il représente savoir⁵⁵ et doctrine⁵⁶.

À la différence de la communication orale, le livre est 'écrit', ce qui représente une intention ferme, une actualité durable. Et il ne s'agit pas d'un simple aperçu ou d'une note isolée : le livre exprime le monde de l'auteur dans une certaine complétude, il traduit son horizon tout entier. En résumé on peut dire ceci :

Le livre est un témoignage qui exprime dans une certaine intégralité le monde de l'auteur et veut le faire connaître à un lecteur.

En rapport avec le *livre de la vie* Bonaventure désigne encore deux caractères, qui se réfèrent en première ligne au livre incréé de la science divine, mais se retrouvent de façon analogue dans le livre créé : la contemporanéité et l'uniformité⁵⁷. Le livre de la science de Dieu est contemporain par son éternité, qui ne connaît ni avant ni après. Contemporain aussi par la permanence dans un même temps de son message tout entier. [14] Ce qu'Il nous offre n'est pas communiqué par 'livraisons' successives, mais nous pouvons le recevoir dans la contemporanéité du livre⁵⁸.

Plus difficile est d'appliquer l'uniformité à la diversité de l'ensemble des livres. Du fait déjà que le livre de l'Écriture est écrit en diverses langues. On arrive cependant à une certaine uniformité si l'on considère 'l'idiome' fondamental du livre, à savoir l'expression. Ce que le livre communique, c'est qu'en lui quelque chose est exprimé. L'expression est pour ainsi dire l' 'idiome premier' du livre.

Une fois ouvert, le livre introduit une suite de trois éléments: l'auteur, le livre lui-même et le lecteur.

L'auteur doit posséder la capacité et l'intention de créer dans un livre une expression durable de ce qu'il est lui-même et de témoigner ainsi de soi au lecteur⁵⁹.

Le livre doit pouvoir exprimer l'auteur et communiquer son témoignage à un lecteur.

Quant au lecteur, il lui revient nécessairement d'accepter ce qui est exprimé dans le livre - être donc doué de réceptivité – et ainsi de comprendre le témoignage de l'auteur. En lisant il ne rencontrera pas seulement le livre, mais au delà du livre et par le livre l'auteur lui-

⁴⁹ "Testimonium libri naturae... testimonium libri Scripturae... providit aeterna Sapientia aeternum testimonium, quod quidem est liber vitae." *De Trin.* q. 1, a. 2 (V, 55 ab) ; "(Homo) commotione triplici excitatur, scilicet per librum creaturae, conscientiae et Scripturae, quasi per tres testes." *In Lc.* XII (VII, 335 b - 336 a). Cf. en outre le sens de biblos, archive et document. G. Schrenk, *Biblos, biblion*, in Kittel, *Wörterbuch I*, 613.

⁵⁰ "Liber iste vitae est lux vera." *De Trin.* q. 1, a. 2 (V, 55 b).

⁵¹ "Primum principium per librum creaturae se manifestat." *Brev.* II, 5 (V, 222 ab).

⁵² "Liber duplex est, unus scriptus intus, qui est aeterna Dei ars... et alius scriptus foris, mundus scilicet sensibilis." *Brev.* II, 11 (V, 229 a).

⁵³ "Debemus legere in triplici libro... applicare debemus intellectum et affectum legendo in libris dictis.- Libri intentio ad legendum est." *IV Sent.* d. 43, a. 2, q. 1 (IV, 897 a).

⁵⁴ "Omnes haec creaturae, secundum quod loquuntur nobis per librum creaturae... per verbum Scripturae." *In Lc.* XVIII (VII, 470b - 471a).

⁵⁵ "Liber iste est universalis rerum notitia." *De tripl. via* c. III, § 3, 3 (VIII, 13 a).

⁵⁶ "Ipse disponit doctrinam librorum veteris et novi testamenti." *In Lc.* XXIV (VII, 601 b).

⁵⁷ Cf. note 26 : "Liber vitae dicitur Dei notitia et vis secundum duplicem eius proprietatem, etc.

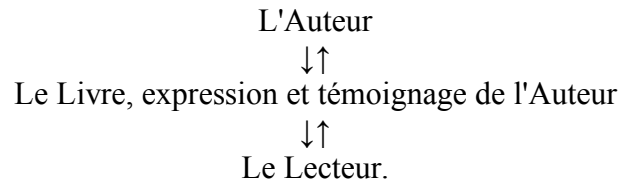
⁵⁸ "Scribens potest praesentialiter scribere praeterita, praesentia et futura." *Hex.* XII, 17 (V, 387 b).

⁵⁹ Sur ce triple élément cf. *I Sent.* d. 2, a. 1, q. 3, ad 4 (I, 52 b) ; *II Sent.* d. 1, p. 1, a. 3, q. 1 concl. (II, 32 ab).

même.

Ce triple enchaînement de relations traduit le rythme qui pour Bonaventure scande aussi bien le mouvement de l'être que celui de la connaissance. Car "tel est l'ordre suivi et maintenu par la loi divine dans son action : le plus bas doit être dirigé vers le plus haut par un intermédiaire⁶⁰."

Schématiquement donc, on peut représenter ainsi le mouvement originel source de l'enchaînement de relations mis en oeuvre par le livre : [15]



Le livre apparaît ici comme intermédiaire et lien. Ce qui est significatif car chez Bonaventure tout intermédiaire est déjà signe dans ses profondeurs de l'intermédiaire ultime proprement dit, le Christ. Déjà la séquence de relations développée à partir du concept de livre fait percevoir l'accomplissement concret du mouvement rythmique qui partant du Père par le Fils gagne les hommes et revient par le Christ au Père.

"De l'Esprit suprême... est émanée éternellement la similitude, la copie, le Fils. Celui-ci s'est uni dans la plénitude du temps à notre esprit et à notre chair et a pris la forme humaine... Et par lui est ramené à Dieu tout esprit qui par la foi accueille dans son coeur cette similitude de Dieu⁶¹."

Or c'est là l'idée fondamentale, proprement théologique, de saint Bonaventure. L'analyse formelle du 'Livre' nous montre que cette idée n'est nullement marginale, mais que s'y croisent des lignes de vie essentielles.

⁶⁰ "Hic est ordo, quem divina lex in suis operibus exsequitur et conservat, ut postrema per media perducatur ad summa." *II Sent.* d.11, a. 1, q. 1 concl. (II, 277 b). Cf. en outre : "Ad considerationem necessario concurrunt tria, scilicet intelligens, res intellecta et medium sive ratio intelligendi." *De Trin.* q. 3, a. 1 (V, 70 b).

⁶¹ "A summa mente... aeternaliter emanavit similitudo, imago et proles; et ille postmodum, cum venit plenitudo temporis, unitus est menti et carni et hominis formam accepit... ; et per illum omnes mentes nostrae reducuntur ad Deum, quae illam similitudinem Patris per fidem in corde suscipiunt." *De Red. Art.* 8 (V, 322 ab).

1° Partie - LE LIVRE AU COEUR DE LA SAINTE TRINITÉ

Au coeur de la théologie de Bonaventure une idée brille d'un éclat tout particulier : à savoir que les grands mouvements de l'Être créé permettent de remonter jusqu'à leur origine incréée et que les structures de la création se retrouvent dans l'ordre éternel en Dieu. Il va de soi que l'on ne peut pas projeter tout bonnement en Dieu les mouvements et les structures de la création. Cependant il est possible de caractériser chaque personne de la Trinité en usant d'analogies et de rendre ainsi visible une sorte de structure première intra-divine.

Ainsi l'unité est-elle dévolue au Père, au Fils la vérité, à l'Esprit la bonté, ou encore au Père l'éternité, au Fils et image du Père la manifestation, au Saint Esprit le don, l' "usufruit" ; et de façon correspondante, au Père l'origine, au Fils l'expression comme image, au Saint Esprit l'accomplissement¹.

On peut aussi distinguer trois éléments dans la Sagesse éternelle : "la conception, la locution et l'audition de la vérité, si bien que sont attribuées au Père la conception, au Fils la locution, au Saint Esprit l'audition²." [17] Ou encore, pour reprendre une expression hardie de Bonaventure, Dieu est dit "son propre et véritable enseignant³." Ces attributions se retrouvent de façon quasi générale dans la doctrine trinitaire. Elles reflètent sans aucun doute la suite de relations et le rythme rencontrés à l'ouverture du livre.

Si le livre comporte réellement l'idée d'une entrée dans l'ordre des essences, il serait étonnant que nous ne trouvions pas en Dieu son enchaînement et sa relation.

Le passage cité, celui qui parle de la conception, de l'énonciation et de l'écoute de la vérité au sein de la Sagesse divine, se laisse facilement reprendre pour lier les trois personnes divines correspondantes. Le Père à qui revient la conception de la vérité, serait l'Auteur, le Fils qui énonce la vérité le Livre, le Saint Esprit qui écoute la vérité le Lecteur.

Si simple et exhaustive que paraisse cette attribution, la plupart des passages en question situent le rapport au Livre dans la relation entre elles des deux premières Personnes, sans y intégrer le Saint Esprit. Par là si d'une part la relation au Livre est caractérisée comme relation de connaissance, l'Esprit Saint est vu lui dans sa fonction propre de don plénier. [18]

Fondamentalement le Père se situe comme Auteur du Fils en tant que celui-ci est témoignage et connaissance de soi, Image et Livre. En lui le Père s'est copié. Mais ce qui appartient par essence à l'Image et au Livre c'est le retour à l'origine, à l'Image première et à l'Auteur. Autrement dit, si nous introduisons ici l'idée de Livre, il s'agit de la Lecture. De ce point de vue le Fils représente à la fois le Livre et le Lecteur, qui se réfère au Père.

À un troisième point de vue le Père est toujours l'origine et l'Auteur, le Fils la connaissance de soi et le Livre, mais le Lecteur est maintenant le Père qui se "reconnaît" dans le Fils. En Dieu le Fils n'est à la vérité ni un moyen pour se connaître, ni un principe de connaissance: Dieu se connaît par son être même. La "projection" en Dieu de la relation au Livre ne sera jamais possible que sur le plan et dans le mode de l'analogie.

Cependant cette recherche d'analogies et d'origines n'est pas vaine spéculation. Car c'est seulement à partir de là que s'éclaire pour nous la dynamique intérieure, le principe de vie, la richesse et le sens que comporte la relation au livre.

¹ "Patri dicitur appropriari unitas, Filio veritas, Spiritui sancto bonitas. - Et iuxta hanc sumitur secunda appropriatio Hilari (Lib. II de Trin. n. 1), scilicet aeternitas in Patre, species in Imagine, usus in Munere. - Iuxta hac sumitur tertia, scilicet in Patre ratio principiandi, in Filio ratio exemplandi, in Spiritu sancto ratio finiendi." *Brev. I*, 6 (V, 214 b- 215 a).

² "In cuius (sc. Sapientiae aeternae) claritate est considerare tria, scilicet veritatis conceptionem, elocutionem et auditionem, ita quod veritatis conceptio attribuitur Patri, elocutio Filio, auditui Spiritui Sancto." *Sermo de Trin. I* (IX, 353 a).

³ "Deus est verus professor sui." *Hex. XXI*, 7.8 (V, 462 b).

C'est ainsi qu'à partir de la première attribution nous percevons le déploiement de la relation intra-divine au Livre comme l'œuvre des trois personnes dans l'espace de la création : le Fils, expression et Livre de son divin Père et Auteur, est lu par cet Esprit donné à l'homme dans la grâce et dans la foi. La deuxième attribution et la deuxième démarche vont jusqu'à l' 'humanisation' du Livre et du Lecteur divins : d'abord dans la création, l'homme y compris, puis dans l'union de la nature divine et humaine dans le Christ Jésus. La troisième attribution nous fait comprendre la création par analogie avec la connaissance que Dieu a de soi-même et la 're-connaissance' qu'en a le Père ; c'est-à-dire que l'origine se connaît elle-même dans le créé, ce Livre où l'Auteur divin 'se re-connaît'. Notre propre lecture en reçoit alors le caractère confondant d'une participation créée à la connaissance que Dieu a de soi.

Dans cette conception du Livre on voit déjà se manifester clairement la grandeur et la profondeur d'une idée sur l'humanité qui était déjà discernable dans les anciens mythes, mais qui en passant par le néo-platonisme s'épanouit au haut Moyen Âge dans l'idée de sortie et de retour, l'idée d'un cercle embrassant toute connaissance.

Chapitre 1 - Le Père, Auteur et Lecteur

1. La qualité d'auteur

"Que quelqu'un possède la qualité d'auteur, cela implique qu'il jouit d'une certaine autorité, qu'il ne doit rien à personne, [19] et qu'au contraire tous dépendent de lui⁴." Rien à ajouter à cette claire définition par laquelle Bonaventure caractérise l'autorité du Père. Et pourtant quand il parle de la qualité d'auteur, il avance dans le Père lui-même jusqu'à un degré de profondeur supérieur à la qualité paternelle à proprement parler, sans être pour autant identique à l'essence divine. "Le Père engendre le Fils" - la phrase dessine l'ensemble des relations entre la première et la deuxième Personne. Je peux aussi demander pourquoi la paternité est attribuée à la première Personne : c'est parce qu'elle-même n'est pas engendrée. 'Au dessous' de la paternité, il y a donc encore le fait de n'être pas engendré ; au delà aucune question n'a plus de sens⁵. Car le négatif exprimé dans le 'non-engendrement' devient positif dans l'idée de 'primauté'. Dans cette 'primauté' on atteint la fin extrême, les origines, "la plénitude fontale⁶." [20]

Dans notre contexte cela signifie que l'autorité du Père par rapport au Livre est fondée moins dans sa paternité que dans sa primauté, qui n'appartient qu'à lui seul. En effet l'objection suivante

"les personnes divines devraient être ou également premières ou aucunement, signifie que 'premier' indique une absence d'antériorité ou d'origine. Si 'premier' doit correspondre à une absence d'antériorité, alors les personnes divines sont également premières car dans leur cas il n'y a ni avant ni après. Mais si 'premier' doit être défini par l'absence d'origine, parce que de fait il ne s'origine en nul autre, alors la qualité de premier revient spécifiquement à la personne du Père car en lui se trouve la plénitude fontale nécessaire à l'engendrement de toutes les personnes⁷." [20]

⁴ "Dicendum, quod auctoritas dicit quendam principalitatem sive auctoritatem in persona, quae nihil habet ab alio, sed ab ipso omnes; et ista auctoritas in Patre est innascibilitas." *I Sent.* d. 9, dub. 11 (I, 191 b). - Cf. aussi *I Sent.* d. 27, p. I, a. un. q. 2, ad 3 (I, 471 a).

⁵ "Ideo (Pater) generat, quia Deus innascibilis ; et ultra non est ponere : quare est innascibilis ? Cum enim innascibilitas dicat primitatem, et status sit in primo, ideo etc." *I Sent.* d. 27, p. I, a. un. q.2, ad 3 (I, 470 b). Voir aussi le Prologue de *II Sent.* Scholion (I, 473a).

⁶ "Cum enim proprium sit Patris esse innascibilem, sive ingenitum, esse principium non de principio et esse Patrem ; innascibilitas notificat ipsum per modum negationis, licet ex consequenti per modum positionis, quia innascibilitas in Patre ponit fontalem plenitudinem." *Brev.* I, 3 (V, 212 a).

⁷ "Ad illud quod obiicitur, quod sunt aut aequae primae, aut non ; dicendum quod primae dicit privationem anterioris ; alio modo dicit privationem originis. Si ergo dicatur primum per privationem anterioris ; sic sint

En mettant ainsi l'accent sur la primauté, Bonaventure situe le Père en profondeur et dans cette profondeur trouve en fait la qualité d'Auteur. Certes le Fils est également principe, lui qui avec le Père spire le Saint Esprit : mais seul le Père est Auteur, car il est seul Premier : "Le Père inengendré est ce Premier dont sortent les personnes divines et toutes les créatures et vers lequel elles tendent; en lui réside la pleine explication de son existence et de son être⁸."

2. La paternité

Nous l'avons dit, la 'lecture' faite par le Père ne doit pas être comprise comme s'il s'agissait d'une communication quelconque, mais bien plus comme une connaissance de soi, qui, au lieu de se limiter à cette simple connaissance, se concrétise dans une relation 'circulaire' à une autre personne. La connaissance que le Père a de lui-même étant un processus naturel, un engendrement, le cercle se ferme dans la relation Père-Fils. Il s'agit donc alors moins de l'autorité universelle du Père fondée sur sa primauté, que de celle, limitée, fondée sur sa paternité. Par elle il 'devient' une personne caractérisée, engendrante et connaissante. Car bien que le Père ne conserve pas son Être puisqu'il le partage avec l'Autre – en fait l'Être est à la fois en Lui et hors de Lui – rien ne peut aller contre cette affirmation: le Père est une Personne distincte parce qu'il partage l'engendrement et la connaissance de l'Être avec l'autre Personne, la deuxième. [21]

Le cercle de la connaissance de soi unit ainsi le Père, qui est père du fait de sa paternité, et le Fils dans lequel - et non par lequel- il se connaît. Le rapport au livre se profile donc ici aussi quand le Père est compris comme Auteur et en même temps 'Lecteur de lui-même.' Mais l'ouverture du livre ne se fait que par rapport à la Personne, non par rapport à l'Être. C'est pourquoi la relation au livre et aux fonctions qu'il inclut - par exemple celle de transmission – se fondent semblablement dans l'unité de Dieu.

Mais l'ouverture de personne à personne en Dieu s'étend aussi au monde du créé. Le cercle de connaissance dans lequel le Père 'lit' dans le Fils devient le principe d'un cercle extérieur, dans lequel le Père se reconnaît et se 'lit' de façon correspondante, et avant tout dans cette créature qu'il a formée à son image et ressemblance. La pierre d'angle de cette vaste conception, le nœud unissant le dedans au dehors, c'est la Personne unique, à la fois engendrée et créée, qui exprime le Père. Finalement il est à la fois Livre et Lecteur, le Livre dans lequel le Père s'exprime, se 'lit' lui-même, se donne à connaître à d'autres – et le Lecteur, 'l'Autre', qui tourne son regard en arrière et revient à 'l'Un'. [22]

aeque primae, quia nihil est ibi ante et post. Si autem dicatur primum per privationis originis, quia scilicet a nullo oritur ; sic ratio primitatis principaliter residet circa personam Patris, ratione cuius est in ipso fontalis plenitudo ad productionem omnium personarum." *De Trin.* q. 8, ad 4 (V, 115 a).

⁸ Cf. A. Stohr, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventuras*, p. 129 ; M. Schmaus, *Der Liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*. II. Teil. F. Imle, *Die essentiellen Grundlagen des trinitarischen Innenlebens nach Alexander von Hales*.

1° Partie - LE LIVRE AU COEUR DE LA SAINTE TRINITE

Chapitre 2 - Le Fils, Livre et Lecteur

1. Le Fils, Image et Parole du Père

L'expression 'Père' n'embrasse pas toujours un même champ sémantique chez Bonaventure. Il peut l'employer simplement pour désigner la première personne et elle englobe ainsi primauté, origine, engendrement du Fils, spiration du Saint Esprit et création du monde. Dans un sens plus étroit 'Père' désigne la première personne de Dieu, comme engendrant le Fils du fait de sa paternité. [22]

Une semblable distinction existe pour 'Fils'. Parfois le vocable signifie simplement la deuxième personne en Dieu et comprend ainsi tout ce qu'implique cette deuxième personne : expression du Père, image, parole, sagesse, puissance. Plus étroitement 'Fils' signifie à lui seul la relation au Père née de l'engendrement, et dans ce cas les autres désignations concernent des traits particuliers de la deuxième personne.

"Du fait que le Fils est fils, il est Image et aussi Parole. Mais "Fils" ne signifie que la relation au Père et par suite la relation à la créature. Toutes deux sont donc des caractères concordants du même Fils de Dieu, mais chacune dans un sens différent et donc sans superfluité¹."

Les trois désignations en forment une seule pour la deuxième personne, en nous faisant comprendre comme Livre cette personne : expression de soi, manifestation du Père.

a) Le Fils

Le Fils reçoit en partage la nature tout entière ou l'être tout entier de son Père dont la puissante fécondité² le fait croître naturellement et dont il reçoit tout, sauf sa personnalité³. Le Fils est donc Personne individuelle, mais Fils par sa ressemblance absolue avec son Père. "Car le Fils - justement du fait qu'il est Fils - est la parfaite imitation du Père⁴."

Le Père est 'visible' dans le Fils, de même que la lumière et le feu sont visibles dans leur clarté⁵. Poursuivant notre thème [23] nous pourrions dire que l'Auteur y 'est visible' comme dans un livre, - tout entier et en même temps.

b) L'Image

Dans un sens restreint, 'Fils' signifie seulement la ressemblance au Père ; tandis que 'image' inclut la relation au Saint Esprit. En tant qu'image la deuxième personne de Dieu est ordonnée, jusqu'à un certain point passivement, au Père, elle est 'image' produite par le Père, mais en tant que principe actif elle n'en spire pas moins avec le Père l'Esprit.

¹ "Concedendum igitur, quod solus Filius loquendo proprie, est imago, et eo quod Filius, eo est imago, et eo ipsum verbum. Sed Filius dicit solum respectum ad Patrem, sed consequenter respectum ad aliam personam, verbum principaliter respectum ad Patrem, et consequenter respectum ad creaturam. Unde eadem notio sunt ipsius Filii, tamen alio et alio modo significata. Unde non est superfluitas." *I Sent.* d. 31, p. II, a. 1, q. 3 concl. (I, 542 ab).

² Cf. *I Sent.* d. 6, a. un. q. 2 ad 3 (I, 128b).

³ Cf. *I Sent.* d. 9, a. un. q. 1 (I, 181) ; *I Sent.* d. 9, a. un. q. 4, ad 4 (I, 185 b).

⁴ "Et quoniam filius, eo ipso quo filius natus est, natus est perfecte imitari..." *I Sent.* d. 20, dub. 4 (I, 376 b).

⁵ Cf. : "Dicendum quod egressus splendoris a luce vel igne est egressus connaturalis ; et talis est egressus Filii a Patre." *I Sent.* d. 9, dub. 3 (I, 188 b).

"Modèle, le mot le dit, cela implique une action, - ainsi appelle-t-on modèle ce qui est imité. Le terme d'image (copie) au contraire implique une passivité: on appelle image ce qui exprime et imite autre chose que soi-même⁶. Et : "L'image en Dieu ne signifie pas seulement l'expression d'une Personne, mais son expression suprême. Ce qui veut dire deux choses : d'une part que cette expression est celle d'un être unique s'exprimant dans un être unique et d'autre part que l'expression est absolue de toutes les manières possibles. S'il y a relation de l'un à un être unique, c'est parce que la désignation de sommet ne peut revenir qu'à un seul... Car celui qui est un, celui dans lequel n'existe aucune diversité, ne peut absolument pas s'exprimer ni dans une multiplicité (de personnes ou d'êtres), ni dans une pluralité. Semblablement l'un ne peut être exprimé par plusieurs, parce qu'ils seraient alors complètement indifférenciables.

D'autre part, l'exprimé doit à son suprême degré inclure toutes les modalités possibles d'expression. Car si l'une faisait défaut, l'exprimé serait imparfait.

Cela étant, au premier abord seul le Fils est image, parce qu'il est seul à procéder d'un être unique, alors que l'Esprit Saint, lui, procède des deux, et exprime semblablement chacun d'eux, donc, en fait, aucun parfaitement. Mais d'un autre côté, si seul le Fils est image, c'est parce qu'il possède à tout point de vue la même capacité d'expression tant de celui dont il procède que de celui qui procède de lui. De celui dont il procède, parce le Fils est engendré naturellement par le Père comme parole, expression et ressemblance empreintes en lui. De celui qui vient de lui, parce que le Fils tout entier et de la même façon que son Père spire l'Esprit. Rien de cela ne revient à l'Esprit. Le mode de l'image ne se trouve donc que dans le Fils, parce qu'il ne provient par nature que d'un seul être, et que c'est à l'égal du Père que le Fils émet l'Esprit.

Cette provenance naturelle du Père est la raison essentielle du caractère d'image attribué au Fils. Les autres raisons sont de convenance⁷."

Nous voici ramenés au Livre, car en tant qu'image le Fils 'représente' le Père, il le représente en forme et en apparence dans la durée d'un moment d'éternité ; il est - et nous nous référons ici à 'l'idiome originel' du Livre - l'expression parfaite de l'Auteur, du Père. [25]

c) La Parole

"Fils, le mot en soi implique une référence au Père. Parole, le mot, lui, implique un rapport à qui prononce la parole, au sens de cette parole, au son qui la "revêt", à l'information qu'elle donne à un autre⁸."

Ce passage du *Commentaire de Jean* montre que le concept de 'Parole' traduit de façon particulièrement claire ce qui fait un livre. Il y a un Auteur, qui parle ; une Parole, qui contient une signification définie ; un 'vêtement', qui rend audible la Parole, et un autre existe aussi,

⁶ "Dicendum, quod sicut exemplar secundum proprietatem vocabuli dicitur expressionem activi – unde exemplar dicitur ad cuius imitationem fit aliquid – sic e contrario imago per modum passivi; et dicitur imago quod alterum exprimit et imitatur." *I Sent.* d. 31, p. II, a. 1, q. 1 concl. (I, 540 a).

⁷ "Dicendum, quod imago in divinis non tantum dicitur expressionem personae, sed etiam expressionem in summo. Expressio autem in summo duo ponit, scilicet quod sit unius ad unum, et quod sit secundum omnem modum. Quod sit unius ad unum, ponit per hoc, quod illud quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit ; et si sit essentielle, essentialis ; si personale, personae. Nam unum in summo non potest exprimere plura vel plures, unum, inquam, in quo nulla est diversitas. Similiter unum summe non potest exprimi a pluribus, ut plures sunt, quia tunc omnino indifferentes essent. - Ponit etiam aliud, videlicet, ut sit expressio secundum omnem modum. Nam si ex aliquo respectu non habet exprimere, non exprimeret summe. Propter primam rationem, solus Filius est imago, quia solus ab uno procedit, Spiritus autem sanctus a duobus. Propter secundam rationem solus Filius est imago, quia secundum omnem respectum habet rationem exprimendi, et quanto comparatur ad illum qui ex ipso est, et in quantum comparatur ad illum a quo est, qui exit per modum naturae, et ita per modum verbi et speciei et per modum similitudinis expressae. In quantum comparatur ad illum qui est ex eo, quia per omnia et eodem modo spirat Filius ut Pater. Spiritus sanctus autem in nullo horum convenit, ideo ratio imaginis est in solo Filio, quia ab uno tantum procedit, et quia per modum naturae, quia etiam consimiliter producit Spiritum sanctum. Media tamen ratio, quia per modum naturae, est ratio propria, aliae vero faciunt ad congruitatem." *I Sent.* d. 31, p. II, a. 1, q. 3 concl. (I, 542).

⁸ "Dicendum quod Filius solus dicitur comparisonem ad patrem, verbum vero dicitur comparisonem ad dicentem, dicitur comparisonem ad id quod per verbum dicitur, dicitur comparisonem ad vocem, quam induit, dicitur etiam comparisonem ad doctrinam, quae mediante verbo in altero efficitur." *In Io.* I, 6 (VI, 247 b).

auquel par la Parole quelque chose doit être annoncé. Ce qui jusqu'alors était fondu dans l'Unité divine s'en détache alors, parce que au delà de sa relation essentielle au Père la deuxième Personne, la Parole, vise déjà la créature. Déjà la 'manifestation' du Père dans sa Parole abrite en elle la dynamique de l'acte créateur.

"Ils sont trois à témoigner dans le ciel, le Père, le Verbe et le Saint Esprit ; mais c'est par le Verbe qu'est donné le témoignage. Car le Verbe exprime à la fois le Père, soi-même, le Saint Esprit, et toute chose⁹."

En tant qu'expression de soi par soi-même, la Parole tend à revenir au Père; elle est Livre intérieur à Dieu. Mais en même temps elle est prononcée ad extra, à l'adresse d'une créature, à laquelle et dans laquelle elle se manifeste comme Livre de Dieu et Expression de Dieu. Dans la connaissance que Dieu a de soi le projet existe déjà d'une connaissance extérieure, créée, où le Livre sera complètement ouvert.

2. Le Fils Lecteur

Le Père et le Fils sont unis par un rapport d'identité : rapport impliquant donc que le Fils est identique au Père et le Père au Fils. Cette identité fait du Fils l'image, l'expression, en un mot le Livre du Père. [26]

En même temps il faut maintenir que si la deuxième Personne en tant que Fils, Image et Parole, est bien identique au Père, cette équivalence n'inclut aucune réciprocité si l'on considère la diversité de leurs caractéristiques.

"On peut parler d'équivalence de deux façons : ou bien on entend par là une relation d'identité absolue, ou bien on y comprend l'acte d'identité" - plus clairement : l'acte par lequel on s'identifie à un autre. "Dans la mesure où il s'agit d'une relation d'identité absolue, elle inclut nécessairement la réciprocité ; tandis que dans l'acte d'identification l'identité signifie une sorte d'imitation. Et ainsi dans ce deuxième cas, le Père n'est pas semblable au Fils parce qu'alors la primauté lui serait ôtée. C'est pourquoi l'on ne dit pas que le Père est semblable au Fils, car il n'imité le Fils ni parfaitement ni imparfaitement¹⁰."

Mais s'agissant du Fils nous pouvons bien parler d'une 'imitation', d'un 'acte d'assimilation'. C'est particulièrement évident quand on considère la deuxième Personne de Dieu en tant qu'image. Être image n'implique pas seulement de quoi on est image, mais aussi pourquoi on l'est ; l'image ne s'accomplit pas du seul fait d'être produite, mais dans son but : renvoyer à ce qu'elle représente, précisément par cet acte d'assimilation. La qualité de perfection de l'image correspond à l'intensité du renvoi au modèle primitif, à la plus ou moins grande assimilation à ce modèle. On pourrait dire aussi : à la connaissance que l'on possède et traduit du modèle. Car toute assimilation intellectuelle signifie une connaissance. En Dieu [27] cette référence est parfaite, assimilation, image et connaissance. On pourrait dire qu'il s'agit là d'un mode divin de 'lecture', car fondamentalement lire ne signifie rien d'autre qu'un acte d'assimilation par l'intelligence.

C'est ainsi qu'au sein de la Trinité le système référentiel du livre est déjà fondé sur le mode divin. Le mouvement qui s'exprime dans le triple concept : écrivain, livre, lecteur, a son point de départ et sa dynamique dans le fleuve de vie intérieure de Dieu.

⁹ "Tres sunt qui dant testimonium in coelo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus ; et hi tres unum sunt. A tribus datur testimonium, sed exprimitur per Verbum, quia Verbum et Patrem et se ipsum et Spiritum sanctum exprimit et omnia alia." *Hex.* IX, 2 (V, 372 b-373 a).

¹⁰ "Dupliciter est loqui de aequalitate : aut prout dicit respectum aequiparentiae, aut prout ultra respectum concernit actum coaequationis. In quantum respectum aequiparentiae... necesse est, quod sit sibi reciprocatio ; sed in quantum ulterius concernit actum coaequationis, sic dicit rationem imitationis; et sic non convenit Patri respectu Filii, quia importaret subauctoritatem in Patre. Unde non dicitur Pater coaequari Filio, quia Filium non imitatur, nec perfecte nec imperfecte." *I Sent.* d. 19, p. I, a. un. q. 4 concl. (I, 347 ab).

2° Partie - LE LIVRE DE LA CRÉATION

Chapitre 1 - La correspondance entre Dieu et le monde

Parmi les théologiens aucun autre que Bonaventure n'a caractérisé aussi clairement la création comme 'Livre'. Certes dans la sphère de l'augustinisme platonisant on a toujours compris et désigné le monde comme étant expression de Dieu. Mais chez Bonaventure l'emploi du concept de 'livre' a entraîné toute une suite de conséquences qui donnent son caractère original à la grande idée du Docteur de l'Église.

De façon très générale, si nous voyons dans ce monde le Livre de Dieu, nous devons nous attendre à ce qu'il présente une certaine ressemblance avec son Auteur : la création correspond au créateur. Chez Bonaventure l'idée devient toujours plus centrale dans sa 'Weltanschauung'. De fait, sa dernière œuvre, restée inachevée, *l'Hexaemeron*, est une 'théologie de la corrélation'. À dire vrai, si fécond que soit ce concept, il ne faut pas se dissimuler que son application peut entraîner une certaine schématisation dans ses conséquences car c'est un vaste champ qui s'offre ici à une spéculation non seulement féconde, mais foisonnante. Mais le naturel équilibré de Bonaventure lui a fait trouver une ligne médiane, comme lorsqu'il s'agissait de consolider son Ordre menacé par des extrémismes. Chez lui ne manquent ni la précision ni l'ordre de la pensée, ni la hardiesse d'une réflexion autonome. [29]

1. Émanation intra- et extra-divine

La corrélation entre créateur et création suppose que les relations, les 'structures', intra-divines, sont visibles au sein de la création. Cependant les émanations intra-divines ne reposent pas sur la relation entre créateur et créature¹. Si l'on ajoute que ce qui est créé ne peut jamais correspondre pleinement à sa cause créatrice, parce que la puissance de Dieu et sa liberté de l'exercer sont toujours infiniment supérieures à celles du créé², alors la ressemblance entre Dieu et le monde paraît à la fois donnée et douteuse. Ici déjà se manifeste l'ambivalence particulière de cette correspondance pour nous mettre en garde contre le désir trop optimiste d'une concordance entre Dieu et le monde. Il subsiste toujours entre eux un espace infranchissable.

a) Émanation de la volonté

La cause directe de la création n'est pas à chercher ailleurs que dans la libre volonté de Dieu³. Une contrainte extérieure est à exclure d'emblée, de même qu'une nécessité née de la nature divine. L'émanation de la création n'est attribuable ni à ce mode naturel qui fait sortir du Père la deuxième Personne, ni à cette 'liberté' en laquelle Père et Fils spirent le Saint Esprit.

Mais c'est justement dans cette liberté qu'un principe divin est donné, avec lequel il faut mettre en relation la liberté de créer.

¹ "Dicendum, quod, sumendo nomen causae proprie, non cadit in divinis." *I Sent.* d. 5, dub. 3 (I, 120 b).

² Cf. "Quod ergo obiicitur, quod opus proportionatur potentiae ; si intelligatur de opere operante (ut creare) sive de actione generaliter, verum est ; si autem intelligatur de opere operato (ut creatura) non habet veritatem, nisi cum causa et effectus se habent per univocationem et sunt unius generis; hoc autem non est hic." *I Sent.* d. 43, a. un. q. 3 ad 1 (I, 772 b).

³ Cf. *I Sent.* d. 45, a. 2, q. 2 (I, 806-807).

"Il y a une double émanation de la liberté (de la "libéralité", si l'on traduit littéralement) : émanation du voulu ou du principe du vouloir, émanation du don ou du principe du don. La première émanation concerne les créatures extérieures à Dieu ; la seconde la troisième personne au sein de la Trinité⁴. [30]

En fait une certaine correspondance préexiste entre la liberté du créé et la liberté première en Dieu manifestée dans la troisième Personne. L'élan créateur est à chercher précisément dans cette bonté libre qui se répand d'elle-même, - et la liberté de l'acte créateur s'enracine dans la liberté divine. D'où la correspondance entre les deux.

"D'une certaine manière naît de la libéralité ce qui en soi n'est pas libéralité, - et c'est ainsi que les créatures sont produites par Dieu. De l'autre manière naît ce qui est en soi le principe de la libéralité, l'amour ; et c'est ainsi que naît le Saint Esprit, l'amour, qui est don et dans lequel tout don est donné⁵."

Au moins la possibilité n'est-elle pas exclue que le principe de la liberté de Dieu soit à comprendre dans la création et au-dessus de la création.

b) Émanation de la connaissance

L'expansion 'libre' de l'Esprit en Dieu et la libre création du monde sont dans une correspondance réciproque en tant que principe du vouloir et chose voulue. Cependant la volonté en soi n'est pas encore principe d'une assimilation de la chose voulue à la volonté⁶. Une assimilation de la création au créateur suppose en Dieu un deuxième principe, une 'assimilation à soi-même' : c'est-à-dire l'émanation de la Parole éternelle, dans laquelle le Père se connaît lui-même et s'exprime et dans laquelle de toute éternité existe le projet de création⁷. C'est là un commencement de réponse à la question : dans quelle mesure peut-on parler d'une correspondance [31] et d'une ressemblance entre Dieu et le monde, ou bien : dans quelle mesure le monde est-il expression de Dieu ?

Nous touchons ici à une relation originelle entre le Père et le Fils ayant le caractère de Livre. Elle se présente comme lumière sur soi⁸, donnée par nature à l'Être divin. Dieu existe comme Connaissant. Il se possède lui-même au degré suprême parce qu'il est le suprême "Connaissable⁹" de sa propre et parfaite image. Mais à ce degré suprême la ressemblance signifie que la relation entre personnes naît de leur nature commune¹⁰ et c'est ainsi que le Fils Image est la vérité, dans laquelle l'Être, connu, est lumière¹¹ et dans laquelle "il s'exprime" en tant que Parole du Père¹².

Cette connaissance intérieure, cette conversation de Dieu avec lui-même¹³ a son achèvement dans la connaissance de l'Être suprême et aussi la connaissance de tout autre être

⁴ "...per modum liberalitatis est dupliciter : aut sicut volitum, aut sicut ratio volendi, sive aut sicut donatum, aut sicut ratio donandi. Primo modo emanant creaturae, quae sunt extra ; secundo modo emanat tertia in Trinitate persona." *I Sent.* d. 10, a. 1, q. 1, ad 1 (I, 195 b).

⁵ "Uno enim modo procedit per modum liberalitatis ipsum quod non est liberalitas, sed quod fit vel datur ex liberalitate ; et sic creaturae procedunt a Deo ; alio modo sicut illud quod est ratio liberalitatis, ut amor ; et sic procedit Spiritus sanctus ut amor, qui est donum, in quo omnia dona donantur." *I Sent.* d. 6, a. un., q. 3 concl. (I, 129 b).

⁶ Cf. *I Sent.* d. 35, a. un. q. 1, ad 2 (I, 601 b).

⁷ Cf. p. 25, n. 9.

⁸ Cf. "Dicendum, quod est loqui de veritate quantum ad primum effectum, qui est illuminare." *I Sent.* Comment. In Prol. dub. 6 (I, 24 b).

⁹ "Summa veritas est summe cognoscibilis ab intellectu." *I Sent.* d. 3, p. I, a. un. q. 1, f. 4 (I, 68 b).

¹⁰ "Similes dicuntur ad invicem relati, participantem unam qualitatem." *I Sent.* d. 31, p. I, a. un. q. 2, ad 4 (I, 536 b).

¹¹ Cf. *I Sent.* d. 3, p. I, dub. 4 (I, 79 b - 80 a).

¹² "Verbum dicitur quod emanat per modum perfectae expressionis." *I Sent.* d. 27, p. II, a. un. q. 1, f. 5 (I, 481 ab).

¹³ "Sermo enim interior Dei sive Verbum eius est ipse Deus." *I Sent.* d. 39, a. 2, q. 1, f. 2 (I, 692 a).

en soi, même de ce qui n'est pas nécessaire, de ce qui est hors de Dieu, de ce qui est créé. Là se précise une vérité divine concernant les choses créées dans les idées. En elles la multiplicité du créé est connue selon le mode divin ; elles marquent la jonction entre connaissance intérieure et connaissance extérieure.

2. Les idées divines

Dans sa relation avec le créé l'essence divine peut recevoir de nombreux noms. S'il s'agit de la relation d'une vérité avec les multiples objets dans lesquels elle s'exprime, on arrive au concept d'idée.

"Il faut bien voir à ce sujet que le mot 'idée' désigne l'essence divine en relation avec la créature. L'idée est en effet [32] l'image d'une chose connue : bien qu'en Dieu elle soit absolue, elle implique cependant selon le mode de la connaissance un intermédiaire entre ce qui connaît et ce qui est connu. Et bien que cette relation soit davantage le fait du connaissant, puisque il est Dieu lui-même, l'image relève davantage du connu quant au mode de connaissance ou à son expression. Et puisque le connaissant est unique, mais le connu multiple, si en Dieu les idées concrètement sont une, elles sont multiples du point de vue de leur mode de connaissance et d'expression. Il faut donc admettre que si en Dieu les pensées premières n'en font qu'une, il ne s'agit pas d'une seule idée, d'une seule pensée, mais d'une multitude¹⁴."

Par l'idée la vérité divine se réfère à chaque type particulier du créé. La seule et même lumière divine brille dans le spectre multicolore de la création.

"La parole se réfère plutôt à qui parle, le mode ou l'image à celui qui la produit ; et parce qu'il y a beaucoup de choses connues mais qu'un seul connaît, s'il existe de nombreuses idées, il n'existe qu'une seule façon de les connaître. Autrement dit : raison ou idée impliquent une relation avec les choses en tant que distinctes, ce que ne font pas les autres désignations¹⁵."

Concrètement les idées sont donc identiques à l'essence divine, mais au point de vue de la connaissance elles sont images de la chose connue et en tant que telles fondement de la connaissance divine de ces choses. [33]

a) L'idée image du créé

Si l'on caractérise l'idée en image, on rencontre le principe de la ressemblance nécessaire entre créateur et créature. Le concept de 'ressemblance' demande une définition serrée. Une ressemblance entre deux éléments peut en effet exister

"en raison de la correspondance des deux avec un troisième, et ceci est la ressemblance d'univocité. D'un autre côté il y a ressemblance dans la mesure où l'un est image de l'autre. Cette dernière ressemblance ne signifie pas concordance dans quelque ensemble commun, car l'image se ressemble à elle-même, non à un tiers. En ce sens la créature est dite image de Dieu, ou à l'inverse c'est Dieu qui est dit image de la créature. Ainsi comprise la ressemblance est alors à la base de la connaissance et est

¹⁴ "Intelligendum igitur est, quod hoc nomen idea significat divinam essentiam in comparatione sive in respectu ad creaturam. Idea enim est similitudo rei cognitae, quae quamvis in Deo sit absolutum, tamen secundum modum intelligendi dicit respectum medium inter cognoscens et cognitum. Et quamvis ille respectus secundum rem plus se teneat ex parte cognoscentis, quia est ipse Deus, tamen secundum rationem intelligendi sive dicendi similitudo plus se tenet ex parte cogniti. Et quoniam cognoscens est unum et cognita sunt multa : ideo omnes ideae in Deo sunt unum secundum rem, sed tamen plures secundum rationem intelligendi sive dicendi. Unde concedendum est, omnes rationes in Deo esse unum quid sed non unam ideam sive rationem, sed plures." *I Sent.* d. 35, a. un. q. 3 concl. (I, 608 ab).

¹⁵ "Verbum plus se tenet a parte dicentis, similiter ars et exemplar ex parte producentis; et quia multa sunt cognita, et unum cognoscens, ideo ideae sunt plures, et ars tantum una. - Vel aliter, ratio et idea dicunt respectum ad res in quantum distinctae sunt, non sic alia vocabula." *I Sent.* d. 35, a. un. q. 3 ad 2 (I, 608 b).

appelée idée¹⁶."

L'idée est image d'une chose créée parce qu'elle manifeste une relation de connaissance entre Dieu et le monde. Relation d'un genre particulier, à vrai dire,

"car l'image a une autre fonction au sein de la connaissance divine que chez nous les humains. "Il en est autrement pour nous et pour Dieu. Pour nous l'image est source de la connaissance, la vérité ce qui est connu¹⁷."

Ce qui signifie que pour nous l'image est le moyen de saisir la vérité, à laquelle tend toute connaissance.

"Car en nous et pour nous l'image est reçue et empreinte de l'extérieur. Notre intellect se trouve par rapport au connu en état de possibilité, il n'est pas acte pur, mais est mis en acte précisément par l'image du connu. En Dieu c'est l'inverse : le fondement de la connaissance est la vérité elle-même, [34]le connu l'image de cette vérité, c'est-à-dire la créature¹⁸."

Il est clair que le savoir de Dieu, qui est acte pur, ne peut provenir ou dépendre en aucune façon de la chose connue¹⁹. Dieu en tant que connaissant est bien davantage acte pour tout ce qui est connu hors du divin ; ce n'est pas lui qui reçoit sa perfection du connu, c'est le connu qui de lui reçoit la sienne²⁰.

Ce qui signifie que l'idée par rapport à la chose connue n'est pas une image imprimée du dehors, mais une image imprimante : vis-à-vis de l'idée la chose est ideatum²¹. La ressemblance n'est pas le fait de la chose, mais la chose reçoit la ressemblance à son image éternelle²².

Cela dit, la question de la ressemblance entre Dieu et le monde peut s'exprimer ainsi :

"Entre Dieu et le monde, il existe une analogie (ou ressemblance) univoque, ressemblance de participation, ressemblance d'imitation, et finalement ressemblance d'expression. La ressemblance de participation est exclue car Dieu et le monde n'ont rien d'univoque en commun. Celle d'imitation est faible, car le fini ne peut que faiblement imiter l'infini et c'est pourquoi la dissemblance est toujours plus grande que la ressemblance. La plus haute forme de ressemblance est celle de l'expression parce qu'elle a son origine dans l'intention de vérité, qui, nous l'avons vu, est elle-même expression (active)²³." [35]

¹⁶ "Similitudo autem dupliciter dicitur ; uno modo secundum convenientiam duorum in tertio, et haec est similitudo secundum univocationem ; alio modo est similitudo, secundum quod dicitur similitudo alterius ; et haec similitudo non concernit convenientiam in aliquo communi, quia similitudo se ipsa est similis, non in tertio ; et hoc modo dicitur creatura similitudo Dei, vel e converso Deus similitudo creaturae. Hoc modo sumendo similitudinem, similitudo est ratio cognoscendi, et haec dicitur idea." *I Sent.* d.35, a.un. q.1 concl. (I, 601ab).

¹⁷ "Sed aliter est in nobis, aliter in Deo. In nobis quidem ratio cognoscendi est similitudo, cognitum est veritas." *I Sent.* d.35, a.un. q.1 concl. (I, 601 b).

¹⁸ "Nam in nobis est similitudo accepta et impressa ab extrinseco, propter hoc quod intellectus noster respectu cogniti est possibilis et non actus purus ; ideo fit in actu per aliquid cogniti, quod esset similitudo eius. In Deo autem est e converso, quia ratio cognoscendi est ipsa veritas, et cognitum est similitudo veritatis, scilicet ipsa creatura." *I Sent.* d.35, a.un. q.1 concl. (I, 601 b).

¹⁹ "Divina autem cognitio, quoniam a re non causatur nec dependet..." *I Sent.* d. 39, a. 1, q. 2, ad 3 (I, 689b).

²⁰ "Est iterum aliud cognoscere per se; et tunc cognoscens est actus respectu cognoscibilis, et tunc non recipit perfectionem a cognoscibili, sed magis e converso." *I Sent.* d. 39, a. 1, q. 1 concl (I, 686 a).

²¹ "Idea est similitudo exprimens ideatum." *I Sent.* d. 35, a. un. q. 2, op. 2 (I, 605 a).

²² "Idea non dicit similitudinem aliquam, per quam cognoscens assimilatur aliis, sed cui multa assimilantur." *I Sent.* d. 35, a. un. q. 2, op. 2 ad 2 (I 606 a).

²³ "Dicendum quod est similitudo univocationis sive participationis, et similitudo imitationis, et expressionis. Similitudo participationis nulla est omnino, quia nihil est commune. Similitudo imitationis est modica, quia in modica potest finitum imitari infinitum, unde semper maior est dissimilitudo quam similitudo. Similitudo vero expressionis est summa, quia causatur ab intentione veritatis, ut visum est, quae est ipsa expressio." *I Sent.* d. 35,

b) L'idée en tant que forme. Vérité ou lisibilité de la création

L'idée est l'expression active de Dieu agissant dans l'espace de la création. Elle est l'acte ou la forme, par rapport à laquelle ce qui est extérieur à Dieu peut être considéré comme formable, comme matière ou possibilité²⁴. Ce n'est pas ici le lieu de traiter de la différence entre la forme pure, l'exemplaire, et la forme créée : l'important est ailleurs. Quand la forme pure ou l'acte pur sont situés vis-à-vis de tout ce qui est hors du divin comme la matière ou la possibilité, et quand l'acte pur n'est rien autre que la vérité divine, alors par l'idée divine le possible est actualisé. La créature, pour autant qu'elle est image de Dieu, est conforme à la vérité²⁵. Mais alors, comme telle, elle est connaissable: elle peut être lue²⁶.

Si l'on affirme que tout le créé reçoit sa vérité du fait de la vérité incréée, "du fait de" signifie alors la cause exemplaire formelle. Car tout est vrai et constitué pour s'exprimer par l'expression de la lumière suprême. Si cette lumière cessait d'exercer son influence (comme cause exemplaire), tout ce qui est autre cesserait d'être vrai²⁷."

Ainsi la vérité éternelle en tant que cause exemplaire a-t-elle composé et conservé le Livre de la création conforme à chaque moment à cette vérité. Il existe, connaissable et lisible, parce qu'il tient de Dieu sa vérité en acte.

Cet état de fait nous dirige vers son fondement : La création n'est pas encore lue quand on reconnaît la chose en soi : elle n'est lue que lorsque on la comprend comme expression et image. Objectivement le monde est créé comme livre ; mais il n'est pour moi ce livre que si je le conçois comme tel. Si je n'appréhende pas d'abord cette notion, je passe à côté de la signification réelle du monde. "En ce sens on peut dire que nous ne vivons pas dans un monde réel aussi longtemps que nous nous mouvons dans un monde dépourvu de signification", dit Claudel²⁸ - cette signification que possède le monde en tant que parole de Dieu créée.

"La parole de Dieu est en soi une entrée dans la connaissance ; elle est le témoignage d'un Fils semblable au Père et à ce discours correspond la Parole engendrée, la Parole éternelle. S'exprimer constitue un autre mode de langage, qui est manifestation par le créé. À ce discours correspondent la Parole créée et la Parole temporelle... la Parole créée dans le temps n'est pas Dieu et n'est pas en Dieu. Elle est la création en relation avec Dieu²⁹."

Pour résumer :

Le cercle intérieur nécessaire et actuel de la connaissance possédée par Dieu a son correspondant dans un cercle extérieur de connaissance librement créé et mis en acte où la connaissance univoque de soi possédée par Dieu se traduit dans un témoignage analogue sur lui-même qu'il donne dans le Livre de la création. [37]

a. un. q.1, ad 2 (I, 601 b).

²⁴ "Ipsa etiam (sc. divina veritas exprimens) est actus purus, cetera autem respectu eius sunt materialia et possibilis." *De scientia Christi* q. 3 concl. (V, 13 b).

²⁵ Cf. "Secundum aliam et aliam (comparationem) nihil prohibet, quod aliquid sit veritas creaturae et similitudo Dei, similiter, quod aliquid sit veritas Dei et similitudo creaturae." *I Sent.* d. 39, a. 2, q. 1, ad 3 (I, 693 b).

²⁶ "Cum dicitur, quod omnia sunt vera veritate increata, ablativus dicit causam formalem exemplarem. Omnia enim vera sunt et nata sunt se exprimere per expressionem illius summi luminis ; quod si cessaret influere, cetera desinerent esse vera." *I Sent.* d. 8, p. I, a. 1, q. 1, ad 4 et 7 (I, 151b).

Cf. J. M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, p. 91 – 94.

²⁷ "Warheit und Erkennbarkeit der Dingen als Nachbildern göttlicher Ideen bei Augustinus." In : M. Grabmann, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott*, p. 129.

²⁸ P. Claudel, *Le Fleuve*.

²⁹ "Nam dicere Dei apud se, hoc est intelligendo concipere; et hoc est generare prolem similem sibi, et huic dicere respondit ad verbum natum, id est verbum aeternum. Alio modo dicere est exterius se exprimere, et sic idem est dicere quod se per creaturam declarare et hoc dicere respondet verbum increatum et verbum temporale...verbum temporaliter creatum nec est Deus nec est in Deo, sed creatura respectu Dei." *I Sent.* d. 27, p. II, a. un. q. 1 concl. (I, 48 ab).

2° Partie - LE LIVRE DE LA CRÉATION
Chapitre 2 - Le monde, expression et livre
1. Forme et Matière
a) Forme exemplaire et constitutive

Par rapport à l'acte pur et à la forme pure divins, tout ce qui est hors du divin est dans la même relation que le sont matière et possibilité¹. Ce qui ne signifie pas que la forme divine serait l'un de deux principes de même niveau constituant ensemble l'objet créé. Elle n'est pas forme parce qu'en relation avec une matière : c'est en soi qu'elle est forme, dans l'absolu².

"Quand on dit : "Dieu est forme pure", le mot forme est employé dans un sens équivoque ; car il ne s'agit pas alors de la forme comme parachèvement de la matière. Forme signifie ici essence existant en toute actualité et complétude et ne pouvant en aucun cas être reliée à autre chose³."

Quand la forme divine met en forme une matière, ce n'est pas en tant que principe constituant, mais comme vérité exemplaire créatrice, elle-même étant créée.

"Il existe une forme constituante et une forme exemplaire. La forme constituante concerne la matière ; ce n'est pas elle qui concerne Dieu, mais la forme exemplaire⁴."

Ce qui donc correspond à la forme éternelle comme possibilité n'est pas la matière au sens restreint de principe constitutif. [38]

Au sens propre la matière constitue un objet quand elle le met en lien avec une forme créée. Forme créée et matière sont des principes constitutifs associés. Ce qui est hors de Dieu n'existe donc ni comme forme pure ni comme matière pure, mais comme un composé des deux. Sans doute le lien entre les deux principes, l'un actif, l'autre passif, atteint-il à la réalité de l'existence créée, mais non à la réalité de la forme exemplaire.

Nous nous heurtons ici encore à une certaine obscurité de l'expression créée : hors de Dieu la vérité pure de la forme divine et de l'acte divin se présente essentiellement comme un mélange confus. Certes la forme éternelle est présente 'dans' l'objet, mais elle se cache en même temps 'derrière' l'objet, auquel, par essence, ce n'est pas l'approche de la forme pure qui est déniée, mais l'identité avec cette forme.

Donc d'une certaine façon il s'agit d'une double vérité ; la vérité visible, constitutive, de l'objet 'en soi' - naturellement pas au sens kantien - et la vérité cachée, exemplaire, de l'objet comme expression ou signe⁵.

La forme exemplaire divine donne certes sa force à la 'possibilité' extra-divine, mais au sens d'une origination divine, non en tant que principe constitutif de cette possibilité. Elle

¹ Cf. p. 35, n. 24.

² "Forma uno modo dicitur relative ad informatum, et sic non est accipere in Deo ; alio modo absolute, quod caret materia, et sic est in Deo." *I Sent.* d. 34, a. un. q. 2, ad 6 (I, 591 a).

³ "Cum enim dicitur : Deus est pura forma, aequivocatur nomen formae, quia non dicitur ibi forma, prout est perfectio materiae ; sed forma nominat ibi essentiam, quae habet esse in omnimoda actualitate et completionem, et nullo modo potest pervenire ad alterius compositionem." *II Sent.* d. 12, a. 1, q. 1, ad 5 (II, 294 b).

⁴ "Dicendum, quod est forma constitutiva et exemplaris. Et forma constitutiva dicitur ad materiam ; et haec non cadit in Deo, sed forma exemplaris sic." *I Sent.* d. 19, p. II, a. un. q. 2, ad 3 (I, 361 b).

⁵ "Dicendum, quod aliae creaturae possunt considerari (ab homine) ut res, vel ut signa." *I Sent.* d. 3, a. un. q. 3, ad 2 (I, 75 b).

manifeste sa puissance expressive au sein du créé dans la constitution des objets en matière et forme⁶.

b) La matière ou puissance

"La matière", dit Bonaventure, "n'est pas créée pour elle-même, mais pour prendre la forme qui est son acte⁷." Elle est là pour remplir avec la forme cette fonction expressive qui a sa source dans la disposition à s'exprimer de la vérité divine. Cette ouverture à la forme et à l'expression est une composante inconditionnelle de toute existence en dehors de Dieu, même celle des purs esprits. [39]

Il faut tenir compte ici d'une distinction faite par Bonaventure :

"On peut traiter de la matière de deux points de vue : ou bien comme présente dans une nature, ou bien comme considérée par l'esprit en son être métaphysique.

La matière peut donc être considérée par l'esprit (c'est-à-dire du point de vue métaphysique) comme informe, que ce soit par manque d'une forme spécifique ou par l'inexistence absolue de quelque forme que ce soit. Augustin nous dit au livre 12 des *Confessions* ce qu'est cette matière⁸. Selon lui elle est dépourvue par essence de toute forme autre qu'une simple capacité ou possibilité de forme. - En second lieu il faut considérer cette matière dans la mesure où elle existe dans une nature. Mais alors elle n'est jamais rien hors de l'espace et du temps, ou du repos et du mouvement. Et ici il ne s'agit pas seulement, pour la matière, d'une inadéquation, mais d'une impossibilité d'exister sans forme, du fait de l'absence de toute forme.

Le Maître et Hugues de Saint-Victor le disent, et tous les commentateurs en tombent d'accord : à la création la matière ne se trouvait pas en état de simple possibilité ou de manque de forme⁹."

Cela devrait réduire à néant les conceptions souvent curieuses que l'on a de la 'matière spirituelle' de Bonaventure. Ontologiquement la matière est identique dans tout le créé, même si elle est informe. Elle n'arrive à l'existence, et par là à une différenciation en matière spirituelle ou corporelle, que liée avec une forme spirituelle ou corporelle¹⁰. [40]

c) Lien entre matière et forme et loi de l'expression

La forme exemplaire existe en soi, elle est la réalité suprême. Mais en ce qui concerne la forme constitutive et la matière, elles sont ordonnées par essence l'une à l'autre: elles ne peuvent exister l'une sans l'autre. "Cependant forme et matière ne sont unies que par l'intermédiaire d'un attrait naturel réciproque qui a sa source dans l'Être¹¹." Dans la grande édition de Bonaventure figure ce commentaire dû à Alexandre de Hales : "Toute tendance vers une forme ou un état a pour principe intérieur l'attrait naturel. Il s'agit d'une puissance introduite par le Créateur dans toute créature : elle ordonne à son accomplissement la créature

⁶ Cf. K. Ziesché, *Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura*, p.1-21.

⁷ "Dicendum, quod materia non propter se facta est, sed propter sustentationem formae, quae eius est actus." *II Sent.* d. 1, a. 1, q. 1, ad. 1 (II, 17 a).

⁸ *Conf.* c. 3, n. 3 ; c. 6, n. 6.

⁹ "Dupliciter est loqui de materia : aut secundum quod existit in natura, aut secundum quod consideratur ab anima. Si secundum quod consideratur ab anima, sic potest considerari informis, sive per privationem formae distinctae, sive per privationem etiam omnis formae: et sic docet Augustinus in duodecimo *Confessionum* essentiam materiae intelligere. Nam materia secundum sui est informis per possibilitatem omnimodam; et dum sic consideratur, ipsa formarum capacitas sive possibilitas est sibi pro forma. - Est iterum loqui de materia, secundum quod habet esse in natura: et sic nunquam est praeter locum et tempus, sive praeter quietem et motum; et hoc modo non congruit, immo impossibile est, materiam informem existere per privationem omnis formae. Et hoc est quod dicit Magister et Hugo de Sancto Victore, et omnes in hoc tractatores consenserunt, quod illa materia, quae primo producta est per creationem, non fuit in omnimoda possibilitate sive in carentia omnis formae." *II Sent.* d.12, a.1, q. 1 concl. (II, 294 a).

¹⁰ Cf. *II Sent.* d. 3, p. I, a. 1, q. 2 concl. (II, 96a - 97b) ; *II Sent.* d. 12, a. 2, q. 1, concl. (II, 303b).

¹¹ "Forma non unitur materiae nisi mediante appetitu, appetitus autem ortum habet ab essentia." *I Sent.* d. 37, p. I, a. 3, q. 1, aff. 3 (I, 646a).

qui s'y attache et s'y enracine. Cependant elle ne se trouve pas seulement dans la créature, mais aussi dans ses principes existentiels, matière et forme, acte et puissance.

La matière ne tend pas d'elle-même vers la forme : en effet, vu l'indétermination de sa structure, elle ne serait pas davantage orientée vers telle forme que vers telle autre. Et d'ailleurs la forme ne se concrétise pas d'elle-même dans la matière. Toutes deux sont ordonnées l'une à l'autre par une appétence intérieure. Et cette appétence ne vise pas seulement à la complétude d'un objet dans l'existence, mais a son fondement et ses racines dans les principes existentiels de cet objet¹². [41]

Ainsi se reflètent dans les deux principes existentiels de l'ensemble du créé cette dynamique et cette réciprocité que Bonaventure, cohérent dans l'ensemble de sa pensée, voit préfigurées dans les émanations des trois personnes divines.

"Toute substance créée possède matière, forme et cohésion : principe originel ou fondement, forme parachevante (cf. "La matière donne l'existence à la forme, mais la forme donne à la matière sa présence actuelle"¹³) et lien ; une substance, une puissance et une activité. Ici se reflète le mystère de la Trinité : le Père-Origine ; le Fils-Image ; l'Esprit-Union. La division conceptuelle entre principe originel et forme parachevante est conditionnée par une distinction au sein de la créature, distinction à la vérité non hypostatique comme dans le divin, ni accidentelle, mais de différence entre les principes, l'un actif, l'autre passif. Enlever cela à la créature, c'est lui ôter sa qualité de représentation de la Trinité¹⁴."

Nous voici à nouveau renvoyé à ce qui a été dit dans la section sur la Trinité. La Révélation faite par Dieu de lui-même par le prononcé de la Parole en l'émettant des profondeurs premières, cette Révélation est encore à l'œuvre comme facteur originel dans la structure de la créature. Grâce à la mise en forme d'un fond existentiel indéterminé, l'objet apparaît comme être lumineux - accomplissement et reflet créés de la lumière incréée.

Dans ce contexte il est bon de remarquer que non seulement la linguistique, mais aussi les sciences naturelles, [42] tendent de notre temps vers une loi fondamentale concernant la représentation et l'expression. Que cette loi demeure dans le domaine des principes constitutifs, cela va de soi : elle n'est pas apte à se situer au rang des formes exemplaires. La recherche d'Adolf Portmann porte surtout, on le sait, sur la représentation par eux-mêmes des organismes. Selon lui la forme externe de l'organisme traduit l'existence d'une structure interne plasmatique invisible. "Les biologistes s'attacheront à montrer dans le détail la valeur de représentation (la forme) au delà de l'accord général sur la corrélation entre forme et degré de différenciation. Qui peut savoir aujourd'hui jusqu'à quel point c'est chose possible? Mais nous nous approchons ainsi certainement de la frontière du dicible, qu'il est aussi du devoir du chercheur de connaître! Mais c'est seulement à cette frontière du scientifiquement dicible que

¹² "In omni motu sive ad formam sive ad situm primum principium motus intrinsecum est appetitus. Hic etenim est vis a Creatore omnibus indita creaturis, per quam ad sui complementum ordinantur et in suo complemento stant et radicanur. Nec solum sic est in creaturis, sed etiam in creaturarum essentialibus principibus, quae sunt materia et forma, actus et potentia. Neque enim materia se ipsa movetur ad formam, quia, cum nullam determinet, non magis moveretur ad hanc quam ad illam; neque forma se ipsa facit in materia; sed per appetitum insitum utraque ad invicem ordinantur et per appetitum huiusmodi inseparabiliter coniunguntur. Nec solus appetitus rem completam in esse sequitur, sed in ipsis rerum principiis essentialibus radicatur et fundatur." Alex. Hales, S. p. II, q. 86, m. 2, a. 2, § 1.

¹³ "Existere dat materiam formae, sed essendi actum dat forma materiae." *II Sent.* d. 3, p. I, a. 2, q. 3 concl. (II, 110 a).

¹⁴ "Habet enim omnis creata substantia materia, formam, compositionem : originale principium seu fundamentum, formale complementum et glutinum ; habet substantiam, virtutem et operationem. - Et in his repraesentatur mysterium Trinitatis : Pater, origo ; Filius, imago ; Spiritus sanctus, compago. Ratio autem originalis principii a formali complemento habet distinctionem in creatura, non quidem hypostaticam, ut est in divinis, nec accidentalem, sed sicut principiorum, quorum unum activum, alterum passivum. Et hoc tollere a creatura est tollere ab ea repraesentationem Trinitatis." *Hex.* II, 23. 24 (V, 340 ab).

se manifeste à nous la spécificité de la forme animale¹⁵."

Ce qui dans le domaine de la biologie et de la psychologie ressort en partie de la science, en partie de la simple intuition, à savoir le fait d'une arrivée à l'expression, c'est là la démarche la plus authentique et la plus profonde de l'art. Car si une image est une œuvre d'art, ce n'est pas en fonction de l'exactitude de la ressemblance, et pas davantage de la liberté de l'interprétation, mais le passage abouti de l'absence à la présence de forme. Là s'exprime une idée exemplaire à travers les principes constitutifs du domaine propre de telle ou telle branche de l'art.

Matière et forme constituent donc l'objet, mais par la nature de sa constitution celui-ci possède une valeur expressive, finalement il est lui-même expression. Jusqu'à quel point on pénètre le mystère de cette expression, cela dépend du niveau où se situe la recherche, moléculaire ou plasmatique, dans la profondeur de l'idée artistique, ou finalement dans la profondeur exemplaire de Dieu.

d) La tendance au retour à la source ou tendance à la forme pure

Forme et matière, les deux principes créés constituent l'objet créé. Mais la forme exemplaire y est également toujours impliquée, l'acte de toute mise en forme a finalement sa source [43] dans la forme pure de Dieu. Dès le commencement la création partage la tendance de retour à cette source car si toute orientation vers la forme et l'apparence se réalise finalement dans l'objet constitué, elle comporte également en elle le mouvement secret vers la forme pure.

Cette tendance la plus intime de la création vers la forme pure ouvre un chemin plus ou moins large vers l'origine qui l'exprime. Le mouvement tend d'abord vers la forme de l'élément, puis vers la forme de l'amalgame de ces éléments, puis vers la forme de leur ordonnancement, puis vers la forme de l'âme végétative, puis vers la forme de l'âme sensitive, et vers celle enfin de l'âme rationnelle¹⁶.

"Le corps humain est disposé selon la forme la plus haute, celle de l'âme rationnelle. Vers elle va le désir du monde entier, sensible et corporel, il trouve en elle sa fin pour que par elle, qui est forme, l'être vivant, sentant et connaissant, soit ramené à son origine et trouve en elle son accomplissement et son bonheur¹⁷."

L'acte qui s'accomplit ici est l'acte d'assimilation, dont nous avons parlé, réalisé dans l'assimilation de l'image divine du Fils à l'image primitive du Père. Cette assimilation est définie comme une sorte de 'lecture'. Si l'on utilise cette idée pour l'assimilation du créé à l'incrédé, il est clair que cette lecture ne fait pas que représenter un problème intellectuel, mais constitue une démarche existentielle.

2. La clarté et la participation du monde révélateur

a) La lumière et l'expression

La mise en forme du monde abrite en elle la structure d'un processus de connaissance. Le monde est formé,- cela signifie [44] : le monde est connu. Et parce qu'il est connu il est image du Créateur, qui s'y représente lui-même : Dieu crée la connaissance qu'il a de lui-même. A vrai dire, la pure connaissance de Dieu par lui-même, la pure possession de soi et la

¹⁵ A. Portmann [1897-1982], *Die Tiergestalt*, p. 238-239.

¹⁶ "... ordinationem elementorum ad formam mixtionis, et formam mixtionis ad formam complexionis, et formae complexionis ad animam vegetabilem, et illius ad sensibilem, et illius ad rationalem." *Hex. I*, 18 (V, 332b).

¹⁷ "Corpora humana disposita sunt ad nobilissimam formam, quae est anima rationalis ; ad quam ordinatur et terminatur appetitus omnis naturae sensibilis et corporalis, ut per eam, quae est forma, ens vivens, sentiens et intelligens, reducat ad suum principium, in quo perficiatur et beatificetur." *Brev. II*, 4 (V, 221 b).

pure clarté de Dieu sont réalisées dans l'union de l'acte et de la puissance, de la forme et de la matière. Ce qui en Dieu est par essence lumière sans ombre¹⁸, est dans le monde, également par essence, un mélange de lumière et d'obscurité. Mais pour nous c'est justement ce 'crépuscule' du monde qui nous renvoie au processus d'une mise en forme lumineuse, car le principe formel de l'état crépusculaire n'est pas l'obscurité, mais la lumière. La lumière agit et se montre comme nature commune à tous les corps célestes et terrestres¹⁹. Elle est le plus noble principe substantiel structurant l'être : principe divin dans l'esprit divin ; principe créé dans l'esprit créé et dans les choses créées²⁰. Le monde est lumineux et connaissable parce qu'il est formé et mis en acte²¹.

Mais comme le monde n'est pas acte pur, il abrite en soi un degré de clarté proportionnel à la participation plus ou moins grande à l'acte de lumière²². Cette différence de degré ne signifie pas seulement pour les choses une intensité d'être correspondante²³, mais aussi une force et une intensité d'expression également correspondantes. [45] Car par essence la lumière "à la fois existe, brille et éclaire²⁴." "Le propre de la lumière est de révéler²⁵." Du fait de sa structure lumineuse la création est donc révélation : "Car Dieu, lumière suprême, fit toute chose pour s'y révéler²⁶."

b) La participation

Vu de Dieu, le monde est expression. Il représente à sa façon l'Éternel, l'Unique. Vue du monde, la création participe de Dieu. Le degré de sa qualité d'expression correspond au degré plus ou moins élevé de cette participation.

"Être créé du fait de la bonté divine a une double signification : il s'agit ou bien de représentation, et de ce point de vue tout est créé, car tout est expression de la bonté de Dieu. Ou bien de participation, et ici sous un double aspect, car, ou bien une chose se réfère par nature à cette participation, ou bien la chose sert ce qui participe. Dans le premier cas ce sont les créatures spirituelles qui sont concernées, dans le second les créatures corporelles. A vrai dire ces créatures corporelles participent elles aussi; mais leur participation ne va pas jusqu'au terme, car elles sont liées à un créé d'ordre supérieur²⁷."

Bonaventure emploie 'participation' dans son sens littéral : "Participer signifie avoir une part ; donc quand on possède une part, c'est moins que le tout²⁸."

¹⁸ "Lux spiritualis est communis Creatori et creaturae secundum analogiam. Et quia Creator pure actus est, ideo potest reperiri in spiritualibus lux in omnimoda actualitate, ita quod nihil habeat de possibilitate materiae nec de tenebrositate ignorantiae. *II Sent.* d. 13, a. 2, q. 1, ad 4 (II, 318 b).

¹⁹ "Item, lux est natura communis, reperta in omnibus corporibus tam caelestibus quam terrestribus, sive sit substantia, sive accidens." *II Sent.* d. 12, a. 2, q. 1, f. 4 (II, 302 b). Cf. E. Sauer, *Die religiöse Wertung der Welt in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum*, p. 68-70.

²⁰ "Verum est enim quod lux, cum sit forma nobilissima inter corporalia, sicut dicunt philosophi et Sancti, secundum maiorem et minorem sunt corpora magis et minus entia." *II Sent.* d. 13, a. 2, q. 2 concl. (II, 321 a).

²¹ "Lux est maxime cognoscibilis." *I Sent.* d. 3, p. I, a. un. q. 1, f. 2 (I, 68 b).

²² "Lux enim est una forma communis, reperta in omnibus luminaribus, et secundum cuius participationem maiorem et minorem sunt magis et minus nobilia." *II Sent.* d. 14, p. II, a. 2, q. 2 concl. (II, 359 a).

²³ "Lux est forma substantialis corporum, secundum cuius maiorem et minorem participationem corpora habent verius et dignius esse in genere entium." *II Sent.* d. 13, a. 2, q. 2 concl. (II, 359 a).

²⁴ "...et quia lux simul est et lucet et illuminat." *II Sent.* d. 13, a. 1, q. 2, ad 4 (II, 316 a).

²⁵ "Dicendum, quod luminis est manifestare." *I Sent.* d. 17, p. I, dub. 3 (I, 305 a).

²⁶ "Deus cum sit summa lux fecit omnia ad sui manifestationem." *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 1, concl. (II, 394 b).

²⁷ "Dicendum quod fieri propter divinam bonitatem est dupliciter : aut ostendendam, et sic facta sunt cuncta; omnia enim expriment divinam bonitatem; aut participandam, et hoc dupliciter: aut quia sunt nata participare, aut quia serviunt participantibus. Primo modo conditae sunt creaturae spirituales, secundo modo corporales; ipsae tamen aliquo modo participant; sed in earum participatione status non est, sed ordinantur ad ulteriorem." *II Sent.* d. 1, p. II, a. 1, q. 2, ad 1 (II, 42 a).

²⁸ "Participare est partem capere, et si partem capit, ergo minus est quam totum." *I Sent.* d. 12, dub. 4 (I, 400 b).

"Si l'on reçoit de quelqu'un, c'est que l'on diffère de ce quelqu'un par la substance ou par la personne. S'il s'agit d'une différence de substance, il est vrai (que celui qui possède cette substance possède bien plus que celui qui la reçoit) ; car si c'est d'autrui par essence que nous la recevons, ce que nous avons ne nous est pas propre, nous ne le possédons que par participation²⁹." [46]

Cette participation par l'essence sera plus précisément définie par les catégories cause-effet. À l'objection que la participation à une simplicité absolue telle que celle de Dieu ne pourrait se diviser en plus ou moins, Bonaventure répond :

"Il faut dire ici que l'on peut participer de deux façons : en fonction de la forme (c'est-à-dire selon l'être), comme le sont les subdivisions d'une catégorie (par exemple le noir et le blanc dans la catégorie des couleurs) ; ou bien en fonction d'une influence, ainsi les effets qui participent de leur origine. Dans le premier cas l'objection est juste. Ce qui ne signifie pas que quelque chose a plus ou moins part à l'être divin ; ce qui sera prétendu dans le deuxième cas. Là intervient une différenciation non pas en ce à quoi on participe, mais en ce grâce à quoi s'accomplit la participation, c'est-à-dire tout don créé³⁰."

La participation en tant que relation originelle se différencie finalement selon l'angle sous lequel on considère Dieu. Ainsi Bonaventure commente Anselme disant que toutes les choses sont vraies du fait de la vérité première :

"Le vrai, du fait de sa signification fondamentale, signifie une relation avec la cause exemplaire, comme le bien signifie une relation avec la cause finale. Si maintenant on pose que le bien créé est bon du fait de la bonté incréée, cette expression grammaticale "du fait de" exprime le but (au sens de finalité), non la forme ; [47] car la bonté de Dieu n'est jamais forme pour quoi que ce soit de créé. Il en va de même pour que tout (le créé) soit vrai du fait de la vérité incréée, l'expression "du fait de" désignant l'origine formelle et exemplaire. En effet tout est vrai et fait pour s'exprimer en ceci que s'y exprime la lumière suprême ; si l'influx de cette lumière disparaissait, tout le reste cesserait d'être vrai. Aucune vérité créée n'est donc vraie par essence, mais par participation³¹."

En d'autres termes, la création est vraie, dans la mesure où elle est expression ; mais 'expression' en tant qu'expression ne veut pas dire qu'elle concerne cela même qu'elle exprime, mais qu'elle se fonde dans une vérité 'autre', celle qui s'exprime en elle. Si cette vérité est incréée et son expression créée, alors la participation de la création à la vérité incréée entre nécessairement dans la catégorie de l'origine. Et plus précisément dans celle de l'origine exemplaire, qui partage à tout le créé le mode de l'expression. Concrètement la participation coïncide donc avec la mise en acte du monde par la forme divine, mais ce faisant

²⁹ "Habere ab alio, hoc est autem differente substantialiter, aut personaliter. Si substantialiter, sic verum est, quia, cum habeat ab alio per essentiam, non habet essentialiter, sed participatione." *I Sent.* d. 20, a. 1, q. 2, ad 3 (I, 371 b).

³⁰ "Dicendum quod dupliciter dicitur aliquid participari, scilicet secundum formam, sicut genus participatur a speciebus; vel secundum influentiam, sicut causa participatur a speciebus; vel secundum influentiam, sicut causa participatur a suis effectibus. Primo modo habet propositio veritatem; hoc autem modo non dicitur divinum esse participari secundum plus et minus, sed solum secundo modo: et hoc non ponit diversitatem in ipso participato, sed in eo, per quod fit illa participatio, scilicet in aliquo dono creato." *De Trin.* q. 3, a. 1, ad 11 (V, 73 a).

³¹ "Dicendum, quod verum de sui impositione dicit comparationem ad causam exemplarem sicut bonum ad causam finalem. Sicut enim dicitur bonum ratione ordinis, sic verum ratione expressionis ; et ratio exprimendi est ipsius exemplaris. Sicut igitur, cum dicitis de bonis creatis, quod sunt bona bonitate increata, bonitas praedicat finem in ablativo, non formam, quia Dei bonitas nullius creati est forma ; similiter cum dicitur quod omnia sunt vera veritate increata, ablativus dicit causam formalem exemplarem. Omnia enim vera sunt et nata sunt se exprimere per expressionem illius summi luminis ; quod si cessaret influere, cetera desinerent esse vera. Ideo nulla veritas creata est vera per essentiam, sed per participationem." *I Sent.* d. 8, p. 1, a. 1, q. 1, ad 4 et 7 (I, 151 b). Il faut ici préciser que Bonaventure emploie en deux sens le concept de participation : l'un impliquant le rapport d'univocité, l'autre celui d'analogie. Comme le montrent les exemples cités plus haut, la participation analogique se révèle finalement relation causale. Cf. G. Söhngen, *Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung*, p. 107-139.

elle exprime la situation de qui reçoit.

c) Le monde, révélation trinitaire

La clarté du monde ne nous fait pas seulement reconnaître en lui ses principes constitutifs, mais elle nous oriente aussi vers l'exemplarité des structures divines. [48] C'est un sujet de prédilection pour Bonaventure que de suivre dans la création non seulement les traces de Dieu, mais surtout celles de sa triple personnalité. Toute sa pensée épouse au plus près le rythme des relations intra-divines. Il n'est donc pas étonnant que pour lui la puissance du Père, la sagesse du Fils et la bonté de l'Esprit Saint se manifestent aussi comme lois fondamentales du monde.

"Dieu jugea bon de créer les choses de telle façon qu'elles manifestassent sa puissance. La puissance se manifeste dans la production de choses très éloignées et dans leur conjonction – en effet la puissance se manifeste avec d'autant plus de force qu'elle peut le faire sur des objets plus éloignés – mais la première et suprême distance des substances est entre les corporelles et les incorporelles, car ce sont là les premières différences du genre le plus élevé (à savoir la substance) : donc, pour que la divine puissance se manifestât pleinement, il était nécessaire de produire une substance spirituelle et corporelle et de les unir une fois produites.

Dieu jugea bon de créer les choses telles que fût manifestée sa sagesse; or la sagesse de l'artisan se manifeste dans la perfection de l'œuvre, et cette oeuvre a nécessairement un bas, un haut et un milieu. Ainsi le bas, c'est la nature purement matérielle, le haut la nature spirituelle, le milieu un composé des deux. S'il n'avait pas fait toutes ces choses, la sagesse de Dieu n'aurait pas été pleinement manifestée: il fallait donc que toutes ces choses fussent faites. D'où Augustin au livre XII de ses *Confessions* : "Tu as fait deux choses, Seigneur, l'une proche de toi, l'autre proche du néant" (*Conf.* XII, c. 7, n. 7).

De même Dieu créa les choses telles que sa bonté fût manifestée. Or la bonté consiste dans la diffusion et la communication à un autre de ce que l'on est. Si donc la bonté de Dieu consiste dans la communication à un autre de cette capacité suprêmement noble, vivre et comprendre, il convenait de ne pas donner à cet autre cette seule capacité de vivre et de comprendre, mais aussi le pouvoir de communiquer. Si la substance spirituelle est vivante et intelligente, c'est le corps qui reçoit la vie et par l'intelligence la perfection. Pour la pleine manifestation de la bonté de Dieu il était donc nécessaire de créer une substance spirituelle et une corporelle. [49] Mais elles ne l'auraient pas parfaitement manifestée s'il n'y avait eu communication de l'une à l'autre, ce qui ne pouvait se faire que par leur union : il était donc nécessaire de créer une substance composée des deux³²."

Expression de Dieu le schéma de notre monde créé est trinitaire. La lecture du Livre de la création consiste essentiellement pour Bonaventure dans la compréhension de ce fait.

³² "Decuit Deum ita res facere, ut essent in manifestationem suae potentiae; sed potentia manifestatur in productione rerum multum distantium et in earum coniunctione - nam potentia tanto virtuosior ostenditur, quanto potest super magis distantia – sed prima et summa distantia substantiarum est inter corporeum et incorporeum, quia primae differentiae generis sunt ; ergo ad hoc, quod divina potentia manifestetur plene, necesse fuit substantiam spiritualem et corporalem producere, rursus productas unire. Item decuit Deum sic res producere, ut manifestaretur eius sapientia ; sed sapientia artificis manifestatur in ordine perfectionis, omnis autem ordo habet de necessitate infimum et summum et medium. Si ergo infimum est natura pure corporalis, summum natura spiritualis, medium composita ex utraque; nisi haec omnia fecisset, non ostenderetur perfecte Dei sapientia; oportet igitur haec omnia fieri. Unde Augustinus duodecim *Confessionum* : Duo fecisti Domine, unam prope te et aliud prope nihil (*Conf.* XII, c. 7, n. 7). Item decuit Deum sic res producere, ut manifestaretur eius bonitas; sed bonitas consistit in diffusionem et communicationem sui in alterum : si ergo sui bonitas consistit in communicatione actus nobilissimi, qui est vivere et intelligere, decuit, ut non tantum daret alii potentiam vivendi et intelligendi, sed etiam potentiam alii communicandi. Si ergo intelligens et vivens est substantia spiritualis, quod autem vivificatur et per intellectum perficitur est corpus : ergo ad perfectam bonitatis manifestationem necesse fuit, fieri substantiam spiritualem et corporalem. Sed hoc non perfecte manifestarent, nisi una alteri communicaret, et hoc non potest esse nisi per unionem : ergo necesse fuit facere compositam ex utraque." *II Sent.* d. 1, p. II, a. 1, q. 2, f. 1.2.3 (II, 41 b-42 a). Le modèle de tout ce qui est créé n'est donc pas le seul Fils, mais Dieu dans sa Trinité. Cf. "Exemplar creaturarum primum est Deus unus et Trinus, seu tota Trinitas." P. Titus Szabo, *De ss. Trinitate in creaturis refulgente*, p. 24.

3. La représentation

Ce qui en Dieu est pure réalité, forme et expression, se réalise au sein de la création. Chaque objet, constitué de possibilité et de réalité, représente un niveau particulier de forme et de puissance expressive. La suite possible de ces niveaux de réalité ou d'expression [50] est mathématiquement infinie. Cependant dans cette succession des groupes se distinguent, marqués par des caractéristiques concordantes qui leur font atteindre un certain niveau d'intensité expressive. Dans chacun d'eux la forme pure de Dieu est présente et se manifeste de façon particulière pour chacun, - en un mot est représentée. Les trois grands niveaux de qualité représentative de toutes les choses créées sont désignés par Bonaventure par les expressions connues d'ombre, de vestige et d'image.

"Il faut comprendre - puisque le créé amène à connaître Dieu par l'image, le vestige ou l'ombre - que la différence entre ces niveaux, d'ailleurs exprimée dans leur appellation, est plus claire à saisir à partir de leur mode de représentation. Car la créature est dite ombre, dans la mesure où elle représente son objet dans un certain éloignement et une certaine imprécision ; vestige dans la mesure où elle le représente lointain mais distinctement ; image, enfin, quand elle le représente à la fois proche et nettement. Cette distinction en crée une seconde concernant les propriétés signalées. En effet les créatures sont nommées ombre, par rapport aux propriétés qui se réfèrent à une représentation vague de Dieu comme origine commune de tout. On les dit vestige, par rapport à Dieu vu comme triple cause: efficiente, formelle et finale, dans la mesure où les créatures sont unes, vraies et bonnes. Image enfin, par rapport aux qualités qui ne se réfèrent pas seulement à Dieu comme origine, mais aussi à Dieu comme objet, c'est à dire la mémoire (comprise comme force spirituelle contenant le passé, le présent et l'avenir, les principes de la grandeur et les principes du savoir³³), l'intelligence et la volonté³⁴."

Ce sont là les généralités sur la distinction en trois niveaux de la représentation³⁵. [51]

Chaque créature individuelle se situe selon sa capacité représentative dans l'un de ces trois groupes. Pour conclure en fermant le cercle Bonaventure introduit la figure de l'échelle, qui permet de passer du bas vers le haut, de l'inférieur au supérieur - c'est l'idée fondamentale de *l'Itinerarium mentis in Deum*³⁶.

a) L'image

Le plus haut degré de l'apparence est l'image. C'est à l'image seulement qu'appartient "la similitude exprimée³⁷" ; elle est caractérisée par son origine, elle est "l'identité de la forme exprimée avec ce qui est représenté³⁸."

De ce fait le degré de la qualité d' 'image' est à considérer en partant de ceci que, 'parole' ou 'expression', le concept se laisse employer analogiquement aussi bien pour Dieu que pour la création.

³³ Cf. *Itiner.* III, 2 (V, 303b).

³⁴ "Et ideo intelligendum, quod cum creatura ducat in cognitionem Dei per modum umbrae, per modum vestigii et per modum imaginis, differentia eorum notior, a qua etiam denominatur, accipitur penes modum repraesentandi. Nam umbra dicitur in quadam elongatione et confusione; vestigium, in quantum in elongatione, sed distinctione; imago vero, in quantum in propinquitate et distinctione. Ex hac differentia colligitur secunda, quae est penes conditiones, in quibus attenduntur haec. Nam creaturae dicuntur umbra quantum ad proprietates quae respiciunt Deum in aliquo genere causae secundum rationem indeterminatam, vestigium quantum ad proprietatem, quae respicit Deum sub ratione triplicis causae, efficientis, formalis, et finalis, sicut sunt unum, verum et bonum; imago quantum ad conditiones, quae respiciunt Deum non tantum in ratione causae, sed et obiecti, quae sunt memoria, intelligentia et voluntas." *I Sent.* d. 3, p. I, a. un. q. 2, ad 4 (I, 73 ab).

³⁵ Cf. P. Bianchi, *Doctrina S. Bonaventurae de analogia universalis*, p. 46-51.

³⁶ Cf. "Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum." *Itiner.* I, 2 (V, 297a).

³⁷ "Imago dicit expressam similitudinem." *II Sent.* d. 16, a. 1, qu. 1 concl. (II 394 b).

³⁸ "Imago attenditur secundum expressam conformitatem ad imaginatum." *I Sent.* d.3, p. II, a. 1, q. 2 concl. (I, 83b)

"Pris littéralement, 'modèle' implique une activité : le 'modèle' est ce à l'imitation de quoi quelque chose est fait ; alors qu'au contraire 'image' a une signification passive : une chose est dite image quand elle signifie et imite autre chose. L'image est prise ici dans les deux sens de l'expression : ou dans l'unité de nature ou dans la différence de nature avec ce qui est représenté. Ainsi pour la communauté ou unité de nature le fils de l'empereur est-il dit image du père, [52] alors que l'image de l'empereur sur la monnaie relève de la différence de nature. Par rapport à Dieu une chose est dite image en fonction de communauté de nature et il en va ainsi d'une image incréée dite image au sens d'une caractéristique notionnelle ou d'une 'relation' : car 'image' implique une émanation. Mais dans l'unité de nature il n'y a d'émanation que de personne.

'Image' s'emploie aussi pour exprimer une chose différente par nature. Et c'est ainsi que par rapport à la Trinité tout entière on parle de la créature comme image créée³⁹."

Il existe en tout cas entre l'image et ce qu'elle représente une dépendance et une relation essentielles⁴⁰, si bien que par l'image et au delà de l'image un contact s'établit avec ce qui est représenté. "Qui voit l'image de Pierre voit aussi Pierre⁴¹."

La ressemblance avec l'incrée que l'on trouve dans l'image créée et qui est définie par l'exclusion de l'identité et de la participation à la même nature, cette ressemblance se révèle positive par une double concordance, dans l'ordre et dans la relation⁴². Bonaventure explique la concordance de relation à partir du marin et du cocher qui sont unis par leur relation avec ce qu'ils dirigent. Pour la concordance dans l'ordre elle se trouve par exemple dans la ressemblance du tableau avec le modèle⁴³, il s'agit d'une ordination directe, comme est celle de l'âme à Dieu⁴⁴. [53]

Pour définir l'image il faut encore ajouter qu'une image représente intégralement l'objet représenté. Or, au sens strict, seul le Fils de Dieu représente entièrement le Père et est par là image en toute perfection. Si je veux désigner un objet créé comme image de Dieu, cela suppose dans le créé la représentation de Dieu dans une certaine totalité. Ce qui n'est vrai que de l'Esprit connaissant, qui est totalité, et de l'univers tout entier⁴⁵. En ce sens, je ne peux donc pas dire image un objet quelconque. Être image, cela embrasse tout l'univers et ses plus hautes énergies au maximum de leur puissance représentative. Mais ce que l'on y trouve c'est plutôt une dissemblance qu'une ressemblance⁴⁶.

b) Le vestige

Nous traiterons plus loin de cette image. Elle est suivie au niveau immédiatement

³⁹ "Dicendum, quod sicut exemplar secundum proprietatem vocabuli dicitur expressionem per modum activi – unde exemplar dicitur ad cuius imitationem fit aliquid – sic e contrario imago per modum passivi ; et dicitur imago quod alterum exprimit et imitatur. Et hoc modo accipitur imago dupliciter, secundum quod duplex est expressio, scilicet vel in naturae unitate, vel in naturae diversitate: in naturae communitate sive unitate, sicut filius imperatoris dicitur imago patris; in naturae diversitate, sicut imago imperatoris est in nummo. Sic respectu Dei dicitur imago per expressionem secundum identitatem naturae ; et sic est imago increata et dicitur notionaliter sive secundum relationem, quia imago dicitur emanationem, emanatio autem in unitate naturae non est nisi personae. Dicitur imago per expressionem in diversitate naturae; et sic dicitur imago creata respectu totius Trinitatis." *I Sent.* d. 31, p. II, a. 1, q. 1 concl. (I, 540 a.).

⁴⁰ Cf. "... quia imago est essentialis dependentia et relatio." *Hex.* X, 7 (V, 378 a.).

⁴¹ "Qui videt imaginem Petri, per consequens videt et Petrum." *I Sent.* d. 3, p. II, a. 1 q. 2 concl. (I, 83 b.).

⁴² "Dicendum, quod similitudo, quae est in imagine, non attenditur per identitatem, aut eiusdem naturae participationem, sed per convenientiam in ordine et proportionem." *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 1, ad 2 (II, 395 b.).

⁴³ "Quaedam est similitudo... secundum proportionalitatem, sicut nauta et auriga conveniunt secundum comparisonem ad illa quae regunt." *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 1, ad 2 concl. (II, 394 b.); "Quaedam est similitudo per convenientiam ordinis, sicut exemplatum assimilatur exemplari." *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 1, ad 2 concl. (II, 394 b.).

⁴⁴ "Et quoniam quanto aliquid immediatius ordinatur ad aliquid, tanto magis convenit cum eo convenientia ordinis; et anima rationalis et quaelibet rationalis creatura, eo quod capax Dei est et particeps esse potest, immediate ordinatur in ipsum; maxime convenit cum eo convenientia ordinis." *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 1, concl. (II, 395 a.).

⁴⁵ "Ad illud quod obiicitur, quod imago repraesentat secundum totum ; dicendum...in quadam totalitate spirituali." *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 1, ad 5 (II, 395 b-396 a.).

⁴⁶ "Imago et ceterae creaturae plus habent dissimilitudinis quam similitudinis." *I Sent.* d. 19, p. I, dub. 7 (I, 352a.).

inférieur par le vestige. À ce niveau la fidélité de l'image au modèle représenté ne peut subsister, la ressemblance s'estompe. Quand Bonaventure parle d'un 'éloignement' entre le vestige et son origine, il entend par là l'impression directe engendrée par le vestige [54] : elle est allusion à quelque chose qui n'est plus là, à une origine, un principe⁴⁷ ; et elle laisse discerner des marques de cette origine. Aussi les modalités générales du créé ne renvoient-elles pas sans plus à une origine, elles la caractérisent en origine active, origine formelle et origine finale⁴⁸.

Cette relation à Dieu Bonaventure la trouve dans le mode d'être, la forme et l'ordination de la créature. Autrement dit, dans une ressemblance à Dieu supérieure dans l'unité, la vérité et la bonté⁴⁹.

"La créature", dit-il ailleurs, "est produite par la Trinité selon les trois genres de causalité : l'efficiente, source de l'unité, du mode d'être et de la mesure; l'exemplaire, source de la vérité, de l'espèce et du nombre; la finale, source de la bonté, de l'ordre et du poids. Cette trace du créateur se trouve dans toutes les créatures, matérielles, spirituelles, ou composées de corps et d'esprit⁵⁰."

Ces trois éléments ne peuvent être considérés comme de simples vestiges du Dieu trine, c'est à une triple origine ou à un triple principe qu'ils renvoient directement. Or monter jusqu'aux trois personnes du Dieu un à partir du vestige créé, cela requiert des présupposés qui ne sont plus du domaine de la philosophie.

"Certes le métaphysicien s'élève de la considération des principes de la substance individuelle [55] créée à la substance universelle incréée et à cet Être, qui est commencement, milieu et but final; mais cet Être il ne le comprend pourtant pas comme Père, Fils et Saint Esprit⁵¹."

c) L'ombre

Contrairement au vestige, la qualité de représentation la plus faible, l'ombre, est dépourvue de tout aspect concret ; elle ne renvoie que de façon très générale à une origine, de même que l'ombre réfère à la lumière. L'obscurité de l'ombre n'est pas sans rives, elle a ses limites : elle signale un obstacle à la lumière, mais ne nie pas la lumière. Elle est un manque, mais pas absolu⁵². L'obscurité même de l'ombre est une sorte de clarté, l'ombre témoigne de la lumière. Cette apparence profondément mystérieuse de l'ombre appartient comme le vestige à tout le créé. C'est pour la création la base particulière de l'approche de Dieu et d'une ressemblance croissante avec lui. L'ombre est présente à tous les niveaux, vestige et image l'incluent nécessairement.

⁴⁷ "In quantum vestigium, comparatur (creatura) ad Deum ut ad principium." *De scientia Christi* q. 4 concl. (V, 24a).

⁴⁸ "Vestigium est etiam in spiritualibus. Nam unitas, veritas, bonitas, in quibus consistit vestigium, sunt conditiones maxime universales et intelligibiles." *I Sent.* d.3, p. I, a. un. q. 2, ad 4 (I, 73a).

⁴⁹ "Si considerentur (creaturae) in comparatione ad Deum, hoc potest esse dupliciter: aut in quantum referuntur tantum; et sic est illa, modus, species et ordo; aut in quantum referuntur et assimilantur; et sic est illa, unitas, veritas et bonitas." *I Sent.* d. 3, p. I, dub. 3 (I, 79 a).

⁵⁰ "Creatura est effectus Trinitatis creantis sub triplici genere causalitatis : efficientis, a quo est in creatura unitas, modus et mensura ; exemplaris, a quo veritas, species et numerus; finalis, a quo bonitas, ordo et pondus, quae quidem reperiuntur in omnibus creaturis tanquam vestigium Creatoris, sive corporalibus, sive spiritualibus, sive ex utrisque compositis." *Brev.* II, 1 (V, 219a).

⁵¹ "Metaphysicus autem, licet assurgat ex consideratione principiorum substantiae creatae et particularis ad universalem et incretam et ad illud esse, ut habet rationem principii, medii et finis ultimi, non tamen in ratione Patris et Filii et Spiritus sancti." *Hex.* I, 13 (V, 331 b).

⁵² "Alio modo tenebra dicit privationem lucis in una parte cum positione illuminationis in alia, et hoc modo tenebra appellatur umbra, quae resultat ex obiectu corporis opaci ; et sic tenebra, etsi aliquo modo sit privatio, non tamen est privatio pura." *II Sent.* d. 12, dub. 2 (II, 308 ab).

2° Partie - LE LIVRE DE LA CRÉATION

Chapitre 3 - L'ambiguïté du Livre de la création

Le Livre de la création a été écrit par Dieu dans l'idiome originel de l'expression. Il existe en tant que témoignage de l'Auteur. Affirmation positive fondée en profondeur, mais qui comporte pourtant un aspect négatif : car certes Dieu et le monde se ressemblent, mais ils ne sont aucunement équivalents. Qu'il existe des degrés dans la ressemblance, image, vestige, ombre, à soi seul cela manifeste une certaine faiblesse de la création en tant qu'expression de Dieu. Il ne s'agit pas ici d'une histoire du salut qui permettrait de réduire l'ambiguïté du Livre créé à une conséquence du péché. La structure de l'être, même dans le meilleur des mondes, suppose nécessairement une dialectique, l'équivalence d'un oui et d'un non. [56]

1. La chute hors de l'Un qu'est Dieu

Nous avons déjà indiqué une des sources de l'ambiguïté de la création: c'est qu'elle réunit tout ce qui est hors de Dieu. Il faut comprendre ce que signifient unité et simplicité pour mesurer ce qui a été donné et perdu. Pour Bonaventure, unité et simplicité n'étaient pas simplement des concepts permettant de caractériser et de définir l'être divin, c'était un donné dans lequel en tant qu'esprit créé il se savait indéfectiblement enraciné tout en étant douloureusement séparé. Intuitions suprêmes, accomplissements suprêmes, il se défendait de les assigner à quelque créature que ce fût. Simplicité signifie acte pur :

"Cela ne revient qu'à Dieu et il est risqué d'attribuer à une créature ce qui est de Dieu. Il est moins risqué de dire que l'ange est un composé, même si ce n'était pas vrai, que de le désigner comme simple. Car si j'attribue à l'ange la composition, c'est que par un sentiment de révérence vis-à-vis de Dieu je ne veux pas lui attribuer ce qui est de Dieu¹."

La simplicité de Dieu est comprise ici comme le mode le plus noble de l'unité, unité² qui n'est pas suspendue par la trinité des personnes³. Elle inclut la non différence entre être et être bon, entre être et avoir; elle inclut la primauté de l'être, la nécessité, la noblesse suprême, la suprême puissance, la suprême perfection⁴, [57] l'infinitude⁵. Tout être créé est inclus dans cette simplicité qui est commencement et fin: le commencement, source de tout, et la fin vers laquelle tout est tendu, l'ultime repos⁶.

Mais la création est tombée de cette simplicité, au sens non pas éthique, mais ontologique. "Tout ce qui (selon son rang) vient après l'Unité suprême tombe, comme dit Denys, dans la Dualité⁷. Or tout le créé vient après l'Unité première : donc tout le créé tombe

¹ "Et hic etiam sunt multi errores, ut dicere quod aliqua creatura sit simplex ; quia tunc esset purus actus, quod est solius Dei ; et attribuere quod est Dei creaturae periculosum est. Minus ergo est periculosum dicere, quod Angelus sit compositus, etiam si verum non sit, quam quod sit simplex ; quia hoc ego attribuo Angelo, nolens ei attribuere quod est Dei, propter pietatem quam habeo ad reverentiam Dei." *Hex.* IV, 12 (V, 351 a).

² "Nam simplicitas dicit modum unitatis nobilissimum." *I Sent.* d. 8, p. II, a. un. q. 2, ad 1 (I, 169 a).

³ "Quia sic est ibi pluralitas, ut tamen non tollatur unitatis simplicitas." *II Sent.* 4, d. 9, praenot. (II, 238 a) ; et aussi : *De Myst. Trin.* q. 3, a. 2 (V, 73 - 78).

⁴ Cf. *De Myst. Trin.* q. 3, a. 1, fund. (V, 68 - 69).

⁵ Cf. *De Sc. Christi* q. 6, ad 13 (V, 36 b).

⁶ *De Trin.* q. 3, a. 1 concl. (V, 70 b).

⁷ *De Div. Nom.* c. 1 et 13.

dans la Dualité⁸. " La simplicité est propre à Dieu. Les créatures sont des composés, elles ne sont pas véritablement unes, car leur être est un mélange d'acte et de puissance; il est limité et par suite soumis à la contrainte du genre et du mode. Leur être leur est donné de l'extérieur, à partir du Dieu un, dont elles "chutent" en tombant dans la complexité⁹. Ce qui signifie chute de l'unité être-bonté (où en tant qu'être naturel l'être se réfère à la cause première agissante et en tant que bonté à son but¹⁰), chute de la nécessité de l'être, de la puissance et de l'accomplissement. Ce qui signifie que les créatures tombent dans le limité, l'impuissance¹¹, le manque¹², le transitoire¹³. [58] C'est ainsi que dans la création la capacité elle-même de l'expression du divin est limitée.

"La vérité est dans une triple relation : elle se réfère au sujet, auquel elle donne forme, au principe, qu'elle représente, et à l'intellect qu'elle met en œuvre. Dans sa relation au sujet, vérité signifie indivision de l'acte et de la puissance. Dans sa relation au principe, vérité signifie représentation ou imitation de l'unité suprême ou première. Dans sa relation à l'intellect, vérité signifie capacité de distinguer. Toutes ces comparaisons permettent d'envisager la vérité de deux points de vue, selon qu'on la distingue par rapport à la fausseté, ou par rapport au mélange dans la mesure où vrai signifie pur et sans mélange.

Dans le premier cas, si l'on distingue la vérité de la fausseté, qui est voleuse d'unité, d'imitation et d'expression, la vérité n'est pas seulement dans le Créateur, mais aussi dans la créature, dans la mesure où se trouvent en elle de quelque façon cette unité, cette imitation et cette expression.

Dans le deuxième cas par contre, où la vérité est exempte de mélange et d'impureté, elle n'existe alors qu'en Dieu. Car c'est seulement en Dieu que se trouvent imitation et ressemblance pures, sans aucun lien avec quelque dissemblance que ce soit. C'est en Dieu seul que la lumière s'exprime hors de toute obscurité. Dans la créature l'indivision coexiste avec la différence entre l'acte et la puissance, entre l'imitation et la dissemblance, entre l'expression et l'obscurité¹⁴."

Un seul est vrai et simple. [59] Mais pour la création la non-vérité qui lui est propre n'est pas effaçable, à moins qu'elle n'ait été supprimée d'une manière particulière, surnaturelle. Mais

⁸ "Omne quod est post primam unitatem, deficit ab illa, ergo statim cadit in dualitatem, sicut dicit Dionysius quod post monadem dyas est: sed omnis creatura est a prima unitate: ergo omnis creatura est ab illa deficiens." *I Sent.* d. 8, p. II, a. un. q. 2, f. 4 (I, 167 a).

⁹ "Concedendum ergo, quod simplicitas Dei est proprium, ut visum est. Creaturae autem compositae sunt nec vere simplices, quia habent esse mixtum ex actu et potentia, quia habent esse limitatum, et ita genere et specie per additionem contractum, quia habet esse aliunde datum, quia habent esse post Deum unum, a quo deficiunt ; et ita cadunt in compositionem." *I Sent.* d. 8, p. II, a. un. q. 2, concl. (I, 168 b).

¹⁰ Cf. *II Sent.* d. 41, a. 1, q. 3, ad 5 (II, 945 b).

¹¹ "... quod dum fecit magis compositum, magis reddit limitatum, ita minus potens." *I Sent.* d. 20, a. 1, q. 1 concl. (I, 371 ab).

¹² "Productum respectu primi defectivum est; similiter compositum respectu simplicis; similiter permixtum respectu puri." *Hex.* V, 30 (V, 359 a).

¹³ *II Sent.* d. 8, p. I, dub. 3 (II, 224 a).

¹⁴ "Dicendum, quod veritas habet triplicem comparationem. Habet enim comparare ad subiectum quod informat, ad principium quod repraesentat, et ad intellectum, quod excitat. In comparatione ad subiectum veritatis dicitur veritas actus et potentiae indivisio. In comparatione ad principium dicitur veritatis summae unitatis et primae repraesentatio sive imitatio. In comparatione ad intellectum dicitur veritas ratio discernendi. Et in omnibus istis comparationibus dupliciter potest accipi veritas : uno modo, prout distinguitur contra falsitatem ; alio modo, prout distinguitur contra permixtionem, secundum quod verum dicitur purum et impermixtum. Prout veritas dividitur contra falsitatem, quae est privatio indivisionis et expressionis, sic cum in creatura sit aliquo modo invenire et indivisionem et imitationem et expressionem, sic est veritas non tantum in Creatore, sed etiam in creatura. Alio modo, prout veritas dividitur contra permixtionem sive impuritatem, sic est in solo Deo. Nam in solo Deo est indivisio, non permixta alicui diversitati ; in solo Deo est imitatio et similitudo pura non permixta alicui dissimilitudini ; et in solo Deo est expressio luminis non permixta obscuritati. In creatura autem est divisio cum actus et potentiae diversitate et imitatio cum dissimilitudine; est ulterius in ea expressio cum obscuritate." *I Sent.* d. 8, p. 1, a. 1, q. 1 concl. (I, 151 ab).

cela renvoie déjà à l'état eschatologique d'unité décrit par Isaïe dans sa célèbre image du loup qui habite avec l'agneau et du lion qui mange avec le bœuf¹⁵.

2. Le néant

a) Le néant "origine par défaut" de la création

Le monde créé n'exprime Dieu que de façon limitée parce qu'il est complexe, mais sa complexité a pour source une autre, plus profonde, donnée avec le noyau fondamental de la création elle-même : tout ce qui est créé "est" de Dieu, cependant ne "sort" pas de Dieu, mais du néant. "La création dit sa signification première quand elle sort du néant¹⁶." "Tout ce qui reçoit de quelqu'un son être est tiré du néant par ce quelqu'un ; mais le monde reçoit son être tout entier de Dieu : le monde est donc tiré du néant, - non pas matériellement, mais originellement, par sa venue à l'existence. L'édition vaticane donne ici le texte suivant, qui concorde pour le fond, mais dont la formulation est plus courante : ('Rien ne provient du néant, ni matière ni origine, mais seulement du néant quant à l'ordre')¹⁷. Tel est donc l'ordre : "Être créé à partir du néant c'est arriver à l'être après le néant, et donc après l'inexistence¹⁸", [60] cet 'à partir du' et cet 'après' marquant bien la relation d'ordre. D'autre part, 'à partir de rien' exclut 'à partir de quelque chose'. "Car ce qui est entièrement produit l'est en matière et en forme ; mais la matière n'est pas produite à partir de quelque chose, car elle n'a pas été créée à partir de Dieu : il est donc clair qu'elle provient du néant¹⁹."

Être créé suppose toujours le néant et le non-être. Pour en formuler l'idée Bonaventure emploie le terme 'd'origine par défaut' opposé à celui 'd'origine active'. Si le concept de cause est privé ici de sa signification propre, la carence propre à la créature est clairement liée au néant²⁰. Toute créature est par nature déficiente. Si l'on en demande la raison, il faut dire qu'à cette déficience, qui est pourtant un véritable défaut, on ne peut alléguer aucune cause active, aucune origine qui renvoie au néant, mais seulement une déficience originelle. Il faut bien voir que par 'nature' c'est l'origine naturelle qui est désignée. Mais le créé a sa source dans le néant et dans ses principes : c'est pourquoi quelque chose est dit 'naturel' pour ce créé, qu'il vienne du néant ou qu'il ait son origine dans ses principes. Mais le néant n'est origine active pour rien, c'est une origine par manque. C'est pourquoi les propriétés qui se trouvent dans la créature du fait de leur provenance du néant n'ont rien de positif, elles sont déficientes ; elles ne proviennent pas d'une force, mais d'un manque de force ; elles n'ont pas d'origine active, mais un manque originel. Elles sont vanité, instabilité et mobilité²¹. [61]

¹⁵ Is 11, 6.

¹⁶ "Creatio de principali impositione dicit exitum de nihilo." *I Sent.* d. 13, a. un. q.1, ad 3 (I, 232 a).

¹⁷ "Omne illud quod totaliter habet esse ab aliquo, producitur ab illo ex nihilo ; sed mundus totaliter habet esse a Deo, ergo mundus ex nihilo ; sed non ex nihilo materialiter: ergo originaliter. (Vat. : sed non ex nihilo materialiter, nec causaliter : ergo ordinaliter)." *II Sent.* d.1, p. I, a.1, q. 2, f. 6 (II, 22 a).

¹⁸ "Fieri ex nihilo habet esse post nihil, et ita post non esse." *II Sent.* d. 1, p. 1, a. 3, q. 1, ad 7 (II, 33 a).

¹⁹ "Nam quod totaliter producitur, producitur secundum materiam et formam ; sed materia non habet ex quo producatur, quia non est ex Deo : manifestum est igitur quod est ex nihilo." *I Sent.* d. 1, p. I, a.1, q.2, f. 6 (II, 22 a).

²⁰ Cf. G. Kahl-Furtmann, *Das Problem des Nicht*, p. 254-280.

²¹ "Dicendum, quod quaelibet creatura vertibilis est per naturam, si sibi relinquatur. Si quaeritur causa eius, dicendum quod huius versionis, cum sit defectus purus, non est reddenda causa efficiens vel reducens in non esse, sed solum deficiens. Propter notandum, quod natura dicitur naturalis origo. Origo autem creaturae et est ex nihilo et est ex suis principiis : secundum hoc dupliciter dicitur aliquid ipsi creaturae naturae, vel quia inest ei ex eo quod est ex nihilo, vel quia inest ei ex eo, quod est ex suis principiis. Et quia nullius est causa efficiens, sed deficiens, ideo proprietates, quae insunt creaturae ratione eius, quod est ex nihilo, non sunt positiones, sed defectus, nec sunt a virtute, sed a defectu virtutis, nec habent causam efficientem, sed deficientem: et tales sunt vanitas, instabilitas, vertibilitas." *I Sent.* d. 8, p. I, a.2, q. 2, ad 7 (I, 161a).

L'opposition de ces deux concepts, origine en acte et origine par défaut, ne doit pas mener à simplement poser Dieu et le néant et à les situer si l'on peut dire au même niveau. Dans l'absolu Dieu ne s'oppose pas au néant : ce n'est possible que sur le plan conceptuel, à partir de l'idée d'Être absolu²². Le "conflit" n'existe que dans le domaine du créé ; seul l'être créé est dans une relation véritable avec le néant. Que Dieu par le Christ consente à ce conflit, cela relève de son "dépouillement"²³, de son "annihilation" volontaire²⁴. D'une certaine façon la pauvreté franciscaine est à comprendre comme illustration de la dépendance complète sur le plan de l'être de la créature tirée du néant. La créature est ici appelée à se connaître et à se savoir par ce dépouillement profondément liée à Dieu, l'Homme-Dieu de l'Évangile.

b) Le Néant et le Mal

Ici il nous faut situer au moins de façon générale la différence entre la nullité inhérente à la création, celle du péché, et celle du Mal proprement dit. Pour Karl Barth par exemple la nullité proprement dite réside uniquement dans le péché ; pour lui elle est un état actif, agressif et il croit devoir rejeter comme non-chrétien de parler d'une autre nullité²⁵. D'un certain point de vue il y a là matière à réflexion et on ne peut qu'y acquiescer. Mais admettre une nullité "naturelle" n'a rien à voir avec une nécessité d'effacer la différence entre le "côté d'ombre" de la création ou de faire de la lutte avec le Néant une tâche humaine allant plus ou moins de soi. [62]

En soi le Mal est une extorsion : il s'empare de ce qui selon l'ordre divin et la nature ne devait pas être dérobé²⁶. Il fait pénétrer toujours plus profondément dans le mystère du Mauvais, dont la volonté entre ici librement en action²⁷.

La déficience qui accompagne nécessairement la création ne doit être considérée que comme point de départ de ce Mal. Le Bien créé est principe du Mauvais, adéquat non pas à tout ce qu'il tient du Bien suprême, mais à sa possibilité d'être en manque et en faute, possibilité qui a son origine dans le néant²⁸. En soi cette possibilité est indifférente.

"Dans la mesure où la possibilité de pécher représente la possibilité générale d'échec du créé, elle ne peut être dite ni bonne ni mauvaise. Elle n'est pas bonne, puisqu'elle ne concerne rien d'existant - et rien ne possède la qualité de l'être qui ne possède la qualité du bien. Elle n'est pas davantage mauvaise, puisqu'elle n'implique ni l'extorsion de quelque bien relevant de la nature, ni un défaut en action, mais un défaut permanent. On peut donc dire que cette possibilité (de chute) n'est ni mauvaise, ni déjà en acte, mais simple possibilité. À proprement parler, il ne s'agit pas d'une puissance, mais d'une impuissance²⁹." [63]

Le monde en tant que quasi-rien

²² Cf. P. Descoqs, *Institutiones metaphysicae generales* I, p. 606-608.

²³ Ph 2,7.

²⁴ "Quia (Christus) naturam nostram assumpsit, quasi se annihilavit." *Fer. VI in Par. Sermo I* (IX, 262a).

²⁵ Cf. K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* III, p. 402 - 425. Et aussi R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, p. 297 : "La foi sait que le monde sans la Révélation est tout entier pécheur." Et plus rigoureusement encore chez Dilschneider, *Gegenwart Christi* II, p. 63 : "Melanchton écrit : 'Il faudrait bien voir que nous ne sommes pas des pécheurs, mais le Péché en soi.' L'homme est le péché lui-même venu à l'existence." (Trad. J. G.).

²⁶ "Malum enim importat absentiam sive defectum boni, ubi debet esse." *II Sent.* d. 36, a.3, q. I concl. (II, 853 a).

²⁷ "Verum est etiam, quod malum culpae est a voluntate deficiente." *II Sent.* d. 34, a. 1, q. 2, ad. 4 (II, 807 a).

²⁸ "Nam etsi bonum est causa mali, hoc non est secundum id quod habet a summo bono, sed ratione defectibilitatis quam habet de nihilo." *II Sent.* d. 34, a. 1, q. 2, ad 4 (II, 805 b).

²⁹ "Si autem dicatur potentia peccandi ipsa potestas deficiendi, hoc modo non debet dici bona nec mala. Bona non debet dici, quia non dicit aliquod ens, et nihil habet rationem entis, quod non habeat rationem boni. Mala non debet dici propter hoc, quod non dicit privationem alicuius boni nati inesse, nec dicit actualem defectum, sed habitualement; unde talis potentia non debet dici potentia mala vel deficiens, sed potentia defectiva ; nec est proprie potentia, sed impotentia." *II Sent.* d. 44, a. 1, q. 2, ad 5 (II, 1004 b).

On peut maintenant bien comprendre que Bonaventure partant de son idée du monde nomme ce monde un quasi-rien, non en soi, mais par rapport à Dieu³⁰. Maintenir ce monde requiert de Dieu une activation permanente ; le monde est pour ainsi dire supporté dans le néant. "Si quelqu'un voulait positionner dans l'air un objet pesant, alors que l'air pour ainsi dire n'est rien, l'objet ne s'y maintiendrait pas³¹." L'être du créé est en quelque sorte un 'accident'³², qui requiert un secours. Si l'on nie ce fait – et par là la création à partir du néant – on ne comprend pas sur quoi repose la foi³³. Car d'une certaine façon cette nature créée et offerte présuppose la surnature – ou mieux : c'est déjà en prévision de la surnature qu'elle est appelée à l'être.

En résumé, sur la capacité qu'a la création d'exprimer le divin disons que la création à partir du néant comporte en soi une certaine déperdition de la vérité, de la stabilité et de la simplicité³⁴. Même à son plus haut sommet qui est l'âme spirituelle, la création "n'est pas très semblable à Dieu³⁵."

³⁰ "Ideo quasi nihil est, non omnino in se, sed nihil ad proportionem, quia non potest inveniri aliqua proportio quantitativa." *I Sent.* d. 8, p. I, dub. 6 (I, 163 b).

³¹ "Et est simile : si quis poneret corpus ponderosum in aere, quod est quasi venum, non sustentaretur." *I Sent.* d. 37, p. I, ad. 1 q. 1, concl. (I, 639 a). Cf. "Dasein heisst : Hineingehaltenheit in das Nichts." Heidegger, *Was ist Metaphysik ?* p. 20.

³² "Quia vero aliunde habet esse, ideo esse est sibi quodam modo accidentale." *II Sent.* d. 37, a. 1, q. 2 concl. (II, 865 b).

³³ "Quia enim (Angeli boni) ex nihilo sunt, ideo in nihilum tenderent, nisi manus Dei teneret eos ; et qui aliter intelligit, ille non intelligit fundamenta fidei." *In Asc. Domini Sermo I* (IX, 316 a).

³⁴ "Nam creatum, eo ipso quod creatum, habet esse post non esse, et ita esse vanum et possibile ; ideo habet esse permixtum cum possibilitate, et propter hoc deficit a veritate, a stabilitate et simplicitate." *I Sent.* d. 8, p. I, dub. 2 (I, 162 a).

³⁵ "Si loquamur de expressione simpliciter, sic dico, quod anima rationalis non est valde similis Deo." *I Sent.* d. 3, p. II, dub. 4 (I, 94 b).

2° Partie - LE LIVRE DE LA CRÉATION

Chapitre 4 - Achèvement dans l'homme du Livre de la création

1. Dieu, le monde et l'homme

Tout ce qui a été dit jusqu'à présent, d'une part sur Dieu et sur le monde, d'autre part sur l'Auteur et son Livre de la création, fait comprendre que la relation entre les deux concerne l'expressivité. Quant à Dieu l'expression est active, elle dit le nécessaire, l'infini, l'unique. Quant à la création elle est passive, elle dit le facultatif, la finitude, la multiplicité. Le Dieu Un renferme en lui la primauté, la puissance formatrice, la qualité d'auteur; de lui naît la plénitude de l'actualité¹. Il se crée une expression accessible à un être d'essence différente. Une certaine juxtaposition s'établit, que rend précisément possible l'incommensurabilité des deux ordres de l'être, le divin et l'humain². Pourtant sur le plan de l'expression la relation entre les deux n'est pas simple : si d'une part la ressemblance existe, - et cette ressemblance n'est pas un accident, mais tient à l'essence³ ; - on ne peut d'autre part éliminer la dissemblance - car le Très-Bas ne peut pleinement exprimer le Très-Haut.

Cette interconnexion des deux niveaux d'être, cette simultanéité du oui et du non, trouve une expression précise dans le concept d'analogie. L'analogie désignait anciennement la coordination des diverses parties d'une construction dans une unité architecturale⁴. Appliquée à la correspondance entre Dieu et le monde l'analogie renvoie à ce rapport de ressemblance dialectique que depuis toujours l'esprit humain s'efforce de comprendre. [65]

a) L'analogie de l'Être. Analogie active et passive

Pour caractériser de façon générale l'analogie, Bonaventure dit d'abord qu'elle se fonde sur un rapport non d'égalité, mais de ressemblance⁵. Cette relation de ressemblance est à égale distance de l'univocité et de l'équivocité⁶ ; elle possède en soi quelque chose de chacune⁷, mais exclut aussi bien l'identité que la contradiction du contraire. La possibilité existe dans l'analogie d'une plus ou moins grande ressemblance⁸.

Ensuite Bonaventure en vient à la distinction usuelle entre analogie de proportion et analogie d'attribution. La première se présente lorsque des structures ou des rapports semblables se laissent distinguer dans divers ordres d'être. Les deux objets analogues sont pour ainsi dire placés l'un à côté de l'autre et comparés entre eux. Cette sorte de ressemblance est donc caractérisée par un certain statisme. Par contre, l'analogie d'attribution met l'accent moins sur la ressemblance de proximité que sur la ressemblance née d'une relation dynamique de dépendance. Il n'est pas surprenant que pour Bonaventure cela concerne avant tout la

¹ Cf. E. W. Platzek, *Das unendliche affirmativer und negativer Theologik im Rahmen der Seinsanalogie*, p. 320 n. 12.

² E. Gilson, *L'Esprit de la philosophie du Moyen Âge*, 1948², p. 97.

³ Cf. *Utrum homo sit vere imago Dei. II Sent.* d. 16, a. 1, q. 1 (II, 393 - 296).

⁴ Forcellini, *Lexicon* I, p. 260.

⁵ "Dicendum quod non est similitudo aequalitatis (in creatis et increatis personis) ; et propterea talis similitudo non facit univocationem, sed analogiam solum." *I Sent.* d. 25, a. 2, q. 2, ad 2 (I, 445 b).

⁶ "Dicendum, quod est divisio unius communis secundum nomen tantum ; et sic est divisio aequivoci ; est alia divisio communis secundum nomen et rem, et sic est divisio univoci ; est etiam tertia medio modo ; et ista est analogi." *I Sent.* d. 1, dub. 5 (I, 43 a).

⁷ "Ubi est modus dicendi analogus, quia partem tenet de natura univoci, partem de natura aequivoci." *I Sent.* d. 14, a. 1, q. 2 concl. (I, 248 a).

⁸ Cf. la distinction entre imago et vestigium.

relation entre le modèle divin et sa copie créée⁹. Et parce que cette relation met en relief l'ordre de l'être, il nomme de préférence l'analogie d'attribution 'analogie d'ordre'.

Dans cette dernière, on se trouve face au mystère de l'expression sous sa double forme: l'expression formatrice venant de Dieu et celle venant du créé : on se trouve devant d'une part [66] l'acte pur de création, et la ressemblance et l'assimilation à Dieu d'autre part. Car "tout ce que le mode de l'être dit de soi, qu'il s'agisse de sa composition, son imperfection, sa matérialité, sa capacité de souffrir, sa réalité ou sa possibilité, tout peut être assimilé à Dieu et produit¹⁰."

Dans cette assimilation du créé on entend comme un écho de ce premier acte intra-divin de 'ressemblance', qui fonde la qualité d'image du Fils. Cet écho est le plus nettement perceptible là où le créé n'est pas qu'un vestige ou une ombre, mais une image, c'est-à-dire dans l'homme. En lui la ressemblance prend un nouveau caractère et un poids : l'homme n'est pas semblable à Dieu uniquement par nature, il le devient, et non sans qu'il n'y ait collaboré. Autrement on pourrait mettre en doute son intelligence et sa liberté.

Nous pouvons donc dire qu'une certaine ressemblance de l'homme avec Dieu peut être établie sur la base de l'analogie de proportion, mais sans que cela puisse aucunement abolir les limites des deux natures. Il s'agit pour l'homme d'une ressemblance essentielle et elle lui a été donnée dès le commencement. De ce fait on pourrait parler d'une analogie passive.

L'analogie d'ordre signifie au contraire une relation dynamique : l'homme est créé par un Dieu qui s'exprime lui-même. En même temps cette relation d'expression comporte une certaine activité de la part de l'homme. En lui – et c'est précisément là que se montre le haut degré de sa qualité d'image - l'acte de ressemblance est accompli dans une co-responsabilité. Par nature il est image, mais c'est par un acquiescement libre qu'il doit parfaire cette image. Autrement dit : l'analogie passive s'accomplit dans l'analogie active. C'est par une libre assimilation, par cette action de connaissance et de 'lecture' profonde, existentielle, que l'homme s'accomplit¹¹.

Il s'agit donc de la volonté qu'a l'homme d'atteindre sa vérité, et pas seulement en vue de son auto-expression, ce qui l'immobiliserait dans le temporaire, [67] le provisoire¹². Finalement il s'agit d'une 'expression étrangère'. Cette formulation penche naturellement d'un côté, mais ce qu'elle dit signifie cependant, tant dans l'homme que dans la création, une certaine impossibilité de parfaite réalisation de soi. Vue par nous la réalité comme le néant est 'de l'autre côté.'

b) L'origine de l'homme

La dynamique de la création s'enracine finalement dans la dynamique des relations intra-divines. Mais dans aucune créature cet enracinement n'est aussi évident et 'iconique' que chez l'homme. Et si le monde est déjà difficile à pénétrer dans ses commencements¹³, l'origine de l'homme, elle, est enfouie dans la profondeur des relations entre personnes en Dieu : des mouvements intra-divins pourrait-on dire : de façon toute particulière l'homme 'sort de Dieu.'

"Parce que l'homme dépasse les autres créatures en degré et en dignité, l'auteur de la Genèse distingue la création de l'Homme de celle des animaux¹⁴." L'homme n'est pas

⁹ Cf. J. B. Lotz, *Analogie und Chiffre*, p. 39 - 56.

¹⁰ "Omne quod de se dicit rationem entitatis, sive sit compositum, sive imperfectum, sive materiale, sive passibile, sive in actu, sive in potentia, potest Deo assimilari et produci." *I Sent.* d. 36, a. 3, q. 2 concl. (I, 629 b).

¹¹ "Dicendum, quod quia imago dicit ordinem ad illud cuius est imago, tanquam in finem et ordinem immediatum." *II Sent.* d. 16, dub. 2 (II, 407 a).

¹² E. von Ivanka, *Die Problematik des Menschseins in der modernen Existenz-analyse und im Denken der Kirchenväter*, p. 118.

¹³ E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, p. 79.

¹⁴ "Quia haec creatura (sc. homo) praecellit alias in gradu et dignitate, ideo productionem hominis distinguit a productione bestiarum." *II Sent.* d. 16, dub. 1 (II, 406 b).

seulement appelé à l'existence : il sort pour ainsi dire du coeur, de la sagesse, de chaque mouvement intime de Dieu que nous définissons prédestination, approbation, et aussi réprobation¹⁵. Dans son Commentaire du livre de la Sagesse Bonaventure décrit la création de l'homme dans son style exégétique où chaque mot de l'Écriture est savouré et tient compte du sens offert dans des passages parallèles :

"Toi qui as tout fait (lit-on dans le livre de la Sagesse), [68] par l'œuvre de la création, comme il est raconté au chapitre 1 de la Genèse. Et dans le Psaume : *Il dit et ce fut créé.*

'Par ta Parole', c'est-à-dire par ton Fils, Jean 1 : *Au commencement était la Parole*, etc., et ensuite : *Tout a été créé par la Parole.*

'Et par ta Sagesse', c'est-à-dire : par ton Fils lui-même, conformément au Psaume : *Tu as tout créé dans la Sagesse.*

'Tu as formé', ce qui signifie : Tu as assemblé des éléments très divers à partir d'un esprit pensant et de la poussière de la terre.

'L'homme', Ecclésiastique 17 : Dieu créa l'homme avec de la terre. Ici il faut bien voir ce qui est dit: Dieu créa tout le reste par sa seule Parole, mais l'homme c'est par sa Sagesse qu'il le créa, car il s'agissait d'une œuvre plus noble puisque l'homme est capable de la Sagesse créée et incréée, et sa création requérait donc davantage. C'est pourquoi Dieu dit dans Genèse 1, comme en y réfléchissant : *Faisons l'homme à notre image*, etc.¹⁶."

c) L'esprit et corps

L'ordre de la création se reflète dans la succession temporelle des créations particulières. "Car c'est l'imparfait qui fut créé en premier, puis le parfait; car l'ordre veut que l'on aille [69] du moins parfait au plus parfait¹⁷." Par suite, ce fut l'homme qui fut créé en dernier. Bonaventure en donne trois raisons: l'homme est créé après toutes les autres créatures

"à cause du nombre des membres de son corps, à cause de la distance entre son âme et son corps et à cause de la perfection de ce qui est assemblé en lui. À cause du grand nombre de parties constituant son corps il devait être créé en dernier. Car ce corps est le plus parfait de tous les corps, - or plus complexe est une chose, plus tard elle apparaît : l'homme devait donc être créé après tout ce qui est autre¹⁸."

- Ce qui est dit de la perte de perfection dans ce qui se complexifie est vrai pour l'esprit

"qui, lui, augmente en perfection quand il approche du suprêmement simple; mais ce n'est pas vrai pour les corps, dont la force s'accroît selon la taille de leurs composants, comme un grand feu brûle plus fort

¹⁵ "In quantum est (Sapientia Dei) ratio cognoscendi omnia cognita, dicitur lux; in quantum est ratio cognoscendi visa et approbata, dicitur speculum; in quantum est ratio cognoscendi praedestinata et disposita, dicitur exemplar; in quantum est ratio cognoscendi praedestinata et reprobata, dicitur liber vitae. - Est igitur liber vitae respectu rerum, ut redeuntium, exemplar; speculum, ut euntium; lux vero respectu omnium. - Ad exemplum autem spectat idea, verbum, ars et ratio: idea secundum actum praevidendi; verbum secundum actum proponendi; ars secundum actum prosequendi; ratio secundum actum perficiendi; quia superaddit intentionem finis. Quia vero haec omnia unum sunt in Deo, ideo frequenter unum accipitur pro alio." *Brev.* I, 8 (V, 216 b).

¹⁶ "Qui fecisti omnia, scilicet per opus creationis, ut patet Genesis primo; in Psalmo: *Dixit et facta sunt* (Ps. 32,9). Verbo tuo, id est per Filium tuum; Ioannis primo: *In principio erat Verbum*, etc. Et post: *Omnia per ipsum facta sunt* (Jn 1,1,3). Et sapientia tua, id est eodem Filio tuo, secundum illud Psalmi: *Omnia in sapientia fecisti* (Ps 103, 24): id est ex partibus valde diversis constituisti, scilicet ex spiritu rationali et luto terrestri; hominem; Ecclesiastici decimo septimo. *Deus de terra creavit hominem* (Si 17, 1). Et notandum quod cetera dicit facta, solo Verbo, sed hominem sapientia, quasi opus nobilius quia capax sapientiae tam creatae quam increatae, et ideo quasi opus maiori excogitatione faciendum; propter quod Dominus, quasi deliberans, ait Genesis primo: *Faciamus hominem ad imaginem* etc. (Gn 1, 26). *Comm. in Sapientiam* c. 9 (VI, 166 b -167 a).

¹⁷ "Prius enim producitur quod imperfectum est, et deinde quod est perfectum, quia is est ordo, ut a minus completo perveniatur ad magis completum." *II Sent.* d. 15, a. 2, q. 2 concl. (II, 385 a).

¹⁸ "Post omnia productus est homo; scilicet propter partium corporis multitudinem, propter animae et corporis distantiam, et propter totius coniuncti perfectionem. Propter partium corporis multitudinem debuit homo ultimo produci. Cum enim corporis eius sit completissimum inter cetera corpora, et quanto aliquid compositius, tanto posterius post omnia producendus erat." *II Sent.* d. 15, a. 2, q. 2 concl. (II, 385 a).

qu'un petit, et dans lesquels la force se multiplie en raison du nombre des parties, de même qu'un médicament composé est plus puissant que de l'eau pure. Tel est l'homme, le plus parfait des êtres vivants, le plus complexe¹⁹."

Nous nous trouvons ici concernant la matière et la forme de l'esprit devant une double loi : - pour la matière, dont le contenu expressif s'accroît par une différenciation progressive, - pour la forme de l'esprit par une simplification progressive. On pourrait objecter que la différenciation de la matière conditionne aussi une différenciation de la forme. Mais c'est un fait : tout développement matériel appelle une forme qui l'intègre, [70] l'englobe, et en ce sens le rend 'plus simple', si bien que développement et simplification vont toujours de pair et cette loi vaut aussi bien pour l'univers entier que pour le champ d'activité de l'esprit humain. Il semble que récemment ce double mouvement ait été pris en compte sur le plan dialectique et qu'il doive continuer à l'être. C'est ainsi que face à la différenciation, telle par exemple qu'elle fut introduite par Thomas, on trouve nécessairement une simplification. Autrement dit : face à une pensée 'matérielle', édifiée sur la matière en développement, il existe une pensée 'formelle', qui au delà de l'idée s'accroche à la forme ultime, englobante et simple. Ce que cela signifie pour la relation Livre-Lecteur, nous en traiterons plus loin.

"(En deuxième lieu) l'homme fut créé après tout le reste à cause de la distance entre l'âme et le corps. L'âme se distingue du corps, non seulement comme la forme de la matière, mais aussi comme le spirituel se distingue du physique et le permanent du transitoire: une longue durée était donc nécessaire entre la création de l'homme quant à son principe matériel et l'assemblage de ses parties pour que la distance dans le temps fasse comprendre la distance entre ses principes constituants. - (En troisième lieu) l'homme devait être créé après tout le reste en vue de l'achèvement de l'ensemble de l'ordre créé. Puisque l'homme par sa dignité et sa situation au sommet de la création est le but de tout le corporel, il devait être créé après le reste pour qu'en achevant ainsi tout ce qui était antérieur il l'amenât à sa perfection, de même que le but parfait ce à quoi il est destiné²⁰." [71]

L'apparition de l'homme doit sa valeur suprême à son principe matériel aussi bien qu'à son principe formel : différencié au maximum son corps est capable d'exprimer au maximum; son âme, spirituelle et simple, est l'expression la plus haute possible de l'Esprit incréé et simple.

d) L'homme en tant que forme du monde, but et médiateur

Dans le corps de l'homme c'est la création matérielle tout entière qui est reçue et qui prend forme. Par là une double relation s'établit entre l'homme et le monde : une relation horizontale, parce que l'homme résume dans son corps toute la création visible, et aussi parce que l'harmonie de ce corps avec tout le visible le fait semblable à ce tout²¹. Et puisque par ses

¹⁹ "Quod obicitur, quod quanto aliquid sit compositus, tanto minus perfectum. Hoc enim etsi habeat veritatem in spiritibus, quorum perfectio attenditur per accessum ad summe simplex ; non tamen habet veritatem in corporibus, in quibus et magnificatur virtus ex partium magnitudine, sicut magis urit magnus ignis quam parvus; et plurificatur ex partium multiplicatione, sicut maioris virtutis est syrupus compositus quam liquor impermixtus. Et ideo homo, qui inter cetera animalia est perfectissimus, inter cetera est compositissimus." *II Sent.* d. 15, a. 1, q. 2, ad 3 (II, 378 b).

²⁰ "Propter animae et corporis distantiam debuit fieri post cetera. Quia enim distat anima a corpore, et non solum sicut forma a materia, sed etiam sicut spirituale a corporali et sicut perpetuum a corruptibili; ideo magna distantia temporis debuit intervenire inter productionem hominis quantum ad materiale principium et coniunctionem suarum partium, ut per distantiam temporis intelligeretur distantia principiorum constituentium. -Propter totius compositi perfectionem post cetera debuit homo produci. Quia enim homo sua dignitate et complemento finis est omnium corporalium; idem post omnia erat producendus, ut sua productione finiret et compleret omnia praecedentia, tamquam finis complet quod ad ipsum ordinari habet." *II Sent.* d.15, a. 2, q.2 concl. (II, 385 a).

²¹ "Anima rationalis quodam modo est omnia. Si igitur corpus debet proportionari animae, corpus eius debet habere cum omnibus convenientiam." *II Sent.* d. 17, a. 2, q. 1, f. 1 (II, 419 a).

sens il s'ouvre au monde - le monde, tel qu'il s'offre ici et maintenant -²² ses sens et le monde sensible sont ordonnés les uns aux autres car "chaque sens cherche ardemment à trouver l'objet de son désir, il le trouve avec joie et la répétition ne le lasse pas"²³. L'ensemble de toutes ces impressions sensorielles crée dans le cerveau de l'homme la base de ce deuxième monde qui s'édifie dans la connaissance humaine²⁴.

Dans une relation *verticale* le corps de l'homme résume le monde visible car, dernière matière créée, il tend lui aussi vers une forme qui lui soit apparentée, soit d'abord vers l'âme, puis au delà de l'âme vers le Bien suprême²⁵. Car la bonté naturelle [72] du corps est déjà ordonnée à la participation à ce Bien suprême²⁶.

Ainsi l'union de l'homme avec la création visible est-elle une condition nécessaire pour l'union de la création et du Créateur. Cette relation entre l'homme et la création s'établit selon la loi commune à la forme et à la matière. Deux réalités ne peuvent s'unir en une seule, à moins qu'il n'existe entre elles une relation de forme et de matière²⁷. Relation que met en œuvre un désir réciproque : au delà du corps le monde aspire à l'âme, comme la matière aspire à la forme ; et de son côté l'âme aspire à l'union avec la chair²⁸ et par là à l'union avec le monde – désir réciproque qui tend à l'entrée en forme de l'existence et à l'entrée en existence de la forme²⁹, et qui finalement signifie en nous un ébranlement créateur au sein de Dieu dans l'attirance du Père vers le Fils et du Fils vers le Père.

La signification de la relation entre le monde - l'homme au sens de matière – et la forme éclaire aussi la position de l'homme dans la création quant à son être et sa responsabilité. Il lui est demandé d'être le maître, mais être maître du monde signifie en être la forme. Car "toutes les créatures irrationnelles sont ordonnées à la créature rationnelle qui est leur fin et pour laquelle elles ont été créées"³⁰. [73]

Ce qui signifie que le monde entier est en voie d' 'humanisation' et que la création y est prête par nature et aspire à s'humaniser, comme la matière aspire à la forme. Ce fait est à la source de toute culture mais il a entraîné une interprétation réductrice du monde considéré comme permettant à l'homme de s'exprimer lui-même au lieu d'y intégrer également ce qu'exprime le fait d'être. L'homme ne peut être une forme pour le monde que là où il a trouvé sa propre forme humaine: celle d'image de Dieu. Cela étant, il est clair que le péché entraîne finalement une déformation, non seulement de l'homme, mais du monde, et que le gémississement de la créature est le gémississement d'une existence inaboutie dans sa forme.

"Mais le but, auquel tendent toutes choses, est double : l'un est le but essentiel et final, l'autre lui est inférieur. Si nous parlons de but dans son premier sens, ce but final vaut pour toutes les créatures de

²² "Dicendum, quod sentire potest accipi communiter et proprie et magis proprie. Communiter sentire idem est, quod rem ut praesentem praesentem cognoscere... Secundo modo sentire idem est, quod rem ut hic et nunc cognoscere... Tertio modo sentire idem est, quod speciem existentem in materia praeter materiam mediante organo corporeo suscipere." *II Sent.* d. 8, p. I, a. 3, q. 2, ad 4 (II, 222 b).

²³ "Omnis enim sensus suum sensibile conveniens quaerit cum desiderio, invenit cum gaudio, repetit sine fastidio." *De Red. Art.* 10 (V, 322 b).

²⁴ "In capite ad totius corporis ornamentum collectio fit sensuum universorum." *De Perf. Ev.* q. 4, a. 3 concl. (V, 195 b).

²⁵ "Unumquodque perfectibile naturaliter appetit suam perfectionem." *IV Sent.* d. 49, p. 1, a. un. q. 2, f. 4 (IV, 1003 a).

²⁶ "Quia vero bonitas naturae ordinata est ad summum bonum quodam modo participandum." *III Sent.* d. 28, a. un. q. 5, ad 1 (III, 629 a).

²⁷ "Cum ex aliquibus duobus non fiat unum, nisi unum sit materiale respectu alterius." *I Sent.* d. 17, p. II, a. un. q. 2, op. 4 (I, 311 a).

²⁸ "Anima vero, cum sit perfectio corporis, naturalem habet inclinationem ad corpus." *II Sent.* d. 18, a. 2, q. 3, ad 2 (II, 450 b).

²⁹ Cf. *II Sent.* d. 3, p. I, a. 2, q. 3 concl. (II, 110 a).

³⁰ "Creaturae irrationales ad rationalem ordinantur tanquam in finem, propter quem sunt factae." *II Sent.* d. 16, a. 2, q. 1 concl. (II, 401 b).

Dieu, rationnelles et irrationnelles. En tant que Très-Haut il a tout créé à cause de lui-même; il a tout créé à la louange de sa bonté. Mais si nous ne parlons pas que d'un but particulier inférieur au but final, alors ce but pour lequel tous les êtres vivants doués de sensibilité ont été créés, c'est l'homme³¹."

Comme image de Dieu l'homme est donc dans une double relation avec la créature : il en est la forme et le but final, mais aussi l'intermédiaire. Sa forme

"parce que du fait de son corps il participe à une certaine communauté avec tout ce qui est corporel ; c'est pourquoi l'homme est seul à être désigné simplement comme 'la créature', celle pour laquelle d'une certaine façon tout a été créé et à laquelle tout se rapporte³²."

En tant que forme il règne sur la création, il l'attire à lui, il la marque de son empreinte et en fait son expression. En tant qu'intermédiaire il se trouve dans une relation fonctionnelle entre ce monde et la forme suprême, que lui-même ne peut jamais être.

"C'est ce que veut signifier le Philosophe quand il dit [74]: "D'une certaine façon nous sommes le but de tout ce qui est. Mais l'Écriture précise bien davantage en disant : *Faisons l'homme à notre image et ressemblance, ... et qu'il règne sur les poissons de la mer*, etc. L'homme étant capable de penser, il possède la liberté de décision, et, par naissance, il règne sur les poissons; mais comme sa ressemblance l'oriente directement vers Dieu, ce sont toutes les créatures irrationnelles qui lui sont ordonnées pour être menées par son intermédiaire au but final³³."

L'homme est donc situé dans son être et sa fonction parmi tout ce qui existe et non du seul fait qu'il est image, ce qui se réfère en première ligne à l'âme, mais du fait qu'il est image incarnée. C'est pourquoi théologiquement il n'est pas possible d'imaginer une pleine humanité sans la chair. C'est seulement dans l'union de l'esprit et de la chair que l'homme peut assumer cette fonction de but, qui d'une certaine façon l'élève au-dessus des anges³⁴ et qui finalement modifie l'Incarnation de Dieu dans la créature en Incarnation de Dieu dans l'homme.

2. L'homme image de Dieu

a) L'homme image naturelle de Dieu.

La définition de l'homme, tel surtout qu'il apparaît dans notre contexte, est moins celle d'un 'être doué d'esprit' que celle d'une 'image de Dieu créée' [75] – à quoi on pourrait dire que pour Bonaventure les deux formulations signifient finalement la même chose.

Pour lui la création est fondamentalement semblable à Dieu par nature. Par suite cette

³¹ "Finis, ad quem res ordinantur, duplex est. Quidam enim est finis principalis et ultimus, quidam vero est finis sub fine. Si primo modo loquamur de fine, sic omnium creaturarum tam rationalium quam irrationalium finis est Deus, quia omnia propter semetipsum creavit Altissimus; omnia enim fecit ad laudem suae bonitatis. Si autem loquamur de fine non principali, qui est finis quodam modo et finis sub fine; sic omnia sensibilia animalia facta sunt propter hominem." *II Sent.* d. 15, a. 2, q. 1 concl. (II, 382 b-383 a).

³² "... quod ex parte corporis cum omnibus corporalibus habet quandam convenientiam ; et ideo solus homo dicitur omnis creatura, et omnia propter ipsum quomodo fieri, et ad ipsum etiam referri." *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 2, ad 5 (II, 399 b).

³³ "... Et hoc insinuat Philosophus, cum dicit : Sumus finis nos quodam modo omnium eorum quae sunt. Insinuat etiam Scriptura multo excellentius, cum dicit : Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et praesit piscibus maris etc. Quia enim homo rationis capax est, ideo habet libertatem arbitrii et natus est piscibus dominari ; quia vero per similitudinem natus est in Deum immediate tendre, ideo omnes creaturae irrationales ad ipsum ordinantur, ut mediante ipso in finem ultimum perducantur." *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 2, ad 5 (II, 399 b).

³⁴ Cf. "Tertius est ordo, quod creaturae irrationales ad rationalem ordinantur tanquam in finem, propter quem sunt factae, et mediante illo in ultimum finem principalem ; et secundum hunc ordinem magis convenit homo cum Deo quam angelus ; magis enim facta sunt corporalia et sensibilia propter homines quam propter angelos... angelus magis convenit quantum ad ordinem sub ratione regiminis ; homo vero magis quantum ad ordinem, qui attenditur in ratione finis." *II Sent.* d. 16, a. 2, q. 1, concl. (II, 401 b).

créature qui jouit du suprême degré d'expressivité est par nature image de Dieu.

"D'une façon ou d'une autre toute créature est nécessairement dans une relation de ressemblance avec Dieu; mais il existe une créature qui l'est d'une façon tout à fait particulière puisque c'est pour mener l'univers à sa perfection ; ce qui signifie que si toute créature existe, une d'entre elles est image – celle qui est suprêmement semblable à Dieu: la créature intelligente, l'Homme³⁵."

Que maintenant la créature raisonnable soit "véritablement et par nature image de Dieu³⁶" se déduit chez Bonaventure de la définition très serrée du concept d' 'image naturelle.'

"Si quelque chose peut être appelé image en raison du fait qu'il représente ce prototype – car l'image renvoie au prototype, comme dit Jean Damascène – elle peut le faire de deux façons, naturelle ou artificielle, il existe donc deux images, une naturelle et une artificielle. Et puisque l'homme quand il représente [Dieu] ne le fait pas sous une forme artificielle, mais sous sa propre forme naturelle et par les pouvoirs (intellectuels) qui lui ont été donnés par la nature, il n'est pas une image artificielle, mais naturelle, de Dieu. Mais dire d'une image qu'elle est naturelle ce n'est pas la même chose que de la dire co-naturelle. Une image est naturelle quand elle use de ce qu'elle a par nature pour représenter, qu'elle rencontre ou non dans cette nature l'objet représenté. Mais co-naturelle se dit d'une image qui reproduit l'original et se réfère à lui non seulement par ce qu'elle possède naturellement, mais par identité de nature avec ce qu'elle représente. Ce qui revient à l'homme c'est donc d'être l'image naturelle, [76] mais non l'identité naturelle, car celle-ci n'appartient qu'au Fils de Dieu³⁷."

Bonaventure précise encore ce concept d'image en répondant à l'objection que la personne du Fils étant seul Fils par nature, elle doit aussi être seule image par nature :

"Naturel s'entend différemment, selon que cela s'applique au Fils ou à l'image. Car dans la désignation 'Fils' il n'existe aucune différence entre naturel et co-naturel, contrairement à ce qu'il en est pour l'image. En voici la raison: 'Fils' dans son acception principale implique une relation à partir de quelqu'un [a quo], alors que 'image' marque une relation à quelqu'un [ad quem] . Donc lorsque l'on emploie 'naturel' à propos du Fils cela signifie que la procession du Fils s'opère naturellement, et donc que le Fils est égal au Père dans sa nature. Mais si l'on parle d'une image naturelle, cela signifie que la représentation dérive ici d'un principe naturel ou d'une particularité de nature, mais sans prétendre pour autant qu'entre la copie et l'original il y a identité de nature³⁸." [77]

La caractéristique de l'image est donc bien moins sa ressemblance avec ce qu'elle

³⁵ "Necesse est autem, omnem creaturam quoque modo assimilari Deo ; necesse est etiam aliquam ad complementum universi expresse assimilari Deo : et ideo omnis creatura habet rationem vestigii, sed aliqua habet rationem imaginis, illa videlicet, quae assimilatur expresse. Haec autem est rationalis creatura, ut homo." *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 1 concl. (II, 394 b).

³⁶ "... quod omnis creatura rationalis est imago Dei veraciter et naturaliter." *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 3, ad 6 (II, 399 b).

³⁷ "Dicendum, cum imago dicatur ab acto repraesentandi - nam imago refert ad prototypum, ut dicit Damascenus (Lib. IV, *de Fide orthod.* c. 16) – repraesentatio dupliciter possit convenire alicui : vel per formam naturalem, vel per formam artificialem: quod duplex est imago, naturalis scilicet et artificialis. Et cum homo non repraesentet per formam artificialem, sed per suam formam naturalem et potentias ei naturaliter inditas; homo non est imago artificialis, sed naturalis. Differt autem dicere imaginem naturalem et connaturalem. Nam imago naturalis est, quae repraesentat per id quod habet a natura, sive cum illo quod repraesentat, conveniat in natura, sive non. Imago vero connaturalis dicitur, quae imitatur et refertur non solum per id quod habet a natura, sed per convenientiam in eadem natura. Ideo etsi esse imaginem conveniat homini, esse tamen imaginem connaturalem non convenit homini, sed soli Filio Dei." *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 2 concl. (II, 397 b).

³⁸ "Ad illud quod obiicitur, quod sola persona Filii Dei est filius naturalis; dicendum, quod non est simile. Aliter enim accipitur naturale, prout adiacet Filio, aliter prout adiacet imagini ; non enim differt dicere Filium naturalem et connaturalem, sed differt in imagine. Et ratio huius est ista : quia Filius dicit ut a quo, quantum est de suo principali intellectu ; imago dicit ut ad quem. Ideo naturale dictum de Filio, significat quod egressus Filii sit per modum naturae, et ita, quod cum Patre conveniat in natura ; sed cum dicitur imago naturalis, significatur, quod illa repraesentatio est a naturali principio sive proprietate ; et propter hoc non datur intelligi, quod sit inter imaginem et eum cuius est imago, convenientia naturae. *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 2 concl. ad 3 (II, 397 b-398 a).

représente que sa référence, son contact et son identification avec l'Image primitive. Dès que la création atteint le niveau et la qualité de représentation d'image, elle renvoie d'elle-même au commencement. On peut dire ceci : dès que l'esprit s'unit à la matière, ce retour entre en action. La poussée déjà latente mais 'aveugle' de la nature voit au delà de cette nature quand elle se met en marche dans l'homme : le grand cercle de la connaissance cherche à se fermer. 'Lire' acquiert son sens et sa forme.

b) Image et analogie de proportion. L'aspect trinitaire de l'esprit humain

Analogie de proportion signifie une ressemblance due à la concordance de proportions entre objets différents dans leur essence. La 'juxtaposition' de ces objets permet de réfléchir sur leur comparaison. Mais les limites de ce genre de ressemblance et d'analogie sont atteintes lorsqu'il s'agit de Dieu et de l'homme. Ici la 'juxtaposition' au sens strict est impossible. Plus exactement une telle juxtaposition ne vaudrait que dans le domaine d'une métaphysique abstraite: elle n'aurait de valeur que pour une relation à l'image 'en soi', non pour la relation d'image entre Dieu et l'homme. Cependant malgré cette réserve sur la possibilité de comparaison, le fait demeure de l'existence d'une analogie.

"Dans la ressemblance née d'une concordance de proportions la créature spirituelle se montre suprêmement semblable à Dieu et de ce fait est à juste titre appelée image. Ce qui va être expliqué.

Une relation de proportion se comprend sur la base d'un comportement analogue. Mais une analogie de comportement ne peut exister que sous deux aspects: extrinsèque ou intrinsèque. L'analogie est maximale lorsque elle concerne à la fois les deux aspects. [78]

On peut mettre en relation l'Essence divine avec la créature (relation extrinsèque) et (en Dieu) on peut mettre en relation une Personne avec une autre (relation intrinsèque). Toute créature est dotée d'une relation par laquelle elle est en quelque façon semblable à Dieu du fait qu'il est origine de la créature : c'est-à-dire une relation à son action extrinsèque. Cependant ce n'est pas uniquement en cela que la créature spirituelle ressemble à Dieu, mais aussi par l'origine, l'ordre et la distinction de ses puissances intérieures, qui reflètent celles qui dans les Personnes divines relèvent au plus intime de la nature de Dieu (relation intrinsèque)³⁹."

Voyons d'abord la relation ad extra. Toute créature participe de l'activité et de la réalité divines en tant qu'origines d'une action. Mais le niveau de cette origination différencie chaque créature, la ressemblance avec l'agir de Dieu y est plus ou moins évidente. Un homme qui agit librement et consciemment, et même éventuellement 'crée', comme on dit, quelque chose, représente beaucoup mieux le Créateur qu'une pierre qui ne fait que renvoyer automatiquement le coup reçu. Tous deux certes sont inséparables dans le domaine de l'essence ; mais 'ce n'est pas pareil', si c'est Dieu ou la créature qui agit.

L'image de Dieu ne fait pas d'ailleurs qu'exprimer sur la terre la communauté d'origine, mais aussi sa richesse et sa diversité. Souvenons-nous que Bonaventure désigne l'homme comme étant d'une certaine façon principe de la création ; c'est vers lui, vers l'homme, que tend le grand processus de développement analogique de l'univers. [79] De ce point de vue,

³⁹ "... in similitudine, quae attenditur in convenientia proportionalitatis vel proportionis, expresse assimilatur Deo creatura rationalis, et ideo secundum eam recte dicitur imago. Quod patet sic.

Convenientia enim proportionis attenditur secundum similem se habere. Similiter autem se habere, hoc potest esse dupliciter: vel in comparatione ad extrinseca vel in comparatione ad intrinseca. Tunc autem est similitudo expressa, quanto non solum est similis modus se habendi in comparatione ad extrinseca, sed in comparatione ad intrinseca. Contingit autem comparare divinam essentiam ad creaturam ; contingit etiam comparare personam ad personam. Omnis autem creatura aliquam comparationem habet, secundum quam aliquo modo conformatur Deo, secundum est causam creaturae, sicut est comparatio illa, quae est ad effectum productum. Sicut enim Deus producit suum effectum, sic et agens creatum, licet non omnino.

Creatura vero rationalis non solum sic convenit, sed etiam quantum ad intrinsecarum suarum potentialium originem, ordinem et distinctionem, in quibus assimilatur illi distinctioni et ordini, quae est in divinis personis intrinseca divinae naturae." *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 1 concl. (II, 395 a).

c'est l'homme lui-même qui paraît l'origine créée, l'exemplaire créé et la fin de toute chose. Cette position est unique au sein du cosmos et élève l'homme au dessus des anges eux-mêmes.

"L'âme est une image plus expressive de Dieu que ne l'est celle de l'ange car elle est à ce point liée au corps que par celui-ci elle est le principe de tout le visible et réside en tout être. Plus que l'ange elle représente Dieu, qui est principe de tous et un en tout"⁴⁰.

Bonaventure attribue cette relation unique de l'homme ad extra non pas à son Être, mais à son 'être bon'. L'Être est compris ici comme cet être substantiel, premier et nécessaire, sans lequel rien n'existe ; c'est de lui que relève la structure au plus intime de l'âme, sa relation ad intra. En vis-à-vis il faut comprendre l'être bon comme un deuxième être, qui s'ajoute au premier et le modifie⁴¹. Ce n'est pas lui qui génère le fondement de l'Être⁴². Mais il confère au premier être son achèvement⁴³ et sa 'mise en ordre'⁴⁴. 'Ordre' ne signifie ici rien d'autre que le mode de l'Être, achevé et bon⁴⁵.

Partant, l'ordre est justement cette relation extrinsèque qui appartient à l'homme en tant que représentant du principe divin. Il appartient donc à notre bonté d'être forme et modèle du cosmos et de faire sienne l'aspiration de la nature pour la mener finalement à l'image primitive en y revenant nous-même.

Être bon, cela signifie que l'homme est proportionnel à Dieu, puisque principe créé du cosmos, il représente suprêmement le principe increé de la création. Mais dans le domaine de l'Être, l'homme est proportionnel à Dieu car les trois puissances cohabitent dans son âme [80] avec l'unité de son être, comme les trois Personnes dans l'unité de l'Être divin⁴⁶. Chez Dieu et chez l'homme il s'agit là de l'épanouissement de la relation ad intra.

Ces trois puissances sont connues. D'abord la mémoire, base de la vie spirituelle, souvenir au sens de représentation primitive, point de contact avec passé, présent et avenir. Puis l'intelligence. Enfin la volonté ou amour. Elles sont distinctes, mais leur ordre est défini. La mémoire rend présente la forme du connu antérieur et par là permet à l'esprit de structurer l'intelligence et d'emmagasiner le savoir. L'intelligence met en lumière les objets et dirige ainsi la volonté, d'abord générale, vers le but précis qui maintenant peut être aimé de toute la plénitude de l'âme⁴⁷.

Si l'on représente graphiquement les trois puissances et leurs relations réciproques, on obtient un triangle, semblable à la 'figure' de la Trinité.

"De même que le triangle comporte trois sommets et trois lignes (les reliant entre eux), ainsi dans l'image spirituelle les puissances sont-elles les sommets tandis que la ligne les reliant représente la sortie de l'une vers l'autre en vue de l'action"⁴⁸.

La structure fondamentale de l'esprit, tant increé que créé, est proportionnellement

⁴⁰ "Sic anima est imago expressior, quae in hoc, quod coniungitur corpori ita, quod per illud est principium aliorum, et per illud totum inhabitat, magis repraesentat Deum, qui est principium omnium et qui unus est in omnibus." *II Sent.* d. 16, a. 2, q. 1 concl. (II, 401 b - 402 a).

⁴¹ Cf. *De Scientia Christi* q. 5 a. 12 (V, 31 a).

⁴² Cf. *IV Sent.* d. 7, a. 2, q. 2, op. 2 (IV, 169 a).

⁴³ Cf. *II Sent.* d. 34, a. 2, q. 3 concl. (II, 815 a).

⁴⁴ Cf. *II Sent.* d. 26, a. un. q. 3, ad 1 (II, 638 b).

⁴⁵ "Ordo dicit rationem completi esse et boni." *I Sent.* d. 20, a. 2, q. 1, f. 4 (I, 372 a).

⁴⁶ Cf. Aug. *De Trinitate* IX, X, XIV, XV.

⁴⁷ Cf. *I Sent.* d. 3, p. II, a. 1, q. 1, Scholion (I, 82 a).

⁴⁸ "Sicut figura triangularis habet tres terminos et tres lineas, sic etiam in imagine spirituali potentiae sint ad modum terminorum, et egressio unius ab altera quantum ad actum se habeat ad modum lineae coniungentis." *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 1, ad 4 (II, 395 b).

analogie. Nous avons donc à faire ici à la relation d'analogie caractérisée par la juxtaposition. Cependant les puissances ont a priori une activité propre et de ce fait n'offrent ni l'immutabilité de l'expression ni la stabilité de l'image, mais une certaine plasticité. Leur disposition reproduit les relations intra-divines, mais leur activité leur permet de s'adapter à des orientations diverses et de manifester des qualités tout aussi diverses. L'homme doit donc transformer sa représentation d'abord objective en représentation subjective et consciente. Mais il ne suffit pas encore que soient présentes mémoire, intelligence et volonté : il s'agit aussi de l'objet de leur activité. [81] Ce que la mémoire enregistre et offre, ce qu'éclaire l'intelligence, le but auquel aspire la volonté, tout cela est reçu de la même façon en tant que forme. Que cette forme soit d'une nature plus ou moins élevée, dans tous les cas l'esprit humain en sera plus ou moins marqué, dans la mesure où il est capable d'être image.

C'est ce que montre Bonaventure en étudiant l'influence des principaux objets de l'âme et leur influence sur l'esprit dans sa capacité d'image :

"L'image est d'abord comprise pour sa ressemblance avec l'objet représenté ; puis ce qui ressemble à l'image ressemble aussi à l'objet qu'elle représente, et enfin l'âme selon ses puissances devient semblable à celui vers lequel elle tourne son intelligence ou son amour.

Puisque l'âme est conformée à Dieu par son orientation et que l'image qu'elle en a est à sa ressemblance, l'image de Dieu subsiste dans les puissances spirituelles quand elles ont Dieu comme objet.

D'autre part, puisque l'âme, par sa disposition est image de Dieu et que ce qui se tourne vers l'image et lui devient semblable devient également semblable à ce que cette image représente, l'âme ne perd pas sa ressemblance avec Dieu quand elle se tourne vers elle-même. L'image de Dieu demeure alors dans les trois puissances, pour autant qu'elles ont Dieu comme objet.

Mais si l'âme se tourne vers les créatures inférieures, c'est à elles qu'elle se conformera, alors qu'elles ne lui offrent à la place de l'image de Dieu qu'un vestige. C'est ainsi que les forces de l'âme, quand leur objet est très bas, perdent la ressemblance propre à l'image⁴⁹." [82]

Résumons :

La ressemblance entre Dieu et l'homme est très particulière. D'un côté elle est essentielle à notre nature et ne peut disparaître car elle fonde le mode et l'être de l'esprit, - mais d'un autre côté elle peut être menacée et perdue. Elle est donnée une fois pour toutes et n'est jamais reprise, - mais il faut toujours lutter pour l'obtenir, la maintenir et la préserver. C'est une réalité intangible, - mais située à la limite entre le possible et le réel, elle dépend de la conscience morale de l'homme et de sa liberté. L'analogie de proportion confère ainsi fondamentalement à l'homme la qualité d'image, mais en y incluant un élément dynamique d'assimilation et de retour au modèle que nous avons rencontré dans l'analyse du livre. 'Lire' ne signifie rien moins pour l'homme que réalisation de soi et accession à la qualité d'image.

c) Image et analogie d'ordre. 'Témoigner de Dieu'

L'analogie de proportionnalité est conditionnée par une ressemblance de structure entre l'original et sa copie. La confrontation ainsi créée porte déjà en elle l'amorce d'un mouvement 'vers'. Une telle dynamique, que nous avons reconnue comme élément essentiel

⁴⁹ "Primo enim imago attenditur secundum expressam conformitatem ad imaginatum; secundum, quod illud quod conformatur imagini, per consequens conformetur imaginato; unde qui videt imaginem Petri, per consequens videt et Petrum; tertio, quod anima secundum suas potentias conformis reddatur his ad quae convertitur, sive secundum cognitionem, sive secundum amorem. Quoniam igitur, cum anima convertitur ad Deum, sibi conformatur, et imago attenditur secundum conformitatem; ideo imago Dei consistit in his potentiis, secundum quod habent obiectum Deum. Rursum quoniam anima est imago Dei et quod convertitur et conformatur imagini, et imaginato, ideo anima, secundum quod convertitur supra se, non recedit a conformitate; et ideo imago consistit in his potentiis, secundum quod habent animam pro obiecto. Sed cum convertitur anima ad creaturas inferiores, illis conformatur, in quibus non est imago Dei, sed vestigium. Ideo potentiae animae, secundum quod habent inferiora pro obiectis, recedunt a ratione imaginis, quia recedunt a conformitate expressa." *I Sent.* d. 3, p. II, a. 1, q. 2 concl. (I, 83 ab).

de l'image, est pleinement discernable dans l'analogie d'ordre. Ici, ce n'est pas la ressemblance des structures qui est au premier plan, mais une ressemblance dans l'orientation ou dans le témoignage.

L'ordre, qui est le fondement de cette analogie, a sa source dans l'autonomie de Dieu. [83] Dieu seul est 'en soi', et tout ce qui n'est pas lui est 'pour lui'. Bonaventure commence ses considérations sur l'analogie d'ordre en posant cette loi fondamentale : "Dieu a tout créé pour lui-même⁵⁰." 'En soi' et 'pour soi', cet absolu est l'acte divin par excellence. 'Vers' définit l'action de la créature, particulièrement celle de l'homme. En ce sens il s'agit ici de la fonction active de l'image, de la fermeture du cercle extérieur, en un mot de cette 'lecture' qui unit le lecteur à l'auteur. Y manquer équivaut à une rupture de l'ordre préétabli et à l'échec de la fonction essentielle de lecteur. Bonaventure dit :

"Dieu a tout créé pour lui-même: pouvoir et majesté suprêmes, il a tout créé pour sa louange ; lumière suprême, il a tout créé pour sa révélation ; bonté suprême, il a tout créé pour sa communication. Mais il n'existe pas de louange parfaite s'il nul ne s'y associe ; pas de révélation parfaite, si nul ne la comprend ; pas de communication parfaite des biens, si nul n'est capable d'en user. Et c'est à la seule créature rationnelle qu'il appartient de s'unir à la louange, de connaître la vérité, d'utiliser les dons, tandis que les créatures irrationnelles ne peuvent être directement ordonnées à Dieu que par la médiation de la créature rationnelle. Mais comme cette créature rationnelle est née pour la louange, pour l'intelligence et pour l'usage de toute chose, elle est née pour être directement ordonnée à Dieu. [84] Or l'ordination directe d'un élément à un autre augmente leur accord sur le plan de l'ordre, et, parce que l'âme spirituelle et toute créature douée de raison, du fait qu'elle est capable de Dieu et qu'elle lui est associée, lui est directement ordonnée, l'accord avec lui né de l'ordre est maximal. Or la ressemblance s'accroît aussi avec l'accord et c'est pourquoi à ce point de vue la créature rationnelle offre une ressemblance marquée, celle de l'image^{50*}."

L'image possède donc par essence une ordination à Dieu directe et fondamentale. Arrêtons-nous ici un moment pour réfléchir au sens de cette phrase chez Bonaventure. Naturellement la pensée s'est développée à partir de la tradition dont elle était née, - mais ce n'est pas tout. Bonaventure était franciscain et l'impact du franciscanisme est sensible dans sa pensée théorique comme dans ses travaux philosophiques et théologiques. Cependant le mouvement franciscain ne peut être assimilé sans plus aux ordres fondés par saint François. Ces ordres sont des produits du mouvement, ils en proviennent, mais ne lui sont nullement identiques. Si nous voulons comprendre le franciscanisme, nous devons être attentifs aux impulsions premières. L'une d'entre elles est la relation à Dieu directement vécue, telle qu'elle

⁵⁰ "Deus enim universa propter semetipsum operatus est..." *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 1 concl. (II, 394 b - 395 a).

^{50*} Note. – Il y a, dans le texte de W. Rauch, deux notes 50, l'une à la p. 83 et l'autre à la p. 84, mais qui n'apparaît pas en bas de page. La première donne tout le texte de *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 1 concl. (II, 394 b - 395 a), alors que W. Rauch n'a écrit qu'une phrase de cette citation : "Dieu a tout créé pour lui-même." Nous ne gardons donc que la citation latine de cette phrase de ... et dans cette note, nous donnons tout le texte : "Deus enim universa propter semetipsum operatus est... ita quod, cum sit summa potestas et maiestas, fecit omnia ad sui laudem; cum sit summa lux, fecit omnia ad sui manifestationem; cum sit summa bonitas, fecit omnia ad sui communicationem. Non est autem perfecta laus, nisi adsit qui approbet; nec est perfecta manifestatio, nisi adsit qui intelligat; nec perfecta communicatio bonorum, nisi adsit qui eis uti valeat. Et quoniam laudem approbare, veritatem scire, dona in usum assumere non est nisi solummodo rationalis creaturae; ideo non habent ipsae creaturae irrationales immediate ad Deum ordinari, sed mediante creatura rationali. Ipsa autem creatura rationalis, quia de se nata est et laudare et nosse et res alias in facultatem voluntatis assumere, nata est ordinari in Deum immediate. Et quoniam quanto aliquid immediatius ordinatur ad aliquid, tanto magis convenit cum eo convenientia ordinis; et anima rationalis et quaelibet rationalis creatura, eo quod capax est Dei est et particeps esse potest, immediate ordinatur in ipsum; maxime convenit cum eo convenientia ordinis. Et quia, quanto maior est convenientia, tanto expressior est similitudo ; hinc est, quod quantum ad hoc genus similitudinis rationalis creatura est similitudo expressa, et ideo imago est." *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 1 concl. (II, 394 b - 395 a). Ainsi, le contenu de chaque note est respecté ainsi que la numérotation de chaque note.

est particulièrement marquée chez François⁵¹. Or il ne s'agit pas là d'un phénomène individuel, mais d'un fait historique de premier plan concernant l'Europe entière: François injecta à une chrétienté extérieurement puissante mais intérieurement stagnante cette vitalité religieuse qui aux 12e et 13e siècles, face à une Église désemparée, se perdait dans le bouillonnement des sectes, des mouvements sauvages et des mesures réformatrices sans arriver à consolider l'ensemble. Fait significatif, la relation directe à Dieu, à la Bible, à la chrétienté primitive, [85] en un mot aux sources, enflammait surtout les laïcs, - et parmi eux François. C'est là une des racines du mouvement franciscain, mais aussi de la théologie de Bonaventure et de l'image de l'homme qu'il nous offre.

Pour en revenir à l'analogie d'ordre, la relation directe avec Dieu acquiert désormais une fonction cosmique, semblable à ce que nous avons déjà établi à propos de l'analogie de proportion. L'homme en route vers Dieu entraîne avec lui le monde extérieur. C'est seulement ainsi qu'il devient parfait et 'bon'. Il appartient à la bonté que la créature, - qui est image – soit placée avant les autres créatures – qui ne sont que vestiges – et que ces dernières lui soient ordonnées comme à leur but⁵². L'homme en dessous de Dieu prend ainsi le rang d'image primitive' : il n'est pas seulement ordonné à Dieu, mais il est lui-même un principe d'ordre valant pour la création.

d) Image créée et incréée. Le fondement de l'Incarnation.

L'homme est image de Dieu ; en lui la création a atteint sa forme naturelle ultime. Il est le 'pôle' créé du Père éternel ; face à l'Un, il est 'l'Autre'. Dans le cercle créé de la connaissance, l'homme occupe donc la place que le Fils, image incréée du Père, occupe dans le cercle intérieur de la connaissance divine.

La question inévitable se pose alors : dans quelle mesure la deuxième personne en Dieu est-elle par essence en relation avec l'homme ? Ou plus précisément : indépendamment de la chute de l'homme existe-t-il un préalable, une raison à l'Incarnation de Dieu ?

Il est hors de doute que pour Bonaventure une incarnation divine en dehors de la Rédemption était inconcevable. [86] On peut en trouver chez lui deux raisons : la révélation de Dieu qui, sous ce rapport, s'accomplit ad extra, et la perfection des œuvres divines⁵³.

"Il convient que la puissance, la sagesse et la bonté infinies se manifestent dans leur perfection ; mais une révélation parfaite n'est possible que par une réalisation en quelque sorte infinie. Or rien n'est infini que Dieu seul: pour la révélation de l'infinité de la puissance, de la sagesse et de la bonté divines il fallait donc une action attribuable à l'être divin, qui est un bien infini. Ce qui eut lieu lorsque Dieu s'unit à la chair⁵⁴."

Deuxième raison pour la convenance de l'Incarnation :

⁵¹ Cf. Testament de François : "Après que le Seigneur m'eut donné des frères, personne ne me montra ce que j'avais à faire; mais le Très-Haut lui-même me révéla que je devais vivre selon le saint Évangile." Saint François d'Assise. *Documents, Écrits et Premières Biographies*, 2e éd., 1968, p. 94.

⁵² "De esse imaginis est, quod creatura immediate ordinatur ad Deum; de bene esse vero est, quod creatura, quae est imago, praeponatur aliis, quae tenent rationem vestigii; et quod alia ordinentur in ipsam tanquam in finem." *II Sent.* d. 16, a. 2, q. 1 concl. (II, 401 ab). Cf. *II Sent.* d. 26, a. un. q. 4, ad 1 (II, 638 b). Cf. aussi J.-Fr. Bonnefoy, *De synthesi operum Dei ad extra ad mentem sancti Bonaventurae*, p. 17-28.

⁵³ "Dicendum, quod absque dubio congruum fuit et Deum decuit incarnari; et hoc propter suae potentiae, sapientiae et bonitatis eminentem manifestationem... etiam propter divinorum operum excellentem consummationem." *III Sent.* d. 1, a. 2, q. 1 concl. (III, 20 ab).

⁵⁴ "Infinita potentia, sapientia et bonitas debet se perfecte manifestare; sed non potest se perfecte manifestare nisi per effectum aliquo modo infinitum; nihil autem est infinitum actu nisi solus Deus: ergo ad hoc quod divinae potentiae, sapientiae et bonitatis infinitas manifestetur, congruum fuit aliquem effectum fieri, cui attribueretur esse Deum, quod est bonum infinitum. Sed hoc fuit, cum Deus unitus est carni." *III Sent.* d. 1, a. 2, q. 1, f. 1 (III, 19 a).

"le bon artisan doit mener son œuvre à sa fin et à sa perfection. La perfection des choses consiste à relier ce qui est premier et ce qui est dernier. Or le principe par lequel tout a été créé (= ce qui est premier), c'est le Verbe, ou Dieu, -alors que ce qui est dernier, son ultime ouvrage, c'est l'homme. Il fallait donc pour parachever l'œuvre de la puissance suprême unir la nature divine à la nature humaine⁵⁵."

Question autre que celle de la convenance de l'Incarnation, celle de son mobile principal et concret. Ce mobile était-il déjà donné avec la création ? Ou bien faut-il considérer la Rédemption comme mobile de l'Incarnation, - ce qui suppose aussi le péché ? Bonaventure dit que "celui le sait, c'est celui qui pour nous a daigné prendre chair⁵⁶." Sans traiter à fond de cette question, des réflexions importantes pour notre thème s'imposent ici. [87]

Une première distinction éclaire d'emblée les considérations de Bonaventure: celle du but fondamental et de l'opportunité. Quand quelque chose a lieu à cause d'autre chose, cet 'à cause de' peut signifier ou bien une relation fondamentale au but ou bien une relation induite.

"Par rapport à l'Incarnation et à la naissance du Christ, le genre humain ne constitue pas un mobile fondamental, mais d'une certaine façon, une cause induite. Car ce n'est pas le Christ qui est ordonné à nous comme si nous étions son but, c'est nous qui sommes ordonnés à lui, c'est lui qui est notre but ; la tête n'est pas là à cause des membres, mais les membres à cause de la tête⁵⁷."

C'est là en bref la cause finale absolue de l'émanation extérieure et c'est le Christ, Dieu et Homme en une seule personne. Nous sommes renvoyés à l'axiome déjà énoncé : Dieu a tout créé pour lui-même⁵⁸.

La question de savoir si le Christ se serait incarné même sans la chute et la rédemption se discute à un niveau plus profond, celui de l'origine induite. Indubitablement l'ensemble de la Quaestio sur ce sujet ne peut être compris et traité qu'ainsi.

En contre-partie Bonaventure avance :

"Ce qui n'a eu lieu que du fait du péché ne provient pas fondamentalement de Dieu (= en raison d'un décret absolu de Dieu), mais occasionnellement (= en raison d'une cause étrangère à Dieu, sans aucune nécessité absolue). Si donc l'Incarnation a eu comme cause principale l'expiation des péchés, l'âme du Christ [88] a été créée non du fait d'une intention fondamentale, mais d'une simple conjoncture. Or puisqu'il ne convient pas que la plus sublime créature naisse comme par hasard, alors que l'Auteur a essentiellement en vue des actions sublimes en elles-mêmes, il semble faux d'affirmer que l'Incarnation a eu pour motif la Rédemption de l'homme⁵⁹."

Mais Bonaventure ne veut ni que le péché soit une conséquence de l'Incarnation, ni

⁵⁵ "Perfectissimum agens debet perducere actionem suam ad statum et complementum; sed status et complementum rerum est coniunctio primi cum ultimo; principium autem, per quod facta sunt omnia, est Verbum sive Deus ; ultimus autem in operibus est homo; ergo ad hoc, quod perfecta esset operatio procedens a perfecta potentia, congruebat quod divina natura uniretur cum humana." *III Sent.* d. 1, a. 2, q. 1, f. 3 (III, 19 a).

⁵⁶ "Qui autem horum modorum verior sit, novit ille qui pro nobis incarnari dignatus est." *III Sent.* d. 1, a. 2, q. 2 concl (III, 24 b).

⁵⁷ "Humanum vero genus respectu Incarnationis et nativitatis Christi non fuit ratio finaliter movens, sed quodammodo inducens. Non enim Christus ad nos finaliter ordinatur, sed nos finaliter ordinamur ad ipsum, quia non caput propter membra, sed membra propter caput." *II Sent.* d. 32, a. un. q. 58, ad 3 (III, 706 ab).

⁵⁸ Cf. note 50 de Rauch pour ce chapitre : "Deus enim universa propter semetipsum operatus est, etc." *II Sent.* d. 16, a. 1, q. 1 concl. (II, 394 b-395 a).401 ab).

⁵⁹ "Quae solummodo propter occasionem peccati introducta sunt exierunt a Deo non principaliter, sed occasionaliter: ergo si incarnatio facta est principaliter propter peccati expiationem, anima Christi facta est non principali intentione, sed quasi quadam occasione. Si ergo inconveniens est, nobilissimam creaturam occasionaliter esse introductam, cum agens principaliter intendat opera nobiliora, videtur, quod inconveniens sit dicere, Incarnationem factam esse propter hominis reparationem." *III Sent.* d. 1, a. 2, q. 2, op. 5 (III, 22 b - 23 a).

que l'Incarnation soit séparée du Salut. Il fait de l'ensemble du processus salvifique le motif de l'Incarnation. Car Dieu ne fit pas que créer le genre humain tel quel : il créa l'homme pécheur et pécheur racheté. Dans son projet l'ensemble Homme-Chute-Rédemption constitue pratiquement un tout indivisible. Dieu savait la possibilité pour l'homme d'être libéré et aussi sa libération de fait. Sans cette connaissance et sans ce fait il n'y aurait eu aucune cause à la création de l'homme. Il n'était pas dans le décret divin d'appeler à l'existence un homme non libérable et finalement non libéré. En ce sens Bonaventure peut dire :

"La restauration de l'homme tombé était plus importante dans l'intention divine que la création d'un homme capable de tomber. On ne peut pas en déduire que Dieu n'avait pas prédestiné fondamentalement le Christ, comme les autres créatures (sinon du fait d'une cause de simple circonstance, étrangère au divin), mais que (en tant que libérateur) le Christ était prédestiné à un degré supérieur. La déduction serait correcte si Dieu en créant le genre humain n'avait pas prévu sa chute, car de ce fait (la prédestination du Christ) aurait été elle aussi hors du dessein (fondamental) de Dieu⁶⁰."
[89]

Bonaventure part ici de faits, ceux de l'histoire du salut, à côté desquels tout le reste paraît une construction plus ou moins intellectuelle, théorique. Cette attitude le caractérise car pour lui la création est toujours sous le signe du salut à venir et on peut donc le situer sans réserve parmi ces 'théologiens du salut' qui ne veulent guère entendre parler d'un 'monde en soi'. En ce qui le concerne pourtant, lui attribuer une formule simplificatrice de ce style serait non seulement superficielle, mais erroné. Bonaventure est assez métaphysicien pour envisager le monde dans son ordre propre, le considérer à partir de la Parole éternelle, - d'abord cependant sans le Christ. Mais il est aussi assez chrétien pour pouvoir précisément comprendre par là la divergence, l'ordonnement et la singularité d'un salut échappant totalement aux codes de la création. Pour lui la pensée métaphysique signifie un effort astreignant de l'esprit créé, non pour se construire un monde immanent, mais pour comprendre plus profondément et plus exactement la réalité du salut à partir de la création telle qu'elle est.

Sur la question concernant la cause de l'Incarnation, Bonaventure convient que la première opinion, celle qui prend la création comme point de départ de l'Incarnation, est catholique⁶¹, que la pensée en est plus subtile que celle de la seconde et correspond davantage à la logique. Mais peut-être d'ailleurs est-ce là la raison pour laquelle son sens spirituel le fait pencher vers cette deuxième interprétation, qui voit l'Incarnation en fonction de notre rédemption. Il recule devant l'intégration de cet événement extraordinaire, l'Incarnation, à l'ordre du monde créé.

"Cette deuxième façon [90] de voir correspond mieux que la première à la piété et à la foi parce qu'elle tend davantage à l'honneur de Dieu. Car la première dit que d'une certaine façon l'Incarnation convenait à l'achèvement du monde ; elle inclut donc Dieu dans cet achèvement et l'oblige d'une certaine façon à l'Incarnation puisqu'elle dit que l'œuvre de Dieu n'aurait pu être menée autrement à la perfection. La deuxième opinion, en disant que le mystère de l'Incarnation dépasse tout accomplissement, pose que le

⁶⁰ "Ad illud quod obiicitur, quod anima Christi educi debuit principali intentione; dicendum quod Deus – quia ab aeterno praescivit lapsum humani generis – ideo fecit *[ici W. Rauch ajoute : Contrairement à la note de la grande édition de Bonaventure je ne mets pas cela en relation avec educi, mais avec humanum genus ; c'est seulement ainsi que s'éclaire ce passage difficile et que se justifie la citation d'Irénée III *Contra Haereses* c. 22, n 3 : Cum enim praexistere salvans, oportebat et quod salvaretur fieri, ut non vacuum sit salvans]*, quia se recuperaturum cognovit ; et ideo principaliter in intentione fuit reparatio lapsi quam conditio eius ad lapsum possibilis. Et propter hoc non sequitur, quod Deus non praedestinaverit Christum principaliter, sicut et alios, immo multo principaliter. Hoc enim tenderet, si Deus in conditione generis humani non praecognovisset eorum lapsum : tunc enim quasi praeter intentionem subsequutum fuisset." *III Sent.* d. 1, a. 2, q. 2, ad 5 (III, 26 b-27 a).

⁶¹ "Uterque modus (dicendi) catholicus est et a viris catholicis sustinetur." *III Sent.* d. 1, a. 2, q. 2, concl. (III, 24 b).

Christ est au dessus de tout accomplissement de l'univers pour ce qui est aussi bien de la nature que de la grâce et de la gloire. Ce qui est juste. En effet comme le Philosophe le dit au livre 11 de la Philosophie Première : si Dieu doit être situé au dessus de tout ordre du monde, cela ne signifie pas qu'il ait été comme un général sorti de l'armée qu'il mène, mais qu'il était au dessus de l'armée⁶²."

L'Incarnation s'accomplit dans un espace de la création que la création elle-même n'a pas encore rendu accessible. C'est cet espace de 'surabondance', dont parle Paul⁶³, le lieu d'un affrontement mystérieux entre le Bien et le Mal.

L'achèvement du monde par l'Incarnation ne se laisse pas déduire de la continuation du monde. L'évènement de l'Incarnation a lieu hors de toute suite de conséquences métaphysiquement exacte. Finalement il ne faut voir dans l'Incarnation qu'un fait, qui précisément par ce qu'il est un fait représente la loi la plus profonde du monde, vis-à-vis de laquelle fondamentalement on ne peut avoir qu'une position existentielle. Dieu lui-même devient le plus profond mystère du monde [91] ; ou disons ceci, que si l'Incarnation en tant que fait est la loi la plus intérieure du monde, elle n'est pas inhérente par nature à ce monde, elle le dépasse et par une loi hétéronome en rompt la cohésion – fait dont seule peut rendre compte dans sa puissance la *Théologie de la Croix*.

Le Livre du Monde est par là remis en question puisqu'il ne suffit plus en ce qui concerne le Salut. Il y faudra un nouveau livre et ce sera le Livre de l'Écriture – nous le verrons plus loin. Auparavant quelques points sollicitent encore notre réflexion sur l'Incarnation :

Considérée du point de vue de la Rédemption l'Incarnation prend une forme tout à fait nouvelle. Bonaventure allègue diverses raisons au fait que cette Incarnation salvifique concerne avant tout la deuxième Personne de Dieu. Mais ici c'est le Bonaventure métaphysicien qui nous intéresse lorsqu'il pose la question : l'Incarnation convient-elle avant tout à la deuxième Personne de Dieu si on la considère uniquement en soi ? Sa réponse importe pour l'étude du monde en tant que Livre et réaffirme l'image exemplaire de la relation Auteur-Livre au sein de la Trinité.

" Si nous parlons de l'Incarnation en soi (c'est à dire indépendamment de sa référence à la Rédemption), alors il convenait que seul le Fils prit chair avant les autres personnes, en tant qu'Image et en tant que Verbe. En tant qu'image, car l'homme pouvait être accueilli (dans la Personne divine) grâce à sa qualité d'image (de Dieu) ; et parce que le Fils est l'image du Père, il convenait que la Personne du Fils accueillit en elle la créature⁶⁴."

L'image univoque de Dieu accueille en elle l'image analogue et unit ainsi les extrêmes. [92]

Un autre fait apparaît alors : l'univoque se découvre comme le noyau le plus intérieur et le fondement porteur de l'analogie. Si en Dieu image et copie sont univoques et donc inséparables, si le Père ne peut être image première que dans sa relation à sa copie, égale par

⁶² "Praedictus modo magis concordat pietate fidei, quia Deum magis honorificat quam praecedens. Nam praecedens dicit, quod Deum conveniebat incarnari ad perfectionem universitatis ; et ideo quodam modo Deum intra perfectionem universi concludit et quandam necessitatem Incarnationis ponit ei, cum dicit, opera eius aliter ad perfectionem non perducit. Hic autem modus dicendi, cum dicit, quod Incarnationis mysterium est supra omnem perfectionem, ponit, Christum esse supra omnem perfectionem universitatis, sive quantum ad naturam, sive quantum ad gratiam, sive quantum ad gloriam. Et in hoc recte facit : quia, sicut dicit Philosophus in undecimo Primae Philosophiae, Deus supra omnem universi Ordinem ponendus est, sicut non dicitur, esse dux de exercitu, sed supra exercitum. [Dans Averroes et dans la plus récente édition Bekker et Firmin-Didot] ; et aussi XII, Métaph. Text. 52.] *III Sent.* d. 1, a. 2, q. 2, concl. (III, 25 a).

⁶³ Rm 5, 20.

⁶⁴ "Si enim loquamur de ipsa Incarnatione in se, magis congruum fuit, personam Filii incarnari, et in quantum est Imago et in quantum est Verbum... In quantum est Imago, quia homo assumptibilis erat ratione dignitatis imaginis et quia Filius est Imago Patris, ideo magis conveniens erat Filii personam assumere creaturam." *III Sent.* d. 1, a. 2, q. 3 concl. (III, 29 b).

son essence, qu'est le Fils, alors l'image en Dieu est principe de toute copie ultérieure d'essence différente : l'analogie provient de l'intérieur et n'est possible que par l'univocité.

Nous avons déjà rencontré le même fait vu sous un autre angle : le monde est véritable et lisible dans la mesure où les idées éternelles lui donnent forme. En d'autres termes, l'univoque incréé rend l'analogie créée porteur de sens, véritable et lisible.

"D'un autre côté : puisque le Fils de Dieu est la Parole du Père, il s'ensuit que le Père se manifeste par lui. Et ainsi, de même que pour manifester une intention la parole intérieure s'unit au son perceptible par les sens, il convenait pour que Dieu se révélât que la Parole du Père s'unisse à la chair⁶⁵."

Bonaventure introduit ici cette image de la parole intérieure, spirituelle, et du son prononcé, que l'on retrouve depuis Platon chez divers Pères de l'Église⁶⁶. On doit à Origène d'avoir compris comme analogie cette relation entre dedans et dehors, intérieur et extérieur⁶⁷. Cette idée est d'autant plus importante que sur le plan humain on peut caractériser le rapport entre dedans et dehors à son plus haut degré comme une quasi-analogie. Dedans et dehors font tous deux partie de l'être de l'homme, en sont des composantes. Si chez lui ressemblance et dissemblance existent entre dedans et dehors, cela renvoie à la différence d'expressivité entre esprit et corps, l'esprit possédant la capacité d'expression de l'image, le corps celle du vestige. Reste que la caractérisation du dedans [93] et du dehors de Dieu par la relation entre parole spirituelle et parole corporelle est un transfert, qui d'ailleurs nous ouvre à partir de la créature à une certaine connaissance de Dieu⁶⁸.

Si donc l'union de Dieu avec le créé revient avant tout à la deuxième Personne, d'un autre côté le partenaire créé auquel Dieu s'unit, ce n'est pas l'ange, mais l'homme. L'assomption de l'homme dans la Personne divine repose sur la structuration d'une part de la Création, d'autre part de la Rédemption. En ce qui nous concerne celle de la Création offre deux motivations déjà discernables dans ce qui précède, à savoir :

L'homme se prête plus que l'ange à l'union avec la deuxième Personne de Dieu,

"parce qu'il représente davantage le modèle divin ; c'est pourquoi l'homme est dit microcosme. Car l'âme spirituelle ne représente pas Dieu uniquement dans la mesure où on la considère en soi, mais aussi dans la mesure où elle est unie au corps qu'elle gouverne et dont elle habite chaque partie, comme Dieu le fait du macrocosme : Augustin en parle très souvent. Plus grande est la similitude, plus grande la capacité d'union (à Dieu)⁶⁹."

Autre raison, la composition plurielle de l'homme.

"Parce que l'homme est composé d'un corps, d'une nature spirituelle et, comme le dit Grégoire, possède d'une certaine façon quelque chose de commun avec chaque créature, l'assomption de la nature humaine (dans la Personne divine) et sa divinisation élèvent en elle toute nature qui, pour autant qu'elle est semblable à Dieu, l'unit à Lui. L'assomption de la nature humaine (dans la Personne divine) collabore

⁶⁵ "Rursus, quia Filius Dei Verbum est Patris, sic procedit ab ipso, ut Pater se manifestet per ipsum, et ideo, sicut ad intentionis manifestationem verbum intelligibile copulatur voci sensibili, sic ad divinitatis revelationem Verbum congruum fuit uniri carni." *III Sent.* d. 1, a. 2, q. 3 concl. (III, 29 b).

⁶⁶ Cf. Aug. XV, *De Trin.*, c. 11, n. 20.

⁶⁷ De même chez Origène. Cf. R. Gögler, *Das Wesen des biblischen Wortes nach Origenes*. [Note de W. Rauch: manuscrit de R. Gögler consulté grâce à l'obligeance de l'auteur].

⁶⁸ Cf. la Question : "Nomen verbi, intellectum cum certis conditionibus, convenienter transfertur ad divina." *I Sent.* d. 27, p. II, a. un. q. 4 (I, 488 - 490).

⁶⁹ "... propter maiorem divini exemplaris repraesentationem, ratione cuius homo dicitur minor mundus. Anima enim rationalis non tantum repraesentat Deum, prout consideratur in se, sed in quantum unitur corpori, quod regit et in quo toto inhabitat, sicut Deus in maiori mundo; et hoc pluries dicit Augustinus. Ratione huius maioris conformitatis maior erat ratio unibilitatis." *III Sent.* d. 2, a. 1, q. 2 concl. (III, 40 b).

davantage à la perfection de l'univers que ne le ferait celle de la nature angélique⁷⁰." [94]

Finalement ces considérations sur l'Incarnation de la deuxième Personne de Dieu ont confirmé l'idée développée à partir du Livre, mais l'ont menée en même temps à une profondeur toute nouvelle, insondable en ce monde.

e) L'image créée et le Néant. Le danger d'être image

L'homme est créé image de Dieu. En lui la création atteint son sommet. En lui aussi l'Incarnation divine a son départ. Mais en lui aussi est incluse toute l'ambiguïté du créé : "Il est placé en tête des autres créatures parce qu'en lui réside la forme divine de l'Image ; mais en même temps il est sur le même plan que les autres par sa fragilité et sa vanité⁷¹." Dans l'homme se rencontre la double possibilité d'orientation, vers Dieu ou vers le néant; et, de même que la relation à Dieu est en lien avec l'élan de l'Incarnation, de même par une mystérieuse correspondance la relation au néant peut mener au débordement du péché et du mal⁷².

"Selon Damascène et Augustin, les deux sont transformables, l'être en création et l'être mutable. Dans toute créature existe nécessairement une possibilité de mutabilité. Mais dans la substance spirituelle il n'existe aucune mutabilité qui serait inhérente à la substance même, si bien que dans cette substance spirituelle la mutabilité relève nécessairement du choix (libre)⁷³." [95]

La modification est donc transférée sur un nouveau plan et relève alors d'une nouvelle dimension: la liberté de l'élection, la liberté de l'orientation. On retrouve ici manifestée la création à partir du néant, qui soumet la volonté libre au mal de la vacuité. Car si la volonté était incapable de céder au mal et par nature restait uniquement fixée dans son orientation au bien (le bien signifiant ici le bien ontologique), elle serait par essence exempte de vanité, ce qui signifierait non-créée puisque tout le créé est soumis à cette vanité. "Ce serait contraire à la nature de son origine alors que, nous l'avons dit, la créature spirituelle a été créée à partir du néant⁷⁴."

Cette liberté d'orientation implique le risque permanent engendré par le fait d'être image, dans la mesure où il actualise son orientation vers l'Image première. Ce risque est avant tout visible là où agit une telle orientation.

"Le Premier Principe par sa vertu toute puissante et sa magnanime libéralité a produit à l'être toute

⁷⁰ "Quia enim homo compositus est ex natura corporali et spirituali, et quodam modo communicat cum omni creatura, sicut dicit Gregorius (Libr. VI *Moral.*, c. 16, n. 20), hinc est, quod cum humana natura assumitur et deificatur, quodam modo omnis natura in ea exaltatur, dum in suo simili Deitate unitur. Et hinc est, quod assumptio humanae naturae plus facit ad totius perfectionem quam angelicae." *III Sent.* d. 3, a. 1, q. 2 concl (III, 40 b).

⁷¹ "Homo ratione, qua habet in se deformitatem imaginis, ceteris praeponitur ; sed ratione qua habet defectibilitatem et nihilitatem, aliis aequatur." *De Perf. Ev.* q. 1, n. 6 (V, 123 b).

⁷² "Et quoniam homo ratione naturae defectivae, ex nihilo formatae nec per gloriam confirmatae poterat cadere." *Brev.* II, 11 (V, 229 b).

⁷³ "Ista duo sunt convertibilia, sicut vult Damascenus (Libr. I. de Fide orth. c. 3 et II, c. 27) et etiam Augustinus (De natura boni, c. 1 ; XII. De Civitate Dei c. 1, n. 3) videlicet esse creabile et esse vertibile. Sic ergo in omni creatura necesse est, esse aliquam vertibilitatem, sed in substantia spirituali non est vertibilitas secundum substantiam: ergo necesse est, quod sit secundum electionem." *II Sent.* d. 24, p. I, a. 1, q. 1, f. 1 (II, 54 b).

⁷⁴ "Si autem inflexibile esset (liberum arbitrium) ad malum propter determinationem, quia sic potens esset per propriam naturam in bonum, ut non posset deficere in malo, sicut est de libero arbitrio divino, quod ad sola bona determinatum est; iam tale liberum arbitrium careret vanitate per naturam suam: ergo iam non esset creatura nec productum ex nihilo, cum omnis creatura vanitati subiecta sit ; et ita hoc esset contra naturam principii initialis, quantum ad hoc, quod dicimus, creaturam rationalem ex nihilo esse productam." *II Sent.* d. 24, p. I, a. 1, q. 1, concl. (II, 555 ab).

créature à partir du néant. La créature a donc de soi le non-être: tout son être elle le reçoit d'un autre. Elle fut ainsi créée pour que dans son indigence elle ait toujours besoin de son principe et pour que ce Premier Principe dans sa bonté ne cesse de se communiquer à elle. Donc, puisque l'esprit raisonnable, par le fait même qu'il est tiré du néant, est en soi imparfait, l'esprit raisonnable est replié sur lui-même et aime son propre bien. Du fait qu'il doit tout à Dieu, il est totalement dépendant de Dieu. Imparfait il tend de soi au non-être. Replié sur lui-même, il ne peut par lui-même s'élever jusqu'à la rectitude de la parfaite justice. Totalement dépendant de Dieu et Dieu n'ayant pas besoin de ses biens, il ne peut rien faire de lui-même et par sa propre vertu qui constitue Dieu son débiteur⁷⁵." [96]

Que l'on puisse donc dans une certaine mesure désigner le fait d'être créé à partir du néant comme composante de ce créé, cela manifeste dans l'homme faillible le face-à-face mystérieux, inexistant hors de la création, le face-à-face du Bien et du Mal. De là la création s'étend au mystère du Péché et de la Rédemption, c'est-à-dire qu'elle ne peut être tout à fait comprise qu'à partir de la Croix.

3. L'homme image de Dieu par grâce

a) Constitution et état

Ce que nous avons développé jusqu'ici sous le titre "Le monde comme Livre" se référerait avant tout à la 'constitution' de la création, c'est à dire à la loi intérieure, indépendante du temps et de l'espace, qui la conditionne. Mais si cette loi se concrétise dans le temps et l'espace et de ce fait est sujette à l'accident, Bonaventure parle alors de 'status', d'état⁷⁶. 'Status' signifie un état du monde historiquement concret, caractérisé par une disposition fondamentalement accidentelle. Bonaventure applique de multiples façons ce concept d'état, par exemple aux périodes avant et après la Chute, ou au degré de perfection de l'homme, où il distingue entre l'état d'homme pèlerin et celui d'homme arrivé dans la patrie, l'état de pèlerin étant lui-même divisé entre état d'innocence, [97] état de nature déchue, et état de nature sous la loi de la grâce⁷⁷.

Ce qui nous concerne ici avant tout c'est l'état de la première réalité concrète de la création telle qu'elle s'offre à nous dans l'homme⁷⁸.

Dans cet état l'image essentielle de l'homme est à la ressemblance de la grâce. Car même "si avant la chute l'homme possédait une nature parfaite, elle n'en était pas moins revêtue de la grâce divine⁷⁹", et cela parce que "la créature spirituelle a pour fin le bien suprême, qui est au dessus de toute nature ('nature' étant compris ici au sens de création)⁸⁰".

⁷⁵ "Quia cum primum principium sua omnipotenti virtute et benignissima largitate creaturam omnem de nihilo produxerit ad esse; ac per hoc creatura per se habeat non esse, totum autem esse habeat aliunde: sic facta fuit, ut ipsa pro sua defectibilitate semper suo principio indigeret et primum principium pro sua benignitate influere non cessaret. Cum ergo spiritus rationalis, hoc ipso quod de nihilo, sit in se defectivus; hoc ipso quod natura limitata et egena, sit in se recurvus, amans proprium bonum; hoc ipso quod totus a Deo, sit totaliter Deo obnoxius; et quia defectivus est, de se tendit in non-esse; quia recurvus, per se non assurgit ad rectitudinem perfectae iustitiae; quia totaliter Deo obnoxius, et Deus bonis eius non indiget, nihil potest facere de se et propria virtute, per quod Deum sibi constituat debitorem. *Brev. V, 2 (V, 253 b-254 a)*. Paris, Éditions Franciscaines, 1968.

⁷⁶ "Dicendum est, quod quaedam plantavit Deus in natura nostra, quae respiciunt ipsius conditionem, quaedam quae respiciunt statum et accidentalem dispositionem." *III Sent. d. 2, dub. 1 (III, 56 a)*.

⁷⁷ "Sub statu enim viae comprehenduntur tres status, scilicet innocentiae, naturae lapsae et status sub lege gratiae." *III Sent. d. 16, dub. 4 (III, 360 b)*.

⁷⁸ Bonaventure fait ici une remarque fondamentale : le Paradis ne doit pas être compris comme un lieu matériel, mais comme les délices et la joie spirituelles où l'homme fut placé par l'amour, la connaissance et la jouissance de Dieu. Cf. *II Sent. d. 17, dub. 2 (II, 426 b)*.

⁷⁹ "Et sic ante lapsum homo habuit perfecta naturalia, supervestita nihilominus divina gratia." *Brev. II, 11 (V, 230 a)*.

⁸⁰ "Finis creaturae rationalis est summum bonum, quod est supra omnem naturam. Finis vero aliarum creaturarum est bonum creatum, quod est infra terminos naturae. *II Sent. d. 29, a. 1, q. 2, ad 4 (II, 699 b)*.

b) Nature et Grâce

Nous voici affronté au grand problème de la nature et de la grâce qui se présente ainsi dans notre contexte :

La création par essence, toute chose créée par nature, toutes deux peuvent accéder à un degré supérieur de l'être ou, ce qui ici est équivalent, de l'expression. La création est alors structurée par degrés en fonction de la puissance formelle et de l'intensité expressive de chaque être. La relation matière-forme se révèle loi fondamentale. La dynamique qui crée cet agencement et pousse au degré supérieur d'expressivité et d'être est cette même volonté divine d'expression, qui au sein de la Trinité se réalise pleinement dans l'univocité, et, dans l'espace de la création tend à un accomplissement dans l'analogie.

La nature des choses offre donc en soi un double point de vue, selon qu'elle est close sur elle-même ou ouverte. [98] Close elle unit dans son cercle l'élément de base à sa structuration finale : la nature peut être comprise au sens de principes constituants – chez l'homme l'esprit et le corps – ou au sens d'une forme de complément, "qui donne à l'homme son achèvement et la capacité d'agir conformément à son espèce, comme le dit Boèce : la nature est la propriété spécifique formant chaque chose⁸¹" – et précisément pour l'homme la forme qui le fait appartenir à l'humanité. Ici nous avons la nature en soi atteignant en soi-même son accomplissement. Chaque chose créée a accès à son accomplissement particulier⁸², chaque chose par nature en porte en elle la possibilité. De ce fait l'aspiration à l'accomplissement est elle aussi selon la nature et la nature elle-même peut la combler. Ainsi comprise la nature consiste fondamentalement dans la forme : elle s'accomplit en s'exprimant.

Cet accomplissement en soi d'une nature n'exclut pas qu'elle soit 'ouverte' à une forme supérieure ni qu'elle soit disponible en tant que quasi-matière pour une réalité plus élevée. La possibilité de 'développement' ainsi créée atteint là son but, la réalisation de la forme naturelle supérieure, celle de l'homme. Chez lui aussi pourtant il existe une 'absence de forme', qui ne dépend d'ailleurs plus du manque d'une forme supérieure de nature, mais du manque de la forme conférée par la grâce⁸³. Par rapport à cette dernière forme, l'homme est inachevé et ouvert, disponible, une quasi-matière.

"À cette objection que les œuvres de Dieu sont parfaites, il faut répondre : il existe une perfection relative à l'Être premier (substantiel et nécessaire) et une perfection relative à l'être second (accidentel et non nécessaire). [99] La perfection concernant cet être second est double. L'une a son origine dans la perfection du premier, telle qu'elle se manifeste dans les propriétés accidentelles émanées des principes du sujet dont il s'agit. La deuxième perfection concernant le second être n'a pas son fondement dans la perfection du premier, elle le dépasse, la perfection de l'être que la grâce emplit et illumine ne provenant pas de nous, mais de Dieu.

Donc lorsque l'on dit que les œuvres de Dieu sont parfaites, on a en vue l'Être premier et le second dans la mesure où il a sa source dans le premier. Mais cette affirmation ne tient pas quand il s'agit du second s'il n'a pas sa source dans la perfection du premier Être⁸⁴."

⁸¹ "Dicendum, quod nomine humanae naturae aliquando intelliguntur principia constituenta hominem; aliquando intelligitur forma hominis completa, quae dat ipsi supposito complementum et operationem debitam illi speciei, secundum quod dicit Boethius : Natura est unaquamque rem informans specifica differentia (*De Una Persona et duab. nat. c. 1*)." *III Sent. d. 23, a. un. q. 1, ad 3 (III, 453 a).*

⁸² Cf. "Natura dicit ipsam formam, qua unumquodque est id quod est." *De Trin. q. 2, a. 2 concl. (V, 65 b).*

⁸³ Cf. Augustinus *super Genesim ad litteram* : "Per coelum intelligitur angelica natura informis" ; sed non fuit informis per defectum formae naturalis : ergo informis fuit per defectum formae superadditae naturae. Sed haec est gratia." *II Sent. d. 4, a. 1, q. 2, f. (II, 133 a).*

⁸⁴ "Ad illud quod obiicitur, quod Dei perfecta sunt opera ; dicendum, quod est perfectio quantum ad esse primum, et est perfectio quantum ad esse secundum. Et perfectio quantum ad esse secundum, duplex est. Quaedam enim est quae habet ortum a perfectione secundum esse primum, sicut illa perfectio quae attenditur in accidentibus, quae oriuntur ex principiis subiecti. Et est alia perfectio quantum ad esse secundum, quae non causatur a perfectione secundum esse primum, sed potius est supra illud, sicut est perfectio in esse gratuito vel glorioso, quae quidem est in nobis, non ex nobis, sed ex Deo. Cum ergo dicitur, quod Dei perfecta sunt opera,

Cette perfection est donc une Sur-forme, qui sans doute correspond dans la nature à une possibilité de forme, mais qu'en fait la nature n'a jamais pu réaliser par elle-même. La nature est ici mise comme une matière pour une Sur-forme qui lui est supérieure et extérieure; elle possède l'aspiration naturelle à une forme qui dépasse les limites de la nature.

"Il existe des choses, auxquelles la nature aspire, mais dont l'obtention n'est pas au pouvoir de cette nature ; et ces choses ne sont pas naturelles, comme le montre clairement la béatitude. Mais il existe des choses qui sont objets de désir et dont l'obtention est possible, et celles-là sont naturelles⁸⁵." [100]

La grâce est donc surnaturelle lorsqu'elle est plus forte que la nature ; elle est naturelle lorsqu'elle ne dépasse pas le désir de la nature ; elle est elle-même nature au sens large, parce qu'elle est créée ; car Dieu lui-même ne peut être forme finale pour la perfection d'une créature⁸⁶. Sa surnaturalité comporte en elle-même la gratuité ; sa naturalité lui donne son caractère formel ; sa nature la met sous la loi de la créature.

Par grâce, il faut comprendre cette grâce sanctifiante qui rend les hommes "agréables à Dieu, et dignes de lui⁸⁷." Elle est aussi l'amour, qui donne à l'affectivité humaine la capacité d'aimer Dieu par dessus tout et le prochain comme soi-même⁸⁸. Cette grâce ferme le cercle intelligible qui retourne à Dieu l'œuvre qui sort de lui⁸⁹. Un cercle dont le mouvement et les stades se trouvent représentés dans la graduation des différents niveaux d'expression :

"Toutes les créatures ont un rapport avec leur créateur et dépendent de lui. Elles peuvent lui être comparées d'une triple manière, soit comme au principe de leur création, soit comme à l'objet qui les meut, soit comme au don qui les habite. De la première manière, ce qui lui est comparé, c'est tout le créé, de la seconde manière toute intelligence, de la troisième tout esprit juste et agréable à Dieu. Tout ce qui est fait, si peu qu'il ait d'être, a Dieu pour principe. Toute intelligence, si peu qu'elle ait de lumière, est capable de saisir Dieu par la connaissance et l'amour. Tout esprit juste et saint possède infus en lui le don du Saint-Esprit. [101]

La créature ne peut avoir Dieu comme principe sans lui être configurée selon l'unité, la vérité et la bonté. Elle ne peut l'avoir comme objet sans le saisir par la mémoire, l'intelligence et la volonté. Elle ne peut l'avoir comme don infus sans lui être configurée par la foi, l'espérance et la charité, qui sont le triple don. Or la première conformité est lointaine, la deuxième proche, la troisième plus proche. La première est dite vestige de la Trinité, la deuxième image, la troisième, 'ressemblance'⁹⁰.

Pour plus de clarté disons encore ici que le Saint Esprit en tant que don incréé se comporte envers la grâce comme une grâce créée de même que le Principe originel se comporte comme Principe donnant la forme⁹¹.

hoc intelligitur quantum ad esse primum et quantum ad esse secundum, quod causatur ab illo. Quantum autem ad illud esse secundum, quod non causatur a perfectione secundum esse primum, veritatem non habet." *II Sent.* d. 29, a. 1, q. 2, ad 3 (II, 699 ab).

⁸⁵ "Quaedam autem sunt in naturae appetitu, quae tamen non sunt in eius potestate ; et talia non sunt naturalia, ut patet de beatitudine. Quae autem sunt in appetitu et potestate, talia sunt naturalia." *IV Sent.* d. 43, a. 1, q. 5, ad 6 (IV, 893 a).

⁸⁶ "... nec est possibile nec decens, Deum esse formam perfectivam alicuius creaturae." *II Sent.* d. 26, a. un. q. 2 concl. (II, 635 b).

⁸⁷ "... quia caritas iuncta est gratiae gratum facienti, quae ideo dicitur gratum faciens, quia reddit hominem Deo acceptum, et ideo caritas sic vocatur, non tantum quia habet carum amatum, sed etiam quia facit hominem Deo carum." *I Sent.* d. 17, p. 1, a. un. q. 3 concl. (I, 299 a).

⁸⁸ "... gratiae gratum facientis, quae fuit caritas habitans affectum ad diligendum Deum super omnia et proximum sicut seipsum." *Brev.* II, 11 (V, 229 a-230 b).

⁸⁹ "(Gratia gratum faciens) cum ad hoc sit, ut per ipsam opus manans a Deo revertatur in Deum, in quo ad modum circuli intelligibilis consistit omnium spirituum rationalium complementum." *Brev.* V, 2 (V, 253 a).

⁹⁰ *Brev.* II, 12 (V, 130 ab).

⁹¹ "Praeter donum, quod comparatur ad hos actus tanquam principium effectivum, conveniens est et opportunum ponere donum creatum, per quod anima informetur." *II Sent.* d. 26, a. un. q. 2 concl. (II, 635 b).

L'expression créée acquiert donc sa perfection - nous voici renvoyés aux relations intra-trinitaires - non en vertu de principes nécessaires la constituant, mais sur le terrain du non-nécessaire, du don gratuit.

c) Grâce et liberté, ou gratuité de la grâce

Le don surnaturel de la grâce inclut en lui la gratuité, la liberté du don, et, plus encore, [102] il situe sur le plan de la liberté la rencontre entre l'Image première et sa copie créée. La liberté agit dans chacun des deux, celui qui dispense la grâce et celui qui la reçoit.

"C'est à juste raison que cette influence (de Dieu sur l'âme) est dite grâce. En premier lieu, parce qu'elle est donnée gracieusement, par pure générosité, sans aucune contrainte de la nature : la grâce ne provient pas des principes de son sujet (l'homme) et ce n'est pas la nécessité qui la fait sortir de Dieu, mais sa pure bonté. En second lieu, elle rend la créature agréable à Dieu – en faisant l'homme semblable à Dieu, c'est un ami qu'elle lui donne, un ami qui lui plaise et qu'il accueille volontiers. Enfin, En troisième lieu enfin, elle fait que l'homme n'agisse pas par intérêt. C'est que l'affectivité de l'homme est repliée sur lui-même et mercantile: quoi que l'on fasse, c'est pour en tirer un avantage. Mais lorsque survient la grâce divine, elle détourne l'homme tout entier de lui-même, si bien que sa volonté est orientée vers le bien du prochain et à l'honneur de Dieu, sans aucun égoïsme⁹²."

Cette liberté est celle de l'être situé au plus haut niveau de l'expression, ce qui n'est possible que dans une relation libre. Si l'homme est capable de cette liberté, alors la différence chez lui entre nature et grâce, entre activité commandée par son être et libre don, ne peut être considérée comme une rupture. Une créature profondément libre ne s'accomplit pas dans ce qui est lui est naturellement nécessaire, mais accueille la forme ultime de son accomplissement, la 'sur-forme' de la grâce, comme un don librement accordé et librement accueilli. [103]

d) La grâce comme 'sur-forme', ou caractère naturel de la grâce

La grâce est donc à comprendre comme forme simple, forme divine et forme spirituelle⁹³ revêtue par la nature⁹⁴ pour l'accomplissement de l'âme à mener à sa perfection⁹⁵. Mettre en forme est son activité permanente⁹⁶.

Bonaventure la compare à l'influx de la lumière⁹⁷, son principe originel avec le soleil.

"C'est pourquoi l'Écriture nomme Dieu ou le Christ 'Soleil de justice'. Car, de même que du soleil matériel la lumière corporelle se répand dans l'atmosphère et illumine l'air à la manière d'une forme, de même du soleil spirituel qui est Dieu la lumière spirituelle se répand-elle dans l'âme qu'elle illumine, restaure, rend agréable à Dieu et vivifie. De toutes les choses corporelles c'est l'influx de la lumière qui ressemble le plus à la grâce de Dieu. En effet l'éclat dont la lumière baigne les corps qu'elle touche et qui les assimile en quelque sorte au foyer lumineux dans une participation à la même propriété, représente bien cette influence spirituelle qu'est la grâce, qui assimile les esprits doués de raison à ce

⁹² "Haec influentia recte dicitur gratia, tum quia datur ex mera liberalitate, nulla naturae cogente necessitate - non enim oritur ex principiis subiecti, nec a Deo exit de necessitate, sed sua mera benignitate – tum etiam, quia gratum facit – dum enim hominem Deo conformat et assimilatur, reddit ipsum Deo amicum et facit Deo esse placitum et acceptum – tum etiam, quia facit, hominem gratis facere ea quae facit. Affectus enim hominis recurvus est mercenarius, quantum est de se; unde si quid facit, intendendo proprium commodum facit; sed cum divina gratia supervenit, sic hominem totum gratum facit, ut sive ad utilitatem proximi sive ad honorem Dei velit totam gratiam impendere." *II Sent.* d. 26, a. un. q. 2 concl. (II, 636 a).

⁹³ "Gratia est forma simplex et deiformis et spiritualis." *I Sent.* d. 14, a. 2, q. 2, f. 9 (I, 252 a).

⁹⁴ "Gratia adveniens informat naturam." *III Sent.* d. 23, a. 2, q. 5, f. 2 (III, 497 a).

⁹⁵ "(Et eadem causa necesse fuit) ipsum (sc. donum gratiae) esse creatum, ut anima posset informare, tanquam perfectio suum perfectibile informare habet." *III Sent.* d. 13, a. 1, q. 1, concl. (III, 277 a).

⁹⁶ "... gratia, quamvis sit in suo actu continuo quantum ad illum actum, quem habet per modum informantis..." *II Sent.* d. 26, a. un. q. 5, ad 1 (II, 643 b - 644 a).

⁹⁷ Sur la lumière dans Bonaventure, cf. 2e partie, chap. 2a. - J.P. Rézette, *Grâce et similitude de Dieu*, p. 62.

foyer divin, source de toute lumière⁹⁸. " [104]

Partant de là, on voit clairement que la grâce, qui est un surplus, une 'sur-forme', est à considérer comme un accident. La particularité de cet accident réside en ceci que son sujet et son origine diffèrent et que l'origine domine largement le sujet.

"Un tel accident cependant, dont l'origine lui est supérieure, est complètement non de l'Être premier, mais du second. Mais puisqu'il tient son origine de plus haut, il ennoblit le sujet en le reliant et le conformant à ce plus haut. Et si cet accident vient de l'Être premier et suprême et si son infusion ou son origine tendent à une influence parfaite, l'accident n'est donc pas là pour ennoblir le sujet, mais pour le parfaire et lui donner la paix de l'accomplissement. Ce qu'il n'accomplit pas seulement de lui-même, mais en référence à celui dont il provient et en lequel se trouve tout ce qui est parfait, tout ce qui est bon, et par là la pleine béatitude⁹⁹."

La relation entre Dieu, la grâce et l'homme, s'éclaire si l'on considère que la ressemblance entre deux objets admet trois cas :

"Ou bien ces deux objets se réfèrent à un troisième par lequel ils se ressemblent, comme le cygne et la neige par la couleur blanche. Ou bien ils se ressemblent si bien que l'un est la copie de l'autre, comme l'apparence de la couleur blanche est semblable à la couleur elle-même. Ou bien encore il s'agit de la ressemblance saisie dans un objet, miroir ou œil, qui deviennent semblables et conformes au corps posé devant eux. Dans le premier cas la ressemblance d'une créature avec Dieu est impossible. Dans le deuxième quelque chose est créé de semblable à Dieu, et c'est la grâce, - [105] qui est dite image de Dieu, ou gloire, - qui est en forme de Dieu. Dans le troisième cas enfin, l'âme possédant la grâce et la gloire devient semblable et conforme à Dieu¹⁰⁰."

La grâce est donc par essence capacité de ressemblance et, en tant que telle, cette qualité permanente de donner sa forme à l'homme¹⁰¹.

On voit mieux la spécificité de cette capacité de ressemblance si on la distingue de celle de l'image :

⁹⁸ "Unde et Scriptura vocat Deum sive Christum solem iustitiae, quia sicut ab isto sole materiali influit lumen corporale in aera per quod aer formaliter illuminatur ; sic a sole spirituali, qui Deus est, influit lumen spirituale in animam, a quo anima formaliter illuminatur et reformatur et vivificatur. Unde inter omnia corporalia maxime assimilatur gratiae Dei luminis influentia. Sicut enim haec est quaedam influentia, quae assimilat corpora ipsum suscipientia ipsi fonti luminis quantum ad proprietatem; sic gratia est spiritualis influentia, quae mentes rationales fonti luminis assimilatur et conformatur." *II Sent.* d. 26, a. un. q. 2 concl. (II, 636 a).

⁹⁹ "Tale autem accidens, quod habet ortum a superiori, in quantum accidens est, complementum est non quantum ad esse primum, sed quantum ad esse secundum. Quia vero a superiori est, habet nobilitare subiectum in hoc quod iungit ipsum et conformatur ei quod est ipso superius. Et si sit tale accidens, quod ortum habet ab ente primo supremo ; si eius infusio vel origo sit secundum perfectam influentiam, non solum habet nobilitare, verum etiam consummare et quietare ; et hoc non facit tantum ratione sui, verum etiam ratione eius, a quo procedit, in quo reperitur omnis perfectio et bonorum omnium aggregatio, ac per hoc completa beatitudo." *II Sent.* d. 26, a. un. q. 3 concl. (II, 638 b).

¹⁰⁰ "Dicendum, quod aliquid conformari alicui contingit dupliciter : aut quantum ad similitudinem, aut quantum ad habitudinem. - Quantum ad similitudinem contingit tripliciter : aut quando aliqua duo participant, in quo assimilantur, ut cygnus et nix in albedine ; aut cum aliqua duo sic se habent, quod unum est similitudo alterius, ut species coloris sive idolum assimilatur colori vel conformatur ; aut quando aliquid participat similitudinem, ut speculum vel oculus assimilatur et conformatur corpori obiecto. Primo modo non est possibile, aliquam creaturam Deo conformari. Secundo modo aliqua creatura Deo conformatur, ut puta gratia, quae dicitur similitudo Dei, aut gloria, quae est deiformitas. Tertio modo assimilatur et conformatur anima, quae habet gratiam et gloriam." *I Sent.* d. 48, a. 1, q. 1 concl. (I, 852 b).

¹⁰¹ "Si autem loquamur de conformitate propinqua, quae consistit in similitudine, sic non se ipsa (voluntas nostra) conformatur, sed mediante gratia, quae non est tanquam tertium ab utroque participatum, sed est sicut similitudo unius et proprietate alterius. Unde gratia est similitudo essentialiter." *I Sent.* d. 48, a. 1, q. 1 ad 3 (I, 852 b).

"Image et similitude se distinguent déjà par leur nom. Image signifie identité dans l'ordre des grandeurs. Similitude signifie correspondance dans la fonction. Image implique une configuration commune, une figure, qui est ou quantité qualitative ou qualité quantitative – c'est à dire une quantité, qui par configuration est devenue figure et a donc été élevée au plan de la qualité. La similitude, elle, signifie la qualité identique d'objets divers¹⁰²."

Cette distinction fondamentale entre image et similitude conduit à de nouvelles distinctions, dont l'une attribue à l'image le domaine de la nature, à la similitude le domaine de la grâce.

"Puisque 'image' signifie une configuration identique et puisque cette configuration est à considérer en relation avec les puissances naturelles de l'âme : [106] mémoire, intelligence et volonté, de ce fait l'image est du domaine du naturel. Mais parce que similitude signifie une concordance dans l'activité et que l'activité par laquelle l'âme devient semblable à Dieu est la grâce, on dit que la similitude consiste dans la grâce¹⁰³."

Pour atteindre leur 'sur-forme' correspondante, image et similitude doivent être liées à une matière, ce qui signifie que cette 'sur-forme' suppose une matière spécialement configurée. Si l'on transpose ce fait aux relations spécifiques entre nature et grâce, c'est sans aucun doute pour cette raison qu'une forme ne se relie qu'à la matière qui lui correspond¹⁰⁴. C'est ainsi que l'âme possède la grâce et la similitude parce qu'elle est image¹⁰⁵. Dans l'image de Dieu la création a atteint le point ultime d'où comme 'matière' elle peut viser la sur-forme de la grâce. Comme déjà dit, à partir de là on peut dire la grâce 'naturelle', car elle répond en la comblant à la réceptivité naturelle de l'image¹⁰⁶. L'image est par essence directement ordonnée à un but, qui n'est autre que l'image première¹⁰⁷. Et la grâce est moins liée à la nature en soi qu'à la nature orientée vers Dieu¹⁰⁸. [107] "Car c'est seulement dans son orientation vers Dieu que l'âme est capable de recevoir la grâce¹⁰⁹."

L'essentiel est dit sur la loi matière/forme qui est à la base de la relation entre nature et grâce. Et ceci se présente comme une nouvelle extension analogique de la vie intra-trinitaire et des relations intra-divines; car c'est le Fils, parole exemplaire et créée, qui nous rend capables de recevoir la grâce – qui descend du Père des Lumières et nous est donnée par le Saint Esprit¹¹⁰ - et de devenir partenaires de Dieu à sa ressemblance. "Dieu quand il créa l'homme à son image et ressemblance dans l'état d'innocence le créa si proche de lui que

¹⁰² "Dicendum, quod de prima nominis impositione differt imago et similitudo. Imago enim nominat conformitatem in quantitate, similitudo vero convenientiam in qualitate. Imago enim nominat quandam configurationem, et ita importat figuram, quae est quantitas in qualitate, vel qualitas in quantitate; similitudo vero dicitur rerum differentium eadem qualitas." *II Sent.* d. 16, a. 2, q. 3 concl (II, 405 a).

¹⁰³ "Quia enim imago dicit configurationem : et illa attenditur ex parte naturalium potentium animae, scilicet memoriae, intelligentiae et voluntatis : hinc est, quod imago est in naturalibus. Quia vero similitudo dicit convenientiam, quae ortum habet a qualitate ; et qualitas, in qua anima similitur Deo, haec est gratia: ideo similitudo dicitur in gratuitis esse." *II Sent.* d. 16, a. 2, q. 3 concl (II, 405 a).

¹⁰⁴ "Semper enim (Deus) formam coniungit materiae summe proportionabili." *II Sent.* d. 1, p. II, a. 1, q. 2, op. 2 (II, 41 a).

¹⁰⁵ "... gratia, cuius anima est capax, per hoc quod est imago." *III Sent.* d. 33, a. un. q. 3, f. 3 (III, 716 a).

¹⁰⁶ "Dicendum, quod in homine iusto et bono est tria considerare. Cum enim habeat naturam per gratiam ordinatam, est considerare esse naturae, et ordinabilitatem ad gratiam, quae communi nomine dicitur habitas... et quia habitas nunquam omnino tollitur, salva natura..." *I Sent.* d. 46, dub. 7 (I, 836 ab).

¹⁰⁷ "Dicendum, quod quia imago dicit ordinem ad illud cuius est imago, tanquam in finem et ordinem immediatum." *II Sent.* d. 16, dub. 2 (II, 407 a).

¹⁰⁸ "... gratia, quae non respicit naturam secundum quod natura est, sed magis, secundum quod ad Deum conversa est." *II Sent.* d. 18, a. 2, q. 3, ad 6 (II, 454 b).

¹⁰⁹ "Anima enim non est natam esse subiectum gratiae nisi per conversionem sui ad Deum." *II Sent.* d. 36, a. 2, q. 3, ad 5 (II, 856 b).

¹¹⁰ Cf. *De Donis Spir.* S. c. 1, n. 4 et 7 (V, 457 b ; 458 b).

l'homme par le Verbe increé serait capable d'être formé par la grâce¹¹¹."

e) La grâce comme nature, ou l'impermanence de la grâce

En tant que création la grâce est elle-même 'nature', au sens large ; créée à partir du néant elle peut y retourner.

"En ce qui concerne sa matière la grâce n'a pas été créée à partir de quelque chose de matériel, elle est simplement un don gratuit, descendant tout entier d'en haut, du Père des Lumières. Et comme tout ce qui se corrompt retourne à ce qu'il était avant d'être produit, il est nécessaire que la grâce, née du néant, retourne au néant lorsqu'elle se dégrade¹¹²."

La grâce ne se corrompt pas du fait d'une influence extérieure (comprise au sens strict), que l'origine en soit Dieu, le péché, ou son libre arbitre ; elle se corrompt elle-même. [108] Mais sa chute est provoquée de l'extérieur quand l'esprit de l'homme se détourne de Dieu¹¹³.

"Car la grâce ne dépend pas seulement de celui dont elle provient, mais aussi de l'âme qu'elle habite et elle n'y demeure qu'aussi longtemps que cette âme tourne vers Dieu sa face, son esprit¹¹⁴."

Et la grâce persiste dans l'être aussi longtemps que l'influence de la bonté divine persiste dans l'âme . "Dès que l'âme se détourne de Dieu, l'influence cesse et par suite la grâce¹¹⁵."

4. L'orientation de l'homme vers Dieu ou l'authenticité de l'homme

L'orientation de l'homme vers Dieu le caractérise et répond à son être : c'est là son 'authenticité', l'authenticité de l'image. L'ordre se réalise par l'orientation de l'image vers son original¹¹⁶.

"Quand il est dit, *Dieu créa l'homme droit*, cela se réfère à la création de l'homme. L'Écclésiastique en explique le sens dans son 17^e chapitre où il est dit : *Dieu créa l'homme de la terre* - ce qui concerne le corps – *et il le créa à son image* - ce qui concerne la nature de l'âme - *et il le tourna encore une fois vers lui* comme vers son modèle originel (l'interprétation de Bonaventure est ici très subjective : littéralement cela signifie : *Dieu tourna l'homme à nouveau vers la terre* -[109] *et il le laissa retourner à la terre*¹¹⁷). Il dit cela à propos du surcroît de grâce qui tourne vers Dieu l'âme façonnée par les vertus ; et il ajoute :

¹¹¹ "Certum est, quod originale principium, quod est Deus, quando creavit hominem ad imaginem et similitudinem suam in statu innocentiae, ita propinquum creavit illum sibi, ut per Verbum increatum informabilis esset homo ad gratiam." *De Donis Spir.* S. c. 1, n. 5 (V, 458 a).

¹¹² "Cum gratia non producatur ex aliquo materialiter, sed sit simpliciter donum gratuitum et omnino descendens a Patre luminum ; et omne quod corrumpitur, in id cedat, unde producitur : necesse est, gratiam, sicut ex nihilo producitur, sic in nihilum redigi, cum corrumpitur." *II Sent.* d. 26, a. un. q. 4, concl. (II, 640 b).

¹¹³ "Ad illud quod quaeritur, a quo corrumpitur, utrum a Deo, vel a peccato, vel a libero arbitrio, dicendum, quod ipsa gratia deficit in se ipsa. Si autem quaeratur ratio huius, quare deficit : hoc est propter aversionem mentis humanae." *II Sent.* d. 26, a. un. q. 4, ad 5 (II, 641 a).

¹¹⁴ "Gratia autem non solum dependet ab eo, a quo est, sed etiam ab anima, in qua est, nec persistit in ea, nisi quam diu habet faciem suam sive mentem ad Deum conversam." *II Sent.* d. 26, a. un. q. 4, ad 2 (641 a).

¹¹⁵ "Cum enim gratia non salvetur nisi ex continuatione influentiae a bonitate divina super faciem mentis nostrae ; quando anima a Deo avertitur, influentia non continuatur, et per consequens gratia corrumpitur." *II Sent.* d. 26, a. un. q. 4, ad 5 (II, 641 a).

¹¹⁶ "Rectitudo voluntatis solo actu voluntatis servatur – qui enim rectus est, obliquus esse non potest, quamdiu vult esse rectus." *II Sent.* d. 24, p. 1, a. 1, q. 2, f. 4 (II, 566 ab).

¹¹⁷ Bonaventure n'a une connaissance parfaite ni de l'hébreu ni du grec et c'est à partir des particularités grammaticales du latin qu'il recherche le sens de l'Écriture. Cf. à ce sujet, L. Meier, *St. Bonaventura als Meister der Sprache*, p. 18. Remarquons que le mouvement missionnaire franciscain et dominicain contribua à diffuser la connaissance des langues orientales. Cf. C. Spicq, *Esquisse d'une Histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, p. 187.

*Il le revêtit de force comme lui-même*¹¹⁸. Ces mots montrent que Dieu créa l'homme non seulement capable de droiture, puisqu'il lui avait imprimé son image, mais qu'il le créa *droit*. Car l'homme est *droit* lorsque son intelligence est semblable à la plus haute vérité dans la connaissance ; sa volonté conforme à la bonté suprême dans l'amour et sa puissance directement liée à la puissance suprême dans l'action. Et il en est ainsi lorsque l'homme se tourne tout entier vers Dieu¹¹⁹."

De même que le Fils éternel par sa ressemblance, c'est-à-dire sa pleine référence au Père, en est le semblable par essence, l'homme devient semblable à Dieu par analogie, quand il est orienté vers lui.

"Premièrement l'homme est *droit* lorsque son intelligence concorde avec la vérité suprême. Je parle ici non d'une concordance due à une parfaite identité, mais d'une certaine ressemblance. En effet, comme dit Anselme, la vérité est la rectitude que seul l'esprit peut accueillir, et seul ce qui est droit peut concorder avec cette rectitude ; ainsi notre intelligence quand elle concorde avec la vérité est-elle nécessairement 'rectifiée', redressée et elle l'est entièrement [110] quand elle se tourne vers cette vérité. Car en tant qu'acte la vérité se définit comme concordance entre l'objet et l'intelligence. Or notre intelligence quand elle se tourne vers la vérité s'y fait adéquate et coïncide entièrement avec elle. Et comme de ce fait elle coïncide entièrement avec la justice, elle est justifiée. C'est pourquoi personne ne juge bien en l'absence de vérité, comme le dit le livre *De la véritable religion*, et c'est aussi pourquoi celui qui tient compte de la vérité possède un bon jugement, conformément à la parole du Seigneur rapportée dans Luc 7, quand il dit à Simon : *Tu as bien jugé* ; c'est-à-dire : 'Ta décision a été bonne.' L'homme est semblablement justifié quand sa volonté se conforme à la bonté divine. Celle-ci en effet représente le suprême équilibre et la suprême justice, car meilleur on est, plus juste aussi. Pour Anselme la justice est la rectitude de la volonté : mais rien n'est conforme à cette rectitude s'il n'est droit. Si donc la volonté de l'homme se conforme à la bonté et à l'équilibre suprêmes, elle est nécessairement redressée. Et elle est conforme à ce qu'elle aime lorsqu'elle se tourne par amour vers la bonté. C'est pourquoi Hugues dit : 'Je sais, mon âme, que l'amour te transforme en ce que tu aimes.' Qui aime la bonté, est juste. C'est ce que nous lisons au premier chapitre du Cantique : *Les justes te chérissent*. Les justes sont tournés vers ta bonté et ta bonté se penche vers eux. C'est pourquoi l'âme qui en a fait l'expérience s'exclame : *Qu'il est bon le Dieu d'Israël pour les cœurs droits !* (Ps 72, 1) Et parce que seuls les justes en font l'expérience, *c'est à eux que convient la louange* (Ps. 32, 1). De même l'homme est-il justifié quand sa force se greffe à la force suprême. Est juste en effet ce qui se tient entre les extrêmes, le premier et le dernier, l'alpha et l'oméga, le point de départ et le but. Le milieu, c'est l'opération par laquelle on arrive au but. Cette force est juste quand son activité provient du premier principe et tend vers le but final. Parce que la force divine réalise tout ce qui vient de Dieu et à cause de lui, elle est parfaitement juste dans son action. Ce qui est droit, le droit le confirme. [111] Si donc notre force est greffée sur la force suprême, alors elle est certainement justifiée¹²⁰."

¹¹⁸ Si 17, 1 – 2 : *Dieu a créé l'homme de la terre et la formé à son image. Il le fait ensuite rentrer dans la terre, et il l'a revêtu de force selon sa nature.* (Trad. C. Fillion)

¹¹⁹ "Hominis autem conditio tangitur cum dicitur : *Deus fecit hominem rectum*. Qualiter autem illud intelligitur, quod Deus fecerit hominem *rectum*, explicat Ecclesiasticus, decimo septimo capitulo, ubi dicit : *Deus creavit hominem de terra* - hoc dicit quantum ad corpus – *et secundum imaginem suam fecit illum* - hoc dicit quantum ad animae naturam – *et iterum convertit illum in ipsam* – hoc dicit quantum ad gratiam superadditam, quae animam convertit ad Deum per virtutum habitus ; et ideo subiungit : *et secundum se vestivit illum virtute* (fin v. 2). In hoc verbo ostenditur, quod Deus non tantum fecit hominem possibilem ad rectitudinem, suam ei imaginem conferendo, sed etiam fecit hominem *rectum*, ipsum ad se convertendo. Tunc enim homo *rectus* est quando intelligentia adaequatur summae veritati in cognoscendo, voluntas conformatur summae bonitati in diligendo, et virtus continuatur summae potestati in operando . Hoc autem est quando homo ad Deum convertitur ex se toto." *II Sent.* Prooem. (II, 4 a).

¹²⁰ "Primo igitur homo *rectus* est, cum intelligentia summae veritati aequatur; aequari autem dico non per omnimodam impletionem, sed per quandam imitationem. Si enim veritas, ut dicit Anselmus (*Dialog. De Veritate*, c. 11), est rectitudo sola mente perceptibilis, et rectitudini non potest aequari nisi *rectum*; cum intellectus noster aequatur veritati, necessario rectificatur. Tunc autem aequatur, quando actualiter se convertit ad veritatem. Veritas enim in actu definitur, quod est adaequatio rei et intellectus. Intelligentia autem nostra ad ad veritatem conversa verificatur, ac per hoc veritati aequatur, et dum aequatur rectitudini, rectificatur; unde sine veritate nullus recte iudicat, ut dicitur in Libro de Vera Religione (Augustinus, *De Vera Religione*, c. 31, n. 57) et qui aspicit ad veritatem iudicat recte, secundum quod Dominus dicit Simoni, Lucae septimo : *Recte iudicasti*, id est recte decrevistis (Lc. 7, 43). Similiter homo rectificatur, dum voluntas summae bonitati conformatur. Summa

Bénéficiaire de la grâce dès son commencement, l'homme vient de Dieu et retourne à Dieu : il réalise ainsi ce qui est ordre et rectitude. Aussi a-t-il été situé hors de l'Un comme pôle extrême de l'expression créée, la dernière mise en forme du Livre de la création. En lui le point est atteint où commence le retour, l'union réalisée par la 'lecture'. Analogue à l'acte d'assimilation au Père du Fils, qui est son Image incréée, ce qui est maintenant requis de l'image et expression créée, c'est le processus d'assimilation, l'acte de lecture.

enim bonitas est summa aequitas sive iustitia ; tanto enim quis melior, quanto iustior. Sed, ut dicit Anselmus, iustitia est rectitudo voluntatis, nihil autem conformatur rectitudini nisi rectum. Dum ergo voluntas, bonitati formatur, cum ad ipsam convertitur diligendo. Unde Hugo : Scio, anima mea, quod, dum aliquid diligis, in eius similitudinem transformaris (*Soliloqu. De arrha animae*). Qui enim diligit bonitatem rectus est. Et hoc est quod dicitur Cantorum primo : *Recti diligunt te* (Ct 1, 3) ; recti enim ad tuam bonitatem sunt conversi, et tua bonitas ad eos inclinatur. Unde anima experta clamat et dicit : *Quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde* (Ps 72, 1). Et quia soli recti experiuntur, ideo *rectos decet collaudatio* (Ps 32, 1). Nihilominus homo rectificatur, dum virtus summae potestati continuatur. Rectum enim est cuius medium non exit ab extremis. Extreme sunt primum et ultimum, alpha et omega, principium et finis. Medium inter haec est operatio, per quam efficiens pervenit in finem." *II Sent. Prooem.* (II, 4 ab).

3° Partie - LA LECTURE DU LIVRE DE LA CRÉATION

Dieu a créé le monde et l'a créé comme l'exprimant. La mise en forme, la structure interne de la création lui confèrent le caractère de Livre, et c'est un caractère essentiel, non pas accessoire. En ce Livre Dieu se communique pour ainsi dire tout entier; en lui Dieu étend son savoir intérieur au cercle d'une connaissance de soi analogue, créée.

Mais alors que le cercle intérieur est acte pur, le cercle extérieur se clôt dans une action, un processus de réalisation confié à l'homme. Lui seul peut l'accomplir parce qu'il est esprit, et parce que il entraîne en même temps la matière dans son acte de connaissance. Partant du caractère de Livre du monde créé, on est motivé à considérer cette action comme une lecture. Il va de soi que cette lecture n'est pas une simple ni une moindre acquisition de connaissances parmi d'autres : bien plutôt, dans un sens très particulier, elle est 'actuelle' : elle est, par essence, 'connaissance réalisante'.

1. Réalisation de la création dans l'homme

Si on la considère comme connaissance en action, la lecture ne fait qu'accomplir la relation première de l'être, qui est précisément la connaissance. "L'être a pour essence de connaître et d'être connu, l'un et l'autre, dans une unité originelle¹." Le niveau de l'être est caractérisé par le degré de cette unité. Où l'unité est parfaite, la perfection de l'être est donnée dans une pure actualité et une pure lumière. C'est ainsi qu'est l'être en soi dans le cercle intérieur de la connaissance de Dieu, cercle sur la perfection duquel rien n'est dit, de la connaissance qu'il a ou non de l'extérieur, ni de celle que l'extérieur a ou non de lui. [113]

De ce point de vue l'être relevant du cercle extérieur de la connaissance n'existe jamais en soi car il est toujours en train de se connaître lui-même : le processus de réalisation est toujours actif en lui. Dans l'action de connaissance et de compréhension de soi c'est par la réflexion sur soi-même qu'il atteint son unité². Le degré d'unité auquel il atteint signifie alors son niveau d'être et son degré de lumière. Par exemple le minéral n'arrive jamais à se connaître et demeure à un échelon très inférieur de l'être et de la lumière. Pour le monde végétal et sensible, il se situe plus haut. Mais ce qui se réalise en plénitude c'est l'esprit. En lui connaître et être connu ne font qu'un ; il est en soi réalité lumineuse, à la mesure cependant non de l'absolu, mais de la concrétisation. La tension entre puissance et acte, matière et forme, subsiste en lui, mais au sein de son unité naturelle...

Pour exprimer pleinement ce qu'est cette analogie par rapport à l'unité divine, il faut en signaler les diverses sortes. Ainsi l'analogie de proportion est-elle comprise comme une analogie purement passive, une analogie de classement, alors que l'analogie d'ordre est marquée au contraire par une démarche active vers le but. Cette distinction modifie de façon correspondante la prise de conscience qu'a de soi l'esprit humain.

En premier lieu la création s'accomplit dans l'homme, dans la mesure où celui-ci est sa forme suprême. Dans l'esprit de l'homme l'unité s'établit entre la création connaissable et la création connaissante. Le monde s'auto-représente en lui. 'À côté' de Dieu, l'homme est principe lumineux de la création, logos créé, au sens hellénique d'une mise en lumière intérieure d'une chose³. En cela se manifeste son autorité *sur* [114] *la terre et les poissons de la*

¹ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, p. 50.

² Cf. "Reflectere autem se super se, hoc est virtutis cognitivae." *II Sent.* d. 25, p. I, a. un. q. 3, concl. (II, 599 a).

³ Cf. Kleinknecht, *Logos im Griechentum*, Kittel, *Wörterbuch IV*, 76-89 ; Kittel, *Logos im NT*, IV, 100.

*mer et les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre*⁴. Le chemin est ouvert au *devenir comme Dieu, connaissant le bien et le mal*⁵. Mais si cette fonction de logos est évacuée de l'homme, si on l'isole de la relation à l'au-delà, alors la lumière fait place en lui à un obscurcissement, auquel ni le philosophique, ni l'esthétique, ni l'éthique, ne peuvent suppléer. L'équivalence entre sens et absence de sens caractérise tous les efforts que fait le monde pour trouver sa lumière en recourant seulement à soi-même, c'est à dire à l'homme. Sans doute d'une certaine façon le monde peut-il trouver là l'expression de ce qu'il est, et d'une certaine façon atteindre son image originelle. Mais la question fondamentale subsiste : par cette référence à l'image originelle de l'homme, a-t-on épuisé ce qu'il est comme 'microcosme', a-t-on même compris ce qu'il est vraiment ?

La question est déjà dépassée dans l'analogie de proportion car la relation de proximité qui la définit renvoie à un enracinement profond de la vérité dans une autonomie parfaite qui n'appartient pas à l'homme. La vérité de l'analogie a son fondement dans la vérité de l'univocité. Ce qui signifie que l'homme en tant que principe de lumière n'est véridique que par l'orientation impliquée dans l'analogie d'ordre. Il est logos non seulement au sens hellénique, non seulement en tant qu'éclairage intérieur d'un objet, mais aussi et essentiellement au sens chrétien en tant que Parole de Dieu. L'orientation de l'homme engendre la deuxième sorte d'illumination, décisive, qui fonde véritablement la première et l'achève : l'homme se découvre image, parole et expression de Dieu. Il comprend son action comme achèvement d'un cercle dont le commencement se situe dans la plénitude des relations intra-divines.

2. Les trois directions de la connaissance

La connaissance que l'homme a de soi en tant que logos créé et image de Dieu, rayonne dans trois directions : vers l'homme lui-même, vers le monde extérieur, [115] vers Dieu⁶. Jusqu'à un certain point chacune peut être suivie indépendamment des autres, mais en détacher une de l'ensemble conduirait à perdre la plénitude de la vérité. Ce qui nuirait fondamentalement à l'acte de lecture qui se fonde justement sur la fusion des trois savoirs qu'elle éclaire simultanément. Dans cette lecture ce qui est extérieur à nous-même et ce qui est nous-même n'est pas entièrement compris sans la connaissance de Dieu, compris à travers ce qui est en dehors de nous et ce qui est en nous. L'acte de lecture referme ainsi le cercle de l'émanation extérieure et l'homme remplit la fonction qui lui est assignée.

Chapitre 1 - Le monde lisible

1. La chose en tant que chose

Avec l'homme le point est atteint où d'une part le monde se manifeste au sein de la création en tant qu'expression suprême et où commence d'autre part l'acte de lecture référé à Dieu, à notre propre moi, et au monde qui nous entoure. Le Livre du monde est ouvert. Chaque être individuel y attend d'être lu, comme un mot écrit. Chaque chose y est un objet possible de connaissance.

Ce dernier point de vue, la connaissance, peut nous mener à une distinction fondamentale pour la lecture, même si elle n'est que théorique⁷ : le créé en tant qu'objet de

⁴ Gn 1, 28.

⁵ Gn 3, 5.

⁶ Cf. *Itiner.* I, 4 (V, 297 ab).

⁷ Cf. C. Oudenaarden, *Zeichen und Struktur in der Naturwissenschaft*, p. 229-230.

connaissance possible peut être compris ou bien comme un tout constitué, complet en soi, donc simplement chose, - ou bien comme parole et expression de Dieu, donc signe⁸. [116]

'Chose' est pris ici au sens propre, non comme simple objet de pensée, mais comme être existant en soi ou en un autre⁹, constitué de matière, de forme, et de réalité¹⁰. La 'chose' en ce sens possède par nature une certaine solidité, une spécificité, une stabilité. L'être en acte ne lui est pas seulement accordé parce qu'elle est connue (par un esprit créé). Elle existe, si l'on veut parler de son existence dans le monde, suivant son propre mode d'être. Une pierre par exemple a atteint dans son existence actuelle son plus haut degré d'être, - ce qui engendrerait une autre question, mais étrangère à notre débat actuel : son image originelle en Dieu, ou sa copie, possèdent-elles dans l'esprit créé un être supérieur à ce qu'elles sont en soi ?¹¹.

En même temps que son entité la chose possède la vérité qui lui correspond¹². En tant que chose elle est objet possible de connaissance humaine. Elle est vraie en acte et par là ordonnée à être connue¹³ par un être doué d'esprit.

La 'neutralité' propre à l'objet vis-à-vis de l'esprit qui le connaît rend possible une prise de connaissance que l'on peut qualifier de concrète et qui s'accomplit dans la relation entre connaissant et chose connue. [117]

2. La chose comme signe

a) Le passage de la perception sensorielle à la vérité intellectuelle

Le cercle fermé en soi de la connaissance purement objective s'élargit lorsque la chose n'est pas seulement comprise comme chose, mais comme signe, car si le signe s'offre sans doute à la perception directe, sensible, il donne accès à la connaissance de quelque chose d'autre qui n'est pas donné directement¹⁴. En ce sens et dans ce rôle le signe possède une signification fondamentale pour le savoir humain et pour la transmission orale et écrite de ce savoir¹⁵.

Si les 'signes écrits' des objets créés veulent être lus, cela signifie qu'ils ne veulent pas être compris simplement comme des objets, mais comme des signes. Et dans notre relation entre Livre et Lecture la fonction du signe est lourde des connaissances essentielles qu'il transmet : la connaissance des réalités spirituelles¹⁶, et sa fin ultime la connaissance de Dieu.

Le binôme corporéité/spiritualité correspond dans la connaissance symbolique aux

⁸ Cf. *I Sent.* d. 3, a. un. q. 3, ad 2 (I, 75 b).

⁹ "Proprie vero dicitur res a ratus, rata, ratum, secundum quod ratum dicitur esse quod non tantummodo est in cognitione, immo est in rerum natura, sive sit ens in se, sive in alio." *II Sent.* d. 37, dub. 1 (II, 876 a).

¹⁰ "Si enim consideretur (creatura) quantum in se vel quantum ad se, hoc est, aut quantum ad substantiam principiorum ; et sic est illa trinitas : materia, forma, compositio." *I Sent.* d. 3, p. I, dub. 3 (I, 79 a).

¹¹ "Quando ergo quaeritur, in quo sit verius, hoc dupliciter potest quaeri : aut ita quod fiat comparatio eiusdem rei ad se secundum diversum modum existendi, ut sit sensus ; ubi lapis verius habet esse, vel cum esset in cognoscente vel producente, vel cum est in se ; et hoc modo concedendum est, quod verius est unaquaque res in proprio genere quam in Deo... Alio modo fieri potest comparatio rei ad suam similitudinem, ut sit sensus quaestionis: quid habet esse verius et nobilius, utrum ipsa res, vel eius similitudo ? *I Sent.* d. 36, a. 2, q. 2 concl. (I, 625 b).

¹² "Veritas uno modo idem est quod rei entitas." Cf. *De scientia Christi* q. 2, ad 9 (V, 10 a).

¹³ "Verum (nominat ens), secundum quod cognoscibile." *Brev.* I, 6 (V, 215 a).

¹⁴ Bonaventura übernimmt von Augustinus den Satz : "Signum offerendo se sensibus aliud facit in cognitionem venire." Cf. Augustin, *II de Doctr. christ.*, c. 1, n. 1.

¹⁵ Cf. B. Bolzano, *Wissenschaftslehre* IV § 637 (Zeichenlehre) p. 500.

¹⁶ "Quaerentes signa per haec manuducuntur ad intelligibilia." *I. Sent.* d. 16, a. un. q. 2 concl. (I, 281 b).

"Den verweisungssymbolischen Charakter kann man auch fassen als ein Transparentwerden des Gegenständlichen auf das wesensmässig nicht gegenständliche, sondern rein in sich wirkliche Sein als solches." M. Thiel, *Die Symbolik als philosophisches Problem und philosophische Aufgabe*, p. 243-244.

données corps/esprit de l'homme.

"Parce que c'est à partir de nos sens que s'éveille notre intelligence, si nous devons nous élever à la perception des réalités spirituelles, il convient et il est utile que la connaissance (spirituelle) soit précédée d'un éveil de nos sens déclenché par le signe¹⁷."

Ce cheminement du sensible au [118] spirituel – qui ne doit pas être réduit à un passage du particulier au général ou au concept – est typique de la connaissance acquise à travers les signes. Il en va ainsi par exemple de la charge symbolique des sacrements, qui mène de la perception sensible à la réalité spirituelle. Sans la compréhension de ce symbolisme, le sacrement lui-même n'est aux yeux des gens qu'une chose. "*En vérité, en vérité, vous me cherchez, mais ce n'est pas parce que vous avez vu (et compris) les signes que j'ai faits pour que par ces signes vous arriviez à croire : vous ne cherchez pas le spirituel, mais le charnel*¹⁸"; c'est ainsi que Bonaventure interprète les paroles de Jésus en Jn 6, 26.

Le passage du signe au signifié est un acte d'abandon par l'esprit de la sphère du connu, de ce qui est proche, et un élan vers un lointain plus ou moins inconnu et étranger¹⁹. C'est la structure de la réalité qui pousse à cette aventure ; car l'identité de l'objet avec lui-même empêche que cet objet soit son propre signe²⁰. En tant que signe l'objet oriente vers quelque chose qui ne lui est pas identique, même si dans le langage courant le signe est souvent utilisé pour ce qu'il signifie. "C'est ainsi que nous disons : Demain, c'est la Résurrection du Seigneur ; et qui aperçoit de la fumée dit qu'il voit du feu²¹."

Le signe possède donc une place centrale et une fonction de transmission : il conduit au dessus de lui à une réalité supérieure. Si en tant qu'objet l'objet est inférieur à l'homme dont il dépend ; en tant que signe l'objet se situe à mi-chemin de [119] ce qui est en haut²². Toute chose créée étant signe²³, l'ensemble de la création constitue ce livre qui occupe en fait une position médiane entre l'auteur et le lecteur. "Connaître Dieu par la créature, cela signifie être mené vers le haut, comme par un escalier, de la connaissance de la créature à la connaissance de Dieu²⁴." Cette montée représente la forme typique de la lecture, la connaissance à travers des signes réservée à l'homme pèlerin²⁵. Les signes eux-mêmes restent en arrière ; ils sont dépassés, car en tant que signes ils ne peuvent jamais atteindre le but qu'ils indiquent²⁶. Il faut un acte de l'intelligence, la lecture en l'occurrence, pour dépasser le signe et le livre pour fermer le cercle de l'émanation extérieure.

b) La matérialité du signe

¹⁷ "Cognitio nostra incipit a sensu: ergo si debemus elevari ad perceptionem intelligibilium, congruum et perutile est, quod aliquo modo praevia sit excitatio in sensu per signum." *I Sent.* d. 16, a. un. q. 2, f. 1 (I, 281 a).

¹⁸ "*Amen, amen dico vobis : Quaeritis me, non quia vidistis signa, quae feci, ut per signa veniatis ad fidem, et ita nihil spirituale quaeritis, sed carnale.*" *Comm. In Ioannem VI*, 42 (VI, 325 a).

¹⁹ "Signum debet esse notius sensibus, quam signatum." *IV Sent.* d. 10, p. I, dub. 4 (IV, 226 b).

²⁰ "Nihil idem est signum sui ipsius." *IV Sent.* d. 10, p. I, dub. 4 (IV, 226 b).

²¹ "Frequenter signum accipitur pro re : sicut dicimus : cras erit resurrectio Domini, et videns fumum dicit, se videre ignem." *IV Sent.* d. 6, p. II, a. 3, q. 1, ad 1 (IV, 156 b). - Cf. *Aug. Epist.* 98, n. 9.

²² "Aliae creaturae possunt considerari ut res, vel ut signa. Primo modo sunt inferiores homine, secundo modo sunt media in deviando sive in via, non in termino, quia illae non perveniunt, sed per illas pervenit homo ad Deum, illis post se relictis." *I Sent.* d. 3, p. I, a. un. q. 4, ad 2 (I, 75 b).

²³ "Omnes creaturae sunt nobis signa divinitus data." *Itiner.* II, 11 (V, 302 b). "Sicut autem voces ab homine formatae sunt signa intellectualis scientiae ipsius, ita creaturae a Deo conditae, sunt signa sapientiae eius." Cf. Thomas, *Summa Theol.* III, q. 13, a. 3, ad 2.

²⁴ "Cognoscere autem Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam. Et hoc est proprie viatorum, sicut dicit Bernardus ad Eugenium" (Libr. V. de *Consid.* c. 1). *I Sent.* d. 3, p. I, a. un. q. 3 concl. (I, 74 b).

²⁵ Cf. note ci-dessus.

²⁶ Cf. ci-dessus la note 22 commençant par : "aliae creaturae possunt, etc."

Le point de départ de la connaissance symbolique est toujours une perception sensible. Ce n'est pas le signe en soi qui est saisi, et pas davantage une simple relation²⁷, mais une chose en tant que signe. Pour un aveugle la couleur n'est ni une chose, ni un signe. "Les signes ne signifient rien si les choses ne sont pas connues²⁸." [120]

Donc le signe participera en général du mode d'être de l'objet qui existe réellement. Mais il suffit pour une compréhension symbolique que le signe soit d'une façon ou d'une autre objet d'une expérience possible, par exemple une apparition.

"C'est ainsi que la présence de la colombe et du feu (en tant que signes du Saint Esprit) commença par l'apparition (de ces choses) et disparut avec elles. De là vient que même si cette colombe et ce feu avaient été de véritables corps – or la colombe n'était pas une vraie colombe, mais seulement l'image d'une colombe, car elle disparut immédiatement ; de même le feu n'était pas un vrai feu puisqu'il ne consuma rien - il ne s'agissait pas là pour autant d'une illusion quelconque car la signification ne comportait aucune erreur. Ce qui s'offrait aux sens (ou à l'expérience sensible) était réellement présent, et, parce que le fait de signifier importait plus que celui d'exister, l'apparition dura assez longtemps pour pouvoir signifier ou remplir la fonction de signe²⁹."

Ce développement comporte une distinction déjà rencontrée chez Bonaventure à propos de l'analogie : la chose est surtout caractérisée en tant que chose par son statisme, alors qu'en tant que signe elle est caractérisée par la dynamique de son orientation. En tant que chose elle relèverait donc de l'analogie de proportion, mais en tant que signe de l'analogie d'ordre. Ce qui entraîne pour la connaissance que, uniquement matérielle, elle demeure statique en soi, tandis que, symbolique, elle intègre l'homme dans le mouvement d'expression qui va de l'origine à l'origine en passant par la création.

c) Ressemblance entre le signe et le signifié et but de la signification

Entre signe et signifié existe nécessairement une distance, leur non-identité, mais en même temps une certaine concordance. Car l'un ne peut mener à l'autre sans signifier cet autre et le représenter à l'esprit en recherche. "Le signe doit correspondre au signifié et le signifié au signe³⁰." C'est pourquoi, par la ressemblance entre les deux, le nom du signe peut être transféré au signifié³¹. [121]

La création étant par essence expression de Dieu, c'est par là même qu'elle est capable d'en être signe. Par son analogie elle porte les marques caractéristiques de l'être divin. Mais en définitive si les choses créées sont signes de Dieu, c'est parce que Dieu lui-même le veut ainsi: c'est l'intention de signifier qui crée le rapport intérieur entre signe et signifié.

"Il existe une union dans la vérité et une union dans l'intentionnalité. Dans le premier cas elle concerne ceux qui sont unis dans leur nature ou leur personne ; dans le deuxième ce sont le signifié et le signe qui sont unis³²."

²⁷ "Nulla relatio est signum sensibile." *IV Sent.* d. 27, a. 1, q. 1, op. 3 (IV, 675 b).

²⁸ "Signa nil valent, nisi res intelligantur." *Hex.* XIII, 3 (V, 388 a).

²⁹ "Ideo tam columba quam ignis simul cum apparitione etiam incepit et desiit... Ex hoc patet etiam, quod etsi columba illa et ignis essent verum corpus, tamen nec columba fuit vera columba, quia statim desiit, sed similitudo columbae ; similiter nec ignis verus ignis, quia non comburebat. Nec tamen ibi erat aliqua illusio, quia non erat ibi aliqua falsitas in significando. Offerebatur enim sensui ad significandum, quod vere ibi erat ; et quia magis attendebatur ratio significandi quam existendi, ideo tamdiu duravit, quamdiu significare potuit vel officium signi implevit. Et quia eadem vi formata est columba, mota et conservata, statim ut vis illa desiit movere, columba et ignis desiit esse." *I Sent.* d. 16, a. un. q. 3, ad 3 et 5 (I, 284 b).

³⁰ "Signum debet respondere signato, et signatum signo." *IV Sent.* d. 24, p. II, a. 1, q. 2, f. 3 (IV, 623 a). "Signum debet habere similitudinem ad signatum." *IV Sent.* d. 24, p. II, a. 1, q. 4 concl. (IV, 627 b).

³¹ "Ratio transferendi est similitudo comperta inter signum, quod naturaliter significat, et signatum." *I Sent.* d. 45, a. 3, q. 1, ad 3 (I, 809).

³² "Dicendum, quod est unio secundum veritatem, et est unio secundum intentionem. Primo modo uniuntur illa quae uniuntur in natura vel persona : secundo modo uniuntur significatum et signum." *I Sent.* d. 16, a. un. q. 3,

Cette intentionnalité caractérise la relation causale entre créateur et création et lui ajoute le facteur de liberté. Encore une fois la signification dans le cercle extérieur de la connaissance suppose un acte originel correspondant dans le cercle divin intérieur. Mais quand Dieu lui-même s'exprime intérieurement³³, il s'agit d'un acte conforme à sa nature : on ne peut alors parler de signification car il n'y a là ni distanciation de la non-identité ni liberté de l'intentionnalité. Cependant l'une et l'autre concordent avec la création et la marquent du signe de Dieu ; mieux encore : Dieu lui-même y signifie avec elles ce qu'il est. Le noyau univoque de cette auto-signification analogique de Dieu est l'expression par Dieu de la connaissance qu'il a de soi³⁴, c'est à dire la Parole de Dieu proprement dite. Au sens strict je ne peux pas désigner la création comme étant cette Parole de Dieu, mais seulement comme signe de la Parole³⁵, [122] qui réfère au Logos intérieur, mais aussi à une présence de Dieu, qui non seulement donne l'être au créé, mais en le créant lui donne sa forme de signe³⁶.

Bonaventure applique la distinction entre union selon la vérité et union selon l'intention aux missions du Fils et du Saint Esprit. Il veut dire que le Christ, dans son union de personne avec la nature humaine, devient davantage signe et davantage maître. Le Saint Esprit qui apparaît avant tout comme maître - le signe vise toujours la capacité intelligente de l'homme³⁷ - s'unit en revanche avec la créature capable d'être signe. En cela la créature inintelligente convient mieux que l'intelligente pour servir de signe référant ; car dans l'union avec la créature inintelligente le mode de désignation ne peut être confondu avec celui de l'union personnelle³⁸. La chose la plus modeste est capable d'être signe de quelque chose de grand³⁹, si elle n'est désignée que par ses seules qualités pour représenter adéquatement ce qui est signifié. C'est ainsi que le caractère spirituel du Saint Esprit peut être signifié par le souffle, son amour par le feu, ses dons par la colombe et sa fécondité. En outre l'accomplissement de l'union à travers le signe renvoie "à l'ordre divin, qui ordonna la créature (à la fonction de signe) non seulement en la créant, mais en la formant en même temps qu'il la créait⁴⁰." [123]

d) Signe et Lecteur

En tant que signe le signe dépend de l'intention de qui l'emploie à propos d'une chose, soit pour la désigner, soit pour informer sur ce qu'elle est par une représentation appropriée⁴¹. Cette intention marque la relation essentielle du signe au signifié. Mais d'un autre côté la matérialité du signe le rend indépendant de la compréhension de celui auquel il s'adresse, même si c'est là son objectif fondamental.

ad 3 (I, 284 a).

³³ "Dicendum, quod modi significandi non tantum sequuntur diversos modos intelligendi generales, sed etiam modos exprimendi." *I Sent.* d. 4, a. un. q. 3, ad 1 (I, 102 a).

³⁴ "Modus significandi sequitur modum intelligendi." *I Sent.* d. 27, p. I, a. un. q. 3 concl. (I, 476 b).

³⁵ "Verbum exterius non est verbum, sed verbi signum." *I Sent.* d. 27, p. II, a. un. q. 4 concl. (I, 490 b).

³⁶ "Dicendum, quod Deus dicitur esse in creaturis quatuor modis : primo modo pure per rationem essendi... Secundo modo per rationem signandi et ostendendi." *Comm. in Ioannem c.* I, 69 (VI, 261 a).

³⁷ "Quidam, quod (character sit) in cognitiva propter rationem signandi, et quoniam signum, quod est ratio cognoscendi, respicit potentiam cognitivam." Cf. *IV Sent.* d. 16, p. I, a. un. q. 3 concl. (IV, 141 b).

³⁸ "Quia vero usui significationis purae convenit creatura irrationalis magis quam rationalis, ne forte crederetur unita, non tantum significans." *I Sent.* d. 16, a. un. q. 3 concl. (I, 283 b).

³⁹ "Res parvi valoris rem nobilem significare potest." *III Sent.* d. 9, a. 1, q. 2, ad 3 (III, 204 a).

⁴⁰ "Si autem quaeratur, unde veniebat talis unio; dicendum, quod dispositive a proprietatibus creaturae, in quibus nata erat personam spiritus sancti declarare, sicut flatus spiritum, ignis amorem, columba donum propter fecunditatem. Sed complete veniebat hoc a divina ordinatione, quae ordinavit creaturas ad hoc, non instituendo, sed simul formando et instituendo." *I Sent.* d. 16, a. un. q. 3, ad 3 (I, 284 a).

⁴¹ "Signum institutum est, ut repraesentat signatum, secundum quod est." *II Sent.* d. 37, a. 2, q. 3, ad 2 (II, 875 a).

"Le signe est doublement ordonné : à ce qu'il désigne et à celui auquel il désigne. Sa première acception lui est essentielle et toujours en vigueur (aussi longtemps que le signe demeure signe) ; la deuxième concerne sa validité dans la durée. Le nom de signe convient au premier cas, non au second. C'est ainsi que le cercle au dessus de la taverne demeure signe en permanence (de la vente de vin), même si personne ne le regarde (et ne le comprend comme signe)⁴²."

Entre le signe et celui à qui il s'adresse il n'y a donc pas de relation permanente : tout un champ de possibles les sépare. Cela n'influe pas sur le caractère de signe d'une chose, mais ouvre à celui à qui le signe est destiné la possibilité ou la liberté de le reconnaître ou non comme signe.

L'acte de cette reconnaissance n'est pas déclenché automatiquement par le signe, il y faut un discernement par l'esprit. Or le signe n'offre à l'esprit rien de plus qu'une possibilité, une occasion, ce qui ne doit pas nécessairement imposer la compréhension du signe. C'est ainsi que quelqu'un peut s'effrayer à la vue du gibet, qu'il voit comme un signe, tandis qu'un autre n'y voit simplement qu'une chose et n'en est pas ému⁴³. Cependant le signe agit sur l'esprit dans la mesure où il le pousse à la recherche du signifié⁴⁴, [124] d'une part par sa ressemblance avec ce signifié, d'autre part parce que l'esprit humain est disposé à voir ce qu'il y a 'derrière' la chose. D'une façon générale disons qu'il est dans la nature de notre esprit que ce regard ne signifie pas seulement l'abstraction du signe ou l'interrogation sur son origine, mais aussi la recherche d'un signifié. Dans tous les cas la façon d'interpréter le signe n'est pas imposée dans l'absolu, mais librement ouverte en tant que possibilité.

e) La pertinence du signe

D'une façon très générale on peut dire que la nature du signe fait que sa pertinence n'est pas absolue, mais relative⁴⁵. Dans l'immédiat, elle permet de considérer l'authenticité du signe de deux points de vue et de faire la distinction entre une relation active permanente entre signe et signifié et une relation potentiellement active entre le signe et celui auquel il s'adresse. En ce qui concerne la première relation elle est nécessaire et sa pertinence va de soi⁴⁶, surtout quand ce qui est signifiant par intention concorde avec le signifié, comme c'est le cas quand il s'agit de Dieu. C'est pourquoi une chose est signe lorsque indépendamment de l'intention du désignant elle sert au désigné qui en dispose totalement⁴⁷. Cette première pertinence du signe est toujours actuelle. Il en va autrement pour la deuxième qui ne s'actualise que ce domaine de la possibilité où la compréhension du signe a lieu cas par cas. Ici, fondamentalement, les deux possibilités coexistent, que la vérité intérieure du signe soit pour moi actuelle ou ne le soit pas. [125]

⁴² "Signum duplicem habet comparisonem : et ad illud quod significat, et ad illud cui significat ; et prima est essentialis et habet ipsam semper in actu, secundam autem habet in habitu, et a prima dicitur signum, non a secunda. Unde circulus super tabernam semper est signum, etiam si nullus aspiciat." *IV Sent.* d. 1, p. I, a. un. q. 2, ad 3 (IV, 15 a).

⁴³ Cf. "Ad illud quod obiicitur, quod signum ex humana institutione generat cognitionem et affectionem spiritualem; dicunt, quod hoc est solum dispositive sive occasionaliter, non effective ; immo ipsa anima conferendo in semetipsa cognitionem generat et affectionem ; sicut patet exemplo manifesto, quod alii vident patibulum et timent, alii non." *IV Sent.* d. 1, p. I, a. un. q. 4, ad 4 (IV, 22a).

⁴⁴ Cf. "Motus fidei excitatur per exhibitionem signi, ut requirat signatum." *IV Sent.* d. 1, p. I, a. un. q. 2 concl. (IV, 14 b).

⁴⁵ "Ideo dicendum, quod cum veritas orationis sit veritas signi, et veritas signi non dicat qualitatem absolutam, sed respectivam, sicut signum." *I Sent.* d. 46, a. un. q. 4, ad 3 (I, 829 b).

⁴⁶ "Dicendum, quod signum duplicem habet veritatem, ut dicit Anselmus (*Dial. De Veritate*, c. 2) : unam ab institutione, quam imposita est ad hoc significandum ; et haec veritas non potest permutari." *IV Sent.* d. 1, p. I, a. un. q. 2, ad 4 (IV, 15 b).

⁴⁷ "Signum se offert signato totum." *Dom. III Adv. Sermo 2* (IX, 59 b).

Il existe une autre possibilité, qui ne concerne plus la vérité du signe, mais sa destination.

"Si quelqu'un arborait les armes d'un roi, ce serait signe qu'il appartient à l'armée du roi. Il pourrait cependant appartenir au parti adverse alors que ses armes seraient toujours un signe de son appartenance au parti du roi. La fausseté alors ne résiderait pas dans le signe, mais dans celui qui le fait sien⁴⁸".

User faussement d'un signe peut amener celui qui connaît ce signe à de fausses déductions, non parce que le signe serait faux en soi, mais au contraire parce que la vérité du signe demeure inchangée.

La vérité est donc certaine dans tous les cas où le signe est réellement signe. Mais en tant que signe de Dieu le créé n'est pas à exclure de cette ambiguïté dont nous avons déjà parlé. L'Un absolu ne peut jamais être désigné finalement par un seul signe⁴⁹ ; dans ce domaine du signe la lumière unique se diffracte et brille de couleurs variées. Mais la fonction de signe n'en est pas fondamentalement niée, car l'important est que la multiplicité des signes ramène finalement à l'Un, et qu'à travers les divers chemins de la création ils visent le même but. À coup sûr la compréhension de cette signification unique, générale, du signe suppose une certaine connaissance de l'Un qu'il désigne, de même d'ailleurs que c'est seulement dans sa relation avec le désigné que le signe est compris et manifeste sa vérité profonde. C'est le cas par exemple pour le sacrement dont seule la parole qui l'accompagne, le définit, le désigne et en dit la signification exclusive⁵⁰. Ce fait est essentiel et fondamental pour la connaissance par les signes et nous en traiterons en détail. [126]

f) Signe et témoignage

On peut remarquer qu'au sujet du signe nous n'avons nulle part fait allusion au symbole alors précisément que l'on a parlé d'un symbolisme bonaventurien⁵¹. Nous l'avons évité pour deux raisons : en premier lieu parce que Bonaventure lui-même ne l'utilise qu'à l'occasion des symboles de foi⁵². En second lieu parce que le concept de signe est si large chez lui que jusqu'à un certain point il englobe le contenu du symbole⁵³.

En revanche on voit ici plus clairement un autre concept, qui avait été déjà introduit à l'occasion de la définition du livre, l'idée de témoignage. Le signe devient témoignage quand il est compris concrètement par celui qu'il vise. Cet acte ferme le cercle qui par l'intermédiaire du signe va du signifiant à l'individu, et de celui-ci par le signe jusqu'au signifié. Par la

⁴⁸ "Et est exemplum, si aliquis assumeret arma regis, signum esset, quod esset de exercitu regis ; potest tamen nihilominus esse ex parte contraria, et arma semper significarent, quod sit ex parte alia ; et non est falsitas in signo, sed in accipiente." *IV Sent.* d. 6, p. I, a. un. q. 3, ad 9 (IV, 141 ab).

⁴⁹ Cf. "Quia non potest Spiritus sanctus perfecte significari in uno signo, ideo oportuit significari per plura." *I Sent.* d. 16, a. un. q. 3 concl. (I, 284 a).

⁵⁰ Cf. "Non sufficit signum sine verbo, qui ad multa potest tale signum... et ideo oportet per verbum arctari." *IV Sent.* d. 24, p. II, a. 1, q. 4 concl. (IV, 627 b). Cf. "Dicendum, quod matrimonium secundum genus remotum est signum; specificatio autem vel descensus ad genus inferius accipitur secundum comparationem ad signatum." *IV Sent.* d. 27, a. 1, q. 1 concl. (IV, 676 a).

⁵¹ W. Dettloff considère le symbolisme de Bonaventure comme particulier et le réfère finalement au mode de pensée par images de saint François. W. Dettloff, "Christus tenens medium in omnibus." *Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura*, p. 29.

⁵² En deux endroits on trouve symbolum utilisé au sens de ressemblance par référence à Aristote II *De Generatione et Corruptione* 25 (c.4). *II Sent.* d. 33, a. 1, q. 1, op. 3 (II, 782 a) ; *IV Sent.* d. 20, p. I, a. un. q. 4, ad 1 (IV, 523 b).

⁵³ "La distinction moderne entre signe et symbole telle qu'on la trouve chez Jung ne paraît pas pertinente chez Bonaventure." Cf. C. G. Jung, *Psychologische Typen*, p. 641 - 651.

relation purement matérielle à un objet, l'individu est incorporé au grand mouvement de l'Être. Il ne demeure pas pur spectateur, [127] mais effectue en personne dans ce cercle l'action de compréhension⁵⁴, la lecture.

⁵⁴ "Es handelt also nicht um ein Zeugnis in dem Sinn, dass der Zeuge als Zuschauer dabei war und den Ablauf des Geschehens mit angesehen hat (vgl. dazu die Erkenntnis der Sache als Sache), sondern darüber hinaus darum, dass der Zeuge unmittelbar das Ereignis selbst mit sich an sich selbst vollzogen sieht." G. Harbsmeier, *Mythos und Offenbarung*, p. 49.

3° Partie - LE LIVRE DE L'ÉCRITURE**Chapitre 2 - Le lecteur et la lecture du Livre de la création**

La distinction entre chose comme chose et chose comme signe a son fondement concret dans l'ambivalence propre à tout ce qui est créé : chaque chose est autonome et achevée en soi ; mais en même temps elle est ouverte à une réalité supérieure, qui la dépasse. Du côté de l'homme cela correspond à la possibilité d'une double compréhension : il peut ne voir dans l'objet qu'une simple chose ou bien le voir comme signe.

Mais dans les deux cas l'homme, - chez lequel la compréhension n'est pas un acte, mais une possibilité mise en acte -, l'homme interroge et attend. Connaître signifie pour lui rencontrer un objet jusqu'alors inconnu, passer de la question à sa réponse¹. Or la question ne tombe pas dans le vide : avant d'être posée elle a visé un espace particulier dont elle se prépare à recevoir la réponse dans cet espace même. Ce qui importe ce n'est pas seulement que la question soit posée, mais aussi le contenu de la question. Question et réponse sont dans une relation réciproque où en quelque sorte la question elle-même programme déjà la réponse et où à son tour la réponse attendue influe sur la question posée.

Quand j'interroge sur la chose en soi, la réponse qui m'arrive provient de l'espace purement concret. Mais si la question concerne la chose en tant que signe, alors c'est à l'espace 'derrière' la chose qu'il est fait appel, [128] et c'est seulement alors que sera dévoilé ce que signifiait le signe. Ici aussi donc le facteur liberté joue un rôle décisif : l'homme qui interroge est co-partenaire de la réponse et il en est co-responsable.

1. L'homme et la chose**a) La 'chosification' de l'homme**

Toute question reflète le désir, le caractère, la personnalité de qui la pose. Et celui-ci est généralement disposé à accepter la réponse qu'il demandait dans la mesure où elle correspond à son intention ; il est prêt à faire sienne cette réponse. Autrement dit, la réponse va stimuler la strate correspondante dans l'esprit de l'homme. Mais si la question-réponse se limite au secteur de la pure matérialité, l'homme s'y conformera d'une façon ou d'une autre et la réalisation se fera forcément à un niveau matériel et neutre. Ce qui devient dangereux à l'instant où en outre sa réalisation comme image est délaissée. Finalement le mode d'existence proprement humain tombe dans l'oubli.

"Dès que l'âme se tourne vers le créé qui lui est inférieur, elle devient semblable aux choses où ne se trouve pas le mode de l'image, mais seulement celui du vestige. Dans la mesure où les forces de l'âme prennent comme objet ce qui est bas elles renoncent au mode de l'image et s'éloignent donc de la ressemblance qui leur avait été imprimée²".

Tant que la ressemblance avec les choses du monde est à l'œuvre, la ressemblance avec Dieu s'estompe ; on s'identifie à la chose et on perd la relation consciente à l'image primitive. Or la position et la fonction de l'homme dans le cosmos comporte avec elle que le monde tout entier est impliqué dans ce processus de 'chosification'. Car par le mode même de l'interrogation la

¹ E. Strauss, *Der Mensch als ein fragendes Wesen*, p. 141.

² "Cum (anima) convertitur ad creaturas inferiores, illis conformatur in quibus non est imago Dei, sed vestigium. Ideo potentiae animae, secundum quod habent inferiora pro obiectis, recedunt a ratione imaginis, quia recedunt a conformitate expressa." *I Sent.* d. 3, p. II, a. 1, q. 2 concl. (I, 83 b).

réponse du monde à la question de l'homme est marquée d'emblée par la matérialité : [129] le monde n'aide pas à le voir comme signe dépassant. Finalement, le très bref processus de connaissance achevé, l'homme se retrouve chose parmi des choses.

Peut-être ces idées et ces déductions paraîtront-elles simplistes, car la chose elle-même a sa profondeur et les paragraphes suivants montreront que celle-ci n'est pas médiocre. L'histoire néanmoins, en particulier celle de la spiritualité européenne, convainc que le problème mis en lumière par Bonaventure est de première importance. La science purement matérielle est toujours en danger de s'émanciper des circonstances supérieures et de négliger la référence à l'ordre proprement humain. Ce qui vaut également aussi pour la théologie. Elle aussi peut par la nature de son questionnement matérialiser à ce point le monde de la foi qu'elle se détache, si étrange que ce soit, du domaine du religieux. On peut difficilement accuser le théologien Bonaventure de n'avoir pas traité avec sérieux l'étude intellectuelle. Cependant tout au long de sa vie il s'éleva toujours plus consciemment et plus âprement contre la mise en équivalence complète de la connaissance de Dieu et de la science. La fin de la théologie ne consiste ni dans la preuve ni dans la déduction, qui sont des catégories de sa méthode. La fin de la théologie, ce sont la foi en ses racines et l'expérience spirituelle. Et ainsi, de même que la théologie se dépasse et s'accomplit finalement dans la rencontre personnelle avec Dieu, de même toute autre science doit-elle se dépasser et s'accomplir dans la rencontre avec l'homme tout entier. Tout refus de ce critère conduit à la déshumanisation³.

b) La vérité et le contact avec les principes de la chose

Le court-circuit entre la connaissance purement matérielle et la matérialisation de l'humain qui lui est associée ne concerne naturellement ni l'être de l'homme ni la nature nécessairement sienne, [130] leur action étant à situer dans le domaine de l' 'être bon', où l'être accidentel se parfait. Sans doute à l'homme chosifié manque-t-il un mode possiblement supérieur de réalisation, il n'en demeure pas moins un homme, un être humain doué d'un esprit. La vérité demeure l'objet formel de sa connaissance⁴, la vérité tout entière, dont, même dans cette connaissance matérielle, son esprit s'efforcera de concevoir la plénitude. Ce faisant il sera nécessairement confronté aux principes de l'objet de sa recherche pour chercher en eux l'amarrage résistant⁵ qui seul apaise sa soif de vérité.

Mais en ce qui concerne ces principes intérieurs, ils ont été créés. Ce qui signifie qu'ils ne possèdent pas l'être par eux-mêmes et ne peuvent de ce fait fournir l'être à une chose. Se basant sur l'idée fondamentale que cette chose ne peut être pleinement comprise qu'à travers le principe qui lui confère l'être⁶, Bonaventure conclut que si à eux seuls et dans leur plénitude les principes propres gouvernant la chose ne suffisent pas à ce qu'elle soit, ils ne suffisent pas davantage à ce qu'elle soit comprise. Être et connaissance doivent être tous deux référés à un autre principe, ultime, qui ne peut être que Dieu. En d'autres termes, pour comprendre pleinement une chose il faut saisir d'une façon ou d'une autre ce qui est au cœur de son être permanent et de sa signification fondamentale, - son idée éternelle.

"Parce que dans l'esprit humain les choses possèdent l'être à leur manière propre et selon l'art éternel, l'âme ne se contente pas de la vérité des choses pour en avoir un savoir plus sûr, que ces choses aient leur être dans cette âme ou qu'elles le possèdent indépendamment, puisque dans les deux cas elles sont

³ "Dans l'Église du dernier temps prévaudra la manière de vivre de saint François qui, en tant que simplex et idiota, connaissait davantage de Dieu que tous les savants de son temps – parce qu'il l'aimait plus." Joseph RATZINGER, *La Théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Trad. R. Givord. Paris, P.U.F.n 1988, p. 176.

⁴ Cf. *De Myst. Trin.* q. 3, a. 1, op. 7 (V, 69 b).

⁵ "In cognitione conclusionum non est quies, sed solum in cognitione principiorum." *III Sent.* d. 14, a. 1, q. 3, f. 3 (III, 303 a).

⁶ "Quando dicitur, quod unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad cognitionem, hoc intelligitur, quia eadem principia, quae sunt principia essendi, sunt principia cognoscendi." *I Sent.* d. 36, a. 2, q. 2, ad 2 (I, 626 b).

instables si l'âme n'a pas de contact avec les choses telles qu'elles demeurent dans leur facture éternelle.

[131]

C'est aussi ce que demande la dignité de l'homme connaissant. L'esprit pensant se divise en deux parties, supérieure et inférieure, qui diffèrent non en tant que puissances, mais dans la mise en œuvre d'une seule et même capacité de connaissance intellectuelle⁷. Or de même que dans la pratique la partie inférieure ne parvient pas à émettre un jugement sans recourir à la partie supérieure, il en va de même lorsque la raison doit pleinement décider de la connaissance théorique tirée des principes. Or la partie supérieure de l'âme est celle qui abrite l'image de Dieu. Les règles éternelles en font partie et c'est en fonction d'elles que ce qu'elle décide, elle le décide et le juge infailliblement.

Si cette connaissance sûre est donnée à l'esprit doué de raison, dans la mesure où il est image de Dieu - et il l'est par nature - cet esprit accède par elle aux pensées de l'éternelle raison - mais le contact n'est pourtant ni clair, ni plénier, ni patent, parce que l'homme pèlerin n'est pas encore pleinement conforme à Dieu. Selon son approche plus ou moins lointaine de cette conformité, il touche aux pensées éternelles de plus ou moins loin, mais toujours à sa façon d'image (passive) dont il ne peut jamais se défaire⁸."

Nous ne débattons pas ici du problème purement théorique de la connaissance⁹. [132] Ce qui compte c'est le fait que même dans la connaissance purement matérielle l'homme ne connaît pas simplement en tant qu'intelligence, mais en tant qu'image de Dieu. De même que dans son être il est lié par nature à l'image primitive, de même son intelligence comporte-t-elle, également par nature, la tension vers cette image. Dans l'acte de pleine connaissance l'homme ne s'assimile pas seulement à la vérité dans les diverses formes créées qu'elle adopte selon les cas, mais toujours également à la vérité incréée ou à la chose, dans la mesure où celle-ci relève de l'art éternel de Dieu. Sur fond de connaissance matérielle un 'contact' s'établit avec les idées éternelles¹⁰. Autrement dit : la plus profonde amorce de connaissance ne se trouve pas dans le domaine de l'analogie créée, mais dans celui de l'univocité, 'touchée' par l'esprit intelligent.

Malgré ce contact on ne peut pas parler ici d'une 'lecture'. D'une part la chose ne mène pas au delà d'elle-même comme le fait un signe ; d'autre part la connaissance des principes éternels reste en dessous du seuil d'une conscience exprimante et claire. Elle relève pourrait-on dire du domaine de la copie passive.

En résumé, disons que fondamentalement la connaissance concrète signifie l'établissement d'un lien relationnel entre le connaissant et le connu. La saisie consciente des principes constitutifs comporte en elle un contact réel, quoique obscur et pré-conceptuel, avec les principes exemplaires éternels. Ainsi dans la connaissance matérielle l'amorce existe-t-elle déjà d'une connaissance par les signes.

c) Le principe de certitude. Savoir et sagesse

⁷ "Potentia cognitiva dividitur ita, quod... ratio in superiorem portionem et inferiorem : quae potius nominant diversa officia quam diversas potentias." *Brev. II*, 9 (V, 227 b).

⁸ "Unde cum res habeant esse in mente et in proprio genere et in aeterna arte, non sufficit ipsi animae ad certitudinem scientiam veritas rerum, secundum quo esse habent in se, vel secundum quod esse habent in proprio genere, quia utrobique sunt mutabiles, nisi aliquo modo attingat eas, in quantum sunt in arte aeterna. Ipsum etiam requirit dignitas ex parte scientis. Cum enim spiritus rationalis habeat superiorem portionem rationis et inferiorem, sicut ad plenum iudicium deliberativum in agendis non sufficit portio inferior sine superiori, sic est ad plenum rationem iudicium in speculandis. Haec autem portio superior est illa, in qua est imago Dei, quae et aeternis regulis inhaerescit et per eas quicquid definit certitudinaliter iudicat et definit : (et hoc competit ei, in quantum est imago Dei). Quoniam igitur certitudinalis cognitio competit spiritu rationali, in quantum est imago Dei, ideo in hac cognitione aeternas rationes attingit. Sed quia in statu viae non est adhuc plene deiformis, ideo non attingit eas clare, plene et distincte; sed secundum quod magis vel minus ad deiformitatem accedit, secundum hoc magis vel minus eas attingit, semper tamen aliquo modo, quia nunquam potest ab eo ratio imaginis separari." *De scientia Christi* q. 4 concl. (V, 23 b-24 a).

⁹ Sur l'idée source de connaissance, cf. Luycks, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, p. 221-226 ; B. Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnisse nach Bonaventura*, p. 10-13.

¹⁰ Sur le contact avec les idées, cf. F. Schwendinger, *Die Erkenntnis in den ewigen Ideen nach der Lehre des hl. Bonaventura*, p 240-244.

Toute connaissance vise à la sûreté et à la certitude. La certitude est atteinte dans la connaissance matérielle lorsque la chose est connue aussi bien dans sa spécificité que dans ses principes éternels et quand cette pleine connaissance est hors de doute. [133] Aucune catégorie de principes ne peut à elle seule fonder cette certitude, mais il est cependant possible d'arriver à une certitude pratique ou scientifique indépendamment d'un contact conscient avec les idées éternelles. Il suffit du contact préalable, purement fonctionnel, des principes exemplaires avec la saisie des principes créés propres à la chose en question pour communiquer à l'acte matériel de connaissance la marque de la certitude¹¹. La science pure ne demande rien de plus et l'on ne peut le lui reprocher puisque avant tout elle doit être objective. Un contact qui serait conscient avec les idées éternelles ne s'accomplirait plus dans le domaine du savoir, mais dans celui de la sagesse.

"Le contact avec ces idées éternelles ne rend sage que si l'on se repose en elles en étant conscient de ce contact (il s'agit là de l'image active) ; ceci se réfère donc au sage. Le pouvoir de connaissance du savant (par opposition à celui du sage) est en contact avec ces idées (éternelles) dans la mesure où elles ont une fonction d'orientation ; tandis que le pouvoir de connaissance du sage est en contact avec elles dans la mesure où elles ramènent à l'origine et donnent le repos. Et ils sont peu nombreux ceux qui ont un tel contact avec les idées éternelles, ce qui explique pourquoi il existe tant de savants et si peu de sages, car peu accèdent consciemment à ces idées¹²." [134]

L'érudit, l'homme de science, est certes 'dirigé' dans ce qu'il sait par ces idées éternelles, mais c'est dans l'objet de leur étude qu'il 'repose'. Le but et le repos de la connaissance sapientielle dépassent leur objet, ne serait-ce que parce que cette connaissance part d'un niveau plus profond de l'homme qui interroge. Ce dont il s'agit là, ce n'est plus de la théorie mais de l'expérience, ni de l'objectivité, mais de l'attitude personnelle.

"Les philosophes et les saints ont habituellement compris la sagesse sous quatre aspects, général, moins général, strict, moins strict. Si je prends la sagesse au sens général, elle signifie une connaissance des choses qui les embrasse toutes. D'où sa définition par Augustin et le Philosophe (Aristote) : la sagesse est la connaissance des choses divines et humaines. Et le Philosophe dit dans sa Philosophie Première : le sage est celui qui possède une connaissance générale de toutes choses, selon ce qui convient.

Dans un sens un peu moins général la sagesse ne signifie pas n'importe quel savoir, mais une connaissance supérieure, celle des choses éternelles. C'est elle que vise l'Apôtre dans sa Première Lettre aux Corinthiens : *À l'un c'est une parole de sagesse qui est donnée par l'Esprit, à tel autre une parole de science*. Augustin l'exprime ainsi : 'La sagesse est la connaissance des choses éternelles, la science celle des choses créées. Le Philosophe le dit lui aussi : 'La sagesse est la connaissance des choses les plus élevées'.

En troisième lieu la sagesse comprise au sens propre signifie la connaissance de Dieu dans le culte que nous lui rendons. Cette connaissance se réalise dans la vénération que nous manifestons par la foi, l'espérance et la charité. C'est ainsi que la comprend Augustin dans son livre XIV sur la Trinité, où il cite Job : *La piété elle-même est sagesse*. Il dit que la piété et la sagesse sont la même chose que la crainte de Dieu et la crainte de Dieu elle-même est la vénération de Dieu signifiée par les trois vertus.

¹¹ "Dicendum, quod in statu viae non cognoscitur in rationibus illis aeternis sine velamine et aenigmate propter divinae imaginis obscuritatem. Ex hoc tamen non sequitur, quod nihil certitudinaliter cognoscatur et clare, pro eo quod principia creata, quae aliquo modo sunt media cognoscendi, licet non sine illis rationibus, possunt perspicue et sine velamine a nostra mente videri." *De Sc. Christi* q. 3, ad 22 (V, 26 b). Cf. P. Jean de Dieu : "Il n'y a pas juxtaposition parallèle d'une intuition et d'une abstraction, mais hiérarchie, dépendance. L'abstraction dépend de l'intuition qui la permet." *L'intuition de la présence et la théorie bonaventurienne de la formation du concept*, p. 32.

¹² "Ad illud quod obiicitur, quodsi in illis rationibus cognoscimus, quod omnis cognoscens est sapiens; dicendum, quod non sequitur, quia attingere rationes illas non fecit sapientem, nisi quis in eis quiescat et sciat, se illas attingere, quod quidem spectat ad sapientem. Huiusmodi enim rationes attinguntur ab intellectibus scientium ut ductivae, sed ab intellectibus sapientium ut reductivae et quietativae. Et quia pauci sunt, qui isto modo illas attingant, ideo pauci sunt sapientes, licet multi scientes; pauci quidem sunt, qui illas rationes sciant se attingere." *De sc. Christi* q. 4, ad 19 (V, 26 a).

Ce qui correspond à ce qu'il dit au début de son 'Enchiridion pour Laurent'. [135]

En quatrième lieu enfin, comprise au sens le plus propre, la sagesse signifie la connaissance de Dieu par l'expérience. En ce sens elle est un des sept dons du Saint Esprit. Elle consiste dans la jouissance de la divine douceur. Ce bonheur intérieur et la joie qu'il procure s'accompagnent nécessairement de l'union de l'affect avec l'intellect. C'est ce que dit le Philosophe : la délectation est l'union ressentie entre les deux concernés. Si bien que le don de la sagesse est pour une part intellectuel, d'autre part affectif, commençant dans l'intellect et s'achevant dans l'affectif, le goût étant la connaissance expérimentée du bon et de l'agréable¹³."

Le contact des idées éternelles ne signifie pas pour le sage une relation simplement latente, mais une connaissance expérimentale de Dieu. Celui qui ne fait que savoir sera le plus souvent sceptique sur cette expérience de contact [136] qui échappe à sa capacité concrète de connaissance.

"Peu nombreux ceux qui veulent croire à ce contact ; car pour un esprit qui n'a pas encore été élevé à la contemplation de l'Éternel, il n'est pas aisé de voir Dieu si présent et si proche de lui, bien que Paul au chapitre dix-septième des Actes dise que Dieu ne soit loin d'aucun d'entre nous¹⁴."

Résumons : La certitude requise dans chaque acte de connaissance inclut, même dans le domaine matériel, un certain contact avec le principe suprême. Cependant, aussi longtemps que c'est entre le connaissant et l'objet connu que s'accomplit fondamentalement l'acte de connaissance, le contact conscient ne l'accompagne pas. La connaissance a bien alors le caractère du savoir, mais non celui de la sagesse.

d) Le principe de l'Être et la connaissance de Dieu

Ce qui contient de connaissance l'esprit humain dépend en général de la perception sensible¹⁵, qui par nature est toujours dirigée vers le particulier et ne perçoit que ce particulier. Il appartient à l'esprit de reconnaître dans et avec ce particulier le général qui englobe tout¹⁶.

¹³ "Dicendum, quod sapientia quadrupliciter accipi consuevit tam a philosophis quam a Sanctis, videlicet communiter et minus communiter et proprie et magis proprie. Communiter accipiendo sapientiam, sic sapientia dicit cognitionem rerum generalem, secundum quod eam definit Augustinus et Philosophus, quod sapientia est cognitio rerum divinarum et humanarum : et Philosophus in *Prima Philosophia* (Libr. I. Metaph. c. 2) dicit, quod sapiens est qui omnia novit, secundum quod convenit. Alio modo dicitur sapientia minus communiter ; et sic sapientia dicit cognitionem sublimem, videlicet cognitionem rerum aeternarum. Et sic accipit eam Apostolus primae ad Corinthios duodecimo : *Alii datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae* (1Co 12, 8); secundum quo exponit Augustinus dicens, quod sapientia est cognitio aeternorum, scientia vero est cognitio creatorum; et sic etiam dicit Philosophus, quod sapientia est cognitio causarum altissimarum (Libr. I. Metaph. c. 1). Tertio modo accipitur sapientia proprie : et sic nominat cognitionem Dei secundum pietatem, et haec quidem cognitio est quae attenditur in cultu patriae, quem exhibemus Deo per fidem, spem et caritatem, secundum quem modum accipit Augustinus decimo quarto de Trinitate, exponens illud Job : *Ecce pietas ipsa est sapientia* (Jb 28, 28), dicens ibidem quod pietas et sapientia idem est quod theosebia, et theosebia idem est quod cultus divinus, qui consistit in tribus virtutibus, secundum quod ipse dicit in principio Enchiridi ad Laurentium (Libr. XIV. *de Trin.; Ench.* c. 2, n. 1). Quarto modo dicitur sapientia magis proprie, et sic nominat cognitionem Dei experimentalem; et hoc modo est unum de septem donis Spiritus sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem. Et quoniam ad gustum interiorum, in quo est delectatio, necessario requiritur actus affectionis ad coniugendum et actus cognitionis ad apprehendum, secundum illud Philosophi (tom. 1, p. 38), qui dicit, quod delectatio est coniunctio convenientis cum convenienti cum sensu eiusdem ; hinc est, quod actus doni sapientiae partim est cognitivus, et partim est affectivus: ita quod in cognitione inchoatur et in affectione consummatur, secundum quod ipse gustus vel saporatio est experimentalis boni et dulcis cognitio." *III Sent.* d. 35, a. un. q. 1 concl. (III, 774).

¹⁴ "Pauci sunt qui velint hoc credere, quia difficile videtur intellectui ad aeterna contemplanda nondum elevato, quod ita habeat Deum praesentem et propinquum, cum tamen dicat Paulus Actuum decimo septimo, quod non longe est ab unoquoque nostrum." *De Sc. Christi* q. 4, ad. 19 (V, 26 a). Il s'agit de Ac 17, 27.

¹⁵ Bonaventure adopte en ce qui concerne la connaissance du monde extérieur la désignation de l'âme comme tabula rasa.

¹⁶ "Dicendum, quod etsi sensus solummodo sit singularium intellectus tamen potest esse non solum

Avec et dans cet étant, il saisit l'être¹⁷. Il lui est en outre possible de différencier l'être et par exemple d'arriver aux concepts d'être actuel et potentiel. Naturellement la hiérarchie de ces différenciations s'attache en premier lieu au domaine de l'être, qui existe hors de l'esprit connaissant et qui est "limité par le mélange de puissance [137] et d'acte¹⁸." Elle est en outre reconnue valable dans le domaine de cet être - très général et de ce fait très vide - que les choses possèdent dans l'esprit connaissant et qui est "n'a que très peu d'actualité, parce qu'il n'existe que très peu¹⁹."

Cette connaissance de l'être des choses, dans leur propre nature et dans l'esprit humain²⁰, suffit sans doute à ce savoir que nous venons de distinguer de la sagesse. Cependant la question demeure : l'être des choses est-il déjà pleinement connu dans ce savoir, ou bien cette plénitude n'est-elle atteinte que si l'on dépasse en direction de l'acte pur le domaine de l'être 'limité' et 'vide'?

Disons préalablement que le dépassement des deux domaines de l'être désignés est pleinement conforme à la nature humaine²¹. Image de Dieu, l'homme a une orientation innée vers son modèle et une certaine connaissance de ce modèle²² d'après lequel il a été créé. Il appartient donc à sa nature foncière qu'il cherche à comprendre les choses, non seulement à partir de son propre mode d'être ou de l'être le plus général, mais aussi à partir de son être dans l'Esprit divin ou dans le Verbe²³. Il s'ensuivrait que dans la pleine connaissance concrète l'Être absolu, l'Être divin, soit au moins intentionnellement le Premier connu, à partir duquel est conçue toute modification de l'être.

Par là on ne prétend pas que cette intention pénètre déjà la conscience de l'homme même si on la considère comme une 'orientation' ou un 'regard' vers l'Être divin. [138] Bonaventure à vrai dire s'étonne du fait que cette orientation naturelle ne soit pas consciemment aboutie.

"Quel étrange aveuglement pour notre esprit de ne point apercevoir ce qui s'offre d'abord à ses regards, ce sans quoi il lui est impossible de rien connaître. Mais il arrive que notre œil, fixé sur diverses couleurs, ne voie pas la lumière qui les rend visibles, ou, s'il la voit, ne la remarque pas. Il en va de même pour l'œil de notre âme: fixé sur les êtres particuliers et généraux, il n'aperçoit pas l'Être au-delà de tout genre (l'Être divin), bien qu'il se présente en premier à sa pensée et lui fasse voir tout le reste²⁴."

Cette cécité de l'esprit n'étonnera que celui qui non seulement reconnaît l'intention première de l'Être absolu, mais qui est habitué à comprendre consciemment les choses à partir

universalium, sed etiam singularium." *II Sent.* d. 3, p. I, a. 2, q. 2, ad 5 (II, 107 b).

¹⁷ Cf. L'Être en tant que premier dans la connaissance, chez Thomas, *De veritate* q. 1, a. 1. - Cf. K. Jaspers, *Existenzphilosophie*, p. 13 - 16 : Die Begegnung mit dem Sein als dem "Umgreifenden".

¹⁸ *Itiner.* V, 3 (V, 308 b - 309 a).

¹⁹ *Itiner.* V, 3 (V, 308 b - 309 a).

²⁰ Cf. "Philosophia agit de rebus, ut sunt in natura, seu in anima secundum notitiam naturaliter insitam, vel etiam acquisitam." *Brev. Prol.* § 3 (V, 205 a).

²¹ Cf. J. Möller, *Die Seinsfrage in der thomistischen Philosophie*, p. 331 : "Für Thomas bedeutet das esse als Sein letztlich Vollkommenheit, das Sein als Seinsfülle ist actus purus, göttliches Sein. Damit ist das die Kategorien und den kategorialen Bereich bestimmende Sein als ens auf das göttliche Sein ausgerichtet und von ihm her bestimmt."

²² "Ratione cuius (sc. imaginis) insertus est sibi (sc. menti) naturalis appetitus et notitia et memoria illius ad cuius imaginem facta est." *De Myst. Trin.* q. 1, a. 1 concl. (V, 49 a).

²³ "Cum res tripliciter sint cognoscibiles, secundum quod tripliciter habent esse - habent enim esse in Verbo, habent esse in intellectu creato, habent nihilominus esse in proprio genere." *III Sent.* d. 14 a. 3, q. 1 concl. (III, 319 b - 320 a).

²⁴ "Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam vidit cetera, non videt, et si videt, non advertit; sic oculus mentis nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit." *Itiner.* V, 4 (V, 309 a).

du principe suprême²⁵. Cette connaissance vraiment plénière comporte deux aspects : une activité logique de la pensée qui 'résout' la chose jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à Dieu²⁶ ; d'autre part une connaissance préalable de ce principe suprême. Car la 'résolution' ne s'opère pas dans une obscurité absolue, elle tend vers un but au moins déjà esquissé.

Ce but, c'est intentionnellement en fonction de l'être de l'homme qu'il a été défini auparavant comme juste et sûr. Mais une pleine connaissance requiert en outre que dans la 'résolution' consciente et réfléchie l'esquisse, c'est-à-dire le but pré-établi, dessine le principe suprême, l'Être. [139]

On voit alors clairement pourquoi Bonaventure dit au début de ses considérations sur la connaissance déductive de l'Être suprême : "Le premier mode nous fait considérer en premier lieu et essentiellement l'Être lui-même et pose que le premier nom de Dieu est *Celui qui est*²⁷." Le nom de Dieu est au premier rang et la vérité et la justesse de toutes les considérations qui en découlent dépendent de ce que l'on met sous ce nom²⁸. Car la pensée logique éclaire justement l'espace donné d'avance par ce nom. Si cet espace est trop étroitement délimité, alors cette étroitesse ne sera pas surmontée et ne pourra pas l'être par la clarté de la pensée. Mais si cet espace est celui de l'Être divin - et il l'est quand rien de plus grand ne peut être pensé - alors la pensée pourra se mouvoir dans la pleine vérité de cet espace²⁹. "Le païen pense que son idole est Dieu, parce que l'idée qu'il a de Dieu n'est pas bonne³⁰".

Ici la proximité et l'espace clos de la simple connaissance sont déjà dépassés. Car la chose elle-même est déjà pleinement connue par une sorte de prescience, d'anticipation. Mais en définitive cette connaissance s'introduit dans un ensemble relationnel humain [140] et la question ne se pose pas à Bonaventure de la chose en soi, mais de la chose pour moi. Tout se passe sur un plan humain : "Si les choses ne sont aimées et considérées que pour ce qu'elles sont, elles gênent l'intellect et l'affectivité dans la connaissance de Dieu³¹."

e) Le contact avec les principes et le Livre intérieur de l'homme

Le contact avec les principes et une certaine intelligence spirituelle directe non seulement rendent l'homme capable de lire, mais confèrent en même temps à sa lecture une sorte de caractère d'écriture. Lecture et écriture, l'une et l'autre se croisent dans la lumière et la vérité de la connaissance, où sont déjà inscrites comme dans un livre les règles et les mesures

²⁵ "Intellectus plene resolvens." Cf. *I Sent.* d. 28, dub. 1 (I, 504 b).

²⁶ Sur la "resolutio", cf. "Die Resolutio plena bedeutet also... die Aufdeckung des metaphysischen Lebens, in das das Unbedingte miteinfließt." - A. Engemann, *Erleuchtungslehre als Resolutio und Reductio nach Bonaventura*, p. 241.

²⁷ "Primus modus (contemplandi Dei invisibilia et aeterna) primo et principaliter defigit aspectum in ipsum esse, dicens, quod qui est est primum nomen Dei." *Itiner.* V, 2 (V, 308 b).

²⁸ "Es zeichnet sich hier letztlich die Verschiedenheit dessen ab, was grob ausgedrückt der Platonismus und der Aristotelismus unter dem "Begriff" verstehen. Es ist bei beiden dem Intellekt zugeordnet, aber er kommt beim platonischen Denken in einer anderen Weise vom lebendigen Logos her als beim aristotelischen. So ist es verständlich, dass das aristotelische Denken beim Übergang vom esse commune zum ipsum esse zersplittert, während beim platonischen Denken immer schon die lebendige Fülle des göttlichen Seins mitgemeint ist. Erst von dieser Art Begriff her ergibt sich wohl der Zugang zur Illumination, so dass es ein zumindest fragwürdiges Unterfangen ist, Illumination rein von der aristotelischen Begrifflichkeit her zu messen." Cf. Biser, *Das religiöse Symbol im Aufbau des Geisteslebens*, p. 117-118. - Voir en outre la distinction entre formation et rôle du concept dans G. Söhngen, *Wahrheit, Wirklichkeit und Gegenwart im Glaubenstvertrauen*, p. 109.

²⁹ Cf. la question : *Utrum Deum esse sit verum indubitabile*, *De Myst. Trin.* q. 1, a. 1 (V, 45 - 51). Sur la connaissance première du nom de Dieu, cf. G. Söhngen, *Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion, Einheit* p. 31-32.

³⁰ "Ideo enim gentilis cogitat, Deum esse idolum, quia ipsius apprehensio de Deo est defectiva." *De Myst. Trin.* q. 1, a. 1, ad 1. 2. 3. (V, 50 a).

³¹ "Si res (ut res absolutae) amentur et considerentur, retardant intellectum et affectum (respectu cognitionis Dei)." *I Sent.* d. 16, a. un. q. 2, ad 3 (I, 282 a).

immuables. "Toute substance spirituelle est lumière. Aussi est-il dit dans le Psaume : *La lumière de ta face, Seigneur, est gravée sur nous*. C'est pourquoi l'homme intérieur est une vraie lumière pour l'homme extérieur... et le livre écrit au-dedans³²."

À eux seuls les mots évoquent cette illumination du monde et de l'homme par le Verbe éternel dont parle saint Jean³³. Parallèlement l'homme - ou livre - intérieur est pour ainsi dire le logos de l'extérieur, parce qu'il est structuré de façon particulière par les lois et les formes éternelles et qu'il reflète les idées divines en acte. Et cela non par l'effet d'une grâce extraordinaire, mais par nature ; car même "les mages du pharaon possédaient très bien ce livre intérieur", dit Bonaventure³⁴.

Nous retrouvons l'idée de livre intérieur dans la *Quaestio disputata de Mysterio Trinitatis*, mais maintenant associée différemment et poursuivie en direction du Dieu Trine. Pour mieux dire, partant de la Trinité la pensée [141] descend jusqu'aux 'espaces secrets de l'âme' où elle rencontre le livre intérieur de l'homme³⁵. Là se trouve cette lumière, qui tout en étant un don de nature, n'atteint sa perfection que dans cette autre lumière, fruit de la grâce infuse, qui relève du domaine de la foi³⁶. Bonaventure voit dans cette relation moins le fondement de la connaissance de Dieu, que la capacité de le penser de la façon la plus élevée et la plus digne, reflet dans l'âme de la face et de la vie de Dieu.

"Dieu donne à l'homme une lumière naturelle, image de la face divine, grâce à laquelle toute chose est claire pour la raison. Sur le Premier Principe il faut réfléchir de la façon la plus élevée et la plus digne. De la façon la plus élevée parce qu'il ne dépend d'aucun autre. De la façon la plus digne, parce que tout le reste dépend de lui. Tous en sont d'accord, Chrétiens, Juifs, Sarrasins et jusqu'aux hérétiques³⁷."

Tous par nature possèdent les catégories en fonction desquelles s'exerce notre pensée sur Dieu. La vérité de cette pensée est préalable à l'illumination de la grâce, qui l'accompagne et la parfait dans la profession de foi en Dieu Trine³⁸. C'est ce à quoi tend déjà l'illumination par la lumière innée et infuse, la vision finale³⁹.

2. L'homme et le signe : lecture de la création comme signe de Dieu

a) La question du signifié et la connaissance antérieure du signifié

Pour Bonaventure la connaissance matérielle se caractérise [142] par son objectivité neutre et par son immédiateté. Ces deux caractères garantissent une exactitude largement vérifiable. Un système prétendant à une qualité scientifique absolue parviendra ainsi aux concepts fermés, délimités, nécessaires à sa structuration. La solidité de cette conceptualisation se manifeste avant tout dans la définition de l'essence, qui est générale et immuable, - mais sa faiblesse s'affirme devant l'étendue et la complexité de l'existence. Ce qui recèle le danger du retour à une certaine déshumanisation, qu'en fait on entrevoit aujourd'hui

³² "Omnis enim substantia spiritualis est lumen, Ps [4,7] : *Signatum est lumen vultus tui, Domine* : unde interior homo est lux vera illuminans hominem exteriorem... et sic est liber scriptus interius." *Hex. V, 12, 16* (Rep. A, p. 144).

³³ Jn 1, 9.

³⁴ *Hex. V, 12, 16* (Rep. A, p. 145).

³⁵ Cf. *De Myst. Trin. q. 1, a. 2 concl.* (V, 56 b).

³⁶ "... ipsa illuminatio, quae inchoatur in lumine indito et consummatur in lumine infuso." - *De Myst. Trin. q. 1, a. 2 concl.* (V, 56 b).

³⁷ "Per lumen enim naturaliter homini a Deo inditum et signatum tanquam lumen divini vultus unicuique dictat ratio propria, quod de primo principio sentiendum est altissime et piissime: altissime, quia a nullo; piissime, quia cetera ab ipso. Et in hoc concordant Christiani, Iudaei et Sarazeni et etiam haeretici. *De Myst. Trin. q. 1, a. 2 concl.* (V, 55-56).

³⁸ *De Myst. Trin. q. 1, a. 2 concl.* (V, 56).

³⁹ Cf. Ce que nous avons dit du Livre de la vie, p. 5.

dans tout savoir spécialisé, y compris dans la théologie passée et présente où l'on n'a pas toujours pu l'éviter, et où on ne pourra pas davantage le faire dans l'avenir.

Face à ce mode humain de connaissance, le deuxième, fondamental, - qu'avec Bonaventure nous disons connaissance du signe - vise moins la saisie d'une essence que celle d'une existence concrète. Par suite ses concepts ne dépassent pas une simple désignation de l'être; leurs limites sont mouvantes et pour ainsi dire perméables. L'objet concerné s'imbrique avec d'autres réalités, qu'il recèle 'derrière lui' : la chose devient signe.

Nous nous trouvons alors encore une fois devant le mode de connaissance et le rythme de la Trinité élaboré à partir du concept de livre. Le signe lui-même est toujours un médiateur qui, une fois reconnu comme signe, oriente vers le signifié. Dans notre cas, où il s'agit de la lecture du Livre de Dieu, signifié et signifiant sont identiques : au-dessus de son Livre et à travers lui, Dieu se révèle lui-même à son lecteur comme l'Auteur.

Ces modes de connaître ont comme caractère commun que la compréhension du signe implique celle du désigné. La corrélation entre signifié et signe⁴⁰ rend impossible que l'on reconnaisse le signe si l'on n'a aucune connaissance du signifié⁴¹. [143] Fondamentalement il faut maintenir que la compréhension d'un signe comporte celle d'un désigné relativement connu.

Cette loi conduit à ce qui est manifeste chez les penseurs d'orientation augustinoplatonicienne, l'expérience d'une 're-connaissance'. Le signe fonctionne en déclenchant le souvenir d'une chose que l'on a connue antérieurement et gardée depuis dans la "mémoire"⁴².

Sans doute cette connaissance antérieure à la reconnaissance du signe s'accompagne-t-elle d'une relative ignorance du signifié. Si le signe implique nécessairement qu'il y a un signifié, c'est sans guère de précisions, au moins sur ce qu'est dans l'immédiat ce signifié. À vrai dire le domaine d'être du signifié est donné avec son existence. Cette existence implique pour lui un certain futur, vide jusqu'alors, mais dans l'attente d'une plénitude, ce qui indique déjà jusqu'où s'étend son domaine.

Comme lorsqu'il s'agit de la 'pleine connaissance d'une chose', ici encore nous sommes avertis de ce que signifie un tel projet. La corrélation entre signe et désigné signifie que le signe renvoie, non à quelque chose de complètement indéterminé ou à une possibilité complètement ouverte, mais à un domaine marqué par le signe lui-même⁴³. Si maintenant la pré-connaissance dans la mémoire du connaissant se marie au but pré-marqué par le signe, alors la connaissance du signe est vérifiée par leur adéquation. Mais si les deux, signe et but, ne coïncident pas, alors le signe n'est compris qu'à moitié ou pas du tout. Ainsi par exemple aussi bien le métaphysicien que le chrétien sont-ils renvoyés par le signe de ce qui est à l'Être absolu. [144] Tous deux reconnaissent l'Être absolu signifié, mais dans les limites de leur horizon personnel.

"C'est pourquoi si le métaphysicien s'élève de la contemplation des principes de la substance créée à la substance universelle incréée et à cet Être, qui est source, médiation et but final, cependant il n'atteint pas à l'Être, Père, Fils et Esprit Saint⁴⁴."

⁴⁰ "Signum et significatum dicuntur correlative." *I Sent.* d. 45, a. 3, q. 1, op. 1 (I, 810 a).

⁴¹ Cf. "Nemo cognoscit per effectum aliquid, nisi sciat, quod sit illius effectus." *I Sent.* d. 17, p. I, a. un. q. 4, op. 2 (I, 300 b).

⁴² "Nihil capimus per intelligentiam, quod non sit praesens apud nostram memoriam." *Itiner.* III, 1 (V, 303 b).

⁴³ "Significant autem huiusmodi creaturae huius mundi sensibilis invisibilia Dei, partim quia Deus est omnis creaturae origo, exemplar et finis, et omnis effectus est signum causae, et exemplatum exemplaris, et via finis, ad quem ducit." *Itiner.* II, 12 (V, 302 b-303 a). [Traduction de H. Duméry, p. 59 : "Les choses du monde sensible sont ainsi l'expression des perfections invisibles de Dieu, d'abord parce que Dieu est l'origine, l'archétype et la fin de chaque créature et que tout effet est le signe de sa cause, toute copie le signe de son modèle et tout moyen le signe de la fin où il tend"].

⁴⁴ "Metaphysicus autem, licet assurgat ex consideratione principiorum substantiae creatae et particularis ad universalem et increatam et ad illud esse, ut habet rationem principii, medii et finis ultimi, non tamen in ratione

Pour le métaphysicien l'être créé est simplement signe d'un Être absolu, tandis que pour le croyant il est signe d'un Être, non seulement absolu, mais personnel et trine. Chacun des deux, métaphysicien et croyant, s'approche de la vérité quand il s'approche de la forme concrète d'existence de l'être signifié, c'est-à-dire quand sa connaissance antérieure se parfait de ce qu'il apprend de cet être.

La question se pose alors : dans quelle mesure peut-on parler d'une connaissance antérieure de Dieu chez l'homme qui est appelé à lire ce livre et signe de Dieu qu'est la création ? L'homme possède-t-il une sorte d'ébauche de Dieu dans sa 'mémoire', qui lui permet de re-connaître Dieu dans son signe ?

b) D'où vient la compréhension du signe

Le monde est créé Livre de Dieu, ce qui veut dire qu'il est signe dans sa totalité et dans ses parties, signe à reconnaître et à lire comme tel. Il faut aussi que chez le lecteur se trouve cette amorce, cette pré-science, qui rend possible le discernement du signe. Si le monde doit être compris comme signe de Dieu et si par lui l'homme doit être renvoyé et ramené à l'auteur de ce Livre, il faut bien que l'homme abrite en lui quelque connaissance, quelque ébauche de Dieu. Ce 'savoir' se situe avant l'appréhension du signe par les sens ; car, répétons-le, – l'objet connu sensiblement ne révèle sa vraie nature que s'il possède déjà un contact antérieur avec ce qu'il désigne. [145] On peut penser, et c'est vrai dans la plupart des cas, que ce contact s'établit par l'intermédiaire du savoir adéquat. Par exemple je comprendrai le baptême à travers le symbolisme de ses rites si j'en ai été instruit auparavant. Cette initiation préalable est d'ailleurs nécessaire quand une chose quelconque est clairement posée comme signe d'une réalité précise. Or la relation de signe entre Créateur et création est nécessairement donnée avec la création elle-même. D'où cette question : l'homme créé peut-il de lui-même reconnaître le caractère de signe de la création, autrement dit : du seul fait qu'il est homme, l'homme possède-t-il un quelconque savoir concernant celui qui est désigné, concernant Dieu ?

On sait que Bonaventure admet une certaine connaissance innée de Dieu⁴⁵. Il dit : "Il faut nécessairement poser que l'âme connaît Dieu, se connaît elle-même et ce qui est en elle, cela sans avoir recours aux sens extérieurs⁴⁶."

aa) L'âme se connaît elle-même directement

L'âme est esprit, elle est réalité 'lumineuse'. Son être est lié par nature à une lumière dans laquelle l'âme se connaît elle-même.

"Indépendamment de tout ce qui n'est pas de l'essence de l'âme, elle possède, - si on la comprend comme substance spirituelle, présente à elle-même et liée à elle-même -, la capacité de se comprendre par la mémoire, l'intelligence et l'amour⁴⁷."

'Mémoire' signifie ici substance de l'âme, pour autant qu'elle est présente à elle-même⁴⁸. [146]

Dans cette présence originelle s'enracinent dans l'âme premièrement et directement la connaissance et l'amour - connaissance d'elle-même parce que l'âme se possède dans une

Patris, et Filii et Spiritus sancti." *Hex.* 1, 13 (V, 331 b).

⁴⁵ Cf. Aug. Daniels, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert*, p. 134-137.

⁴⁶ "Necessario enim oportet ponere, quod anima novit Deum et se ipsam et quae sunt in se ipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum." *II Sent.* d. 39, a. 1, q. 2 concl. (II, 904 b).

⁴⁷ "Et hoc patet, quia omni accidente circumscripto, intellectu quod anima sit substantia spiritualis, hoc ipso quod est sibi praesens et sibi coniuncta, habet potentiam ad memorandum et intelligendum et diligendum se." *I Sent.* d. 3, p. II, a. 1 q. 3 concl. (I, 86 a).

⁴⁸ Cf. *I Sent.* d. 3, p. II, ad 2, q. 1, ad 2 (I 90 a). Cf. Aug. "Ipsa sibi memoria sui." *De Trin.* XIV, 6. 8.

présence permanente, - amour, parce que l'âme ne fait qu'un avec elle-même⁴⁹. L'intensité de la clarté connaissante marque alors aussi le degré de l'union aimante⁵⁰.

Le mode particulier de présence à soi-même de l'esprit exclut la médiation d'une copie abstraite qui s'interposerait entre l'âme, dans la mesure où elle connaît, et l'âme, dans la mesure où elle est connaissable⁵¹. Cependant la loi demeure que tout connaissant créé reçoit sa forme du connu "et que tout ce qui forme un autre, le forme soit par essence soit par ressemblance⁵²." Par suite la connaissance la plus intérieure de l'âme par elle-même, ou la connaissance par présence à soi-même, serait à considérer comme une connaissance par essence⁵³. Ou bien la copie abstraite exclue, son essence et sa copie coïncident - de même naturellement que la copie au sens de la vérité causale divine s'exprimant⁵⁴ - et l'on peut dire que dans la mesure où l'âme se connaît elle-même, elle est à elle-même sa propre copie⁵⁵. Ce qui s'exprime [147] ainsi n'est alors que la forme originelle d'une possession de soi spirituelle, lumineuse.

L'analogie relationnelle avec la Trinité est évidente : au Fils revient le mode de l'image et donc celui de la connaissance⁵⁶. Anselme dit à ce sujet :

"L'esprit intelligent, parce qu'il se connaît par la pensée, possède avec lui son image innée (non abstraite), c'est-à-dire que sa pensée-de-soi est formée à son image par impression⁵⁷."

Anselme nomme cette image la parole de l'esprit. Et Bonaventure : "La connaissance de soi possédée par l'esprit - par l'Esprit divin, mais aussi par tout esprit – engendre la Parole⁵⁸."

Mais du fait de la connaissance qu'elle a de soi l'âme est-elle par sa présence un objet conscient de connaissance pour les hommes ? Bonaventure répond à la question avec beaucoup de prudence. Dans un passage de son *Commentaire des Sentences* il ne parle pas de connaissance proprement dite, mais d'une 'tendance'.

"Puisque (notre affectivité) est unie directement à elle-même, elle est toujours encline à s'aimer et capable de le faire. De même notre intellect, puisqu'il est toujours présent, est toujours enclin à se comprendre et capable de le faire⁵⁹."

Il semble que cette disposition ne soit pas à mettre au niveau d'une simple possibilité, mais

⁴⁹ "Per hoc enim quod anima sibi praesens est, habet notitiam ; per hoc quod est unum sibi, habet habitum amoris." *I Sent.* d. 3, p. II, a. 2, q. 2, ad 2 (I, 92 a).

⁵⁰ "Quantum enim est habilis vel facilis ad cognoscendum se, tantum ad se amandum." *I Sent.* d. 3, p. II, a. 2, q. 2, ad 2 (I, 92 a).

⁵¹ Cf. "Unser Geist muss eben um überhaupt auf den Weg der Abstraktion zu kommen, in der Wurzel seines Wesens von Natur schon erhellt werden." P. Wust, *Die Dialektik des Geistes*, p. 272.

⁵² "Necesse est, intellectum cognoscentem informari a cognito ; sed omne quod alterum informat, aut informat per essentiam, aut per similitudinem." *I Sent.* d. 3, p. I, a. un. q. 1, op. 5 (I, 68 a).

⁵³ F. Schwendinger, *Die Erkenntnislehre, besonders die Illuminationstheorie Bonaventuras im Lichte der neuesten Forschung*, p. 128.

⁵⁴ "... est similitudo causata a veritate rei extra... Est alia similitudo, quae est ipsa veritas expressiva cogniti." *I Sent.* d. 35, a. un. q. 1, ad 3 (I, 602 a).

⁵⁵ "Similitudo quae non est aliud quam ipsum cognoscens, non ponit distantiam aliquam secundum rem nec etiam secundum rationem, quia cognoscens in quantum cognoscens dixit rationem similitudinis." *De Sc. Christi* q. 2, ad 13 (V, 10 b).

⁵⁶ "Eo quod habet (Filius) rationem perfectae similitudinis, habet rationem cognitionis." *I Sent.* d. 31, p. II, a. 1, q. 3, ad. 5 (I, 544 b).

⁵⁷ "Habet igitur mens rationalis, cum cogitando se intelligit, secum imaginem suam ex se natam, id est cogitationem sui, ad sui similitudinem quasi sua impressione formatam." Anselme, *Monol.* c. 3.

⁵⁸ "Ex hoc enim quod mens se intelligit, verbum gignit." *I Sent.* d. 3 p. II, a. 2, q. 3, f. 3 (I, 184 a).

⁵⁹ "Cum enim affectus noster sit sibi indistanter unitus, semper est habilis ad se amandum. Similiter, cum intellectus noster semper sit sibi praesens, semper est habilis ad se cognoscendum." *I Sent.* d. 3, p. II, a. 2, q. 1, ad 1 (I, 90 a).

pas davantage à celui d'une véritable réalité. En aucun cas il ne s'agit ici de connaissance au sens de réflexion consciente⁶⁰. Il existe une autre distinction, plus exacte du point de vue conceptuel et d'emploi plus facile, celle d'un mode actuel et d'un mode habituel des puissances de l'âme.

"(La mémoire, l'intelligence et l'amour) peuvent être accordés à [148] l'âme sous deux formes, actuelle et habituelle. Sous la forme de l'habitus, elles la lui dispensent réellement et continûment, parce que l'âme est disposée par elle-même à se souvenir, à se connaître et à s'aimer. Sous la forme actuelle ce n'est pas toujours le cas parce que l'âme ne pense pas toujours à elle-même (au sens d'une réflexion consciente) et n'est pas toujours orientée vers soi⁶¹."

La capacité de l'âme de se connaître par elle-même est fondamentalement permanente, mais ne se traduit pas toujours en compréhension consciente. C'est une conjoncture qui doit précéder la pensée proprement dite, le concept et l'expression⁶². Sa participation à l'actualité est à voir dans ce que l'âme se comprend en elle-même spontanément comme existante et connaissable, et cela de la manière propre à l'esprit. Mais le champ de son existence s'esquisse par là dans ses traits les plus essentiels et ce domaine qui lui est proposé pourra être illuminé et rempli par l'activité pensante qui en découlera.

bb) La connaissance directe de Dieu par l'âme.

La connaissance de soi-même par l'âme nous fait continuer notre réflexion sur la connaissance, spécialement celle de Dieu, par la proximité de présence. [149] Bonaventure pose de façon très générale que

"l'âme spirituelle possède une connaissance de soi qui lui est propre, parce qu'elle est présente à elle-même et connaissable par elle-même. Or Dieu lui est présent, cela dans une mesure infinie, et il est connaissable en lui-même ; l'âme possède donc une connaissance personnelle de son Dieu⁶³."

(L'expression 'en lui-même' qui pourrait heurter veut signifier ici que la connaissance d'un esprit à travers une présence ne se produit pas par l'intermédiaire d'une image abstraite.)

Dans sa formulation générale, une telle affirmation entraîne naturellement cette objection : peut-on associer sans plus la connaissance de soi-même et la connaissance de Dieu

⁶⁰ Cf. "Sed actus considerandi eam (sc. speciem) in se, qui quidem est cogitatio." *II Sent.* d. 10, a. 3, q. 1, ad 6 (II, 270 a) ; J. Santeler, *Die Lehre von der Analogie des Seins*, p. 16 "Intuition besagt noch gar nicht volles Erfassen der spezifischen Natur dessen, wovon wir Intuition haben ; es genügt, dass wir die geistigen Akte als seiend, daseiend erkennen." Cf aussi Cl. Kaliba, *Die Welt als Gleichnis des dreieinigen Gottes*, p. 50 "Das Ichbewusstsein ist kein Erkennen und gedankliches Erfassen des Ichseins, sondern steht über allem Erkennen und ist sein Wurzelgrund."

⁶¹ "Dicendum, quod illa tria (sc. memoria, intelligentia et dilectio)... dupliciter possunt attribui animae, videlicet actu vel habitu. Si habitu, sic vere et semper attribuuntur ei, quoniam anima per se ipsam nata est sui meminisse, se intelligere et se amare. Si autem intelligatur in actu; sic non semper attribuuntur, quia non semper se cogitat nec semper super se convertitur." *III Sent.* d. 17, dub. 3 (III, 618 a).

⁶² Cf. chez Augustin la distinction "zwischen der schlichten Kenntnis von etwas, dem ursprünglichen nosse und ihrem begrifflich-urteilenden Bestimmen in den Akten der cogitatio durch die Erzeugung eines das intelligere schaffenden Verbum." J. Geysler, *Die Theorie Augustins von der Selbsterkenntnis der menschlichen Seele*, p. 187.

⁶³ "Inserta animae rationali notitia sui, eo quod anima sibi praesens est et ipsa cognoscibilis ; sed Deus praesentissimus est ipsi animae et se ipso cognoscibilis : ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui." *De Myst. Trin.* q. 1, a. 1, f. 10 (V, 46 a). Selon Grünwald, Bonaventure est le premier au Moyen Âge qui ait clairement exposé cette doctrine. Cf. Grünwald, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, p. 124. On entend ici un écho de la doctrine des trois stades : retrait du monde, entrée dans l'âme, retour à Dieu. Augustin lui insuffla l'âme chrétienne après que Platon en eut tracé les grandes lignes et que Plotin l'eut élaborée dans un sens religieux et mystique. Cf. G. Söhngen, *Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre*, Einheit, p. 68-69.

par l'âme ? Finalement l'âme est présente à soi dans une toute autre mesure que ne l'est Dieu parce qu'elle se correspond pleinement à elle-même, alors que la même mesure de correspondance entre Dieu et elle-même est exclue. Bonaventure affirme alors qu'une correspondance pleine n'est pas nécessaire dans tous les cas. "Car si une pleine correspondance était nécessaire pour connaître, l'âme ne parviendrait jamais à connaître Dieu, car ni la nature, ni la grâce ni la gloire ne peuvent faire que la correspondance soit jamais parfaite⁶⁴." Donc, puisque la correspondance se modifie selon le mode de connaissance, il s'agit de l'appréhender correctement dans le cas qui se présente. [150] Bonaventure ajoute :

"Il y a une connaissance par compréhension d'ensemble et une connaissance par compréhension simple. Cette dernière, la connaissance simple, consiste en ceci que l'objet connu se manifeste comme véritable (au connaissant) tandis que dans la connaissance par compréhension d'ensemble la saisie embrasse une totalité. La première sorte de connaissance requiert une correspondance (une certaine harmonie) entre connu et connaissant, et cette adaptation est propre à l'âme vis-à-vis de Dieu, car d'une certaine façon l'âme par son analogie est toute avec tout (tout ce que, en tant qu'esprit, elle est faite pour connaître). Et elle est faite pour tout connaître, et, avant tout, Dieu, par assimilation puisqu'elle en est image et ressemblance. L'autre mode, la connaissance par saisie d'ensemble, requiert pour sa part une correspondance d'égalité et d'équivalence, correspondance que l'âme ne possède pas avec Dieu, parce qu'elle est finie alors que Dieu, lui, est infini⁶⁵."

En résumé : pour ce qui est de la nature, Dieu est au-dessus de l'âme, tandis que pour la connaissance, il lui est profondément intérieur⁶⁶ ; car l'esprit créé non seulement possède Dieu dans sa substance, mais encore, du fait d'une correspondance adéquate, il est avec Dieu dans une relation permanente de connaissance⁶⁷.

Ce qui ne signifie pas que la présence de Dieu à l'âme fasse qu'il puisse être connu en soi. "Par sa sublimité la lumière céleste est inaccessible [151] aux énergies d'une créature créée⁶⁸." Si l'on admet une connaissance de Dieu par sa présence, deux modes de connaissance sont exclus : la connaissance due à la nature de Dieu, et la connaissance à travers une image abstraite. Reste une connaissance donnée par son effet, comme dit Bonaventure⁶⁹. Effet n'est pas compris ici au sens de signe renvoyant à son origine, mais au sens d'un influx lumineux adapté par sa nature à la puissance connaissante. Bonaventure nomme cet influx ressemblance de Dieu infusée dans l'âme⁷⁰.

⁶⁴ "Si dicas, quod non est simile, quia anima est sibi proportionalis, non sic Deus proportionalis animae; contra nulla est instantia; quia si ad cognitionem necessario requireretur proportionalitas, anima nunquam ad Dei notitiam perveniret, quia proportionari ei non potest, nec per naturam nec per gratiam nec per gloriam." *De Myst. Trin.* 9, 1 a. f. 10 (V, 46 a).

⁶⁵ "Dicendum quod est cognitio per comprehensionem et per apprehensionem. Cognitio per apprehensionem consistit in manifestatione veritatis rei cognitae; cognitio vero comprehensionis consistit in inclusione totalitatis. Ad primam cognitionem requiritur proportio convenientiae; et talis est in anima respectu Dei, quia quodam modo est anima omnia, per assimilationem ad omnia, quia nata est cognoscere omnia, et maxime est capax Dei per assimilationem, quia est imago et similitudo Dei. Quantum ad cognitionem comprehensionis requiritur proportio aequalitatis et aequiparentiae; et talis non est in anima respectu Dei, quia anima est finita, sed Deus est infinitus." *I Sent.* d. 3, p. I, a. un. q. 1, ad 1 (I, 69 a).

⁶⁶ Cf. "Dicendum, quod est distantia secundum rationem entis, et secundum rationem cognoscibilis. Primo modo est maior distantia; secundo modo non, quia utrumque est intelligibile, scilicet Deus et anima." *I Sent.* d. 3, p. I, a. un. q. 1, ad 2 (I, 69 a).

⁶⁷ "Sola rationalis creatura comparatur ad Deum ut obiectum, quia sola est capax Dei per cognitionem et amorem." *I Sent.* d. 3, p. I, a. un. q. 2, ad 4 (I, 73 b).

⁶⁸ "Divina lux propter sui eminentiam est inaccessibilis viribus omnis naturae creatae." *II Sent.* d. 3, p. II, a. 2, q. 2, concl. (II, 123 a).

⁶⁹ "Ad illud quod obiicitur, quod aut per speciem, aut per essentiam (Deus cognoscitur) etc.; dicendum, quod adhuc est tertius modus cognoscendi; scilicet per effectus." *II Sent.* d. 3, p. II, a. 2, q. 2, ad 4 (II, 123 b).

⁷⁰ "Cognoscitur autem Deus... et per influentiam luminis connaturalis potentiae cognoscenti, quod est similitudo quaedam Dei non abstracta, sed infusa." *II Sent.* d. 3, p. II, a. 2, q. 2, ad 4 (II, 123 b).

Par elle nous sommes introduits dans l'espace le plus intérieur de notre connaissance de Dieu, qui ne nous est pas transmise par un signe, mais à travers un 'miroir'⁷¹. Ce miroir, image créée de Dieu, n'est rien autre que l'âme elle-même dans la mesure où elle est image de Dieu⁷². Le fait pour l'homme d'être image implique ce mode d'identification sans lequel n'existe en général aucune connaissance⁷³, et qui dans ce cas particulier rend possible une connaissance de Dieu à travers sa présence. [152]

Pris au sens large, le texte suivant qui dans l'immédiat se réfère à la vision béatifique de Dieu pourra éclairer ce fait :

"La conformité de forme (de l'image) avec Dieu est une conception (de l'âme), qui rend l'âme capable de la vision de Dieu (de la connaissance de Dieu), non parce qu'elle crée une correspondance proportionnelle (de l'âme avec Dieu), mais du fait même de la création, où l'âme reçoit une sorte de ressemblance (avec Dieu) qui rend connaissant l'âme elle-même et son intellect⁷⁴."

L'âme reçoit la forme d'image de Dieu, forme de lumière et de vérité⁷⁵. Le mode de son union directe avec Dieu est donc dès son début un mode de connaissance. Cette connaissance de Dieu naturelle à l'âme caractérise le rapport entre le modèle et sa copie⁷⁶.

La mise en acte d'une telle connaissance n'est naturellement pas à définir comme uniquement intellectuelle ou rationnelle, mais davantage comme existentielle. Nous l'avons dit, le fait d'être image traduit un mouvement intérieur qui n'implique pas seulement une simple connaissance, mais aussi un attrait. "Je te confesse, Seigneur, et je te remercie parce que tu as créé en moi ton image, pour que, te possédant en ma mémoire, je pense à toi et t'aime", dit Anselme dans son *Proslogion*⁷⁷.

Mais tout attrait présuppose un certain savoir sur le but, une désignation, même inconsciente, du vrai, du connaissable et du bien.

"Que Dieu existe, c'est certain pour l'esprit connaissant, parce que la connaissance de cette vérité lui est innée, dans la mesure où il est image. Car c'est dans cette qualité d'image que sont fondés et implantés son aspiration naturelle, son savoir et sa mémoire, qui l'attirent naturellement vers celui dont il est l'image pour pouvoir connaître en lui la félicité⁷⁸." [153]

⁷¹ Cf. "Primo ergo anima videt se sicut speculum." *Hex.* V, 33 (V, 359 b).

⁷² "La doctrine de la relation entre connaissance de Dieu et image de Dieu chez l'homme remonte à Augustin, pour lequel la connaissance de soi était le commencement et l'aboutissement de la connaissance de Dieu." Cf. M. Grabmann, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott*, p. 84.

⁷³ "Quod enim dicit, quod ad cognitionem requiritur assimilatio; dicendum, quod non oportet, quod sit assimilatio in natura tertia, sed sufficit, quod unum sit similitudo alterius." *III Sent.* d. 14, a. 1, q. 3, ad 3. 4 (III, 305 a).

⁷⁴ "Et ipsa deiformitas est dispositio reddens oculum animae aptum ad videndum Deum, non quia facit proportionabilem qualitatem, sed quia datur ipsi animae aliquid, utpote similitudo, quod ipsam animam et intellectum animae, cum Deo facit similem, reddit intelligentem." *III Sent.* d. 14, a. 1, q. 3, ad 6 (III, 305 b).

⁷⁵ "Imago ab ipsa veritate formatur et Deo immediate coniungitur." *I Sent.* d. 3, p. I, a. un. q. 2, ad 4 (I, 73 a).

⁷⁶ Cf. "Quamvis Verbum increatum sit animae (Christi) unitum, non tamen cognoscitur per hoc, quod unitur in unitatem personae, sed per hoc, quod intellectus animae sibi unitae efficitur ei conformis per influentiam luminis." *III Sent.* d. 14, a. 1, q. 1, ad 2 (III, 298 a).

⁷⁷ "Fateo, Domine, et gratias ago, quod creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor te cogitem, te amem." Anselme, *Proslogion* I (100, 12).

⁷⁸ "(Deum esse) est enim certum ipsi comprehendenti, quia cognitio huius veri innata est menti rationali, in quantum tenet rationem imaginis, ratione cuius insertus est sibi naturalis appetitus, et notitia et memoria illius, ad cuius imaginem facta est, in quem naturaliter tendit, ut in illo possit beatificari." *De Myst. Trin.* q. 1, a. 1 concl. (V, 49 a). Cela ne demande pas encore que l'âme dans la connaissance qu'elle a d'elle-même se reconnaisse comme image. C'est pourtant ce qui la meut, mais elle n'en sait rien. Cf. *I Sent.* d. 3, p. I, a. un. q. 4, ad 4 (I, 76 b). Cf. "Argumentum diaboli ducit ad infernum et est paralogismum et sophisticum argumentum et destructivum." *Hex.* I, 26 (V, 333 b).

Être image signifie donc également être illuminé ; être formé signifie également connaître. Et parce que la copie créée est dans un rapport d'analogie avec le modèle, on peut dire que le savoir éternel que Dieu possède de lui-même se traduit au niveau du créé dans ce que l'âme sait de Dieu en tant que son image. Autrement dit : à la connaissance intime de Dieu par lui-même correspond dans le cercle extérieur la connaissance naturelle de Dieu par l'âme. Que dans le panthéisme quel qu'il soit cette idée mène à une identification de la connaissance intérieure et extérieure de Dieu, cela ne signifie rien contre elle. Au contraire, le fait en manifeste plutôt la dynamique interne qui, dans l'expérience que l'on en fait, y compris et non en dernier lieu l'expérience mystique, peut transgresser la frontière entre le soi de l'homme et le soi de Dieu.

Le danger d'une fausse assimilation disparaît au moment où l'âme est comprise comme copie créée de l'original incréé. Mais la confusion, si avec Bonaventure on l'admet, ne peut avoir lieu que dans une partie très superficielle de la connaissance. Dans la profondeur de l'âme en effet, et justement par l'orientation de la relation à l'original divin, la distinction s'opère entre l'acte spontané de connaissance de Dieu et celui de connaissance de soi. Dans cette orientation ce n'est pas l'image créée qui prend sur elle la réponse, mais l'acte divin de création et de mise en forme. On comprendra que dans un certain sens l'expérience d'union avec l'Être de Dieu puisse abolir les limites de l'être personnel : toute béatitude consiste à se dépasser. Mais même ici [154] l'union ne signifie pas l'absorption de la copie dans le modèle : au contraire, l'union implique que le modèle demeure modèle et la copie copie.

Une union qui ignore complètement cette tension bipolaire n'est fondamentalement rien d'autre qu'une erreur contre nature. Erreur contre nature, car l'union ne s'y réalise pas dans la connaissance par la présence, mais par l'absence de cette présence, alors remplacée soit par un débordement anarchique de sensibilité, soit par un recours à la logique que le Diable employa et emploie toujours pour tenter l'homme⁷⁹.

En bref on peut dire que l'âme parce qu'elle est copie est certaine de l'existence de 'l'autre', c'est-à-dire de son modèle de l'au-delà. Mais cela ne signifie pas encore une saisie conceptuelle de cet autre. La certitude de la connaissance de Dieu par sa présence requiert une transcendance consciemment réfléchie de la pensée, et c'est là seulement que commence la possibilité d'erreur.

"Concernant Dieu, ce qui est d'abord manifeste, c'est ce caractère qu'il est, - non pas latent, mais patent. Il n'est donc pas à mettre en doute, il est indubitable⁸⁰."

c) Connaissance de Dieu et preuves de Dieu

L'existence de Dieu est certaine et indubitable. Pourquoi alors s'efforcer de la prouver? Les considérations précédentes avaient déjà répondu : l'existence de Dieu est évidente dans cette connaissance naturelle, non conceptualisée, existentielle, que possède nécessairement l'âme parce qu'elle est image de Dieu. Mais le concept, lui, requiert un jugement solidement fondé sur des bases logiques. La certitude en est par essence quelque chose de dérivé et de secondaire, Bonaventure le dit en quelques mots : "Ces déductions logiques (les preuves de Dieu) sont davantage des exercices intellectuels que des raisons qui donnent la certitude (de l'existence de Dieu) et montrent cette existence comme prouvée⁸¹." [155]

En d'autres termes, les preuves de Dieu font partie du domaine de la connaissance innée ; elles représentent l'appropriation par l'intellect d'une connaissance antérieure au concept. Dépourvues d'une dynamique propre elles reçoivent l'impulsion de ce donné

⁷⁹ Cf. *Hex.* I, 26 (V, 333 b).

⁸⁰ "Hoc autem est, quod primo manifestum est de Deo, scilicet prius entitas, et quantum ad hoc non latet, sed patet ; et ideo non est dubitabile, sed indubitabile." *De Myst. Trin.* q. 1, a. 1, ad 9 (V, 51 a).

⁸¹ "Unde huiusmodi ratiocinationes potius sunt quaedam exercitationes intellectus, quam rationes dantes evidentiam et manifestantes ipsum verum probatum." *De Myst. Trin.* q. 1, a. 1 ad 12 (V, 51 a).

antérieur, la communication directe de Dieu à notre esprit⁸². L'orientation consciente et libre de l'esprit pensant en concepts fait entrer l'information dans la sphère actuelle de notre pensée⁸³. Mais c'est alors qu'est possible l'erreur⁸⁴ menant à une idée fausse de Dieu, ce qui peut conduire la pensée par une sorte de mouvement rétrograde à nier la vérité précédemment admise de l'existence de Dieu⁸⁵. Il est alors possible que lorsque quelqu'un pense 'Dieu n'existe pas', ce soit parce qu'il n'a retiré de son expérience consciente qu'un concept de 'Dieu' insatisfaisant et mutilé⁸⁶. Ainsi une erreur de [156] l'intellect rend-elle le doute possible alors qu'il s'agit d'une chose indubitable⁸⁷.

Les 'exercices intellectuels' en éclairant le donné antérieur au concept mènent aux trois voies connues vers Dieu, la causalité, la négation, et la transcendance⁸⁸.

La voie de causalité est rendue accessible par tout ce qui a été dit sur la dépendance du créé vis-à-vis du créateur.

"Parce que la cause brille dans l'effet et que la capacité de l'artisan se manifeste dans son œuvre, ainsi Dieu, artisan et origine de la créature, se fait connaître en elle⁸⁹." "C'est pourquoi il est bon et utile de s'exercer à réfléchir sur les causes créées pour parvenir à une certaine connaissance de cette cause suprême qui est le but de toute connaissance⁹⁰."

La création conduit ainsi progressivement vers le but l'esprit pensant, mais seulement si cet esprit comprend la création comme un signe. Qui considère le monde comme un pur objet en reste aux causes créées :

⁸² B. Rosenmöller, *Zur Gotteserkenntnis*, p. 1655. Pour la pensée de Bonaventure sur la connaissance de Dieu et les preuves de son existence, cf. Victor Fontoynt : "Mais chaque fois qu'une "preuve" ne se limite pas à exposer le contenu matériel d'un concept, chaque fois qu'elle conduit à un objet radicalement nouveau, le dynamisme de l'esprit à l'origine de cette preuve comporte en lui une finalité. L'esprit est alors adapté à "l'objet", qui le pré-détermine. Cela signifie qu'un tel objet se trouve déjà présent en lui dans une présence mystérieuse, une présence en germe... Combien plus cela vaut-il quand il s'agit de prouver Dieu !" Cité par H. de Lubac, *Vom Erkennen Gottes*, p. 212.

N.B. de J. G. : "Du P. de Lubac j'ai seulement pu consulter l'édition de son *De la connaissance de Dieu*, mais n'y ai pas trouvé la citation exacte ou approximative de Fontoynt ; n'ayant pas à ma disposition immédiate ni le *Vom Erkennen Gottes*, ni son édition originale française, je me suis permis ci-dessus une traduction personnelle provisoire du texte de Fontoynt d'après sa traduction allemande. Peut-être le "Vom Erkennen Gottes" n'est-il pas la traduction littérale de l'original français, qui aurait été complétée par le P. de Lubac pour son édition allemande par des documents divers dont le texte de Fontoynt ?

⁸³ L. Veuthey définit comme suit la relation entre connaissance intuitive et connaissance discursive de Dieu : "Le Docteur séraphique n'ignore pas que l'homme n'est ni purement discursif ni purement intuitif. C'est pourquoi toute preuve a priori revêt également chez lui une forme discursive et est par quelque côté a posteriori, pendant que toute preuve a posteriori est guidée par une intuition a priori." *Le problème de l'existence de Dieu chez s. Bonaventure*, p. 28.

⁸⁴ Cf. "Ad illum quod obicitur, quod superior portio rationis dicitur, in quantum convertitur (ad Deum) ; dicendum, quod hoc non est verum, in quantum actu convertitur, sed in quantum est nata converti. Præterea, inordinate converti potius est averti quam converti. Cum autem dicitur, quod conversio ad Deum purgat, illuminat et perficit ; hoc intelligitur de ordinata conversione, quam non est semper necessarium invenire in actu superioris portionis." *II Sent.* d. 14, p. II, a. 1, q. 1, ad 6 (II, 575 b).

⁸⁵ Cf. chez Anselme la preuve ontologique de l'existence de Dieu.

⁸⁶ Cf. "Quantum ad actum apprehendendi incidit dubitatio, quando non recte et plene accipitur significatum huius nominis Deus." *De Myst. Trin.* q. 1, a. 1 concl. (V, 49 b).

⁸⁷ "Si autem dicatur indubitabile secundo modo, quæ est per rationis defectum ; sic concedi potest, quod propter defectum hominum dubitari ab aliquo potest, an Deus sit." *II Sent.* d. 14, p. II, a. 1, q. 1, ad 6 (II, 575 b).

⁸⁸ "Deus innotescit nobis tripliciter, scilicet per causalitatem, per ablationem et per excellentiam. *I Sent.* d. 22, a. un. q. 2 concl. (I, 393 b).

⁸⁹ "Dicendum, quod quia relucet causa in effectu, et sapientia artificis manifestatur in opere, ideo Deus, qui est artifex et causa creaturæ, per ipsam cognoscitur." *I Sent.* d. 3, p. I, a. un. q. 2, concl. (I, 72 a).

⁹⁰ "Bonum est et perutile exerceri in consideratione causarum creaturarum, ut aliquo modo semiplene veniamus in cogitationem illius causæ supremæ, quæ est finis omnis cognitionis." *I Sent.* d. 45, a. 2, q. 2, ad 4 (I, 807 b).

"Si l'on dit que les philosophes manquent de bon sens, ce n'est pas parce qu'ils attribuent (une efficacité aux causes créées), mais parce qu'ils le font sans référer ces causes à la cause première⁹¹."

Cette compréhension du monde comme signe est préalable aux deux autres voies de la connaissance de Dieu. [157] Si nous nous basons sur l'analogie existant, comme nous l'avons dit, entre créateur et créature, la transcendance nous ouvre une large voie entre le fini et l'infini. Reste que cette voie n'est accessible que si l'on a préalablement reconnu au moins intuitivement 'Dieu' comme analogue. La connaissance de Dieu peut s'édifier sur cette base "parce que toute excellence de la créature est attribuable à Dieu dans son plus haut degré⁹²."

Cependant la connaissance consciente de Dieu n'est pas uniquement acquise par la ressemblance entre Créateur et créature, mais aussi par la voie négative, par la dissemblance⁹³. Car l'analogie n'implique pas seulement une correspondance, mais aussi une différence essentielle. La déficience de la créature prouve à sa façon la perfection et l'existence de Dieu⁹⁴. La création dans son inanité ressemble à un miroir négatif de la plénitude de l'Être.

"La montée vers Dieu s'accomplit par assentiment et par négation. Par assentiment, du plus haut au plus bas (c'est-à-dire que l'assentiment relie au plus haut créé). Par négation, du plus bas au plus haut (c'est-à-dire que c'est d'abord la créature la plus basse qui est niée, et finalement aussi la plus haute). La façon la plus correcte de le dire est : (Dieu) n'est pas ceci, il n'est pas cela, je n'ôte rien à Dieu de ce qu'il possède ou de ce qu'il est, mais mon accueil en dépassant ma capacité intellectuelle vaut mieux et va plus haut que l'assentiment. - À la séparation succède toujours l'amour. C'est ainsi que Moïse se sépara des anciens avant de gravir la montagne et de pénétrer enfin dans la nuée obscure. Autre exemple: Quand il crée une statue, le sculpteur n'ajoute rien au bloc de pierre, en le martelant il lui ôte au contraire beaucoup de matière pour finalement en tirer la forme noble et belle. C'est ainsi que la connaissance de Dieu [158] par la négation laisse en nous la plus noble et la plus achevée des formes⁹⁵."

En bref, cette connaissance négative de Dieu voit dans la création un 'rejet' de l'unité et de l'absolu de Dieu⁹⁶. Elle mène finalement à la profondeur de la nuit mystique, à la docte ignorance. Et Bonaventure pense que sur la route de son pèlerinage tout Juste devrait rechercher ce mode de connaissance de Dieu, car elle est le plus haut niveau auquel chacun soit appelé⁹⁷.

Ce qui manque à tous ces exercices intellectuels, c'est leur propre dynamique religieuse. Car même si leur structure logique était inattaquable, l'objet et le but de leurs recherches seraient négligeables - ou au moins pas plus importants que n'importe quel autre objet ou but - pour qui ne les reliait à la connaissance préalable de Dieu propre à l'image et à

⁹¹ "Dicendum, quod non ideo (philosophi) dicuntur vani, quia aliis (causis) tribuerunt, sed quia sic aliis tribuerunt, ut tamen ad causam praecipuam non referrent." *I Sent*, dub. 45, dub. 7 (I, 813 a).

⁹² "Sic est ratio cognoscendi per superexcellenciam, quia omnis proprietates nobilis in creatura Deo est attribuenda in summo." *I Sent*. 3, p. I, a. un. q. 2, ad 1 (I, 72 b).

⁹³ "Dicendum, quod quamvis intelligatur (Deus) solum per creaturas, non tamen per similitudinem, immo per negationem et dissimilitudinem est cognoscibilis." *I Sent*. d. 23, a. un. q. 3, ad 2 (I, 396 b).

⁹⁴ "Omnes enim creaturae, sive considerentur secundum proprietates completivas, sive secundum defectivas, fortissimis et altissimis vocibus clamant, Deum esse, quo indigent propter suum defectum et a quo suscipiunt complementum." *De Myst. Trin.* q. 1, a. 1 concl. (V, 49 a).

⁹⁵ "Iste autem ascensus fit per affirmationem et ablationem; per affirmationem, a summo usque ad infimum; per ablationem, ab infimo usque ad summum; et iste modus est conveniens magis, ut : non est hoc, non est illud; nec privo ego a Deo quod suum est, vel in ipso est, sed attribuo meliori modo et altiori, quam ego intelligo. Ablationem sequitur amor semper. Unde Moyses primo a senioribus sequestratur, secundo ascendit in montem, tertio intrat caliginem. Aliud exemplum : qui sculpsit figuram nihil ponit, immo removet et in ipso lapide relinquit formam nobilem et pulchram. Sic notitia Divinitatis per ablationem relinquit in nobis nobilissimam dispositionem." *Hex.* II, 33 (V, 342 b).

⁹⁶ Cf. *II Sent.* d. 15, a. 2, q. 2, concl. (II, 385 a).

⁹⁷ Cf. *II Sent.* d. 23, a. 2, q. 3, ad 6 (II, 546 a).

la tension vers son but. C'est seulement l'unité entre cette connaissance de Dieu antérieure au concept, l'orientation vers Lui, et la méditation ou l'exercice intellectuel conscients, qui permettent la 'lecture' dont il va être question.

3° Partie - LE LIVRE DE L'ÉCRITURE

Chapitre 3 - La lecture dans l'histoire

1. Historicité de la lecture

Tous les chemins de la connaissance de Dieu partent, nous l'avons dit, de la connaissance intuitive de Dieu due à la nature d'image, d'abord passive, donnée à tout homme. Ce fait d'être image ne trouve cependant son accomplissement que dans une mise en acte consciente, en relation avec la connaissance de Dieu. Par 'mise en acte' on n'entend ici rien d'autre que l'attitude consciente de l'homme vrai, debout face à Dieu. L'homme prend la place qui lui est dévolue, ferme le cercle extérieur de la connaissance et ramène la création à son origine. Cependant, parce que cette 'lecture' s'accomplit librement, on ne peut la considérer comme constitutive de l'homme en général, mais seulement dans sa réalisation concrétisée dans ses stades successifs, c'est-à-dire dans son historicité. [159]

Fondamentalement l'histoire est liée à une cause première, qui envoie quelque chose de l'être sur le chemin allant du possible au réel. Ce chemin débouche nécessairement dans la réalité une et absolue qui est en soi 'la' réalité simple, mais distinguée pour nous en commencement et fin, début et but : *Je suis l'Alpha et l'Oméga*¹.

Mais ce n'est là que le cadre formel, que remplira l'historicité matérielle, c'est-à-dire que le chemin entre origine et but s'accomplit dans ce cadre sous le signe de l'origine, modèle éternel de l'image. Dans l'origine le futur cours de l'histoire se trouve marqué selon le plan pré-établi : par décision éternelle².

Seule donc sa triple origine - mise en œuvre, image, but - fonde l'histoire proprement dite. C'est elle qui imprime le rythme trinitaire au cercle extérieur de la connaissance et l'imprègne de l'historicité particulière à l'homme, qui en tant qu'image de Dieu se situe par son origine et son but hors de l'histoire, mais dont le chemin de l'une à l'autre, de l'origine au but, se parcourt dans l'histoire.

Ainsi ratifiée l'historicité acquiert un surcroît de valeur qui résout le problème 'histoire' dans le sens chrétien. Dans le mythe au contraire il n'est pas question de solution puisqu'il n'y a pas d'histoire. [160] Certes le temps et son cours y interviennent, mais leur cercle ne se ferme pas par une assomption dans la transcendance d'un Dieu vivant, il tourne autour d'un centre immanent, un axe dont les rayons rassemblent tout.

Pour en terminer avec l'histoire et l'historicité une autre solution - au fond curieusement mythique - est celle de l'illumination [Aufklärung], prise au sens large : l'accession à une transcendance supra-historique dans son essence et son concept³.

L'historicité authentique est caractérisée par ceci qu'en elle la relation à l'origine et au but est non seulement préalablement donnée mais en même temps réalisée, et de façon décisive⁴. L'homme, peut-on dire, est un être "concerné par l'histoire"⁵.

Nous pourrions formuler ainsi notre propos : sans que nous y soyons pour rien nous sommes pré-ordonnés au cercle extérieur de la connaissance de Dieu, et ce fait caractérise notre existence. Mais la relation à l'origine et au but ne se réalise pleinement que là où

¹ Ap 1, 8.

² Cf. Ep 1, 11.

³ Cf. G. Söhngen, *Vom Wesen des Christentums*, p.293.

⁴ L'existentialisme connaît un lien analogue entre historicité et liberté, mais là toute orientation objective par la raison fait défaut à la décision libre. Cf. J. Ell, *Die Geschichtlichkeit im Existentialismus*, p. 61.

⁵ Cf. H. J. Theune, *Vom eigentlichen Verstehen*, p. 171.

l'homme manifeste son orientation naturelle consciemment et volontairement. Autrement dit, c'est seulement en marchant vers son but que l'homme parvient à l'existence véritable. Parce qu'elle signifie une décision, cette démarche constitue un acte historique. La neutralité est exclue, car il s'agit de réussite ou d'échec, de bien ou de mal. Finalement l'histoire est toujours histoire de salut ou de damnation.

Il en va de même pour la lecture: incorporation consciente et voulue au cercle extérieur de la connaissance de Dieu, elle fait partie de l'histoire du salut.

2. La lecture du Livre ouvert de la création dans l'état originel d'innocence.

Quiconque à l'exemple de Bonaventure voit dans l'histoire du salut le noyau et la mise en acte proprement dits de l'histoire, rencontre nécessairement à travers l'Écriture Sainte le thème des trois 'états' historiques. À l'état d'innocence [161] et d'intégrité succède celui de nature déchue jusqu'à ce que le nouvel état, l'état du Christ, place l'homme sous la loi de la grâce⁶.

L'état d'innocence était caractérisé par une harmonie parfaite entre les dispositions naturelles et leur libre épanouissement, le mode actif et le mode passif de l'être-image. L'orientation constitutive de l'homme caractérisait aussi également et en permanence l'orientation de sa volonté et celle de son intelligence⁷ : l'homme était 'justifié'. Dans un acquiescement libre et conscient à la vérité son intellect était semblable à cette vérité⁸.

"Par l'orientation de son esprit à la vérité divine l'homme acquit la sagesse par laquelle il juge toute chose, comme il est dit dans le Livre de la Sagesse, au chapitre 7 : *Elle m'a donné la science vraie de ce qui est, c'est elle qui m'a fait connaître la structure du monde et les propriétés des éléments : le début, la fin et le milieu des temps, l'alternance des solstices et la succession des saisons, le déroulement de l'année et les positions des astres, la nature des animaux et les instincts des bêtes sauvages, le pouvoir des esprits et les pensées des hommes, les variétés des plantes et les vertus des racines, tout ce qui est caché, tout ce qui se voit.* Et c'est ainsi qu'Adam donna à tous un nom⁹."

L'homme était alors acteur de la structuration de ce monde, tel son Logos créé¹⁰. [162]

Sa connaissance intuitive de Dieu s'unissait sans difficulté à sa connaissance par abstraction. Parce que le 'miroir' de son être-image, de sa ressemblance divine, était clair et parfait dans la conscience qu'il en avait, il reconnaissait dans la même clarté le Créateur dans la création qui l'entourait¹¹.

"La connaissance de Dieu dans l'état d'innocence est entre la connaissance de l'état de gloire et celui de misère, de même que le lieu du paradis se situe entre cette vallée de larmes et la patrie céleste. Et de même que le paradis terrestre a plus à voir avec la terre qu'avec le ciel, la connaissance possédée par Adam dans l'état d'innocence est plus semblable à l'état présent qu'à l'état futur. C'est seulement dans

⁶ "Sub statu enim viae comprehenduntur tres status, scilicet innocentiae, naturae lapsae et status sub lege gratiae." *III Sent.* d. 16, dub. 4 (III, 360 b). On rencontre une semblable "chronologie universelle" d'abord chez Théophile, puis en passant par Irénée, chez Origène et Eusèbe dans la théologie orientale.

⁷ Cf. R. Bruch, *Die Urgerichtlichkeit als Rechtheit des Willens nach der Lehre des hl. Bonaventura*, p. 188.

⁸ Cf. p. 111, note 120.

⁹ "Ex hoc namque, quod intelligentia conversa est ad divinam veritatem, vindicat sapientiam, per quam omnia diiudicat, secundum quod dicitur Sapientiae septimo : *Ipsa dedit mihi omnium quae sunt scientiam, ut sciam dispositionem orbis terrarum et virtutes elementorum : initium, et consummationem, et medietatem temporum, vicissitudinum permutationes et commutationes temporum, anni cursus et stellarum dispositiones, naturas animalium et iras bestiarum, vim ventorum et cogitationes hominum, differentias virgultorum et virtutes radicum, et quaecumque sunt abscondita et improvisa* (Sg 7, 17, 21). Unde et Adam omnibus nomina imposuit." *II Sent.* Prooem. (II, 5 a).

¹⁰ Cf. p. 116-117 de Rauch référence à renuméroter.

¹¹ "In statu primi cognoscebat (homo) Deum per creaturam tanquam per speculum clarum." *I Sent.* d. 3, p. I, a. un. q. 3 concl. (I, 74 b).

l'état de gloire que Dieu sera contemplé directement dans sa substance, sans aucune sorte d'obscurité. Mais si Dieu est contemplé (au sens de connu) tant dans l'état d'innocence que dans celui de nature déchue à travers un miroir, le miroir n'est pas le même: dans l'état d'innocence il était sans tache, puisque alors l'âme n'était pas obscurcie par le péché¹²."

Dans la connaissance qu'il a de Dieu, l'homme peut donc être considéré selon deux modes, dans le miroir intérieur et dans le miroir extérieur :

"ou bien comme être en soi (c'est-à-dire comme demeure d'un esprit), ou bien comme être ad extra (c'est-à-dire appréhendant et intégrant le monde extérieur). Dans le premier mode il arrive par lui-même à Dieu sans l'intermédiaire des créatures (sans moyen extérieur de connaissance), tandis que dans le second c'est par la connaissance des créatures qu'il se concentre en lui-même et [163] s'élève au-dessus de lui-même¹³."

Cette démarche spirituelle qui comporte trois degrés, de l'extérieur vers l'intérieur et vers le haut, se déroule sans obstacle ni rupture.

Ainsi le monde est-il pour l'homme un livre ouvert, un intermédiaire qui ne dissimule pas, mais au contraire manifeste¹⁴.

"Dans l'état d'innocence, quand l'image de Dieu n'était pas viciée, mais rendue déiforme par la grâce, le livre de la créature suffisait, où l'homme pouvait s'exercer lui-même à saisir la lumière de la sagesse divine. De sorte qu'il était si sage qu'il voyait toutes choses en lui-même, qu'il les voyait en elles-mêmes et qu'il les voyait dans l'art éternel¹⁵."

Il était par là dans la disposition dont nous avons parlé au sujet de la connaissance de la chose en soi¹⁶.

Ce qui faisait de lui un voyant.

"Pour l'homme dans l'état d'innocence la connaissance sensible n'était pas un obstacle, mais une aide à la connaissance intellectuelle. Or la connaissance intellectuelle, pour laquelle l'homme avait été créé, est la connaissance de Dieu, à laquelle chez le premier homme toute connaissance sensible était donc ordonnée¹⁷."

L'accomplissement conscient et libre de l'harmonie¹⁸, entre l'extérieur, le moi et Dieu, fermait ainsi le cercle extérieur de la connaissance ; dans la mesure où l'homme en est responsable ; elle fermait ce mouvement de va et vient entre auteur et lecteur qui retourne à son origine à

¹² "Cognitio status innocentiae media est inter cognitionem status gloriae et status miseriae, sicut etiam locus paradisi medius est inter hanc vallem miseriae et patriam caelestem; et quemadmodum paradisi terrestres plus se tenet cum terra quam cum caelo, sic Adae cognitio, sive status innocentiae, plus conformis est cognitioni status praesentis quam futuri. Unde in solo statu gloriae videbitur Deus immediate et in sua substantia, ita quod nulla erit ibi obscuritas. In statu vero innocentiae et naturae lapsae videtur Deus mediante speculo ; sed differenter, quia in statu innocentiae videbatur Deus per speculum clarum ; nulla enim erat in anima peccati nebula." *II Sent.* d. 23, a. 2, q. 3 concl. (II, 544 b-545 a).

¹³ "Dicendum quod dupliciter potest considerari homo : vel ens in se, vel extra. Primo modo non pervenit per creaturas a se in Deum, sed ens extra se per cognitionem creaturarum recolligitur in se et elevatur supra se." *I Sent.* d. 3, p. I, a. un. q. 3, ad 2 (I, 75 b).

¹⁴ Cf. *IV Sent.* d. 1, p. I, dub. 9 (IV, 31 a).

¹⁵ "Et ideo in statu innocentiae, cum imago non erat vitiata, sed deiformis effecta per gratiam, sufficiebat liber creaturae, in quo se ipsum exercebat homo ad contuendum lumen divinae sapientiae; ut sic sapiens esset, cum universas res videret in se, videret in proprio genere, videret etiam in arte." *Brev.* II, 12 (V, 330 b).

¹⁶ Cf. page [115].

¹⁷ "In homine in statu innocentiae cognitio sensibilis non erat in impedimentum, sed in adminiculum cognitionis intellectivae: sed intellectiva cognitio, propter quam factus est homo, est cognitio Dei: ergo omnis cognitio sensibilis in primo homine ordinabatur ad hanc." *I Sent.* d. 3, p. I, a. un. q. 3, f. 2 (I, 74 a).

¹⁸ Cf. à ce sujet, J. Kaup, *Zum Begriff der institutio originalis in der älteren Franziskanerschule*, p. 45.

travers le livre. [164]

3. Destruction de l'état d'innocence par le péché

Le premier péché détruit la relation harmonieuse existant entre l'Autre, le Soi-même et Dieu, et le rythme de la lecture en fut brisé. L'homme fut privé de ce Soi-même qui lui donnait la règle et la norme de la vérité, il se laissa attirer dans la région de l'Autre et perdit sa sagesse fondée sur l'inclination de son Moi. Aucune inclination au péché ne pouvait lui venir de l'intérieur, alors que la connaissance limitée reçue par l'homme dans son chemin vers la pleine lumière¹⁹ créait la possibilité d'une impulsion venue de l'extérieur²⁰.

"Dès l'origine l'homme reçut un double sens (intérieur et extérieur) et une double inclination (naturelle) conformes au double livre (intérieur et extérieur) et au double bien (visible et invisible), si bien qu'il pouvait s'orienter selon son libre arbitre. Mais la femme, quand elle entendit la suggestion extérieure du serpent, ne recourut pas au livre intérieur offert pour être lu au jugement droit de la raison : elle suivit son sens propre, s'en tint au livre extérieur et commença à rechercher le bien extérieur. Et parce qu'elle n'atteignit pas au vrai qui est infaillible, son appétit commença à se tourner vers le bien, qui est changeant. Elle désira donc ce que le diable promettait et consentit à faire ce qu'il suggérait. Désirant la science parfaite, elle s'éleva dans l'orgueil. Élevée dans l'orgueil, elle fut séduite par la gourmandise et terrassée par la désobéissance. Le premier mouvement toucha son esprit, le deuxième sa sensibilité, le troisième son action.

Et de même que d'en bas la tentation arriva jusqu'en haut, de même partant du sens de l'ouïe elle conduisit du désir au consentement, [165] par un mouvement contraire, le désordre commençant en haut parvint jusqu'en bas et fit consommer un unique péché, commencement de tout péché dans la nature humaine et origine de tout mal²¹."

Bonaventure dépeint ainsi magistralement, contenu et forme, la rupture de l'ordre. En se détournant de la vérité profonde de son moi propre l'homme ne sait plus où il en est et perd l'humilité qui, née de ce qu'il sait de lui-même et de ce qu'il sait de Dieu²², correspond à sa nature. Nature qui se replie sur elle-même au lieu de chercher son achèvement parfait dans l'élévation vers le haut²³. Ainsi le diable atteint-il son but qui est de tourner vers le bas la face de l'homme, sa tête et la partie supérieure de son esprit²⁴ et d'attenter ainsi au grand mouvement du cercle extérieur. Car "le désordre en acte consiste dans l'attraction (du

¹⁹ "Dicendum, quod illa ignorantia dicebat quendam scientiae incompletionem et imperfectionem, quae inerat animabus priorum parentum ex defectu propriae naturae, per hoc, quod animae eorum non erant in omnimoda lucis plenitudine." *II Sent.* d. 22, a. 2, q. 1, ad 14 (II, 523 a).

²⁰ "Dicendum, quod etsi non habuit (homo) inclinationem interius, habuit tamen impulsivum exterius." *II Sent.* d. 21, a. 3, q. 2, ad 2 (II, 507 b).

²¹ "Quia, cum a primo principio datus esset homini duplex sensus et appetitus respectu duplicis libri et respectu duplicis boni ut secundum libertatem arbitrii homo posset ad utrumque converti ; mulier, audita suggestione serpentis exteriori, non recurrit ad librum interiorem, qui legibilem se praebet recto iudicio rationis; sed sensum suum circa exteriorem librum tenuit et circa exterius bonum negotiari coepit. Et quia sensus eius non accessit ad verum infallibile, appetitus eius converti coepit ad bonum commutabile. Appetiit ergo quod diabolus promisit, et ideo consentit, ut faceret quod suggessit. Appetendo igitur excellentem scientiam, erecta est in superbiam, et erecta in superbiam, hoc ipso illecta est ad gulam ; ac per hoc tertio prostrata est per inobedientiam. Primum fuit in mente, secundum in sensualitate, tertium in operatione. - Et sicut tentatio, ab inferiori incipiens, pervenit usque ad summum, quia ab auditu per appetitum venit ad consensum, sic e converso deordinatio, a superiori incipiens, pervenit usque ad imum et fecit unum peccatum consummatum, quod in humana natura omnis peccati initium est et origo malorum." *Brev.* III, 3 (V, 232 b-233 a).

²² "Ex cognitione enim sui et Dei consurgit perfectio humilitatis." *III Sent.* d. 15, a. 2, q. 1, ad 4 (III, 337 b).

²³ "Dico ergo, quod natura deficiens in se recurvatur. Natura vero perfecta amore caritatis sursum elevatur." *II Sent.* d. 1, p. II a. 2, q. 1, ad 2 (II, 44 b).

²⁴ "Intendebat diabolus faciem hominis et caput et superiorem mentem convertere deorsum." *II Sent.* d. 21, a; 1, q. 2 concl. (II, 495 a).

provisoire) et l'aversion (de Dieu)²⁵."

Ce faisant l'esprit se détourne non seulement de son but, mais aussi de son origine et de ses fondations. [166]

"Dans le domaine du corporel - car c'est en lui et vers ce qui est le plus inférieur que les choses se meuvent - les fondations sont en bas, alors que dans le spirituel, elles sont au sommet. C'est pourquoi la tête de l'homme est tournée vers le ciel et cette tête est comme une racine. Dans les arbres la sève monte de la racine vers les branches qui l'attirent : de même chez l'homme ce qui vient de la tête irrigue son corps²⁶."

Image et signe nous indiquent ce que signifie la bonne attitude spirituelle, le même enracinement dans la terre, mère nourrice de l'origine et des fondations et source unique du fleuve de vie.

La déviation se situe exactement là où l'attraction naturelle vers Dieu devrait s'exercer librement et consciemment, c'est-à-dire dans la partie supérieure de l'âme²⁷, car c'est là que se manifestent au plus intime la division et l'auto-destruction de l'homme pécheur, dans son tragique combat contre sa propre nature. C'est pourquoi "l'Apôtre en représentant de l'homme tombé dit dans sa Lettre aux Romains : *Je vois dans mes membres une autre loi, qui s'oppose à la loi de mon esprit et me tient prisonnier de la loi du péché*²⁸."

Des profondeurs obscures du néant dont l'homme est formé naît la rébellion contre l'Être. "Créée à partir du néant et donc déficiente (la créature spirituelle) pouvait ne pas agir en fonction de Dieu (c'est-à-dire en fonction de l'Être) jusqu'au point d'agir pour elle-même, non pour lui²⁹." Bien que disposée pour l'Être, le péché la pousse vers le néant, qu'elle ne peut d'ailleurs atteindre³⁰. [167] Il ne reste plus que l'inquiétude car "rien de créé ne peut remplacer le bien perdu, qui est infini ; l'homme désire, cherche et ne parvient jamais au repos³¹."

4. La lecture du Livre de la Création dans l'état de nature déchue. La création, Livre des énigmes.

Par le premier péché l'homme avait corrompu sa propre nature³², mais il lui était impossible de la dépasser, ni vers le haut – il ne devint pas Dieu –, ni vers le bas – il ne devint pas diable. Il demeura homme, un être qui essayait bien de cesser de se référer à Dieu, mais sans y arriver. Car s'il perdit la rectitude, il ne perdit pas sa disposition à la rectitude ; il perdit la possession, mais non le désir ; il perdit la similitude, don de la grâce, mais cependant demeura image³³.

L'homme demeura homme. Il conserva ce que l'on a appelé image passive, image de

²⁵ "Deordinatio autem in actu consistebat ex conversione et aversione." *II Sent.* d. 42, dub. 1 (II, 975 b).

²⁶ "In corporalibus vero, quia res descendunt ad infimum, ideo fundamentum est infimum, sed in spiritualibus fundamentum est supremum. Unde et homo habet caput erectum, quod est sicut radix. Unde in arboribus per radicem est derivatio et attractio ad ramos, sic in homine quidquid est in corpore derivatur a capite." *Hex.* XII, 4 (V, 438 a).

²⁷ "Inordinatio autem talis est per aversionem, et haec est superioris partis. Eius enim est averti, cuius est converti." *II Sent.* d. 24, p. II, a. 2, q. 2 concl. (II, 581 a).

²⁸ Cf. *II Sent.* d. 30, a. 1, q. 2 concl. (II, 719 b). *Rm* 7, 23.

²⁹ "Sed quia (creatura rationalis) de nihilo fuit et defectiva, potuit deficere ab agendo propter Deum, ut aliquid faceret propter se, non propter Deum." *Brev.* III, 1 (V. 231 ab).

³⁰ "Semper malum fecit tendere ad non-esse, ita quod nunquam est in termino." *I Sent.* d. 46, dub. 7 (I, 836 b).

³¹ "Et quia nihil creatum recompensare potest bonum amissum, cum sit infinitum, ideo appetit, quaerit et nunquam quiescit." *II Sent.* Prooem. (II, 5 b).

³² "(Est peccatum) quoddam, in quo persona corrumpit naturam, et hoc fuit peccatum primi hominis." *II Sent.* d. 21, div. text. (II, 491).

³³ "Sic enim cecidit homo a rectitudine, ut perderet ipsam rectitudinem, non rectitudinis aptitudinem, ut perderet habitum, non appetitum : quia sic amisit similitudinem, ut tamen transeat in imagine." *II Sent.* Prooem. (II, 5 b).

sa substance, qui consiste dans la triplicité, l'ordre et l'unité de ses puissances spirituelles, - mais il perdit son image active. Il conserva l'être, mais en perdit l'excellence³⁴. C'est que l'homme n'est pas seulement image dans son orientation consciente actuelle vers Dieu, mais aussi dans son ordre et sa tendance naturels, [168] qui ne peuvent être séparés de ses puissances spirituelles. Ainsi on compte un homme amputé des pieds avec ceux qui marchent, même si matériellement c'est faux³⁵. L'homme conserve ainsi une certaine rectitude naturelle³⁶, une orientation naturelle de la volonté vers le Bien³⁷.

Quant à la connaissance de Dieu, cela signifie que le miroir du Moi et celui correspondant du monde extérieur n'ont pas disparu, mais qu'ils ont perdu leur clarté : l'obscurcissement du cœur les a couverts comme d'un voile³⁸. Le Moi et le monde sont devenus énigme.

"Après la chute (l'homme) connaît Dieu (à travers les créatures) comme à travers un miroir et comme en énigme, comme le dit l'Apôtre au chapitre 13 de la Première aux Corinthiens, à cause de l'obscurcissement de son intelligence et de la dégradation des choses³⁹."

Mais pour Augustin⁴⁰ l'énigme n'est rien d'autre que l'image obscurcie de Dieu, cette image qui à divers degrés rend Dieu présent en le représentant.

D'une part l'homme tombé erre au milieu des énigmes qui l'entourent comme l'œil erre dans la ténèbre nocturne⁴¹. D'autre part il a toujours la possibilité - dont il ne faut pas penser qu'elle ait déserté sa nature - de chercher par la méditation la lumière éternelle, même si son impureté l'empêche de se maintenir dans cette lumière⁴². [169] D'une part la nature de l'homme est devenue coupable, corrompue et pervertie par l'incohérence ; d'autre part cette nature a conservé la rectitude suffisante pour discerner le péché et le réprouver, afin de donner une nouvelle situation au Soi et par là pouvoir au moins commencer à revenir à Dieu⁴³.

"La créature, faite par Dieu à partir du néant et corrompue dans le premier homme par la faute originelle, possède en elle quelque chose de conforme à Dieu par son origine (Dieu), quelque chose de faillible par son origine (le néant), et quelque chose de déformé par la faute à laquelle elle est

³⁴ "Imago dicitur dupliciter : quantum ad substantiale esse, et haec respicit trinitatem potentiarum et ordinem et aequalitatem, et sic semper permanet ; alio modo prout supra esse addit bene esse, ut decorem et honorem, et haec potest perdi." *I Sent.* d. 3, p. II, dub. 1 (I, 93 a).

³⁵ "Ad illum quod obiicitur de aversione peccatorum, solvendum, quod non dicimus imaginem in his potentiis secundum conversionem actualem, sed aptitudinalem, quae nunquam reliquit potentias: sicut gressibilis etiam dicitur homo, qui habet pedes truncatos, quamvis non gradiatur." *I Sent.* d. 3, p. II a. 1, q. 2, ad 4 (I, 84 a).

³⁶ "Remansit etiam in homine aliqua naturalis rectitudo, utpote synderesis, quae non fuit in eo extincta, qua movente et instigante potuit peccatum detestari, et detestando ad Deum reverti et revertendo curari." *II Sent.* d. 21, a. 3, q. 2, ad 3 (II, 507 b).

³⁷ "Synderesis autem nominat potentiam affectivam, secundum quod movetur naturaliter et recte." *II Sent.* d. 39, a. 2, q. 1, ad 4 (II, 911 b).

³⁸ Cf. *III Sent.* d. 3, p. II, a. 2, q. 2, ad 5 (III, 123 b).

³⁹ "Post lapsum cognovit (homo Deum per creaturas) tanquam per speculum et aenigma, sicut dicit Apostolus primae ad Corinthios decimo tertio (I Cor. 13,12), propter obnubilationem intellectus et peiorationem rerum." *I Sent.* d. 3, p. I, a. un. q. 3 concl. (I 74 b).

⁴⁰ Cf. *De Trin.* XV, c. 9, n. 16.

⁴¹ "Unde sicut oculus in tenebris errat, sic hodie miser humanus intellectus." *I Sent.* Comm. In Prol. dub. 5 (I, 24 b).

⁴² "Considerari potest (lumen tam excellens) a mente immunda, sed figi in illa non potest nisi mens pura." *I Sent.* d. 2, dub. 2 (I, 59 b).

⁴³ "Remansit etiam in homine aliqua naturalis rectitudo, utpote synderesis, quae non fuit in eo extincta, qua movente et instigante potuit peccatum detestari, et detestando ad Deum reverti et revertendo curari." *II Sent.* d. 21, a. 3, q. 2, ad 3 (II, 507 b). La syndérèse, tendance de la volonté vers ce qui est juste, est proche de la conscientia, qui décide de ce qui est juste. Cf. M. Heuel, *Die Lehre von lumen naturale bei Thomas von Aquin, Bonaventura und Duns Scotus*, p. 60 - 61. À rapprocher de ce que dit Newman du lien entre Créateur et créature. Cf. G. Söhngen, *Kardinal Newman*, p. 25.

soumise⁴⁴."

De là le tragique d'une situation qui humainement parlant est sans issue. L'intelligence et l'activité de l'homme dans l'état de nature déchue conservent toujours et partout la marque de leur orientation vers Dieu et c'est la raison même pour laquelle l'erreur humaine au sein de l'énigme est une erreur réelle, échappé à toute élaboration théorique, parce qu'il s'agit là d'une maladie. Le péché l'emporte parce que le chemin de la guérison, la lecture, est sans cesse interrompu et en repli.

"Bien que le premier péché ait rendu l'homme l'aveugle et ignorant aussi bien de ce monde créé pour lui que de son chemin vers le salut, il a été frappé d'une cécité pire dans le deuxième péché. Certes son travail et son intelligence peuvent le mener loin dans la connaissance des choses de la nature. [170] Mais comment parvenir par lui-même à la vie, là il perd plus qu'il ne gagne⁴⁵."

Malheur et péché barrant l'accès au chemin du salut, l'incapacité de lire vient de ce que la connaissance de Dieu implique toujours une décision de la volonté ou requiert, comme nous l'avons dit, que l'on prenne position. L'intellect est en soi capable intuitivement d'une connaissance spirituelle de l'existence de Dieu et sa certitude peut même être suffisamment conceptualisée et consciente en se fondant sur ses propres lumières pour rejeter le doute et s'élever ainsi au niveau de la sagesse⁴⁶. Même après la chute, les créatures du monde extérieur peuvent servir de preuves menant à Dieu par le triple chemin de l'origine, de la négation et du dépassement⁴⁷. Certes la vue de notre esprit obscurci n'est-elle que celle d'une chouette pour ce que la nature révèle en pleine lumière⁴⁸. Même le chemin de la connaissance des choses n'est plus le passage de leur connaissance théorique innée à la connaissance pratique acquise par l'expérience comme ce fut en paradis, mais une progression pénible dans l'inconnu⁴⁹.

La connaissance de Dieu ne peut cependant pas s'acquérir par une saisie purement intellectuelle, elle requiert en outre l'amour : car "il n'est pas de connaissance parfaite sans amour⁵⁰." [171]

Mais c'est précisément ce qu'ignore volontairement l'homme déchue. "Dans l'état de nature déchue la volonté est déficiente et encline au mal⁵¹." Ainsi une erreur d'ordre intellectuel sur l'existence de Dieu a-t-elle son origine moins dans une erreur de compréhension que dans une opposition volontaire⁵². "Le païen n'est pas totalement dépourvu de la connaissance de Dieu, car il possède malgré son culte des idoles un instinct naturel pour

⁴⁴ "Factura, quia a Deo facta est de nihilo et vitiata est in homine primo originali peccato, habet in se aliquid deiformitatis ratione eius a quo est, et aliquid defectibilitatis ratione eius de quo est, et aliquid deformitatis ratione vitii, sub quo est." *De Perf. Ev.* q. 1, ad 5 (V, 123 b).

⁴⁵ "Dicendum, quod etsi homo meriti primi peccati excaecatus sit et factus sit ignorans tam in cognitione universitatis propter ipsum creatae, quam etiam in cognitione viae salutis suae; plus tamen excaecatus est in secundo quam in primo. Nam ad cognitionem naturalium rerum multum potest proficere proprio studio atque ingenio, sed in cognitione modi perveniendi ad vitam per se ipsum plus deficit quam proficit." *II Sent.* d. 23, dub. 3 (II, 548 b).

⁴⁶ "Ipse enim intellectus intra se habet lumen sufficiens ex propria conditione, per quod posset dubitationem istam longius propulsare et se ab insipientia eripere. Unde in hac defectiva consideratione insipientis intellectus potius voluntarie deficit quam coacte." *De Myst. Trin.* q. 1, a. 1, a. 1,2,3 (V, 50 a).

⁴⁷ "Non sunt nisi tres (modi cognoscendi Deum), scilicet in ratione causae, ablationis et excellentiae." *I Sent.* d. 3, dub. 1 (I, 77 b).

⁴⁸ "(Intellectus noster) se habet sicut oculus noctuae ad manifestissima naturae." *I Sent.* d. 3, p. I, a. un. q. 2, ad 2 (I, 72 b).

⁴⁹ Cf. sur la "cognitio simplicis notitiae et experientiae" *III Sent.* d. 14, a. 3, q. 2 (III, 322).

⁵⁰ "Non est perfecta cognitio sine dilectione." *I Sent.* d. 10, a. 1, q. 2, f. 1 (I, 297 a).

⁵¹ "In statu naturae lapsae (liberum arbitrium) defectum habet et inclinationem ad malum." *II Sent.* d. 24, p. 1, dub. 3 (II, 572 b).

⁵² Cf. Voir plus haut la note 46 (Ipse enim intellectus etc.).

la vénération du (vrai) Dieu qu'il combat en se précipitant dans une erreur volontaire⁵³."

En bref,

"Il est certain que l'homme justifié (dans le paradis) possédait la connaissance des choses créées et que la présence (de Dieu) qu'elles représentaient le conduisait à Dieu lui-même, pour le louer, l'honorer et l'aimer. Les créatures elles-mêmes sont elles aussi ramenées en Dieu.

Mais lorsque l'homme dans sa chute perdit la connaissance symbolique des créatures, il n'existait plus personne pour accomplir leur retour en Dieu, ce qui signifiait à la fois la mort et la destruction du Livre du monde. Un autre livre serait nécessaire pour lui rendre la lumière et rendre leur signification d'images aux créatures à nouveau intégrées et accueillies. Ce Livre c'est l'Écriture⁵⁴."

⁵³ "Nec tamen ipse (gentilis) omnino privatus est a cognitione Dei, quia, quamvis ex sua perversitate velit colere idolum, instinctum tamen naturalem habet ad colendum Deum, contra quem pugnat se praecipitando in errorem voluntarium." *De Trin.* q. 1, a. 1, ad 1, 2, 3 (V, 50 a).

⁵⁴ "Certum est quod homo stans habebat cognitionem rerum creatarum et per illam repraesentationem ferebatur in Deum ad ipsum laudandum, venerandum, amandum, et ad hoc sunt creaturae et sic reducuntur in Deum. Cadente autem homine, cum amisisset cognitionem, non erat qui reduceret eas in Deum. Unde iste liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat, necessarium autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur, ut acciperet metaphoras rerum. Hic autem liber est Scripturae." *Hex.* XIII, 12 (V, 389 b - 390 a). "Si je regardais dans un miroir et n'y voyais pas mon visage, j'aurais à peu près le même sentiment qui m'envahit aujourd'hui quand je considère l'activité du monde vivant et ne trouve pas en lui l'image de son créateur". J. H. Newman. *Apologia pro vita sua*.

4° Partie - LE LIVRE DE L'ÉCRITURE

Chapitre 1 - Le Livre de l'Écriture, restauration et exégèse du Livre détruit de la création**1. Le Livre du monde et le Livre de l'Écriture**

L'idée que le monde constitue un livre dont l'auteur est divin confère une particulière importance au livre en général, mais spécialement à celui de l'Écriture Sainte. Bonaventure considère l'Écriture comme rien moins qu'une re-création du monde. La structuration elle-même de la création en livre, son mode particulier de dépendre de son auteur et de se référer à lui, tout retrouve sa validité après avoir été défiguré et détraqué par le péché. L'Écriture prend ainsi place nécessairement et organiquement parmi les autres 'livres' de Dieu qui nous permettent la montée vers l'Éternité.

"Nous disposons donc d'un triple moyen d'accès aux idées éternelles : la créature sensible, la créature spirituelle et l'Écriture sacrement.

Le premier moyen, c'est le monde entier, ombre, chemin et trace de Dieu, livre écrit au dehors¹. Dans toute créature un reflet existe, même mêlé d'obscurité, de l'image divine, [173] de ce fait la créature sensible est un chemin vers Dieu, une sorte de fenêtre ouvrant sur l'une ou l'autre créature. Le rayon éternel est visible sur les chemins qu'il emprunte comme un rayon lumineux qui brille à travers un vitrail. De même en effet que la lumière rayonnant à travers les diverses couleurs du vitrail les leur emprunte, de même le rayon divin confère-t-il des propriétés diverses aux créatures et se fait-il visible dans leurs couleurs. De même aussi la créature sensible est-elle une trace ou une copie de la sagesse divine, comme une ébauche de statue. Ce qui en fait une sorte de livre écrit au dehors. Dès que l'âme en a connaissance, il lui semble qu'elle doive passer de l'ombre à la lumière, du chemin au but, de la trace à la vérité, du livre au vrai savoir. La lecture de ce livre appartient aux contemplatifs, non aux philosophes de la nature qui ne perçoivent dans les choses que des choses, non des traces de Dieu.

Le deuxième moyen d'accéder aux idées éternelles est la créature spirituelle, en tant que lumière, en tant que miroir, en tant qu'image – et tel est le livre écrit intérieurement. Toute substance spirituelle est lumière, comme dit le Psaume : *La lumière de ta face, Seigneur a été imprimée sur nous*². Ainsi l'homme intérieur est-il la vraie lumière qui éclaire l'homme extérieur. L'homme est alors aussi miroir, car il accueille et représente tout, et il possède la nature de la lumière pour discerner les choses. Enfin le monde entier est comme une image dessinée dans l'âme ; aussi l'âme est-elle le livre écrit au dedans. Au plus profond de cette âme, qui est simple, nul ne peut pénétrer. Augustin dit que le point le plus intérieur de l'âme en est aussi le plus haut, car plus intérieure est une force, plus élevée elle est³. Ces deux moyens les mages de Pharaon les possédaient pleinement⁴. [174]

Le troisième moyen est l'Écriture-sacrement. L'Écriture tout entière est bouche de Dieu, parole de Dieu, langue de Dieu, plume de Dieu, livre écrit au dehors et au dedans. On trouve au dehors de splendides histoires, mais c'est au dedans que figurent ses mystères et ses diverses pensées⁵."

¹ Le texte de la Reportatio A que nous citons dit : "livre écrit au dedans et au dehors" ; mais celui de la Reportatio B est certainement meilleur quand il dit seulement "au dehors".

² Ps. 4, 8. Bonaventure cite plusieurs fois ce verset dans des contextes différents, d'où la liberté de son interprétation.

³ Le lien plutôt lâche de cette dernière idée avec les précédentes fait penser au genre de la conférence dans le style de celles de l'Hexaëmeron, qui en comporte une série inachevée.

⁴ Chez Bonaventure les mages représentent pour ainsi dire le plus haut niveau de l'intelligence humaine naturelle.

⁵ "Triplex est adiutorium ad consurgendum ad exemplares rationes, scilicet sensibilis creaturae et spiritualis creaturae, sacramentalis Scripturae. Quantum ad primum, totus mundus, quia est umbra, via, vestigium, est liber scriptus (intus et foris) ; in qualibet enim creatura est refulgentia quaedam divini exemplaris, sed cum tenebra permixta. Item est via, ut fenestra : in hac enim creatura sic, in illa sic ; radius aeternus in viis suis ostendit se ut radius per vitrum coloratum ; sicut enim radius ex multis coloribus vitri multipliciter coloratur, sic radius divinus

Le caractère de livre propre à cette nouvelle Parole de Dieu n'est donc pas le fait du hasard, il s'enracine fondamentalement dans le monde tel qu'il est. C'est précisément parce que l'Écriture est livre, qu'elle est 'cosmique', qu'elle reconstruit le monde déchu dont le caractère de livre a disparu. Elle lui rend sa charge symbolique. Elle est le lexique du Livre de la création et sa clef. Elle rend pour leur route aux hommes désorientés des indications auxquelles se fier. En un certain sens elle rend son évidence au monde, de même que dans le sacrement la parole fait du symbole obscur de la création celui, évident, du salut. L'Écriture "emprunte aux natures des choses autant qu'il lui en faut pour recréer le miroir permettant de représenter les réalités divines⁶." [175]

2. L'Écriture, l'histoire et le salut

a) L'historicité de l'Écriture

La nouvelle création du monde dans la Sainte Écriture a son histoire propre. Pour Bonaventure, cette histoire est magnifique et impressionnante par la puissance de la dynamique mise en œuvre dans son développement et son épanouissement, - et c'est la dynamique même du cercle extérieur qui a son origine et sa fin dans la stable mobilité de la Trinité. L'Écriture naît du Livre de la Loi comme d'une source, puis elle grossit jusqu'à devenir fleuve dans les livres de Josué, des Juges, des Rois, d'Esdras, de Judith, de Tobie, d'Esther, des Macchabées, pour finir par se tourner vers la lumière dans les livres prophétiques, et regarder enfin le soleil en face dans les Évangiles⁷.

Les différentes parties de l'Écriture ne sont pas simplement enregistrées l'une à la suite de l'autre, elles s'enchaînent dans un développement organique, comme de la substance de la racine naît la feuille, puis la fleur, puis le fruit.

"C'est ainsi que dans l'Écriture la puissance de la racine se trouve dans les patriarches, qui sont comme la racine de tout ce qui est dit dans l'Écriture ; leur élection est la première plantation. Puis la verdure naît du don de la Loi et de l'instauration des sacrifices ; on lit chez Osée : *Israël est une vigne en pampres*. Puis les fleurs s'épanouissent dans les révélations des visions prophétiques. Enfin l'abondance vivifiante des fruits est donnée dans l'effusion des dons spirituels⁸." [176]

dans proprietates. Item est vestigium, vel simulacrum sapientiae Dei, sculptile quoddam. Ex iis omnibus est quidam liber scriptus foris. Quando ergo anima videt hoc, videtur sibi semper, quod deberet transire de umbra ad lucem, a via ad terminum, a vestigio ad veritatem, a libro ad veram scientiam. Hunc librum legere est altissimorum contemplatorum, non naturalium Philosophorum, quia solum sciunt rerum naturam in se, non ut sunt vestigium. Secundum adiutorium est creatura spiritualis ut lumen, ut speculum, ut imago, et sic est liber scriptus interius. Omnis enim substantia spiritualis est lumen, Ps : *Signatum est lumen vultus tui, Domine*. Unde interior homo est lux vera illuminans hominem exteriorem ; simul cum hoc est speculum quia omnia recipit et repraesentat ; et habet naturam luminis ut iudicet etiam de rebus. Totus enim mundus in anima describitur, ut imago ; ex hoc est liber scriptus intus. Unde ad intimum animae, secundum Augustinum, est summum eius; quanto enim potentia intimior, tanto sublimior. Haec duo autem bene habent magi Pharaonis. Tertium adiutorium est sacramentalis Scripturae. Est autem Scriptura omnis os Dei, verbum Dei, lingua Dei, calamus Dei, liber scriptus foris et intus... quia extra habet pulcras historias, intus autem mysteria et intelligentias diversas." *Hex. V, 2, c. 5, n. 14-17 (Rep. A p. 144-145).*

⁶ "Assumens (Scriptura) de naturis rerum, quantum sibi opus est ad fabricandum speculum, per quod fiat repraesentatio divinarum." *Brev. Prol. § 3 (V, 205 a).*

⁷ "Scriptura fuit fons parvus in Legis datione, quia parvus est liber praeceptorum Legis; sed post crevit in fluvium maximum in libro Iosue, Iudicum, Regum, Esdrae, Iudith, Tobiae, Esther, Machabaeorum. Et post conversus est in lucem, scilicet Prophetarum; nam prophetia lux est ; et post in solem, scilicet in Evangelio." *Hex. XIII, 8 (V, 389 a).*

⁸ "Sic in Scriptura primo est fixio radicalium virtutum, ut in Patriarchis, qui sunt radices omnium, quae dicuntur in Scriptura; unde in electione eorum est plantatio prima. Sed postea in institutione praeceptorum et sacrificiorum est productio viridantium foliorum: Osee: Vitis frondosa Israel (Osee 10, 1). Postea in manifestatione visionum prophetarum est pullulatio florum. Postmodum in diffusionem charismatum spiritualium

L'histoire du salut s'accomplit en trois temps : celui de la loi naturelle, celui de la loi écrite, celui de la grâce. Ce serait une aberration de vouloir déduire la qualité et la fonction de l'Écriture d'une 'histoire du monde'. C'est seulement dans la structure des trois temps que se manifeste l'Écriture, que sa fonction s'éclaire. Ces temps sont la clef de la compréhension de l'Écriture. "Sans la connaissance des temps on ne parvient pas au mystère de l'Écriture", dit Bonaventure⁹. Ce qui signifie que l'Écriture possède la qualité du mystère, c'est-à-dire qu'en elle l'action éternelle et immuable de Dieu se réalise sur le mode de la temporalité et de l'historicité. Mais tandis qu'en Dieu cette action est absolue, qu'elle se suffit pleinement, l'Écriture elle, en tant qu'action historique, attend une réaction, comme le livre vise celle du lecteur. C'est seulement par l'Écriture que l'homme est confronté à l'action de Dieu, et plus précisément à son action salvifique. La lecture de l'Écriture n'est donc pas une lecture quelconque, elle contient en elle notre salut et vise notre existence.

b) Écriture, cours du monde et existence humaine.

L'Écriture et le monde sont liés par une nécessité interne : l'Écriture éclaire et explique le monde et son cours¹⁰. Elle révèle dans l'histoire ce qu'est le salut ; elle décrit le contenu de tout l'univers comme le ferait une somme, elle décrit son déroulement, la splendeur des bienheureux et la misère des damnés¹¹. Ce qui se joue en grand se joue aussi dans la vie de l'individu. [177] Dans la structure du monde, de l'Écriture et de la vie humaine Bonaventure voit agir des correspondances. Son goût pour l'étude des lois fondamentales, des organisations et des similitudes qu'elles génèrent explique, - et cela ne doit pas étonner -, qu'il saisisse ici l'occasion d'élaborer une vaste réflexion sur les divers parallélismes. Certes comme dans toutes les constructions analogues, nombre de propositions paraissent forcées à un esprit humain et leur ordre artificiel. Mais fondamentalement le grand rythme qui s'y manifeste est celui qui a dans la Trinité son origine, son chemin et son but et impulse toute entière la réalité créée.

Bonaventure divise les trois époques du monde en sept âges

"pour qu'ainsi le déroulement du monde corresponde à son origine (c'est-à-dire les six âges aux six jours de la création) et que le déroulement du macrocosme corresponde au déroulement de la vie du microcosme, c'est-à-dire de l'homme pour lequel il a été créé.

Le premier âge du monde durant lequel eurent lieu sa formation, la chute des démons et la confirmation des (bons) anges correspond en effet au premier jour (de la création) où la lumière fut créée et séparée des ténèbres. Le deuxième âge, durant lequel par l'eau et le déluge (l'arche), les bons furent sauvés et les méchants anéantis, correspond au deuxième jour où, par le firmament, les eaux (d'en haut) furent séparées d'avec les eaux (d'en bas). Le troisième âge, durant lequel Abraham fut appelé et naquit la synagogue qui devait porter du fruit en engendrant une progéniture pour le culte de Dieu, correspond au troisième jour, où apparut la terre et où elle produisit la verdure. Le quatrième âge, durant lequel fleurirent la royauté et le sacerdoce, car le roi David rehaussa alors le culte divin, correspond au quatrième jour où furent créées les luminaires (soleil et lune) et les étoiles. Le cinquième, durant lequel les exilés (les Juifs) furent ballottés et tourmentés au milieu de nombreux peuples, correspond au cinquième où les eaux grouillèrent de poissons. Le sixième âge, durant lequel le Christ est né sous les traits de l'homme, [178] lui qui est vraiment l'image de Dieu, correspond au sixième jour où fut créé le

est plenitudo reficientium fructuum." *Hex.* XIV, 5 (V, 393 b - 394 a).

⁹ "Haec sunt seminaria, quae qui ignorat, scilicet haec tempora, non potest venire ad mysterium Scripturarum." *Hex.* XV, 20 (V, 401 a).

¹⁰ "... (Scriptura) quae explicat decursum mundi." *Hex.* XVI, 10 (V, 405 a).

¹¹ "... cum secundum lumen supernaturale procedat (Scriptura) ad dandam homini viatori notitiam rerum sufficientem, secundum quod expedit ad salutem... describit totius universi continentiam quasi in quadam summa... describit decursum... describit excellentiam finaliter salvandorum... describit miseriam damnandorum." *Brev. Prol.* (V, 201 b).

premier homme. Le septième âge, âge du repos éternel pour les âmes, correspond au septième jour où Dieu se reposa après tout l'ouvrage qu'il avait fait.

Ces sept âges se distinguent ainsi par les faits remarquables de leurs débuts qui les font correspondre aux jours de la création du monde. Le premier âge est appelé âge des nouveaux-nés, celui de la toute petite enfance, car de même que celle-ci s'évanouit complètement dans l'oubli, de même ce premier âge a-t-il été enseveli par le déluge. Le deuxième, c'est l'enfance car, de même que dans l'enfance nous commençons à parler, ainsi ce second âge connut-il la distinction des langues. Le troisième âge est l'adolescence, âge où la puissance génitrice commence à se manifester, âge aussi où Abraham fut appelé et où la circoncision lui fut donnée avec la promesse d'une postérité. Le quatrième âge, c'est la jeunesse, car de même que l'homme s'épanouit dans sa jeunesse, ainsi en ce quatrième âge la synagogue fleurit-elle sous les rois. Le cinquième âge est la vieillesse, car si dans la maturité les forces diminuent et la beauté se dégrade, il en fut ainsi du sacerdoce des juifs durant l'exil. Le sixième âge est la sénilité, qui est liée à la mort et possède néanmoins une sagesse lumineuse: ainsi le sixième âge du monde se termine-t-il avec le jour du Jugement quand l'enseignement du Christ eut fait fleurir la sagesse tout au long de son déroulement.

Ainsi donc tout ce monde est-il décrit par l'Écriture dans un déroulement harmonieux du début à la fin, à la manière d'un magnifique poème bien construit au long duquel on peut contempler la variété, la multiplicité et l'équité, l'ordre, la rectitude et la beauté des décisions procédant de la sagesse du Dieu qui gouverne le monde. Comme nul ne peut saisir la beauté d'un poème si son regard n'en embrasse l'ensemble, ainsi personne ne voit la beauté de l'ordre et du gouvernement de l'univers s'il ne le contemple dans sa totalité. Or personne ne vit assez longtemps pour que ses yeux de chair en perçoivent le cours total et personne ne peut prévoir l'avenir. L'Esprit Saint y a pourvu en nous donnant le Livre de la Sainte Écriture [179] dont la longueur se mesure au cours du gouvernement de l'univers¹²."

c) La restauration du cercle

L'Écriture explique le monde, elle l'éclaire, elle révèle le salut au cœur de l'histoire, elle remet sur le droit chemin le monde égaré, [180] elle le mène à "son aboutissement où son fruit n'est rien autre que la surabondance d'une débordante félicité¹³."

¹² "... ut sic mundi decursus respondeat exordio et maioris mundi decursus correspondeat decursui vitae minoris mundi, scilicet hominis; propter quem factus est. Nam prima aetas mundi, in qua facta est ipsius mundi formatio, casus daemonum et confirmatio Angelorum, recte respondet primae diei, in qua facta est lux et distincta est a tenebris. - Secunda, in qua per arcam et diluvium et salvati sunt boni et deleti mali, respondet secundae diei, in qua per firmamentum facta est distinctio aquarum ab aquis. - Tertia, in qua vocatus est Abraham, et inchoata synagoga, quae fructificare et generare debebat prolem ad Dei cultum, correspondet diei tertiae, in qua apparuit terra et protulit herbam virentem. - Quarta, in qua viguit regnum et sacerdotium, quia David rex ampliavit cultum divinum, respondet diei quartae, in qua facta est formatio luminarium et stellarum. - Quinta, in qua transmigrantes inter populos multos versati sunt et tribulati, respondet diei quintae, in qua facta est formatio piscium ex aquis. - Sexta aetas, in qua natus est Christus in hominis effigie, qui est vere imago Dei, respondet sextae diei, in qua formatus est homo primus. - Septima, quae est quies animarum non habens finem, respondet septimae diei, in qua requievit Deus ab omni opere, quod patrarat. Et sic distinguuntur haec septem aetates propter insignia facta, quae fuerunt in earum exordiis, ratione quorum respondent diebus formationis mundi. Vocatur autem prima aetas infantia, quia sicut infantia tota oblivione deletur, sic prima aetas per diluvium est consumpta. - Secunda, pueritia; sicut enim in pueritia loqui incipimus, sic in secunda aetate facta est distinctio linguarum. - Tertia dicitur adulescentia, quia sicut via generativa incipit tunc in actum suum exire, sic vocatus est Abraham, et data est ei circumcisio, et facta est promissio de semine. - Quarta dicitur iuventus, quia, sicut in iuventute floret hominis aetas, sic quarta aetate sub regibus floruit synagoga. - Quinta, senectus, quia sicut in senectute vires minuuntur et decedit pulchritudo, sic et in transmigratione factum est de Iudaeorum sacerdotio. - Sexta aetas dicitur senium, quia, sicut illa aetas quae copulatur cum morte, habens tamen magnam lucem sapientiae, sic sexta aetas mundi terminatur cum die iudicii, et in ea viget sapientia per doctrinam Christi.

Sic igitur totus iste mundus ordinatissimo decursu a Scriptura describitur procedere a principio usque ad finem, ad modum pulcherrimi carminis ordinati, ubi potest quis speculari secundum decursum temporis varietatem, multiplicitatem et aequitatem, ordinem, rectitudinem et pulchritudinem multorum divinum iudiciorum, procedentium a sapientia Dei gubernante mundum. Unde sicut nullus potest videre pulchritudinem carminis nisi aspectus eius feratur super totum versum; sic nullus videt pulchritudinem ordinis et regiminis universi, nisi eam totam speculetur. Et quia nullus homo tam longaevis est, quod totam possit eam videre oculis carnis suae, nec futura potest per se providere; providit nobis Spiritus Sanctus librum Scripturae sacrae, cuius longitudo committitur se decursui regiminis universi." *Brev. Prol.* § 2 (V, 204 ab).

¹³ "Status vero sive fructus sacrae Scripturae non est quicumque, sed plenitudo aeternae felicitatis." *Brev. Prol.*

Ainsi la création est-elle sauvée en conformité avec sa loi intérieure. Le cercle que le péché avait brisé est réparé car l'Écriture ne veut rien d'autre que "ramener [la création] à sa source originelle par son renouvellement¹⁴."

'Renouvellement', cela signifie que le monde n'est pas ramené à son premier état paradisiaque, mais à un niveau supérieur¹⁵. Quelque chose de nouveau se produit dans et avec l'Écriture, quelque chose qui ne se développe pas à partir du cours du monde, ni ne croît dans sa terre. Le but que l'Écriture propose au monde et qui clôt le cercle ne peut plus s'atteindre à partir du monde.

3. L'auteur du Livre de l'Écriture

Si l'on considère le caractère particulier et la fonction du livre de l'Écriture, il est clair que son auteur n'est pas l'homme, mais Dieu. Le dépassement de la création dans le sens évoqué n'est ni la suite de son développement, ni un phénomène culturel, ni rien de semblable, mais l'œuvre de Dieu lui-même, créateur de nouveauté.

C'est pourquoi "(l'Écriture) vient de Dieu par le Christ et par l'Esprit Saint parlant par la bouche des Prophètes et des autres qui ont écrit cette doctrine¹⁶." Le scribeur humain qui élabore concrètement ce livre n'est pas son origine, il est son serviteur chargé de recueillir la Parole de Dieu, [181] de la garder, de l'habiller de ses mots et de la communiquer aux autres¹⁷. Mais l'origine, l'auteur et l'éditeur de l'Écriture, c'est la vérité incréée, l'éternelle connaissance créatrice du Père, et l'Esprit saint¹⁸. L'Écriture s'élève ainsi au-dessus de la création, comme l'image due à la grâce s'élève au-dessus de la représentation de Dieu due à la nature.

(V, 202 a).

¹⁴ "Intendit enim Scriptura reducere ad originale principium per reformationem." *Hex.* XIII, 17 (V, 390 b).

¹⁵ "Liber sacrae Scripturae (est) super librum mundanae creaturae." *I Sent.* d. 3, p. I, a. un. q. 4, f. 3 (I, 76 a).

¹⁶ "Quia est (Scriptura) a Deo per Christum et Spiritum sanctum loquentem per ora Prophetarum et aliorum, qui hanc doctrinam scripserunt." *Brev. Prol.* § 4 (V, 206 a).

¹⁷ "Evangelista fuit administrator plenarius, quia quantum ad verba et intellectum: verba enim ex se dicebant, non omnino eadem quae Christus in praedicando dixerat; rursus, sensum servabant; sed illi primo illuminati fuerunt et postmodum aliis exprimebant." *IV Sent.* d.2, a. 2, q. 2, ad 1 (IV, 55 b).

¹⁸ "Sacra Scriptura edita est ab ipsa Veritate increata et a Spiritu sancto." *III Sent.* d. 24, a. 1, q. 2, ad 4 (III, 513 b).

4° Partie - LE LIVRE DE L'ÉCRITURE**Chapitre 2 - Le Livre de l'Écriture et l'Homme-Dieu**

Le cercle extérieur de la connaissance renouvelé par l'Écriture est marqué par le mystère du salut. Et de même que dans le monde l'homme apparaît comme le Logos créé de la création, c'est ainsi que dans le monde renouvelé Jésus-Christ, Homme-Dieu en une personne, apparaît comme Logos à la fois éternel et créé. Le même Fils qui dans le cercle intérieur de la Trinité fait face au Père, semblable à lui par essence et par connaissance de soi, ce même Fils semblable au Père s'avance maintenant sur le seuil du cercle extérieur. En lui ce cercle a trouvé sa forme et son achèvement suprêmes ; il est maintenant le chemin de la création et la vérité du monde ; il est le pèlerin qui sort du Père et revient à lui. En lui le Livre de Dieu est tout entier ouvert. Et il est en même temps le Lecteur, qui dans sa plénitude de connaissance ramène la création à son auteur.

L'Écriture nous manifeste donc le christocentrisme de la création. À vrai dire chez Bonaventure celle-ci ni ne tourne ni ne se repose en elle-même, elle est en route : l'ensemble du cosmos christocentrique procède de la primauté du Père et y retourne. Le Christ-Centre réalise le grand dessein qui nous est devenu évident dans le concept de 'livre'. [182]

1. Le Christ livre**a) Le livre écrit au dedans et au dehors**

Au sein du cercle trinitaire Le Fils de Dieu est par essence l'expression et l'image, la 'révélation' du Père. Dans le cercle extérieur de la création, il est encore la plus haute expression et l'image la plus ressemblante du Père, la révélation suprême. Bonaventure le dit : il est le livre écrit à la fois au dedans et au dehors.

"Le premier principe a fait ce monde sensible pour se manifester lui-même, c'est-à-dire que par ce monde, miroir et trace, l'homme doit remonter au Dieu créateur qu'il doit aimer et louer. En fonction de quoi deux livres existent, l'un écrit au-dedans, qui est l'art et la sagesse de Dieu, l'autre écrit au-dehors, le monde sensible. Donc, puisqu'il existait une créature douée de sens interne pour connaître le livre intérieur, - l'Ange -, et qu'il existait une autre créature douée du sens extérieur, - l'animal -, la perfection de l'univers demandait qu'il existât une créature douée de ce double sens pour connaître le livre écrit à l'intérieur et au-dehors, c'est-à-dire la sagesse et son œuvre. Et parce que dans le Christ se trouvent réunies en une seule personne la sagesse éternelle et son œuvre, il est désigné comme le Livre écrit au-dedans et au-dehors pour le salut du monde¹." [183]

Dans le Logos fait homme la 'théologie' intérieure de Dieu, sous le mode de la création, est ouverte sur l'extérieur, elle est le livre intérieur de Dieu, le livre aux pages ouvertes. Dieu est de nouveau lisible ; il est maintenant possible de le connaître ou de devenir un avec lui. C'est en cela exactement que consiste le salut qui nous est accordé à travers le

¹ "Primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum se ipsum, videlicet ad hoc, quod per illum tanquam per speculum et vestigium reduceretur homo in Deum artificem amandum et laudandum. Et secundum hoc duplex est liber, unus scilicet scriptus intus, qui est aeterna Dei ars et sapientia ; et alius scriptus foris, mundus scilicet sensibilis. Cum igitur esset una creatura quae sensum habebat intus ad cognitionem libri interioris, ut Angelus ; et alia, quae totum sensum habebat foris, ut quodlibet animal brutum ; ad perfectionem universitatis debuit fieri creatura, quae hoc sensu duplici esset praedita ad cognitionem libri scriptus intus et foris, id est sapientiae et sui operis. Et quia in Christo concurrunt simul aeterna Sapientia et eius opera in una persona : ideo dicitur liber scriptus intus et foris ad reparationem mundi." *Brev. II*, 11 (V, 229 a).

Christ.

"L'homme en tombant dans le péché s'était détourné et éloigné du principe tout-puissant, souverainement sage et bienveillant. Il se précipita dans la faiblesse, l'ignorance et la méchanceté et par là de spirituel qu'il était devint charnel, animal et sensuel. Il était donc incapable d'imiter la vertu, de connaître la lumière et d'aimer la bonté de Dieu. Donc pour tirer l'homme de cet état et le restaurer il convenait pleinement que le premier principe descendit à lui en se faisant connaissable, aimable et imitable. Et parce que l'homme charnel, animal et sensuel, ne connaissait, n'aimait et ne poursuivait que des biens à sa mesure ou semblables à lui-même, le Verbe se fit chair pour arracher l'homme à cet état, afin pouvoir être connu, aimé et imité par cet homme, qui lui aussi était chair. Ainsi l'homme en connaissant, aimant et imitant Dieu fut guéri de la maladie du péché²."

Le Fils de Dieu nous a rendu possible le mode chrétien de contact avec Dieu. Dans le Christ Livre c'est pour ainsi dire notre religion que nous "lisons"³. [184]

b) L'Écriture et la Croix

Dans le Livre du Christ Bonaventure ne lit pas seulement la religion, dans le Livre de la nature humaine du Christ il ne lit pas seulement les bons exemples et les actes méritoires : il revient avant tout et sans cesse sur ce qui est écrit de la croix, des blessures et des souffrances⁴. Il découvre que sans cette croix on ne peut pas comprendre ce Livre du Christ, on ne peut pas même l'ouvrir. Le Livre du Christ "n'est ouvert que sur la croix. Nous devons prendre ce livre pour comprendre les secrets de la sagesse de Dieu... Mais nombreux sont ceux qui en laissant le Livre fermé manquent de sagesse⁵."

Avec la clef de la croix j'ouvre le Livre du Christ, le Livre de l'Écriture et le Livre du Monde. Car la croix est "la clef, la porte, le chemin et la splendeur de la vérité"⁶ ; elle fait briller dans le monde cette vérité qui nous ramène dans la nouvelle création et au delà ; elle possède, comme dit Bonaventure, "une nature renouvelante"⁷.

La nouvelle création par l'Écriture naît de ce que le monde est structuré et ordonné à la figure de la croix. L'Écriture traite "de l'univers entier quant au sommet et au fondement, quant à ce qui est premier et ce qui est dernier et quant au déroulement intermédiaire, sous la forme d'une croix intelligible dans laquelle on peut décrire et en un certain sens voir par la lumière de l'esprit la création universelle"⁸. Le monde ainsi figuré renvoie à son centre : "Quand on a perdu le point central d'un cercle, [185] il suffit pour le retrouver de croiser deux

² "Quia homo, cadens in culpam, averterat se et recesserat a principio potentissimo, sapientissimo et benevolentissimo : ideo corruerat in infirmitatem, ignorantiam et malignitatem, ac per hoc de spirituali effectus est carnalis, animalis et sensualis; et ideo ineptus erat ad divinam virtutem imitandam, ad lucem cognoscendam, ad bonitatem diligendam. Ad hoc igitur, quod homo ab isto statu repararetur, congruentissimum fuit, ut ei condescenderet primum principium, reddendo se illi noscibile, amabile et imitabile. Et quia homo carnalis, animalis et sensualis non noverat nec amabat nec sequebatur nisi sibi proportionalia et consimilia ; ideo ad eripiendum hominem de hoc statu Verbum caro factum est, ut ab homine, qui caro erat, et cognosci posset et amari et imitari ac per hoc cognoscens et amans et imitans remediaretur a morbo peccati." *Brev.* IV, 1 (V, 241 b).

³ "Invenimus enim quaedam scripta in Christo, sub ratione experimentis et continentis christianam religionem." *Dom. II Adv. Sermo 6* (IX, 53 a).

⁴ "(Secundus liber) est humanae in Christo naturae, in quo scripta sunt stigmata clavorum et passionum et omnia genera exemplorum et meritorum." *Dom. XXIV. p. Pent. Sermo 1* (IX, 454 a).

⁵ "Liber sapientiae est Christus, qui scriptus est intus apud Patrem, cum sit ars omnipotens Dei ; et foris quando carnem assumpsit. Iste liber non est apertus nisi in cruce ; istum librum debemus tollere, ut intelligamus arcana sapientiae Dei... Multi istum librum tenent clausum et sunt insipientes." *Fer. VI. In Par. Sermo 2* (IX, 263 b ; 265 b).

⁶ "Ipsa crux est clavis, porta, via et splendor veritatis." *De tripl. via* §3 (VIII, 14 a).

⁷ "Crux namque Christi renovativam habet naturam." *Comm. in Lc.* IX 38 (VII, 228 a).

⁸ "Ipsa (Scriptura) agit de toto universo quantum ad summum et imum, primum et ultimum, et quantum ad decursum intermedium, sub forma cuiusdam crucis intelligibilis, in qua describi habet et quodam modo videri lumine mentis tota machina universi." *Brev. Prolog.* § 6 (V, 208 a).

lignes se coupant à angle droit⁹."

La croix, symbole de la rédemption comme du jugement, est la clef de la création dans sa hauteur, sa profondeur et sa largeur. Elle est la charpente intérieure du monde ; elle touche au ciel et aux enfers, au commencement et à la fin. En elle le monde est à la fois dressé et abrogé, maintenu et mis en question. On voit nettement dans cette 'theologia crucis' que la transfiguration franciscaine du monde, sur laquelle trop souvent c'est unilatéralement que l'on insiste, cette transfiguration passe par la croix. Bonaventure base sa montée vers Dieu, *l'Itinerarium mentis in Deum*, sur l'ascension des degrés de la création, - et ce n'est pas par hasard s'il la situe sur la montagne où saint François fut stigmatisé¹⁰.

c) La médiation

La communication fait partie de la nature du livre ; elle lie l'un à l'autre, celui qui s'ouvre et se communique, celui qui s'ouvre et reçoit. Elle fonde le rythme de la Trinité par l'élimination d'une tension, l'union de ce qui est divisé, l'établissement d'une relation entre ce qui est un et ce qui est autre.

Le Christ étant à la fois milieu et médiateur, sa caractérisation va de soi comme 'Livre'. Dans les deux cercles de la connaissance, intérieur et extérieur,

"la médiation convient en propre au Fils de Dieu, et donc également l'Incarnation. Car le médiateur doit être milieu entre l'homme et Dieu pour reconduire l'homme à la connaissance, à la conformité et à la filiation divines. Nul n'est plus valable médiateur (dans la Trinité) que la personne qui produit et qui est produite, qui est milieu des trois personnes¹¹." [186]

Il est donc nécessaire que ce monde, qui suppose la sortie de la Trinité de la personne qui est en son centre et d'une certaine façon la représente, renvoie toujours, précisément en tant que Livre, à la première et dernière médiation opérée par le Verbe éternel fait chair. Bonaventure ne se lasse pas d'en rechercher des indices. Il les trouve dans le mode de connaissance sensible, dans la réalisation d'une œuvre d'art, dans la référence à travers l'œuvre et par elle à l'artiste, dans la communication de la Parole reçue par l'esprit et transmise par la voix, dans les principes de la philosophie naturelle et morale : de là le regard se tourne vers le Verbe médiateur engendré dans l'éternité et fait chair dans le temps¹². Milieu et Médiateur le Christ pénètre¹³ le ciel et le monde comme principe universel d'un ordre harmonieux, principe de vie et de salut pour l'homme tombé et égaré. Milieu, il est *chemin, vérité et vie*.

"Le Verbe exprime le Père et les choses qu'il a créées et il nous conduit avant tout à l'unité du Père, qui réunit tout en lui. Il est donc l'Arbre de vie, parce que par son intermédiaire nous revenons et recevons la vie à la source même de la vie. Mais si au contraire nous penchons trop vers une connaissance expérimentale des choses et nous laissons absorber dans leur étude plus qu'il ne convient, nous tombons alors des hauteurs de la véritable contemplation et goûtons à l'arbre défendu de la connaissance du bien et du mal, comme le fit Lucifer. En effet, si Lucifer en contemplant cette vérité (du Verbe) était revenu

⁹ "Medium enim, cum amissum est in circulo, inveniri non potest nisi per duas lineas se orthogonaliter intersecantes." *Hex.* I, 24 (V, 333 b).

¹⁰ La parenté de ces réflexions avec la 'theologia crucis' de la Réforme est évidente. On trouve d'ailleurs chez Bonaventure de nombreux traits pouvant faciliter une relation sur le plan théologique avec le protestantisme. Cf. "Wer das Kreuz versteht - das ist die Meinung der Reformatoren -, der versteht die Bibel, der versteht Jesus Christus." E. Brunner, *Der Mittler*, p. 392-393.

¹¹ "Mediatio autem proprie convenit Dei Filio : ideo et incarnatio. Mediatoris namque est esse medium inter hominem et Deum ad reducendum hominem ad divinam cognitionem et ad divinam filiationem. Nullum autem magis decet esse medium quam personam, quae producit et producitur, quae est media trium personarum." *Brev.* IV, 2 (V, 242 b - 243 a).

¹² Cf. *De Red. Art.* 8 - 23 (V, 322 - 325).

¹³ Cf. les considérations sur le verset : *Medium vestrum stetit, quem vos nescitis. Coll. in Ioannem* c. I, coll. 4 (VI, 540 - 542).

de la connaissance des créatures à l'unicité du Père, l'obscurité du soir se serait changée pour lui en lumière du matin et la clarté du jour aurait été sienne. Mais il s'abandonna à la jouissance et au désir de ce qui le dépassait et il laissa se perdre le jour. Adam fit de même. Le Verbe est donc [187] ce qui donne la connaissance, il est la vérité ; il est l'arbre de vie. Toute autre vérité est mortelle pour qui succomberait à l'amour de la beauté de la créature. La vérité première doit faire que tous reviennent au Père. Comme le dit le Fils : *Je suis sorti du Père et venu dans le monde ; et je quitte le monde et vais au Père*, chacun doit dire : Seigneur, je suis sorti de toi le Très-Haut, et par toi, le Très-Haut, je reviens à toi, le Très-Haut¹⁴."

Il convient donc vraiment que

"celui qui occupe le milieu du trône (en Dieu) le soit aussi dans sa fonction (d'intermédiaire entre Dieu et le monde) ; il convient que celui qui était l'intermédiaire dans le processus de la première création le soit aussi dans la nouvelle, afin que le monde soit guéri par le Verbe qui l'a créé¹⁵."

2. Le Christ Lecteur. Le chemin et le but

Le Christ est le chemin, mais en même temps le pèlerin en route vers Dieu. Il est la vérité, et en même temps s'accroît en elle. Il est le Livre, ouvert par le Père, mais aussi le Lecteur, qui reçoit la Révélation du Père. En lui sont liées de façon unique complétude et incomplétude : il est pèlerin, mais jouit déjà du repos. Il est en chemin, [188] mais le chemin est déjà parvenu à son but. Il est Lecteur, mais la lecture a déjà trouvé en lui son achèvement. "Et parce qu'il est le médiateur parfait, il connaît parfaitement Dieu et est en même temps le parfait pèlerin¹⁶". Il lit Dieu dans le monde et dans les créatures et le contemple en même temps directement sans avoir besoin de l'intermédiaire de ces créatures. "La très bienheureuse âme du Christ et les autres âmes bienheureuses contemplent la source de la lumière, qui les revigore, les repose, les réjouit, et dans laquelle ils sont comme absorbés dans la clarté de cette lumière¹⁷."

Tel est le Livre de la création pour le Christ Lecteur : le moyen d'accéder à Dieu, mais en même temps et dans une plus large mesure le déploiement de Dieu dans le créé où le regard ne se dirige pas d'abord de la créature à Dieu, mais considère le monde à partir de Dieu. On trouve chez Bonaventure une allusion à ce regard de Dieu vers le monde, quand il distingue une connaissance de Dieu à travers la créature et une connaissance de Dieu dans la créature¹⁸. La connaissance analogique se retourne ici singulièrement : le premier analogue

¹⁴ "Verbum ergo exprimit Patrem et res, quae per ipsum factae sunt, et principaliter ducit nos ad Patris congregantis unitatem, et secundum hoc est lignum vitae, qui per hoc medium redimus et vivificamur in ipso fonte vitae. Si ergo declinamus ad notitiam rerum in experientia, investigantes amplius, quam nobis conceditur; cadimus a vera contemplatione et gustamus de ligno vetito scientiae boni et mali, sicut fecit lucifer. Si enim lucifer, contemplando illam veritatem, de notitia creaturae reductus fuisset ad Patris unitatem, fecisset de vespere mane diemque habuisset ; sed quia cecidit in delectationem et appetitum excellentiae, diem amisit. Sic Adam similiter. - Istud est medium faciens scire, scilicet veritas, et haec est lignum vitae; alia veritas est occasio mortis, cum quis ceciderit in amorem pulcritudinis creaturae. Per primariam veritatem omnes redire debent, ut Filius dixit : *Exivi a Patre et veni in mundum; iterum relinquo mundum et vado ad Patrem* (Jn 16, 28) ; sic dicat quilibet : Domine, exivi a te summo, venio ad te summum per te summum." *Hex.* I, 17 (V, 332 ab).

¹⁵ "Certe congruum fuit, ut qui medium tenebat in throno medium tenebat in officio, at qui medium in via fuerat creationis medium existeret in via recreationis, ut per Verbum reficeretur per quod factus fuerat." *Dom. III. Adv. Sermo I* (IX, 57 a).

¹⁶ "Et quia perfectus mediator fuit, ideo perfectus comprehensor fuit et perfectus viator." *III Sent.* d. 2, a. 2, q. 2 concl. (III, 47 a).

¹⁷ "Anima Christi beatissima et aliae beatae animae vident ipsum luminis fontem, in quo reficiuntur, quiescunt, delectantur et quodam modo a claritate illius luminis absorbentur." *III Sent.* d. 14, a. 1, q. 3 concl. (III, 304 b). Cf. aussi : Auguste Sépinski, OFM, *La psychologie du Christ chez saint Bonaventure*, p. 40 - 53.

¹⁸ "Beatorum non est cognoscere per creaturas, sed potius in creaturis." *I Sent.* d. 3, p. I, a. un. q. 3 concl. (I, 74 ab).

n'est pas le créé, mais l'incréé. Autrement dit :   partir de Dieu et de la connaissance de Dieu le monde est conçu comme analogue de Dieu.

Il est clair que cette sorte de connaissance n'appartient en plénitude qu'à ceux qui contemplent Dieu directement, sans intermédiaire. Mais Bonaventure veut dire qu'elle n'est pas compl ttement refusée aux p lerins¹⁹. Je crois que l'on peut établir un lien entre cette connaissance de Dieu préalable, antérieurement donnée – nous en avons plus largement traité – et celle qui est à la base de toute connaissance symbolique et de toute lecture. La nature de l'esprit lui-même [189] considérant le monde n'est jamais sans présupposés : l'esprit, image de Dieu, le connaît non seulement par soi-même et par les signes que lui en offre la création, mais il se connaît d'abord, lui-même et la création, de par l'image primitive imprimée à l'être. Que cela soit antérieur au concept ne change rien au fait lui-même.

'Lire' ne signifierait donc pas seulement nous tourner vers Dieu à partir des signes de la création, mais inclurait en même temps, et mieux encore présupposerait, que Dieu lui-même se tourne vers nous. L'homme n'est capable de lire le Livre de la création que parce qu'il vient de Dieu et cela par son être et par son intellect. Sa connaissance de Dieu implique une analogie non seulement de chemin, mais aussi de but²⁰. Il existerait une sorte 'd'analogia visionis' qui dépasserait la simple 'analogia fidei', ou bien serait la forme au sens plein, catholique, de cette 'analogia fidei'. La lecture elle-même est impulsée par le rythme de la Trinité, qui embrasse l'origine, le chemin et l'arrivée au but et les entraîne dans un seul et même mouvement.

Dans un autre sens on peut dire le Christ Lecteur, parce qu'il est chef de sa communauté, chef qui de l'homme errant fait un corps²¹ et le conduit sur le chemin de la connaissance de Dieu que lui-même possède. La lecture de l'homme et de l'humanité trouve son exactitude et sa vérité dans le Christ son chef. Alors l'homme déchu, courbé vers le bas, se lève, se redresse, et tourne à nouveau son regard vers l'origine et le but.

4  Partie - LE LIVRE DE L'ÉCRITURE

Chapitre 3 - Le Christ Livre, le Corps du Verbe  ternel de Dieu

Le Livre de la création révèle à son lecteur un double Logos : celui en Dieu du Verbe  ternel, incréé, et celui dans le monde du Verbe créé, l'homme. L'Incarnation du Logos divin crée un nouvel [190] intermédiaire que le seul état du monde ne permettait pas d'induire précédemment, et pas davantage maintenant. C'est seulement la création relevée et renouvelée dans l'écriture qui mène au centre, le Christ. Car "dans la mesure où les créatures nous parlent par la parole de l'écriture, c'est de la Parole incarnée qu'elles le font²²."

1. Le Christ dans les symboles de l'écriture

L'écriture restaure le monde déchu, perturbé, obscurci, mais avec comme seule cause et fin celui qui signifie pour la création son salut : le Christ. "Il n'y a de restauration que par le

¹⁹ "Et hoc quidem est viatorum semiplene, sed comprehensorum perfecte." *I Sent.* d. 3, p. I, a. un. q. 3 concl. (I, 74 ab).

²⁰ Cf. l' "analogia visionis" dans G. Söhngen, *Die Einheit in der Theologie*, p. 386.

²¹ Cf. *I Sent.* d. 31, p. II, a. 2, q. 1, ad 4 (I, 546b).

²² "Secundum autem quod loquuntur nobis (creaturae) par verbum Scripturae, respondent nobis de Verbo incarnato." *In Lc.* 18 (VII, 4790 b).

Christ²³. " Le Christ est la lumière rayonnant sur toutes les pages, illuminant passé et avenir, ce qui précède et ce qui suit, et amenant tout à lui²⁴.

"Au commencement de la création de la nature, nos premiers parents placés dans le paradis en furent chassés par la sévérité du décret divin lorsqu'ils eurent mangé de l'arbre défendu ; mais la souveraine miséricorde ne différa pas le retour de l'homme errant sur la voie de la pénitence : elle lui donna l'espérance du pardon par la promesse de la venue du Sauveur. Et de crainte que l'ignorance et l'ingratitude ne rendissent inopérante une telle faveur, dans les cinq âges de ce siècle, par les Patriarches, Les Juges, les Prêtres, les Rois et les Prophètes, depuis Abel le Juste jusqu'à Jean-Baptiste, Dieu ne cessa d'annoncer la venue de son Fils, de la promettre et de la préfigurer, de sorte qu'au long de plusieurs milliers de temps et d'années, par de grands et merveilleux oracles, il éleva nos intelligences [191] à la foi et enflamma nos coeurs par de vifs désirs²⁵."

Toutes ces prédictions, promesses et préfigurations sont rassemblées et conservées dans les pages de l'Écriture et constituent une suite ininterrompue à partir du commencement. Ainsi dans les nombreux mystères de l'Écriture l'unique Mystère du Christ se fait-il peu à peu intelligible et évident. Ainsi progressivement dans le corpus de l'Écriture le Christ se construit-il, prend corps si l'on peut dire.

"Nous disons donc que le Christ est *l'arbre de vie au milieu du paradis*, signifié par les quatre éléments du premier mystère, tiré du passage de l'Écriture qui va de *Au commencement Dieu créa le ciel et la terre* jusqu'à *la terre est corrompue*. Il est signifié par le grand luminaire, par l'arbre de vie et par le mariage d'Adam, mais surtout par le meurtre d'Abel, parce que le Christ est tué par ses frères et qu'un signe est posé sur les Juifs afin qu'ils ne soient pas tués, mais qu'ils errent sur la terre.

Dans le deuxième mystère, c'est-à-dire l'expiation des scélérats, il est signifié par la descendance de Noé qui eut trois fils, et qui signifie le Christ qui eut trois fils, c'est-à-dire les Grecs, les Juifs et les Latins, car l'écrêteau (de la croix) était rédigé en lettres grecques, hébraïques et latines. Il est signifié par la fabrication de l'arche qui correspond principalement au Corps du Christ, et secondairement à l'Église. Il est signifié par l'arc dans les nuées qui est le signe de l'alliance. Il est signifié par Noé nu, gisant ivre sous la tente, car le Christ fut ivre d'amour pour son épouse, il resta nu sur la croix et le méchant Cham se moqua de lui.

Dans le mystère de la vocation, il est signifié par quatre choses : par le sacrifice d'Isaac, parce que Dieu le Père est signifié proprement par Abraham, mais par Isaac, dis-je, qui portait lui-même le bois sur ses épaules, [192] c'est-à-dire le bois de la Croix. Le Christ est signifié par Jacob fécondant ses épouses. Par Juda qui eut deux fils Zaram et Pharès, qui reçut de nombreuses bénédictions comme ce que l'on peut lire dans le Genèse : *Judas est un jeune lion ; de la proie, mon fils, tu es remonté ; prenant ton repos, tu t'es couché, comme un lion et comme une lionne, qui te fera lever ?* (Gn 49, 9). C'est pourquoi le législateur a inséré aussi cette figure des deux fils de Juda et Thamar²⁶. Il est signifié encore par le très droit Joseph qui, vendu par les siens, fut exalté parmi les exilés. Tels sont les douze principaux mystères précédant le temps de la Loi.

Au temps de la Loi, dans le mystère de la promulgation de la Loi, [le Christ] est signifié par le bâton de Moïse, avec lequel il frappa l'Égyptien et fendit la mer, qui est 'le bâton de puissance que Dieu a envoyé de Sion'. Il est signifié par l'arche du testament, parce qu'elle cache de nombreuses choses en elle. Il est signifié par l'ornement du Grand prêtre, comme la mitre, l'éphod, etc. car dans la mort du Grand prêtre, les êtres perdus devaient revenir à la liberté. Il est signifié encore par le rite du sacrifice, par l'agneau, le bélier, le veau, etc., qui tous se rapportent au Christ.

²³ "(Salus) non nisi per Christum restauratur." *Hex.* XIV, 11 (V, 395 b).

²⁴ "Decebat mediatorem quaedam suorum membrorum praecedere, quaedam sequi." *Hex.* XIV, 11 (V, 395 b).

²⁵ "A principio quidem conditionis naturae, collocatis in paradiso parentibus primis, dehinc propter esum ligni vetiti per divini decreti severitatem expulsis, superna misericordia non distulit hominem errandum revocare ad poenitentiae viam, spem veniae dando per repromissum Salvatoris adventum. Et ne forte per ignorantiam et indignationem tanta Dei dignatio nostrae salutis foret inefficax, in quinque saeculi huius aetatibus per Patriarchas, iudices, sacerdotes, reges, et Prophetas ab Abel iusto ad Ioannem Baptistam Filii sui adventum praenuntiare, promittere et praefigurare non destitit, ut per multa millia temporum et annorum magnis et miris multiplicatis miraculis et intelligentias nostras ad fidem erigeret et affectus per viva desideria inflammaret." *Lign. Vitae* 2 (VIII, 71 a).

²⁶ Cf. *Hex.* XVI, 4 (V, 404 a).

Pareillement, dans le mystère de la ruine des ennemis, le Christ est signifié par l'entrée de Josué, qui divisa le Jourdain où fut donnée la forme du baptême, et qui fit retourner à leur origine les eaux, c'est-à-dire les âmes qui descendaient vers la mer Morte. Il est signifié par les combats de Josué. Il est signifié par son triomphe, lui qui détruisit Jéricho, suspendit les rois et divisa ensuite la terre en lots, lui qui fit entrer [son peuple] dans la terre de la promesse, comme le Christ nous fait entrer au ciel par son entrée.

Dans le mystère de l'établissement des Juges, il est signifié par Caleb, de la tribu de Juda, dont la force dura [jusque dans la vieillesse], qui fut explorateur de la terre [sainte] . Par Othoniel, qui à cause de la victoire reçut Axa comme épouse. Par Gédéon, dont il est dit dans le livre d'Isaïe : *Comme au jour de Madian*, [c'est-à-dire quand la victoire sur les Madianites fut obtenue vraiment miraculeusement]. Par Samson qui se rapporte presque en toutes choses au Christ [193] : par la mort du lion, par les portes arrachées, lui qui fit encore plus de victimes dans sa mort que vivant. La perte des cheveux ne peut pas signifier le Christ, mais elle signifie le chrétien qui perd la septuple grâce de l'Esprit saint. Par conséquent, quand un mystère ne peut s'appliquer à la tête il doit concerner les membres.

Dans le mystère de l'onction des rois, il est signifié par David, par Salomon, par Ézéchias et par Josias. La figure de David se rapporte à beaucoup de choses. Salomon signifie le Christ, excepté en ce qui concerne les femmes, où nul bien ne peut être signifié. C'est pourquoi où il est dit dans le Cantique des cantiques : *Il y a soixante reines, quatre-vingts concubines et des jeunes filles sans nombre*, on ne parle pas de ses épouses au sens littéral, mais au contraire, présentées ici selon le mystère, elles signifient les âmes parfaites et imparfaites. Il est signifié par Ézéchias, qui dit : *Moi, à la fin de mes jours, je m'en irai vers les portes de l'enfer*. Josias, encore, signifie le Christ, dont la mort remplit les Lamentations : *Quoi ! Elle est assise à l'écart la ville populeuse ? Elle est devenue comme une veuve, la reine des nations. Princesse parmi les provinces, elle est réduite à la corvée*.

Dans le mystère de la révélation des prophètes, il est signifié spécialement par la vision, par le signe, par la parole et par l'acte. Premièrement, certes, par la vision, comme [celle de Jérémie qui] vit *la marmite inclinée*, et, pareillement, dans le même passage, *la branche de veilleur* ; et ainsi des autres [prophètes]. Deuxièmement par le signe, comme au sujet d'Élisée et Géhazi . Celui-ci étendit un bâton au-dessus d'un enfant, lequel ne survécut pas, mais seulement [quand Élisée] se coucha sur lui, ce qui, selon Grégoire, signifie la Loi et le Christ. Troisièmement par la parole, qu'ils entendaient mais ne comprenaient pas, comme ceux qui disaient : *La parole que le Seigneur a prononcée contre lui*. Quatrièmement par l'acte, comme chez Jonas, qui resta trois jours dans le ventre du poisson, de même que le Seigneur resta trois jours au tombeau.

Dans le mystère de la révélation des prophètes, il est signifié - par le chant d'harmonie, comme il est écrit dans le Psaume : *Sur la lyre à dix cordes*, où David apprit à prophétiser ; - par la lumière de la sagesse dans les livres sapientiaux ; - par le cantique d'épithalame, qui est celui de l'épouse du Christ dans le Cantique des cantiques ; [194] - par la vision de la prophétie qui est plurielle : l'un vit le Christ comme *une branche de 'veilleur'*, l'autre *sur un trône élevé* et un autre *avec un vêtement [de lin]*.

Dans le mystère de la restauration [des princes, parce que les princes succédèrent aux rois] (le Christ) est signifié par Esdras qui restaura l'Écriture et la littérature ; par Néhémie qui répara la cité ; par Zorobabel qui répara le temple et par Josué, fils de Iosedek, qui rétablit le culte en l'honneur de Dieu²⁷.

[195]

Et maintenant commencent les 'désignations' du Christ dans la Nouvelle Alliance : 'Dans le mystère de la rédemption des hommes, le Christ est signifié comme un homme de mansuétude dans l'Évangile selon saint Mathieu ; comme un lion triomphant, dans l'Évangile selon saint Marc, c'est pourquoi il y est aussi écrit : *les regardant avec colère* ; comme un veau tué dans l'Évangile selon saint Luc, c'est pourquoi Luc écrit en pensant à la Passion : *Il y eut aux jours d'Hérode un prêtre* ; comme un aigle en vol par allusion à sa divinité, dans l'Évangile selon saint Jean : *Au commencement était le Verbe* etc.

Dans le mystère de la diffusion de la grâce, il est signifié comme large diffuseur dans les Actes des Apôtres, lorsqu'il donna l'Esprit saint ; comme pieux diffuseur, comme Paul avec qui s'achèvent les Actes des apôtres. C'est pourquoi Luc parle peu [196] des autres Apôtres et passe aussitôt à Paul - qui donna l'Esprit saint, comme on peut le voir des ces douze qui avaient reçu le baptême de Jean - ce qui n'est pas étonnant car il fut lui-même le dernier des Apôtres, Benjamin, 'le loup rapace', par lequel est signifié l'ordre futur. Il est signifié comme prudent diffuseur dans ses [sept] lettres canoniques [distinguées avec science selon les sept dons du Saint Esprit] ; et comme savant diffuseur dans ses [quatorze] lettres.

Dans le mystère de la révélation des Écritures, il est signifié comme président, tel qu'il apparaît par *le fils de l'homme au milieu des candélabres* qui avait *sept étoiles*, c'est-à-dire sept églises ; comme combattant, tel l'agneau avec la bête et avec le dragon, par les coupes et les trompettes ; comme triomphant parce qu'il avait *une épée acérée* et une *faucille aiguisée* ; comme béatifiant parce qu'il vit

²⁷ Hex. XVI, 18 – 26 (V, 396 - 397).

un ciel nouveau et une terre nouvelle. Tels sont donc les mystères qui concernent l'arbre de vie, c'est-à-dire les mystères de l'Écriture qui commence à l'éternité et se termine à l'éternité²⁸."

Parallèlement le corps de l'antéchrist s'édifie lui aussi, car par l'Incarnation Dieu est entré dans la dialectique [197] du Bien et du Mal. "Dans tous les mystères de l'Écriture le Christ est figuré avec son corps comme le sont l'antéchrist et le diable²⁹."

En fait Bonaventure voit dans l'Écriture et dans le Christ dont il désigne chacun comme Arbre de Vie quasiment une seule et même entité, où l'Écriture de façon mystérieuse dévoile le Christ-Livre, et cela de l'éternité à l'éternité. Cette unité Parole de Dieu-Parole de l'Écriture est tout à fait unique, même dans les livres sacrés d'autres religions. La Parole de l'Écriture est le Christ Parole dans un tout autre sens que ne le sont par exemple la 'Règle' de la Parole de Bouddha, qui disait d'elle : 'Prends-la, sans demander le nom de celui qui l'a découverte ou ordonnée' ; ou encore le Coran, Parole de Mahomet : 'Ce n'est pas le Prophète qui est divin, c'est le Coran'³⁰."

Le Christ, Lui, est la vie, qui nous est transmise par le livre de notre Écriture. Il est la force vivante qui transforme en pain la parole écrite.

2. Le Christ historique

a) Le Christ-Livre et l'historicité

L'Écriture utilise une multitude de paroles, prédictions, promesses et images pour édifier son corps du Christ. La nouvelle création n'a pas été achevée tout entière en un seul *jour*, elle s'est étalée sur de longues périodes. Les cellules de ce corps se forment l'une après l'autre, chacune à une époque précise, de façon précise et unique, en usant d'un 'outil' précis. Cela signifie que la Parole éternelle entre chaque fois dans une situation historique déterminée et qu'elle est gardée sous cette forme unique par l'Écriture. L'Incarnation est ainsi considérée dans toute sa plénitude : la Parole éternelle ne fait pas que toucher l'extérieur de l'historicité, [198] elle s'insère véritablement dans le caractère unique et délimité de chaque situation historique³¹.

Il ne s'agit donc pas seulement de ce que l'historicité et l'unicité de l'acte historique soient comprises comme 'forme' possible du Logos, mais de ce que le lecteur de l'Écriture est nécessairement confronté à l'histoire vivante. Il rencontre l'éternelle Parole du Salut à travers la Parole de l'Écriture formulée dans l'histoire. Autrement dit, la Parole éternelle se concrétise dans l'Écriture pour pouvoir demeurer signe dans le temps³².

Il appartient au lecteur de comprendre non seulement la lettre et l'idée, mais aussi le signe. Ce qui a pris corps dans l'Écriture doit se traduire dans l'esprit ; ce qui est historique doit ouvrir sur l'éternité; ce qui est visible dans la multiplicité extérieure doit être ramené à l'invisibilité intérieure.

b) Figure et vérité

La Parole éternelle et la vérité indivisible prennent corps dans le Christ livre. Le corps lui-même, la 'chose', reçoit le caractère de signe qui le mène du fait perceptible par les sens à la réalité spirituelle qu'il recèle. La corporéité est dépassée, mais non dévalorisée : au

²⁸ *Hex. XIV, 27 - 30 (V, 397 b - 398 b).*

²⁹ "In omnibus Scripturae mysteriis explicatur Christus cum corpore suo et antichristus et diabolus cum corpore suo." *Hex. XIV, 17 (V, 396 a).*

³⁰ N. Söderblom, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, p. 313-314.

³¹ D'après F. Heer, L'Orient chrétien incline à voir dans le Christ moins la Parole incarnée que l'Être divin spirituel. Cf. F. Heer, *Die Krippe des Franziskus, der Westen und des Osten*, p. 19.

³² Cf. Le mystère du Christ comme fait historique : G. Söhngen, *Das Mysterium des lebendigen Christus und der lebendige Glaube*, p. 347.

contraire la rencontre avec le corps, avec l'expression incarnée, en reçoit une signification définie³³.

"Aussi Jean dit-il : *Celui qui était dès le commencement, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et ce que nos mains ont touché du Verbe de vie* et nous ne vous annonçons rien d'autre que ce que nous avons vu. C'est pourquoi Thomas voulut toucher et entendit cette parole : *Parce que tu as vu, Thomas, tu crois* ; et ailleurs : *Celui qui a vu a rendu témoignage* ; et dans les Actes. [199] des Apôtres : *Il nous a enjoint de témoigner*. La bienheureuse Vierge Marie, docteur des Apôtres et des Évangélistes, a porté ce Verbe en son sein et en son cœur³⁴. C'est à cause de cette proximité du 'corps' que Marie est entrée dans l'Écriture. "Certains disent : Pourquoi aussi peu de choses ont-elles été dites de la bienheureuse Vierge ? Mais il n'en est rien, car beaucoup de choses ont été dites à son sujet, et on en parle partout³⁵. Partout de fait où l'Incarnation a lieu : et qu'arrive-t-il d'autre dans l'Écriture que l'Incarnation du Verbe ?

La position particulière des apôtres qui les autorise à donner leur témoignage est fondée sur ce qu'ils ont vu et touché du Verbe. Cette connaissance visuelle fonde leur organisation de l'Église³⁶. C'est pourquoi il est dit : *Édifiés sur le fondement des Apôtres* (et des prophètes)³⁷.

Ce qui dans le Livre de l'Écriture et dans le Livre du Christ peut être spécialement entendu, vu, touché, Bonaventure le désigne souvent comme 'figure'. Elle est la coquille de l'amande, de la vérité. Elle peut être aussi figure d'une vérité encore à venir, comme dans l'Ancienne Alliance. Mais dans le Christ, dans lequel chemin et but, pèlerin et parfait sont concomitants, la figure et la vérité coïncident. "La Passion du Christ et sa Résurrection étaient tout à la fois figure et vérité³⁸." En lui la figure et la vérité 'arrivent' là où pourtant la coïncidence de la figure et de la vérité exclut en soi la manifestation de la réalité : elle est pourtant bien présente, mais "autrement il n'est pas possible que le rayon divin luise sur nous sinon drapé dans l'analogie d'une variété de voiles sacrés³⁹." [200]

L'unité entre figure et vérité dans le Christ abolit une distance infinie : elle unit entre eux les deux cercles de la connaissance, extérieur et intérieur, et crée un tout nouveau mode de rapports entre créateur et créature. Bonaventure caractérise cette nouvelle relation à partir de leur effet :

"La différence dans le mode d'être (celui de Dieu dans les choses) se perçoit dans la différence dans les effets. Un effet peut être la mise en relation de la chose créée avec Dieu dans la mesure où elle dépend de lui ; sur ce plan, c'est l'ensemble des choses, la nature au sens large, qui est embrassé. Dans un autre genre d'effet (la créature est en relation avec Dieu) dans la mesure où elle retourne à lui, ce qui est l'effet de la grâce dans ses débuts ou de la gloire dans son achèvement. Ce qui implique un second mode d'être (de Dieu dans les choses). Et il existe un autre effet de la relation de la créature avec Dieu, dans la mesure où elle l'atteint, et c'est l'union, où créature et créateur sont un dans l'unité de personne, ainsi l'Homme-Dieu. Il existe donc trois modes d'effet mettant dans une relation particulière la créature avec Dieu ; de ce fait on parle pour Dieu de trois modes d'être dans les choses. Le premier mode d'être que

³³ Cf. "Condescendit autem nobis, quia se exprimit per Verbum incarnatum." *Hex.* IX, 4 (V, 373 a).

³⁴ "Unde Ioannes : *Quod fuit ab initio, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, et manus nostrae contractaverunt de Verbo vitae* (1Jn 1,1) ; et non aliud quam quod vidimus, annuntiamus vobis (Jn 1, 2). Unde Thomas tangere voluit et audivit : *Quia vidisti me, Thoma, credidisti* (Jn 20, 29) ; et alibi : *Qui vidit, testimonium perhibuit* (Jn 19, 35) ; et in Actibus : *Praecepit nobis testificari* (Ac 10, 42). Et beata virgo Maria, doctrix Apostolorum et Evangelistarum, contractavit hoc Verbum in utero et in sinu." *Hex.* IV, 13 (V, 374 b).

³⁵ "Et quod dicunt aliqui : quare ita pauca dicuntur de beata Virgine? Nihil est; quia multa dicuntur, quia ubique de ipsa." *Hex.* XIII, 20 (V, 391 a).

³⁶ Cf. *Hex.* XXII, 5 (V, 438 ab).

³⁷ Ep 2, 20.

³⁸ "Passio Christi et veritas fuit et figura, similiter resurrectio." *Hex.* XX, 15 (V, 428 a).

³⁹ "Aliter non est possibile nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum anagogice circumvelatum, secundum Dionysium (Lib. *De Caelesti Hierarchia*, c. 1 § 2)." *Hex.* XX, 14 (V, 428 a).

l'on rencontre ressemble à une ligne droite si l'on considère le départ. Le second si l'on considère le retour, ressemble à une ligne reployée en arrière. Le troisième quant à la perfection est semblable au cercle⁴⁰." [201]

Nous retrouvons là notre schéma de base, le Livre. Le lecteur du Livre du Christ est entraîné dans la dynamique du cercle qui s'achève en Dieu.

3. Le Christ mystique : l'Église

L'Incarnation du Verbe éternel constitua un événement historique unique, non réitérable. Mais notre thème, le Livre, nous amène à nous interroger sur un genre de présence qui ne soit pas celle d'un moment particulier historiquement circonscrit, mais soit fondamentalement permanente. Nous tombons alors immédiatement sur une incarnation de l'expression divine rendant actuellement présent le Christ, qui a pourtant vécu à un moment précis et singulier de l'histoire du monde. Cette incarnation, c'est l'Église.

Dans l'Église et par elle le Christ demeure présent dans le temps, mais de façon mystique. Autour du 'corps' historique du Christ un corps mystique s'est édifié, vers l'arrière et vers l'avant, dans le passé et le futur. Par 'corps mystique' Bonaventure n'entend pas seulement l'église de la Nouvelle Alliance, mais aussi la communauté de l'Ancienne Alliance. "Le corps mystique du Christ commence avec Abel", dit-il⁴¹. Cependant la communauté avant le Christ se distingue de celle d'après le Christ par le degré plus faible et différent d'incarnation du Christ. Mais c'est toujours le même Esprit qui agit dans l'incarnation. Il trouve devant lui pour l'accueillir et lui répondre l' 'Esprit de l'Église', c'est-à-dire la foi.

Cette foi de l'Église, qui ne peut jamais disparaître complètement⁴², établit une relation pour ainsi dire horizontale et une union [202] avec la Passion et la Résurrection du Christ qui rendent le salut possible à travers tous les temps : "car lorsque nous croyons que le Christ a souffert pour nous, son mérite devient celui de l'Église⁴³." La même foi engendre d'autre part une union verticale avec le Dieu trine, principe agissant de toute incarnation du Verbe éternel⁴⁴. Cette double relation de foi crée une croix spirituelle où la croisée des branches actualise l'incarnation mystique du Christ dans son Église.

a) La tradition

Ce n'est pas une erreur que de mettre la foi, - ce 'sens spirituel' répandu sur l'Église par le Christ, sa tête - en relation avec l'Esprit, principe vivant de la tradition⁴⁵. En fait par 'tradition' Bonaventure entend comme la théologie de son temps le contenu de foi transmis par

⁴⁰ "Diversitas autem modorum essendi accipitur penes diversitatem effectuum, et non qualemcumque, sed solum trimembrem. Quidam enim est effectus, secundum quem comparatur res ad Deum per modum exeuntis; et hi omnes continentur sub modo naturae, extenso nomine. Quidam per modum redeuntis; et hic effectus est gratiae inchoatae, vel consummatae, vel gloriae, et quantum ad hunc est secundus modus essendi. Quidam est effectus, secundum quem comparatur ad Deum ut perveniens, et hic est effectus unionis, in qua uniuntur in unitate personae creatura et Creator, ut homo-Deus. Quoniam igitur tres sunt modi effectuum secundum quos creatura diversimode comparatur ad Deum; ideo tantum tribus modis dicitur esse in rebus. - Et primus, qui attenditur quantum ad exitum, assimilatur lineae rectae; secundus, quantum ad reditum, lineae reflexae; tertius, quantum ad perfectionem, assimilatur circulo." *I Sent.* d. 37, p. I, a. 3, q. 2 concl. (I, 468 b).

⁴¹ Cf. *IV Sent.* d. 8, p. I, a. 2, q. 1, ad 2 (IV, 184 b). Outre cette idée de l'Église, corps mystique, Bonaventure emploie souvent aussi celle de l'Ecclesia néo-testamentaire, opposée à la synagogue. Cf. R. Silic, *Christus und die Kirche. Ihr Verhältnis nach der Lehre des heiligen Bonaventura*, p. 11.

⁴² Cf. *IV Sent.* d. 4, p. I, dub. 2 (IV, 105 a).

⁴³ "Dum enim credimus, quod pro nobis passus est, meritum Christi fit Ecclesiae." *IV Sent.* d. 3, p. I, a. 1, q. 3 concl. (IV, 69 a).

⁴⁴ Cf. "Gratia sacramentalis comparatur ad virtutem passionis ut ad meritum, sed ad virtutem Trinitatis sicut ad principium effectivum." *IV Sent.* d. 3, p. I, a. 1, q. 3 concl. (IV, 69 a).

⁴⁵ Cf. *III Sent.* d. 13, a. 2, q. 3 (III, 289 ab).

les apôtres⁴⁶. Mais il voit sans aucun doute la tradition unissant au contenu de la foi l'esprit de foi, et une union génératrice de vie et d'épanouissement de cette tradition. Dans la conception bonaventurienne de l'Église, la tradition ne commence pas au Christ, même si elle provient de lui, car elle inclut dans l'Ancienne et la Nouvelle Alliance l'intégralité du Corps du Christ. Elle s'épanouit au cours des temps, et de telle manière que

"ce qui à une époque donnée était cru et compris dans un unique article de foi se déploie au cours du temps et se subdivise en sept éléments entraînant de multiples déductions et mises en relation. Il y a donc un progrès de la foi [203] quant au nombre de choses à croire, non par addition de nouveautés, mais par mise en lumière de ce qui n'était encore qu'implicite⁴⁷."

Par leur position particulière vis-à-vis du Seigneur les apôtres sont inclus dans cette tradition en tant que 'colonnes' de l'Église. Ils sont les "témoins fidèles"⁴⁸, qui édifièrent la foi sur les pierres vivantes des douze articles de la Confession apostolique, analogues en cela aux douze hommes de l'Ancienne Alliance qui tirèrent douze pierres du lit du Jourdain pour édifier l'autel du Seigneur⁴⁹.

Ce rôle de 'colonnes' joué à un moment précis du temps ne se laisse pas facilement transmettre à des successeurs. Les évêques n'en continuent pas moins à l'assumer chacun à son époque en en portant la tradition et en l'ancrant dans cette époque dans et par l'esprit du Christ⁵⁰.

Extensif, le développement de la foi s'accompagne intensivement d'une compréhension plus claire et d'un enracinement plus fort de la certitude et de la piété⁵¹. La tradition ainsi transmise unit matière de foi et esprit de foi. Elle est la base sur laquelle repose à travers les signes et la parole l'incarnation toujours actuelle du Verbe éternel. [204]

b) Les Sacrements

L'incarnation sacramentelle est une incarnation mystique, ce qui signifie qu'elle n'est pas le *mysterium Christi*, réalisé une seule fois, qu'elle n'est pas "le sacrement caché, le mystère sacré" de Dieu se faisant homme⁵², mais qu'elle fait s'incarner ce mystère en le caractérisant⁵³. Au sein de l'Église, entendue par Bonaventure au sens large, – existent des signes annonçant un avenir et d'autres concernant un passé historiquement révolu,

"tels nos sacrements, qui désignent la Passion réalisée dans le passé, comme le dit la glose du verset de

⁴⁶ "Ecclesia servavit fideliter quae ab Apostolis accepit." Et aussi : "Multa Apostoli tradiderunt." *III Sent.* d. 9, a. 1, q. 2, ad 6 (III, 204 b).

⁴⁷ "Sic proficit (fides) secundum processum temporis, quia quod uno tempore credebatur implicite et quasi uno articulo, processu temporis explicatum est et quasi distinctum in multa credibilia; sicut supra dicebatur quod sufficiebat aliquo tempore credere Redemptorem futurum; nunc autem circa ipsum Redemptorem septem articuli explicantur, et multa ex illis consequentia et ex eis annexa manifestantur. - Et sic patet, quod fides proficit quantum ad credibilium multitudinem, non nova addendo, sed quodam modo implicita explicando." *III Sent.* d. 25, a. 2, q. 1 concl. (III, 546 b).

⁴⁸ *Brev.* V, 7 (V, 261 b).

⁴⁹ *Brev.* V, 7 (V, 261 b).

⁵⁰ Cf. ce que dit Bonaventure à propos de l'huile consacrée en tant qu'élément de l'onction sacramentelle quand il distingue entre instituer et consacrer : de même que jadis l'Esprit saint institua par les apôtres, il consacre maintenant par les évêques. C'est en ce sens et à juste titre que par exemple Cullmann parle de l'unicité de la fonction des apôtres. Cf. O. Cullmann, *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, p. 31.

⁵¹ "Proficit enim fides quodam modo extensive quantum ad articulorum explicationem ; proficit etiam intensive quantum ad clariorem illuminationem; proficit etiam radicaive quantum ad certitudinis et devotionis adhaesionem." *III Sent.* d. 25, a. 3, q. 2 concl. (III, 550 b).

⁵² *I Sent.* Proem. (I, 5 b).

⁵³ "Non tantum debet habere Sacramentum quid gratuitum, sed etiam mysticum, et ita figurativum et significativum." *IV Sent.* d. 1, p. I, a. un. q. 2 concl. (IV, 14 b).

L'Épître aux Romains, ch. 6 – *vous êtes mis au tombeau*, etc. - ce qui eut lieu sur la croix du Christ est figuré en eux non seulement en paroles, mais en actes : ici, ce sont des sacrements qu'il s'agit⁵⁴."

À cette typologie mystique, 'allégorique', une seconde est liée : les sacrements "désignent ce qu'il communiquent⁵⁵", à savoir la grâce. Ce qui se résume ainsi :

"Les sacrements sont des signes sensibles, institués par Dieu comme remèdes, en lesquels opère secrètement, sous l'enveloppe du sensible, une force divine', de telle sorte qu'ils représentent par similitude, signifient par institution, et confèrent par sanctification une certaine grâce spirituelle⁵⁶."

Les sacrements sont donc 'un acte de salut', un médicament, [205] dans lequel la puissance salvifique du médecin, "la Parole incarnée, le Dieu invisible dans sa nature visible⁵⁷" se fait présente et agissante. Le Christ, au delà de son historicité, devient 'corporel' et 'touchable'.

"Le Verbe, par le fait même de son incarnation, se révèle à tous pour leur faire connaître la vérité et s'offre avec la grâce de la guérison à ceux qui s'approchent de lui dignement. De là vient que le Verbe incarné, *plein de grâce et de vérité*, a composé les sacrements à la fois d'éléments matériels et de paroles pour qu'ils aient une signification plus claire et une plus grande efficacité sanctificatrice. Ainsi, quand ces éléments matériels s'offriraient à la vue et ces paroles à l'audition, sens au plus haut point cognoscitifs, ces éléments et ces paroles rendraient certaine la signification exprimée. De plus les paroles viendraient sanctifier les éléments pour rendre plus parfaite la guérison de l'homme⁵⁸."

Cette qualité de signe, essentielle aux sacrements, manifeste leur relation à la grâce, à Dieu et au Christ. Si on les désigne comme

"récipients et cause de la grâce, ce n'est pas qu'en eux la grâce soit contenue substantiellement ou produite de façon causale, puisqu'on ne doit la situer que dans l'âme seule et qu'elle ne peut être produite que par Dieu seul⁵⁹. Ces appellations leur viennent du fait que c'est en eux et par eux que, par décret divin, la grâce de la guérison doit être puisée auprès du souverain médecin, le Christ – même si Dieu ne lie pas inconditionnellement sa puissance aux sacrements⁶⁰." [206]

⁵⁴ "Dicendum, quod aliqua sacramenta significaverunt quod futurum erat, ut legalia; aliqua quod praeteritum, ut sacramenta nostra, quae significant passionem praeteritam, sicut dicit Glossa super illud ad Romanos sexto : *Consepulti estis*, etc. (Rm 6, 4) ; quidquid gestum est in cruce Christi, in his non tantum dictis, sed etiam gestis figuratur (cf. Aug. *Enchirid.* c. 53, n. 14) ; loquitur de Sacramentis." *IV Sent.* d. 1, p. 1, a. un. q. 2, ad IV (IV, 15 a).

⁵⁵ "Sunt enim signa demonstrativa, quia significant quod donant ; et duplicem habent significationem, propriam scilicet et allegoricam : propriam, respectu praesentis, sed allegoricam respectu praeteriti." *IV Sent.* d. 1, p. 1, a. un. q. 2, ad IV (IV, 15 a).

⁵⁶ "Sacramenta sunt signa sensibilia, divinitus instituta tanquam medicamenta, in quibus sub tegumento rerum sensibilibus divina virtus secretius operatur; ita quod ipsa ex similitudine repraesentant, ex institutione significant, ex sanctificatione conferunt aliquam spiritualem gratiam." *Brev.* VI, 1 (V, 265 a).

⁵⁷ *Brev.* VI, 1 (V, 265 a).

⁵⁸ "(Verbum incarnatum) quod, hoc ipso quod incarnatum, omnibus se offert ad notitiam veritatis et omnibus digne accedentibus se exhibet ad gratiam curationis; hinc est quod tanquam *plenum gratiae et veritatis* (Jn 1, 14) ad maiorem evidentiam significandi et efficaciam sanctificandi Sacramenta instituit in elementis simul et verbis, ut, dum elementa oculis et verba auribus se offerent, qui sunt duo sensus maxime cognoscitivi, evidentiam darent significationi expressae ; deinde etiam verba sanctificarent elementa, ut plenior fieret efficaci curationis humanae." *Brev.* VI, 4 (V, 268 b).

⁵⁹ Cf. p. 107 de Rauch, n. 112.

⁶⁰ "Sacramenta dicuntur gratiae vasa et causa, non quia gratia in eis substantialiter contineatur nec causaliter efficiatur, cum in sola anima habeat collocari et a solo Deo habeat infundi ; sed quia in illis et per illa gratia curationis a summo medico Christo ex divino decreto oporteat hauriri, licet Deus non alligaverit suam potentiam Sacramentis." *Brev.* VI, 1, 5 (V, 265 b). Sur la question difficile du mode d'action des sacrements, cf. fr. M. Henriquet, *De causalitate Sacramentorum iuxta codicem autographum S. Bonaventurae*.

Les sacrements sont les remèdes salvifiques nécessaires à l'homme depuis la perte de son salut par le premier péché. Factuellement ils sont institués dès ce moment et le resteront aussi longtemps que durera la maladie de l'homme, c'est-à-dire jusqu'à la fin des temps⁶¹. Le degré d'incarnation mystique du Christ varie de façon correspondante avec le degré de développement et de révélation du domaine de la foi et de l'esprit de la foi. C'est ainsi que le temps de la loi naturelle connaît d'autres sacrements que celui de la loi écrite, et celui-ci à son tour d'autres sacrements que le temps de la grâce, ces sacrements devenant au fur et à mesure de leur succession plus clairs dans leur spécificité et plus efficaces dans l'action de la grâce⁶².

"Dans la loi de nature, il y eut des oblations, des sacrifices et des dîmes. Dans la loi écrite, la circoncision fut introduite, l'expiation apparut et à ce qui existait auparavant vint s'ajouter une grande diversité d'oblations, de dîmes et de sacrifices. Puis, dans la loi nouvelle, des sacrements furent établis, moins nombreux, plus utiles, plus efficaces et plus dignes en excellence. Ces derniers ont à la fois accompli et annulé tous les sacrements précédents⁶³."

Cette croissance Bonaventure la décrit à partir de sa source, c'est-à-dire du Verbe incarné :

"Le Verbe incarné, principe de notre restauration, source et origine des sacrements, est très clément et très sage. Parce que très clément, il n'a pas permis que la maladie du péché demeurât sans le remède du sacrement. Parce que très sage, en se conformant au décret de son immuable sagesse, qui gouverne tout de façon parfaitement ordonnée, il a mis en œuvre des remèdes nombreux et variés selon les vicissitudes des temps. [207]

La venue du Christ se faisant de plus en plus proche avec le cours du temps, l'action du salut se renforça, la connaissance de la vérité s'accrut, il était convenable que les signes du salut eux-mêmes varient les uns après les autres. Ainsi la grâce divine aurait davantage de résultats salutaires et en même temps leur signification apparaîtrait toujours plus clairement dans les signes visibles eux-mêmes. C'est ainsi qu'il fut décidé de donner au sacrement de l'expiation et de la justification la forme d'abord de l'oblation, puis de la circoncision, et enfin du baptême. En effet, la forme et la similitude (entre les signes sensibles et l'action spirituelle) de cette purification, difficiles à comprendre dans l'oblation, s'exprimaient déjà plus clairement dans la circoncision, mais de façon manifeste dans le baptême. De là vient que, comme le dit Hugues [de Saint-Victor], "les sacrements des premiers temps furent comme l'ombre de la vérité, ceux de l'âge intermédiaire comme leur figure ou image, ceux des derniers temps, c'est-à-dire de l'époque de la grâce, comme leur corps, parce qu'ils contiennent en eux-mêmes la vérité et la grâce de la guérison qu'ils rendent présentes, et parce qu'ils confèrent de façon actuelle ce qu'ils promettent⁶⁴." [208]

⁶¹ "Sacramenta ab initio ad curationem hominis instituta sunt et semper cum morbo cucurrerunt et usque ad finem saeculi perdurabunt." *Brev.* VI, 2, 1 (V, 266 a).

⁶² "Alia fuerunt in lege naturae, alia sub lege scripta, alia sub gratia. Et in omnibus illa, quae posteriora sunt, significatione sunt evidentiora et effectu gratiae digniora." *Brev.* VI, 2, 1 (V, 266 a).

⁶³ "In lege enim naturae fuerunt oblationes, sacrificia et decimationes. In lege autem scripta, introducta est circumcisio, superaddita est expiatio et superaddita est oblationum, decimationum et sacrificiorum multiformis distinctio. In lege autem nova statuta sunt sacramenta numero pauciora, utilitate potiora, virtute efficaciora, et praeeminencia digniora ; in quibus est impletio et evacuatio sacramentorum omnium praedictorum." *Brev.* VI, 2, 1 (V, 266 a).

⁶⁴ "Quia Verbum incarnatum, quod est reparationis nostrae principium et fons et origo sacramentorum, cum sit clementissimum et sapientissimum; eo quod clementissimum est, non permisit, quod curreret morbus peccati sine remedio sacramenti ; eo vero quod sapientissimum est, ideo iuxta dictamen suae immutabilis sapientiae cuncta ornatissime gubernantis diversa adhibuit medicamenta et varia, secundum mutationem variam temporum diversorum. Quoniam ergo ab initio, procurrente tempore et adventu Salvatoris magis et magis appropinquante, semper magis ac magis effectus salutis crevit et cognitio veritatis; congruum fuit, et ipsa signa salutis per successionem temporum alia post alia variari ut effectus gratiae divinae in salutem cresceret, simulque et ipsa significatio in ipsis signis visibilibus evidentior appareret. Et ideo primum per oblationem et postea per circumcisionem, ad ultimum per baptismalem ablutionem expiationis et iustificationis sacramentum formari institutum est ; quia eiusdem mundationis forma et similitudo in oblatione quidem occulte invenitur, in circumcisione vero evidentius exprimitur, per baptismum autem manifestius declaratur. Et hinc est, quod illa

C'est ainsi finalement que se parfait l'intégration mystique du Sauveur dans les sacrements de la Nouvelle Alliance. L'Église est elle-même sacramentelle. Corps mystique ayant pour tête le Christ, elle est fondée sur la foi dans l'humanité du Christ⁶⁵ et justifiée par les sacrements⁶⁶. Le rayon de l'éternité que nous ne pouvons contempler tel qu'il est en lui-même, nous pouvons maintenant le contempler tel qu'il est dans l'Église, sous les voiles des sacrements et des figures⁶⁷. C'est ainsi que l'Église ressemble sur terre à la lune, qui ne brille pas tout entière mais est partiellement dans l'ombre, et grâce à laquelle pourtant le soleil éclaire la nuit⁶⁸.

4. Le Christ écrit : la Sainte Écriture

L'incarnation du Christ dans l'histoire et son incarnation mystique s'entrelacent dans cette autre 'in-corporation', d'où nous sommes partis pour trouver le Christ, centre de la Sainte Écriture. En elle le 'Corps du Christ' a pris sa forme finale de Livre. Il est "le témoignage valable dans la durée qui doit révéler l'existence de quelque chose et en faire part⁶⁹." Dans ce Livre l'ensemble du cercle extérieur de la connaissance centré sur le Christ s'offre à chacun, à chaque époque, tangible, visible, audible, lisible.

a) La figuration du monde

Quand on parle d'une figuration du monde on pense malgré soi à cette grande forme de connaissance de l'ancien temps que nous appelons mythe. Les figures mythiques représentent le sens caché, la structure intérieure, la dynamique en acte de ce monde : elles en rendent visible un aspect intérieur. Nous saisissons le monde, nous le dominons, nous nous l'approprions, en en reproduisant les figures et en nous intégrant ainsi à son cercle sans fin. [209]

Mais lorsque c'est l'Écriture qui figure le monde, lorsque elle façonne son propre monde nouveau de figures, elle révèle alors une structure et une dynamique qui ne sont pas de ce monde. Le monde entier devient une flèche dirigée vers une réalité qui dépasse complètement celle d'ici-bas. La figure n'est plus dans une relation immanente comme dans le mythe, mais transcendante.

Si maintenant la figure est reliée à l'histoire et prend peu à peu la forme où elle ne fait qu'un avec la vérité, alors l'Ancien et le Nouveau Testament sont par rapport de l'un à l'autre le chemin et le but. "L'Ancienne Loi est pour nous la figure des choses à venir⁷⁰, la Nouvelle Loi est la vérité, dans laquelle toute figure finit par se fondre⁷¹."

Pris en ce sens, le mot 'figure' a une signification particulière chez Bonaventure⁷², où la figure est la représentation sensible d'une vérité spirituelle, une vérité actuellement non présente, mais destinée à se révéler pleinement dans l'avenir. C'est ce qu'est la guérison dans

primi temporis sacramenta, sicut dicit Hugo (Hugo a S. Vict. I de Sacram.. p. IX, c. 6), fuerunt sicut veritatis umbra, medii temporis sicut figura seu imago, postremi, scilicet gratiae, sicut corpus, quia intra se veritatem et gratiam curatricem continent, quam praesentant, et praesentialiter conferunt quod promittunt." *Brev.* VI, 2, 1 (V, 266 ab).

⁶⁵ Cf. *III Sent.* d. 13, a. 2, q. 1, ad 3 (III, 285 b).

⁶⁶ Cf. *II Sent.* d. 18, a. 1, q. 1 concl. (II, 433 a).

⁶⁷ Cf. "Sic radius aeternitatis non potest aspici in se, sed si aspicimus illum radium, ut est in Ecclesia, velatum per sacramenta et figuras." *Hex.* XX, 15 (V, 428 a).

⁶⁸ "In luna, quae habet obscuritatem, non est (radius divinus) simpliciter clarus. Sic in Ecclesia militante." *Hex.* XX, 13 (V, 427 b).

⁶⁹ Cf. l'analyse formelle du livre, p. 12 (note de Rauch).

⁷⁰ "Lex vetus fuit nobis futurorum figura." *IV Sent.* d. 8, p. I, a. 1, q. 1, f. 1 (IV, 180 a).

⁷¹ Cf. *III Sent.* d. 3, p. II, a. 1, q. 1 concl. (III, 82 a).

⁷² "...quod figuratio est significatio." *III Sent.* d. 3, p. II, a. 1, q. 1 concl. (III, 82 a).

la pleine sacramentalité de la Nouvelle Alliance, tandis que la figure ou le sacrement figuratif orientent seulement vers la guérison ou la représentent⁷³. Naturellement l'adéquation entre figure et vérité comporte toujours un reste irréductible⁷⁴.

"Quoique la figure doive être analogue à la vérité et le signe visible à sa signification invisible, il ne peut y avoir ici de conformité absolue, mais plutôt une certaine ressemblance et une certaine dissemblance manifestant que ceci est une ombre et cela la vérité⁷⁵."

Bonaventure compare la figure à une ombre et la vérité au corps [210] qui projette cette ombre⁷⁶. Il marque ainsi un caractère essentiel de la figure : sa dépendance totale de la vérité. La figure est sans valeur propre, elle est dépourvue de tout sens; elle dépend de la vérité et provient de cette vérité centrale, le Christ. Ainsi le Christ a-t-il une 'vie antérieure' en ce monde, non pas sans doute quant à lui-même, mais quant à sa figuration⁷⁷. Ce qui s'est passé auparavant est figure par rapport à lui. Bonaventure dit que de deux hommes portant du raisin sur une perche, celui qui marche devant ne voit pas le raisin mais néanmoins le porte, tandis que celui qui marche par derrière porte lui aussi le raisin, mais en outre il l'a sous les yeux⁷⁸.

Quand l'Écriture "est éclairée par les signes que sont les figures" et "fait de toute chose une figure⁷⁹", elle fait déjà du monde l'avant-poste du salut, elle porte les choses au niveau du nouvel ordre qui surélève tout. L'Écriture ressemble en cela à la terre, qui reçoit les influences du ciel et se met alors à germer de multiples germes⁸⁰. Bonaventure dépeint ce jaillissement des figures sacramentelles sur le terreau fertile de l'Écriture dans un tableau grandiose peint aux couleurs même de l'Écriture :

"La germination de la terre est vive, très féconde et belle. Vive, c'est-à-dire pleine d'une énergie vitale, et pour cette raison *la terre a produit l'herbe verte*. Cela nous montre que les sacrements de l'Écriture, qui paraissent arides extérieurement, sont vivifiants intérieurement^{80bis}. Le Sauveur l'a dit aux Juifs dans l'Évangile selon saint Jean : *Vous scrutez les Écritures parce que vous pensez avoir en elles la vie éternelle*. À part elle, aucune autre écriture ne donne la vie. C'est pourquoi il est écrit dans le Psaume :

⁷³ "Et hoc est quod dicit Augustinus decimo *super Genesim ad litteram* (c. 20, n. 36) : Cum ipsa decimatio ad praefigurandam medicinam pertinuerit, ille in Abraham decimabatur, qui curabatur, non quando praefigurabatur, sed quando illius figurae veritas implebatur." *III Sent.* d. 3, p. II, a. 1, q. 1 concl. (III, 82 a).

⁷⁴ "Non oportet, quod veritas in omnibus respondeat figurae." *III Sent.* d. 23, a. un. q. 3, ad 1 (III, 458 b).

⁷⁵ "Dicendum, quod etsi debeat esse similitudo ipsius figurae ad veritatem, et signi visibilis ad intellectum invisibilem, non tamen debet esse omnimoda similitudo, immo sic est similitudo in uno, quod sit dissimilitudo in altero, ut per hoc appareat, quod illud est umbra, et istud est veritas." *III Sent.* d. 37, a. 2, q. 3, concl. (III, 829 ab).

⁷⁶ "Veritas enim se habet ad figuram sicut corpus ad umbram." *III Sent.* d. 4, dub. 4 (III, 117 b).

⁷⁷ "Quamvis (Christus) non praecesserit re, praecessit tamen praefiguratione et credulitate." *III Sent.* d. 9, a. 1, q. 2, ad 4 (III, 246 b). La typologie est dans le Nouveau Testament lui-même "le moyen sans cesse usité pour mettre en relation le temps présent avec l'histoire du salut dans le passé. Ce qui signifie concrètement que voici l'accomplissement messianique de l'événement du salut annoncé par l'Ancien Testament... La présence du salut est l'origine et le but de la typologie." I. Goppelt, *Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, p. 242-243.

⁷⁸ "Unde Christus efficaciam habuit in his qui praeibant et sequebantur, ut botrus in palo portabatur ab antecedentibus et sequentibus, sed praeceuntes ferebant et non videbant, sequentes vero et ferebant et aperte videbant." *III Sent.* d. 13, a. 2, q. 3, ad 6 (III 290 b).

⁷⁹ "Illustrat (Scriptura) e longinquo per figurarum signa ; facit autem figuras de omnibus." *Hex.* XVII, 20 (V, 412 b).

⁸⁰ "Unde suscipit (Scriptura, seu terra) caeli influentias et facit pulcherrimas pullulationes." *Hex.* XIII, I (V, 388 a).

^{80bis} Cf. Bonaventure : "La connaissance et l'enseignement de cette Loi ne doivent pas être cherchés par le dehors, dans la lettre, mais plutôt par les affections d'une âme pieuse. Il faut les désirer avec force et conviction, afin que Celui-là nous les enseigne intérieurement qui seul sait changer la dureté extérieure de la Loi en intime douceur." *La vie parfaite*, (prol VIII, 107 a ; trad. V. M. Breton, OFM).

Vivifie-moi selon ta parole et pourquoi Pierre dit : *Seigneur, à qui irions-nous? Tu as les paroles de la vie éternelle.* Aussi ce ne sont pas des figures arides, parce que par elles se produisent en nous de vives germinations, et que, comme il est écrit dans l'Écclésiastique : "Plus que la grâce et la beauté, ton œil désirera la verdure des champs." [211]

De plus, la germination est très féconde, c'est pourquoi la Genèse joute "l'arbre fruitier" et qu'il est écrit dans le Psaume : *Vous visitez et enivrez la terre, vous multipliez les richesses. Le fleuve de Dieu est rempli d'eau, vous préparez leur nourriture... Les vallées abondent de froment.* Cette terre vit, fleurit et abonde.

La sainte Écriture est très féconde, parce que Dieu la visite de son influence, qui produit de très fécondes croissances. Il est écrit dans le Deutéronome : *La terre dont vous entrez en possession n'est pas comme la terre d'Égypte, qui est irriguée, mais elle attend les pluies du ciel.* Elle n'est pas en effet, comme les autres sciences, mais Dieu la visite. Il est écrit en effet dans le Psaume : *Le fleuve de Dieu est rempli d'eau, vous préparez leur nourriture* et dans le Deutéronome : *Cieux, écoutez ce que je dis: terre, écoute les paroles de ma bouche. Que ruisselle comme la pluie ma doctrine, que tombe comme la rosée ma parole, comme l'ondée sur l'herbe et comme les averses sur l'herbe verte.* Cette rosée est l'influence de la grâce de l'Esprit saint qui visite l'Écriture, et en laquelle on la trouve suavement. Il est écrit dans la Genèse : *Voici l'odeur de mon fils comme l'odeur d'un champ fertile que Dieu a béni. Que Dieu te donne la rosée du ciel et la graisse de la terre, l'abondance du froment et du vin.* Jacob, l'homme spirituel, est docte en sainte Écriture, et l'odeur qui en émane abonde dans l'Écriture en trois intelligences: l'odeur du froment pour l'allégorie, du vin pour la tropologie et de l'huile pour l'anagogie. [212]

De plus, cette germination est belle, c'est pourquoi il est ajouté (dans la Genèse): *Chacun selon son espèce.* Cette complexité extérieure fait qu'elle est réputée difforme, et cependant c'est cela qui la rend très belle. Pour cette raison l'épouse dit : *Je suis noire, mais belle* (Ct 1, 4), c'est-à-dire noire parce que belle. C'est pourquoi il est écrit dans la Genèse : *Dieu avait planté un paradis de volupté au commencement, dans lequel il plaça l'homme qu'il avait formé. Et le Seigneur Dieu a fait pousser du sol tout arbre très beau à voir et suave à manger, et l'arbre de vie au milieu du paradis, et l'arbre de la science du bien et du mal* (Gn 2, 8-9). Par les *arbres suaves et beaux* (v. 9) sont compris les sacrements des Écritures qui ont grande beauté. Cependant ils n'apparaissent beaux que par la conformité du représentant au représenté. En effet ces arbres sont beaux parce qu'ils sont ordonnés (à cette correspondance)⁸¹. [213]

⁸¹ "Germinatio terrae est vivida, uberrima, venusta. Vivida, id est vigorem habens, et ideo *germinavit terra herbam virentem* (Gn 1, 11). Et in hoc ostenditur, quod sacramenta Scripturae quae exterius viduntur arida, intus sunt viva. Et hoc dixit Salvator Iudaeis in Ioanne : *Scrutamini Scripturas, quia vos putatis in ipsis vitam aeternam habere* (Jn 5, 39). Nulla alia Scriptura vitam dat nisi haec. Unde in Psalmo : *Vivifica me secundum eloquium tuum* (Ps. 118, 154); et Petrus: *Domine, ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes* (Jn 6, 69) ; unde non sunt figurae aridae, quia in nobis sunt per eas germinationes vivae; in Ecclesiastico: Gratiam et speciem desiderabit oculus tuus, et super utraque virides sationes (Si 40, 22). Item, germinatio est uberrima ; unde in Genesi subditur : *Lignum pomiferum* (Gn 1, 11) ; in Psalmo : *Visitasti terram et inebriasti eam, multiplicasti locupletare eam.* Flumen Dei repletum est aquis ; parasti cibum illorum, etc. Et valles abundant frumento (Ps 64, 10 ss). Haec terra vivit, viget, abundat. Uberrima est sacra Scriptura, per hoc quod Deus visitat eam sua influenza., producens pullulationes uberrimas: in Deuteronomio : *Terra, quam intrabis possidendam, non est sicut terra Aegypti etc.* (Dt 11, 10) *qui irrigatur; sed de caelo expectans pluvias* (Dt 11, 11). Non enim est sicut ceterae scientiae, sed eam Deus visitat ; in Psalmo : *Flumen Dei repletum est aquis ; parasti cibum illorum* (Ps 64, 10) ; et in Deuteronomio : *Audite caeli quae loquor, audiat terra verba oris mei ; concreseat ut pluvia doctrina mea; fluat ut ros eloquium meum, quasi imber super herbam et quasi stillae super gramina* (Dt 32, 1, 2). Iste ros est influenza gratiae Spiritus sancti, qui visitat Scripturam, et in qua invenitur suaviter; in Genesi : *Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni, cui benedixit Dominus. Det tibi Deus de rore caeli et de pinguedine terrae abundantiam frumenti et vini* (Gn 27, 27s). Iacob, ille vir spiritualis, est doctus in Scriptura sacra ; ex quo odor procedit, qui per Scripturam abundat tribus intelligentiis: frumenti quantum ad allegoriam, vini quantum ad tropologiam, olei quantum ad anagogiam. Item, haec germinatio est venusta; et ideo subiungitur: Unumquodque secundum genus suum (Gn 1, 11, 12). Ista scabrositas exterior facit eam reputari deformem, et tamen ex hoc est pulcherrima: et ideo dicit sponsa : *Nigra sum, sed formosa* (Ct 1, 4). Unde in Genesi : *Plantaverat Dominus paradisum voluptatis a principio, in quo posuit hominem quem formaverat.* Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulcherrimum visu et ad vescendum suave. Lignum etiam vitae in medio paradisi lignumque scientiae boni et mali (Gn 2, 8 - 9). Per ligna suavia et pulcra intelliguntur Sacramenta Scripturarum, quae habent magnam pulcritudinem ; tamen non apparent pulcra, nisi ex conformitate repraesentantis ad repraesentatum. Nam ista ligna sunt pulcra, quia ordinata." Hex. 14, 2 - 4 (V, 393 ab).

Ce qui agit dans ces vives et débordantes germinations, c'est l'énergie primitive d'expression qui est en Dieu de toute éternité et s'imprime dans tout ce qui est hors de lui, en en faisant son expression; cette énergie qui partage au monde l'étonnant et inimaginable mystère de la forme, et qui dans l'Écriture Sainte utilise comme matériau des figures la création offerte : "les formes célestes, élémentaires, météorologiques et minérales, les natures des plantes, des poissons, des oiseaux, les bêtes qui courent, quadrupèdes ; les membres humains et les puissances humaines, les œuvres et les arts humains⁸²" : tout dans l'Écriture devient figure de la vérité.

b) L'accomplissement de la vérité

Avec l'arrivée du Christ tout ce monde de figures de l'Ancien Testament s'accomplit dans la vérité. Bonaventure cite à ce propos la parole du Christ : *Je ne suis pas venu abolir la Loi, mais l'accomplir*⁸³. La lettre se réalise dans l'esprit, la figure dans la vérité, la promesse terrestre dans la promesse céleste, la crainte dans l'amour⁸⁴, le mystère dans la lumière⁸⁵. Le contenu spirituel des mystères de la Loi et des prophéties s'éclaire⁸⁶. Le Nouveau Testament ne renvoie plus à une vérité à venir, il dit la vérité⁸⁷. La vérité est présente en lui, parce qu'en lui "la Parole s'est faite chair, pour que le spirituel devienne saisissable par les sens et manifeste⁸⁸." Quelque chose de nouveau a commencé [214] "bien que Salomon dise qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil, ce qui est vrai selon la nature ; - mais ceci est au-dessus de la nature⁸⁹."

La nouveauté dans l'Incarnation de la Parole dans le Nouveau Testament, c'est l'équivalence entre vérité et figure. Le Livre, qui est par essence moyen de passage, exprime cette nouveauté par le fait qu'il est clos : en lui chemin et fin sont liés entre eux, ne font qu'un. C'est un fait unique, extraordinaire, qui donne à l'Écriture cette prétention incontournable qu'il n'existe pas d'autres chemins vers le but que l'Écriture, parce qu'en elle le but est présent⁹⁰. C'est seulement dans le 'corps' du Christ que le salut me rencontre ; c'est seulement comme membre de ce corps que j'ai part au salut⁹¹.

5. La distance du signe

À travers ce qui est perceptible dans le temps et l'espace et au delà de ce perceptible, l'union entre Parole éternelle et parole créée, la jonction entre intérieur et extérieur nous ouvrent l'accès à l'espace éternel. Ce qui laisse cependant intacte la distance fondamentale entre les deux domaines. Ce même corps, qui garantit la présence du salut, est toujours dans 'l'entre deux' : le même corps rend le Dieu saisissable dans son apparition, et préserve en même temps son insaisissabilité, il le lie à notre monde et le laisse en même temps dans une lumière inaccessible, il le révèle dans la multitude des signes et des figures et l'y dissimule en

⁸² Cf. *Hex.* XVIII, 2 (V, 415 a).

⁸³ Mt 5, 9. Cf. *III Sent.* d. 3, dub. 1 (III, 33 a).

⁸⁴ Cf. *Hex.* XVI, 3 (V, 403 b).

⁸⁵ *Comm. in Ioannem* c. 2, 12 (VI, 270 b).

⁸⁶ Cf. *IV Sent.* d. 19, a. 1, q. 1, ad 1 (IV, 500 b-501 a).

⁸⁷ Cf. *IV Sent.* d. 2, a. 1, q. 1, op. 3 (IV, 49 b).

⁸⁸ "... in ea lege, in qua Verbum caro factum est, ut intelligibile fieret sensibile et manifestum." *IV Sent.* d. 17, p. II, a. 1, q. 2 concl. (IV, 439 a).

⁸⁹ "Novum tempus incipit, licet Salomon dicat (Qo 1, 10) : *Nihil sub sole novum* – verum est secundum naturam, sed hoc est super naturam." *Hex.* XVI, 11 (V, 405 a).

⁹⁰ "Zu oft wendet die Schrift das Perfekt und das Präsens auch für das regnum gratiae an, als das wir es überhören könnten." D. Winzen, *Die Sakramentenlehre der Kirche in ihrem Verhältnis zur dialektischen Theologie*, p. 21.

⁹¹ "Nullus potest salvari, nisi fiat membrum Christi." *II Sent.* d. 25, a. 1, q. 2, f. 1 (III, 540 a).

même temps comme sous un voile⁹². Cette situation objective donnée signifie subjectivement pour l'homme individuel la possibilité du dévoilement comme du voilement, de la connaissance comme de l'ignorance, de la vue comme de la cécité, du salut comme du non-salut. Nous butons à nouveau sur l'individuel, décisif quand il s'agit de connaître [215] à travers des signes⁹³. Nous nous heurtons encore une fois à cette caractéristique humaine, la liberté, balancement entre possibilité et réalité qui se dénoue seulement dans la complétude dernière.

"Quand viendra la pleine lune, (c'est-à-dire quand l'Église combattante aura accompli ses jours), alors l'Écriture sera ouverte, le livre sera ouvert, les sept sceaux seront brisés, eux qui demeurent fermés jusqu'à maintenant. - Croyez-moi, nous verrons alors comme lorsque la lune est pleine quand notre *Lion de la tribu de Juda* se dressera et ouvrira le livre⁹⁴."

⁹² Cf. *Hex.* II, 12 (V, 338 b).

⁹³ "... ut etiam veletur superbis, aperiatur humilibus." *Hex.* II, 12 (V, 338 b).

⁹⁴ "Et ideo figurae non dum explanatae sunt, sed quando luna erit plena, tunc erit apertio Scripturarum, et liber aperiatur, et septem sigilla solventur, quae adhuc non sunt aperta – Credite mihi, tunc videbimus quasi per plenilunium, quando *leo noster de tribu Iuda* (Ap 5, 5) surget et aperiet librum." *Hex.* XX, 15 (V, 428 a).

4° Partie - LE LIVRE DE L'ÉCRITURE

Chapitre 4 - La lecture du Livre de l'Écriture. La théologie

Le signe est à la fois figure et vérité, intérieur et extérieur, il est pour ainsi dire à double face. Sa profondeur, sa qualité de signe ne se manifestent que lors du dépassement du signe, lorsqu'il devient transparent. Mais il ne le devient que lorsque existe déjà un certain lien avec l'au-delà, un certain degré antérieur de connaissance, qui dans une chose me fait d'abord voir un signe et me donne ensuite la possibilité de le 'lire'.

Dans la lecture de la création ce lien préalable est déjà fondamentalement inscrit dans la nature de l'homme par sa qualité d'image. Mais pour lire la nouvelle création, structurée par l'Écriture, cette disposition naturelle ne suffit plus, car ce qui l'habite profondément, c'est l'incertitude, l'imprévisibilité de la décision salvifique de Dieu. Il faut alors une nouvelle lumière, une nouvelle mise en relation - la foi. [216] Avec elle s'ouvre la possibilité d'une nouvelle compréhension, d'une nouvelle pensée, d'une nouvelle théologie. Au temps des origines la première théologie était née spontanément de la rencontre intelligente de l'homme avec le signe divin de la création. Mais le péché originel la fit déboucher dans le bouleversement mystérieux et sans issue de la culpabilité. Avec la lisibilité du monde et la capacité qu'avait l'homme de le lire, la théologie elle-même avait été profondément atteinte dans sa dépendance étroite du Livre, offert comme un tout d'une clarté évidente. Une nouvelle théologie n'a pu naître qu'avec le nouveau Livre qu'est l'Écriture et le nouveau don de la Foi.

Ces circonstances fournissent la clef du concept théologique de Bonaventure. On pourrait d'abord juger que Bonaventure en traite un peu librement : tantôt théologie et Écriture sainte sont complètement identiques¹, tantôt il voit leur identité réalisée quand l'objet de foi se fait intelligible "par l'adjonction de la raison²." Les deux 'théologies' sont cependant dans une relation essentielle et ordonnée, si bien que l'une suppose l'autre ou l'inclut. 'Théologie' embrasse alors aussi bien l'Écriture que la raison qu'elle lui adjoint. On pourrait alors nommer l'Écriture Théologie première, et l'apport de la raison, Théologie seconde. L'Écriture n'est pas seulement Théologie première parce qu'elle précède la pensée du théologien : elle est au premier rang parce qu'elle a été faite en soi décision et logos de Dieu comme Livre, 'théologie créée' de Dieu. La Théologie seconde est chargée, elle, d'appliquer son intelligence à ce Livre de Dieu préexistant et de faire sienne la théologie de Dieu, ou de se conformer à elle en connaissance de cause. En fait, il n'est plus question ici de raison, à moins qu'elle ne soit désencombrée et éclairée par la foi. La foi agit alors comme un catalyseur permettant et appuyant l'entrée de la raison dans le Livre et dans la théologie de Dieu. A sa lumière la matérialité concrète de l'Écriture devient visible, le Nouveau Monde se fait transparent. [217]

1. Au départ de la lecture de l'Écriture : la foi

a) L'origine de la foi

Toute action ad extra de Dieu a son origine dans la dynamique éternelle de la vie trinitaire. Et tout ce qui arrive dans le cercle externe de la connaissance s'enracine finalement

¹ "Sacra Scriptura sive theologia." *Brev. I*, 1 (V, 210 a).

² "... prout tamen credibile transit in rationem intelligibilis, et hoc par additionem rationis." *I Sent. Prooem. q. 1* (I, 7 b).

dans la réalité absolue de la science divine.

"Ce qui est particulièrement vrai pour cette lecture, pour cette 'théologie' qui fondamentalement ne relève pas de l'ancienne création, ni de la recherche humaine, mais se situe dans l'espace de la nouvelle création et dans la lumière de la révélation surnaturelle. Ce nouveau savoir *provient du Père des lumières*, de qui toute paternité au ciel et sur terre tire son nom. De lui, par son Fils Jésus-Christ, se répand en nous l'Esprit Saint. Par l'Esprit Saint, qui partage ses dons à chacun de nous comme il le veut, la foi nous est donnée et par cette foi le Christ habite en nous . Telle est la connaissance de Jésus-Christ de laquelle coulent comme de source la force et l'intelligence de toute la sainte Écriture. C'est pourquoi il est impossible d'entrer dans la connaissance de l'Écriture sans d'abord posséder la foi infuse du Christ, comme lumière, porte et fondement de toute l'Écriture... Par la médiation de cette foi la connaissance de la sainte Écriture nous est donnée, selon l'influence de la bienheureuse Trinité³."

C'est donc par la foi qui émane du Père que l'on entre dans l'Écriture ; elle est le soleil qui éclaire la nouvelle création et la fait connaissable ; elle est la lumière donnée à l'homme [218] qui lui fait dépasser sa nature⁴ pour lui rendre lisible le nouveau Livre.

b) L'attitude de foi

La foi provient du Père des lumières, mais non comme la lumière de la raison qui accompagne nécessairement la nature donnée à l'homme. Le don de la foi est accordé dans une liberté sur-naturelle – et doit être reçu dans la même liberté.

"Même si la foi se réfère à l'acte de connaissance, il n'est pas exclu que la connaissance ne soit accompagnée d'affectivité et que d'une certaine façon elle n'en soit dirigée. Il faut donc poser que la foi consiste d'une certaine façon dans l'affectivité, ce que dit Hugues de Saint-Victor, - et cela parce que la foi est un habitus volontaire et un amour ordonné, et parce que son acte est de nature telle que personne ne peut y être forcé contre son vouloir⁵."

L'intellectus fidei est dans une relation particulière avec la liberté par son orientation vers "ce qui n'est pas visiblement présent⁶." L'objet échappe au domaine normal de l'intelligence, il s'est retiré dans un au-delà où l'intelligence doit en quelque sorte se laisser mener par la volonté⁷. Dans le Credo un espace reste ainsi toujours ouvert à la liberté.

Car si Dieu a placé la complétude du cercle extérieur de l'intelligence dans le domaine du surnaturel, auquel nous n'avons accès que par la foi, c'est qu'il ne s'agit pas dans cette foi d'une forme théorique de comportement, mais de notre existence. [219] Seul le nouveau domaine de grâce ouvert par la foi permet à l'intelligence humaine de se déployer au sein des plus profondes relations à la vérité : relation à Dieu, à soi-même, au monde. Ce que l'âme en état de péché vise obscurément, Dieu, connu par sa présence, l'éclaire et le fait se transcender.

³ "Ortus namque (sacrae theologiae seu theologiae) non est per humanam investigationem, sed per divinam revelationem, quae *fluit a Patre luminum* (Jc 1, 17), ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur (Ep 3, 15), a quo per Filium eius, Iesum Christum, manet in nos Spiritus sanctus, et per Spiritum sanctum dividenter et distribuentem dona singulis, sicut vult (1Co 12, 11) datur nobis fides, et per fidem habitat Christus in cordibus nostris (Ep 3, 17). Haec est notitia Iesu Christi, ex qua originaliter manat firmitas et intelligentia totius sacrae Scripturae. Unde et impossibile est quod aliquis in ipsam ingreditur agnoscendam, nisi prius Christi fidem habeat sibi infusam, tanquam totius Scripturae lucernam et ianuam et etiam fundamentum... Mediante igitur hac fide, datur nobis notitia sacrae Scripturae, secundum influentiam Trinitatis beatae." *Brev. Prol.* (V, 201 ab).

⁴ "In ipsa (illuminatione) elevatur anima supra ea quae sunt ei naturalia." *III Sent.* d. 23, a. 2 concl. (III, 491 b).

⁵ "Quoniam, licet fides respiciat actum potentiae cognitivae, non tamen ipsum respicit omnino pure, sed in quantum habet affectivum concomitantem et quodam modo praesidentem. Et ideo etiam necesse est ponere, quod fides quodam modo sit in affectione, sicut dicit magister, Hugo de sancto Victore; et hoc, quia est habitus voluntarius et amor ordinatus, et talis naturae est actus eius, quod ad ipsum nemo potest cogi invitus." *III Sent.* d. 23, a. 1, q. 2 concl. (III, 477 b).

⁶ "(Fides) quae non est de viso." *III Sent.* d. 33, a. un. q. 6 concl. (III, 727 a).

⁷ "Nullus assentit veritati non visae, nisi quia vult." *III Sent.* d. 23, a. 1, q. 2, contra 5 (III, 475 a).

La possibilité est rendue d'une lecture nouvelle et plus riche.

Cette fonction quasiment formelle de la foi correspond à la fonction plus matérielle de l'Écriture : elle structure le 'monde' qui s'offre comme Livre de Dieu à l'esprit purifié et éclairé par la foi.

c) La foi, lieu de l'homme

Si la foi est une forme de comportement beaucoup moins théorique qu'existential, ce n'est pas l'homme en soi qu'elle vise, mais l'homme dans une situation donnée. Et elle ne comporte pas seulement l'intelligence du monde restauré, mais aussi celle qui lui est indissolublement liée de la situation du croyant quant à son salut. Celui qui croit considère son lieu personnel dans l'œuvre de salut de Dieu non comme théorique, esthétique, ou éthique, mais existentiel. Que cela comme lieu de l'homme tombé dans le péché originel soit marqué par le malheur, la foi n'en est pas rendue plus facile, mais elle ouvre la perspective du salut. "Personne ne cherche le médecin s'il ne connaît sa maladie ; personne ne cherche le maître s'il ne connaît son ignorance ; personne ne cherche l'aide s'il ne connaît son incapacité⁸."

Les philosophes eux-mêmes ont constaté les failles de l'homme, innombrables à chaque époque : faiblesse, sottise, méchanceté, cupidité⁹. Mais

"ils ne connurent pas la maladie parce qu'ils en ignoraient la cause. En effet, si comme disent les philosophes l'âme est naturellement unie au corps, elle ne contracte pas de maladie, autrement il faudrait dire que Dieu crée les choses et ne les conserve pas. Cela advint pourtant par la faute d'un principe originel, c'est-à-dire par Adam, mais ce n'est pas par le raisonnement que l'on peut savoir qu'Adam mangea [de] l'arbre défendu, c'est par l'écoute [de la prédication]. [220] Aussi la foi est-elle nécessaire. Ils ne parvinrent donc pas à connaître la cause de la maladie, parce qu'ils ne crurent pas les Prophètes. Comme dit Augustin au chapitre dix-neuf du treizième livre de *La Trinité* : 'Les plus grands des philosophes païens ont pu 'au moyen de ses œuvres contempler par l'intelligence ce que Dieu a d'invisible, ils laissèrent cependant la vérité, se corrompre, parce qu'ils philosophèrent sans le Médiateur, sans le Christ Homme, et qu'ils ne crurent pas en lui, ni par le témoignage des Prophètes qui annonçaient sa venue, ni par celui des Apôtres, qui la confirmaient'.

De même ils ignorèrent le médecin. En effet, la maladie étant la conséquence d'un crime de lèse-majesté, la punition devait être très grave et personne ne pouvait guérir, [mais qui pouvait guérir si ce n'est celui qui pouvait restaurer ?] Personne ne put donc apporter la guérison, si ce n'est celui qui était Dieu et homme, lui qui pouvait satisfaire [la justice divine]. *Et de fait, ce n'est ni l'herbe ni l'onguent qui les guérit, Seigneur, mais ta Parole*, le Verbe incarné, crucifié, et qui a souffert, lui qui envoya ensuite l'Esprit saint qui pénètre en nos coeurs.

Telle est donc la médecine, à savoir la grâce de l'Esprit saint. La philosophie ne peut parvenir à la connaissance de ce médecin et de cette grâce. De quoi donc te glorifies-tu, toi dont la science ne connaît ni ton infirmité, ni sa cause, ni le médecin, ni la médecine ? La foi, elle, enseigne la nature de la maladie, sa cause, le médecin et la médecine¹⁰." [221]

⁸ "Nullus autem quaerit medicum, nisi recognovit morbum ; nullus quaerit doctorem, nisi recognoscat se ignorantem; nullus quaerit adiutorem, nisi recognoscat se impotentem." *Brev. IV*, 6 (V, 244 b).

⁹ Cf. *Hex. VII*, 8 (V, 366 b).

¹⁰ "Morbum nescierunt, quia causam ignoraverunt. Si enim, ut dicunt philosophi, anima naturaliter unitur corpori, non contrahit morbum - aliter Deus res dissiparet, non conservaret - hoc tamen fit per culpam a principio originali, scilicet Adam. Hoc autem, quod Adam comedit lignum vetitum, per rationem sciri non potest, nisi per auditum; et ideo fides necessaria est. Ad causam ergo morbi non venerunt, quia Prophetis non crediderunt ; ut dicit Augustinus *de Trinitate* libro decimo tertio, capitulo decimo nono : Illi gentium philosophi praecipui, qui invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspicerere potuerunt ; tamen, sine Mediatore id est sine homine Christo, philosophati sunt, quem nec venturum Prophetis nec venisse Apostolis crediderunt, veritatem detinuerunt in iniquitate... Item, medicum non cognoverunt ; cum enim morbus fuerit ex crimine lesae maiestatis, punitio debuit esse gravissima. Nullus ergo potuit sanare, nisi esset Deus et homo, qui posset satisfacere... etenim neque herba neque malagma sanavit eos, sed tuus, Domine, sermo qui sanat omnia (Sg 16, 12), Verbum incarnatum, crucifixum, passum, et post misit Spiritum sanctum, qui illabitur cordibus nostris. Haec ergo est medicina, scilicet gratia Spiritus sancti. Hunc medicum et hanc gratiam philosophia non potest attingere. Quid ergo gloriaris, qui nescis per scientiam tuam nec infirmitatem tuam nec eius causam nec medicum nec medicinam ?... Fides docet morbum, causam, medicum, medicinam." *Hex. VII*, 9 - 13 (V, 367 ab).

Par là Bonaventure prétend ni plus ni moins que les philosophes philosophent sans tenir compte de la réalité. Néanmoins ce qu'il met en cause n'est pas le savoir théorique, mais la valeur vitale d'une idée qui n'éclaircit pas le problème du salut et du non-salut. La vie conçue comme savoir et le savoir compris comme plénitude de vie ne se trouvent que là où une situation particulière et ses relations fondamentales sont considérés et reconnus dans leur authenticité.

d) La foi, connaissance symbolique

La foi concerne ce qui, selon la nature, 'n'est pas là' et "ne peut être vu"¹¹. À l'instar de la connaissance symbolique elle vise ce qui est derrière l'objet, dont elle ne dépend pas mais auquel elle est liée. On pourrait la désigner comme un éclairage nous permettant à travers un signe ou dans un miroir de 'regarder' Dieu¹². Perception extérieure et vue de foi intérieure se fondent dans l'unité d'une connaissance qui laisse intacte la spécificité de chacune.

"Il existe des objets simplement et entièrement assujettis à la perception sensible. Les voir signifie les connaître clairement et parfaitement. Mais d'autres objets ne sont que partiellement soumis aux sens, si bien que le reste est dissimulé. Il peut très bien s'agir à la fois d'une question de sensibilité de vue et de crédibilité de la foi, les deux coïncidant, c'est-à-dire la vision pour ce que les objets montrent, la confiance de la foi pour ce qu'ils cachent. [222]

Il en va ainsi pour le Christ. La nature corporelle qu'il avait assumée le faisait accessible aux sens des apôtres tandis que sa nature divine la leur cachait. La même personne et hypostase était selon sa nature particulière à la fois connaissable au regard et inconnaissable; elle pouvait être à la fois vue et crue¹³."

La rencontre avec le Corps du Christ – indifférente dans son essence, qu'il s'agisse du Christ historique, du Christ mystique, ou du Christ dans l'Écriture – ne supprime ni la difficulté ni l'effort attachés à la foi¹⁴, et peut-être manifeste-t-elle précisément cette difficulté, cette pénombre dans laquelle s'exerce la connaissance de foi. Cependant dans cette rencontre le Corps se fait transparent, il se fait signe d'une présence et d'une réalité divine particulières. La connaissance symbolique s'en accroît, telle que Bonaventure la décrit, la lecture au sens où nous l'entendons : rencontre par la Parole spirée avec la Parole éternelle devenue Parole incarnée¹⁵.

e) La foi, lien salvifique avec le Christ

C'est seulement dans la foi qu'une sorte de connaissance sacramentelle permet de comprendre la pleine vérité du Christ. Ce qui signifie que pour les croyants venus après le Christ la connaissance et le souvenir du fait historique Jésus sont liées à l'acquiescement à sa divinité.

"Cela dépasse la capacité naturelle de jugement. L'homme ne parvient pas à cette connaissance par ses

¹¹ "... fides et spes, quae dicunt ipsius crediti et sperati absentiam et carentiam." *III Sent.* d. 31, a. 3, q. 1 concl. (III, 689 a).

¹² "(Fides) est illuminatio ad videndum Deum per speculum." *III Sent.* d. 31, a. 2, q. 1, ad 2 (III, 682 a).

¹³ "Dicendum, quod quaedam sunt quae subiiciuntur sensui exteriori simpliciter et totaliter; et illa videre est clare et perfecte cognoscere. Quaedam autem sunt, quae sic subiacent sensui secundum aliquid sui, ut secundum aliquid sui lateant ipsum sensum; et circa talia bene potest simul et semel esse visio secundum unum, et credulitas fidei secundum aliud: visio secundum id, secundum quod patent; credulitas fidei secundum id, secundum quod latent. Et hoc modo est in Christo intelligere. Nam Christus secundum naturam assumtam et corpoream Apostolorum sensibus apparebat, secundum autem divinam naturam omnem sensum latebat; et eadem persona et hypostasis secundum diversas naturas simul erat visui cognita et incognita; ideo poterat esse visa et credita." *III Sent.* d. 24, a. 2, q. 1 concl. (III, 518 ab).

¹⁴ Cf. *III Sent.* d. 24, a. 2, q. 1 concl. ad 4 (III, 519 b).

¹⁵ Cf. Hex. IX, 1 (V, 372 b).

sens, mais par l'inspiration de Dieu. Ainsi donc lorsque notre foi se réfère à des faits passés, il faut plutôt y voir une illumination divine qu'un souvenir du passé¹⁶. [223]

Sans cette foi, point de salut: car elle est l'unique clé de la Passion, de la Mort et de la Résurrection du Seigneur, pour autant qu'il n'y a pas là simplement histoire, mais histoire du salut. Ce qui nous renvoie à une fonction de la foi à laquelle Bonaventure se réfère dans quelques passages : de même que d'une certaine façon la mémoire naturelle rend présent ce qui est rappelé, de même le 'souvenir' croyant du Christ me rend présente et agissante l'œuvre de salut.

"La mort du Christ est l'origine de notre purification. Cependant la mort du Christ n'est pas (actuelle), et si donc elle agit, c'est nécessairement du fait d'une certaine présence. La foi est ce qui fait que la Passion demeure actuelle, parce qu'elle est crue¹⁷."

Par la foi je suis 'contemporain' de la mort et de la résurrection du Christ. La nouvelle création du monde étant une fois pour toutes objective et accomplie, elle est à jamais réalisée pour chacun précisément par sa propre foi¹⁸.

La foi est pour l'homme tombé cette nouvelle faculté de vraie lecture, où le cercle extérieur de la connaissance se clôt désormais par le salut et où l'âme elle-même devient le jardin de la sagesse éternelle.

"Un paradis plein de douceur et d'agrément, telle est l'âme en laquelle a été plantée l'Écriture et qui produit d'admirables suavités et ornements. Ainsi dans le Cantique : *Tu es un jardin clos, ma soeur, mon épouse, un jardin clos, une source scellée* d'où jaillit le Paradis (Ct 4, 12). L'âme est un jardin, en elle sont les mystères sacramentaux et les intelligences spirituelles, là où jaillit la source [224] des jets d'eau spirituels. Mais c'est un jardin clos, une source scellée interdite aux impurs pour lesquels il a été dit : *Le Seigneur connaît les siens*. La Sagesse éternelle aime ce jardin et y repose. On lit dans l'Écclésiastique : *Comme le fleuve Doryx je coule du Paradis* (Si 24, 41, latin : *ego quasi fluvii dioryx...*). Ce jardin, celui qui plante toute plante l'arrose. Les plantes qu'il n'a pas plantées, sont arrachées. *Toute plantation, dit-il, que mon Père céleste n'a pas plantée sera arrachée*'. Et plus loin : *J'ai dit : je veux arroser mon jardin et irriguer les fruits de mes prés*. Il l'arrose avec le sang qui a aspergé le Livre et le peuple tout entier. Il l'arrose avec la surabondance de l'Esprit Saint, qui émane de lui, que l'Écriture reçoit, et que nous trouvons en elle¹⁹."

L'Écriture nous est ouverte et le Christ Livre nous l'est tout entier, parce qu'en l'Écriture réside

¹⁶ "(Per fidem enim creditur, quod Deus fuit passus et mortuus et quod resurrexit tertia die) ; et hoc excedit naturale iudicium, nec ad huius cognitionem pervenire potest homo per ea quae sensu cognovit, sed per ea quae Deus inspiravit. Unde quamvis fides nostra sit praeteritorum, potius debet dici divina illuminatio, quam dicatur praeteritorum rememoratio." *III Sent.* d. 25, a. 2, q. 2, ad 3 (III, 549 ab).

¹⁷ "Mors Christi causa est nostrae purificationis; sed mors Christi non est ; ergo si aliquid facit, necesse est quod faciat per illud quod aliquo modo est. Sed fides est illud secundum quod manet adhuc passio, quia creditur." *IV Sent.* d. 3, p. I, q. a, f. 3 (IV, 68 a).

¹⁸ "Per illud, secundum quod (Verbum) incarnatum est, omnia sunt recreata sufficienter, sed efficienter per fidem et professionem huius." *IV Sent.* d. 3, p. I, a. 1, q. 2, a. 1 (IV, 67 b).

¹⁹ "Est autem anima paradus, in qua plantata est Scriptura, et habet mirabiles suavitates et decore. Unde in Cantico : *Hortus conclusus, soror mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus, emissiones tuae paradus* (Ct 4, 12). Anima est hortus, in qua sunt sacramentalia mysteria et spirituales intelligentiae, ubi scaturit fons spiritualium emissionum ; sed conclusus est et fons signatus, quia non patet immundis, sed illis de quibus : *Novit Dominus qui sunt eius* (2Tm 2, 19). Hunc hortum sapientia aeterna diligit et circa eum versatur ; unde in Ecclesiastico : *Ego sicut fluvius Doryx exivi de Paradiso* (Si 24, 41). Hunc hortum rigavit ille qui omnes plantat ; *quam enim plantationem non plantat, illa eradicabitur* (Mt 15, 13). Sequitur : *Dixi : Rigabo hortum meum plantationum et inebriabo prati mei fructum* (Si 24, 42). - Rigat autem sanguine, quo aspersus est liber et omnis populus ; rigat etiam affluentia Spiritus sancti manantis ab ipso, quam Scriptura habet, et quam invenimus in Scriptura." *Hex.* XVII, 5, (V 410 a).

le même Esprit qui nous illumine dans la foi²⁰.

2. Le signe et sa signification. Le sens de l'Écriture

a) Matérialité et esprit du signe, ou sens littéral et spirituel de l'Écriture

Le signe est le lieu où chose et esprit s'unissent sans [225] que l'esprit perde son caractère spirituel ni la chose sa matérialité. Bien que tous deux soient égaux et présents en une seule réalité, une différence essentielle subsiste entre la forme perceptible aux sens et sa signification spirituelle, une distanciation qui rend possible et nécessaire le chemin menant de l'extérieur vers l'intérieur. Sans le signe, il n'y a pas de signifié, mais en même temps on ne peut saisir le signifié si l'on ne dépasse pas le signe.

Ce dépassement peut mener à une certaine dispersion, ou bien aussi à une orientation vers le signifié tout à fait évidente, peut-être même exclusive de toute autre. Dans l'Écriture le sens littéral mène avec une relative évidence au signifié²¹. Cependant la différence jamais abolie entre signe et signifié permet d'élargir la signification et autorise la possibilité d'une multiplicité de sens.

La tension entre les deux sortes de compréhension ne justifie pas que l'on subordonne l'une à l'autre ; elle assure au contraire un bon équilibre entre les deux. Se référer au seul sens littéral rapproche en effet dangereusement d'une matérialisation et d'une atrophie du signe qui finit par en perdre son sens spirituel et sa relation à Dieu. On s'expose au même risque dans l'interprétation unilatérale qui néglige la matérialité de son objet et demeure dans une zone d'interprétation purement subjective et arbitraire et conduit finalement elle aussi à la même perte de sens spirituel et de relation à Dieu²². Des processus de ce genre - toute interprétation des signes jouant entre les deux extrêmes – ne sont pas limités au domaine théorique, car c'est précisément l'interprétation des signes qui est à la base de l'action. En un certain sens l'histoire tout entière réside dans l'exégèse des signes, et notre histoire chrétienne en particulier sera toujours une sorte d'exégèse de l'Écriture, exégèse qui ne se borne pas pas

"à l'annonce et à l'enseignement, ni surtout à [226] des commentaires tant soit peu primaires, mais se réalise aussi dans l'action et la souffrance. L'exégèse s'accomplit dans la liturgie et la prière, dans la recherche théologique et les options personnelles, dans l'organisation et la politique de l'Église, dans la souveraineté universelle des papes, dans le rôle dans l'Église de seigneurs terriens, dans des guerres menées au nom de Dieu et dans des œuvres de charité, dans un style chrétien de culture et de fuite monastique du monde, dans des martyres et des morts d'hérétiques sur le bûcher²³."

b) Le sens littéral de l'Écriture

aa) L'étude de l'Écriture

Bonaventure prend trop au sérieux le signe de Dieu qu'est l'Écriture – comme l'est le monde – pour négliger sa matérialité ou sa spiritualité, son sens littéral ou son sens spirituel. Il ne recule pas devant les sommets mystiques, mais édifie sa conception de l'Écriture sur la base du sens exact des mots²⁴ :

²⁰ Cf. "De cette façon la foi ouvre, grâce à la vérité suprême, l'univers de l'Écriture, parce que en soi elle possède la même vérité qui est le fondement de l'Écriture." J. Pedersen, *L'Intellectus fidei et la notion de théologie chez saint Bonaventure*, p. 17.

²¹ "Una scriptura multis modis potest exponi ; unus tamen est principalis et litteralis intellectus." *IV Sent.* d. 21, p. I, dub. 1 (IV, 558 b).

²² La théologie moderne, spécialement française, a tenté d'harmoniser les divers modes d'exégèse. Citons entre autres H. de Lubac, J. Daniélou, J. Coppens et L. Goppelt.

²³ G. Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, p. 24.

²⁴ "So sucht Bonaventura mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln den Sinn der Hl. Schrift zu erfassen. Dass diese Mittel nach unseren Begriffen in verschiedener Hinsicht unzulänglich waren, darf gerechterweise nicht dem Heiligen zur Last gelegt werden, der eben Kind seiner Zeit war und sich in deren Gelegenheiten für

"Le disciple du Christ doit étudier l'Écriture sainte comme les enfants étudient d'abord l'abécédaire, etc., puis la formation des syllabes, puis la lecture, puis le sens d'un énoncé. De même pour l'Écriture: il faut d'abord étudier le vocabulaire, l'avoir présent à l'esprit et comprendre ce que le mot signifie. Quand le Christ accomplit le miracle de la transformation de l'eau en vin, il ne dit pas immédiatement 'Que cela devienne du vin' et il ne crée pas le vin à partir de rien : non, il veut que les serviteurs remplissent d'eau les cruches, comme le dit Grégoire. En effet l'Esprit saint ne donne pas l'intelligence spirituelle si l'homme ne remplit pas la cruche, c'est-à-dire sa capacité, avec de l'eau, c'est-à-dire sa compréhension du sens littéral²⁵." [227]

bb) Le danger de matérialisation

Cela demande un savoir authentique, mais comporte, nous l'avons dit, le danger d'une matérialisation.

"Il est dangereux en effet de s'éloigner trop loin de la demeure de l'Écriture, - l'enfant ne veut jamais trop s'éloigner de sa propre demeure. De même, il y a danger dans les sciences qui étendent si loin leurs considérations qu'elles ne peuvent ensuite revenir à la demeure de l'Écriture, mais aboutissent à celle de Dédale, dont elles ne peuvent sortir. Mieux vaut tenir la vérité que la figure²⁶."

Si l'on doit remplir la cruche avec l'eau du sens littéral, il ne faut pourtant pas "mélanger tant d'eau philosophique avec le vin de la sainte Écriture que le vin se transforme en eau. Ce serait un faux miracle. Nous lisons que le Christ changea l'eau en vin, et non le contraire²⁷."

La connaissance par la foi, qui signifie le salut et clôt par là, si la lecture est bonne, le cercle extérieur, cette connaissance a ses lois.

"Croyez-moi, il viendra encore un temps où les vases d'argent et d'or (que les Juifs emportèrent d'Égypte, pays de la plus haute science des choses de la nature) perdront leur valeur, c'est-à-dire leurs arguments. On ne se défendra pas par la raison, mais par la seule autorité²⁸." [228]

Finalement il n'y aura plus de conflit entre science humaine et science humaine, mais seulement entre autorité de Dieu et science humaine. Aujourd'hui que la connaissance et l'intelligence pratique sont de plus en plus monopolisées par des cerveaux artificiels, cette réflexion de Bonaventure sur un capital inaliénable du savoir humain me paraît particulièrement importante. Elle permet de comprendre l'attitude franciscaine dans le débat permanent sur foi et science. La liberté de la foi est assurée – non celle de la crédulité ni de la superstition – quand il s'agit de la croyance 'spirituelle' de l'homme chrétien dans lequel souffle librement l'Esprit.

wissenschaftliches Arbeiten schicken müsste." J. Steindl, *Die exegetische Methode der heiligen Bonaventura*, p. 76-77.

²⁵ "Studere debet Christi discipulus in sacra Scriptura, sicut pueri primo addiscunt a, b, c, d, etc. et postea syllabicare et postea legere et postea, quid significet pars. Similiter in sacra Scriptura primo debet quis studere in textu et ipsum habere in promptu et intelligere, quid dicitur per nomen. - Notandum, quod quando Christus fecit miraculum de conversione aquae in vinum, non statim dixit : fiat vinum, nec fecit de nihilo ; sed voluit, quod ministri impleverent hydrias aqua, ut dicit Gregorius (Libr. I. *Hom. In Ez.* 6, n. 7)... quia Spiritus sanctus non dat spiritualem intelligentiam, nisi homo impleat hydriam, scilicet capacitatem suam, aqua, scilicet notitia litteralis sensus." *Hex.* XIX, 7. 8 (V, 421 ab).

²⁶ "In hac consideratione est periculum, quia periculum est nimis longe recedere a Scripturae domo; puer enim nunquam vult multum recedere a domo. Sic periculum est in scientiis, quod tantum diffundant se per considerationes harum scientiarum, ut postea ad domum Scripturae recedere non possint. Melius est enim tenere veritatem quam figuram." *Hex.* XVII, 25 (V, 413 ab).

²⁷ "Non igitur tantum miscendum est de aqua philosophiae in vinum sacrae Scripturae, quod vino fiat aqua; hoc pessimum miraculum esset ; et legimus quod Christus de aqua fecit vinum, non e converso." *Hex.* XIX, 14 (V, 422 b).

²⁸ "Credite mihi, quod adhuc erit tempus, quando nihil valebunt vasa aurea vel argentea, id est argumenta ; nec erit defensio per rationem, sed solum per auctoritatem." *Hex.* XVII, 28 (V, 414 b).

cc) L'Écriture, source du savoir

La foi ne peut être séparée du Corps du Christ ni du Livre de l'Écriture, pas plus que ne peut l'être ce savoir qui unit notre intelligence à l'origine et au but.

"Celui donc qui désire apprendre, qu'il cherche le savoir à sa source, la sainte Écriture. Car les philosophes ne savent rien de la rémission des péchés, et pas davantage les maîtres dans leurs sommes dont le savoir est celui des écrits originaux (les écrits des Pères), eux-même puisés dans la sainte Écriture²⁹."

Cette conception du 'savoir' est la base chez Bonaventure de la hiérarchie connue qu'il met entre théologie et philosophie. Ici 'savoir' n'est pas entendu en soi, mais dans le vaste ensemble de la connaissance humaine existentielle. Plus exactement ce savoir est vu et évalué comme faisant partie du cercle extérieur de la connaissance qui doit nous mener à la sagesse, à la connaissance expérimentale du seul vrai Dieu, le Dieu de Jésus-Christ.

Bonaventure pense que l'Écriture elle-même n'est pas facile à comprendre :

"L'homme ne peut parvenir tout seul à cette intelligence, sans ceux par lesquels Dieu l'a révélée, c'est-à-dire par les œuvres des Pères comme celles d'Augustin, [229] de Jérôme et autres³⁰. Mais ces œuvres sont difficiles, aussi les Sommes des maîtres sont-elles nécessaires car elles en éclairent les difficultés. Et même s'il faut éviter leur multiplication, ils citent les philosophes et il est donc nécessaire de les connaître ou de recourir à eux.

Descendre de l'Écriture Sainte aux écrits des Pères n'est pas sans danger car d'un point de vue rhétorique la langue des Pères est belle, ce que n'est pas l'Écriture. Aussi Augustin ne considère-t-il pas comme un bien que tu abandonnes l'Écriture pour étudier ses livres, et c'était aussi la position de Paul vis-à-vis de ceux qui baptisaient 'au nom de Paul'. Il faut être attentif à traiter la Sainte Écriture avec grand respect.

[230]

Mais le danger est encore plus grand de descendre aux Sommes des maîtres, car on y rencontre parfois l'erreur. Ils pensent comprendre les œuvres des Pères, mais en fait ils ne les comprennent pas, - et même les contredisent. C'est pourquoi, de même que celui qui voudrait toujours en rester au commentaire sans jamais revenir au texte serait un sot, il en irait ainsi pour celui qui en resterait à ces sommes des maîtres. Dans ces écrits l'homme doit veiller à toujours adhérer à la voie la plus commune. Le pire danger pourtant est de descendre à la philosophie³¹."

Là, comme les soldats de Gédéon, on ne doit laper l'eau qu'en passant. [Jg 7, 4 ss.]. [230]
"Mais ceux qui s'agenouillent pour boire sont ceux qui se penchent tout entiers vers la philosophie et se plongent dans des erreurs infinies. Par là est favorisé le ferment de

²⁹ "Qui ergo vult discere quaerat scientiam in fonte, scilicet in sacra Scriptura, quia apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum; nec apud Summas magistrorum, quia illi ab originalibus traxerunt, originalia autem a sacra Scriptura." *Hex. XIX, 7 (V, 421 a)*.

³⁰ "Es haben ja Theologen der Früh- und Hochscholastik – Denifle renvoie à Thomas d'Aquin et Bonaventure – umfassende patristische Quellenstudien betrieben." M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode. II. Band*, p. 83.

³¹ "Ad hanc autem intelligentiam, non potest homo pervenire per se, nisi per illos quibus Deus revelavit, scilicet per originalia Sanctorum, ut Augustini, Hieronymi et aliorum. Oportet recurrere ad originalia Sanctorum; sed ista sunt difficilia; ideo necessae sunt Summae magistrorum, in quibus elucidantur illae difficultates. Sed cavendum est de multitudine scriptorum. Sed quia ista scripta adducunt philosophorum verba, necesse est quod homo sciat vel supponat ipsa. - Est ergo periculum descendere ad originalia, quia pulcher sermo est originalium; Scriptura autem non habet sermonem ita pulchrum. Unde Augustinus, si tu dimittas Scripturam et in libris suis studeas, pro bono non habet; sicut Paulus de illis qui in nomine Pauli baptizabantur. Sacra Scriptura in magna reverentia habenda est. Maius autem periculum est descendere ad Summas magistrorum, quia aliquando est in eis error; et credunt se intelligere originalia, et non intelligunt, immo eis contradicunt. Unde sicut fatuum esset qui vellet semper immorari circa tractatus et nunquam ascendere ad textum; sic est de Summis magistrorum. In his autem homo debet cavere, ut semper adhaereat viae communi. Descendere autem ad philosophiam est maximum periculum." *Hex. XIX, 10 - 12 (V, 421 b - 422a)*.

l'erreur³². " Ils ne comprendront jamais l'Écriture, semblables en cela au Juif qui ne voit jamais que le sens littéral de l'Écriture, l'écorce³³, et néglige de ce fait la vérité, le Christ.

c) Le sens spirituel de l'Écriture

Le sens littéral est comme une coquille, chacun en la voyant peut la reconnaître à son apparence. Mais le noyau qu'elle recèle, seul y a accès l'initié ou le croyant. C'est que dans l'allégorie, la tropologie, l'anagogie, ce n'est pas une réalité banale qui s'offre à lui, mais, par le signe et au delà du signe, le salut. Il ne s'agit pas alors de se livrer à des exégèses subtiles ou fantaisistes, mais de contempler la réalité la plus profonde et de la rencontrer : l'allégorie dit ce qu'il faut croire ; la tropologie, ce qu'il faut faire ; l'anagogie, ce qu'il faut espérer³⁴. Ce sens spirituel et la vérité à laquelle il fait accéder concourent à la fermeture du cercle afin que "purifiés par l'opération des vertus, illuminés par une foi radieuse et rendus parfaits par une ardente charité, nous parvenions enfin à la récompense éternelle³⁵."

La compréhension du sens spirituel de l'Écriture ne requiert pas seulement de découvrir, - non d'imaginer -, la vérité objective qui y est signifiée³⁶, mais de s'en laisser toucher personnellement. En ce sens chaque acquis de notre connaissance spirituelle est une 'illumination' personnelle, une prise de conscience de ce que signifie notre salut. Elle a, peut-on dire, une signification existentielle et ne peut donc être traitée comme purement 'concrète'³⁷. [231] Ce n'est pas seulement dans la foi, mais dans la foi, l'espérance et la charité d'un homme 'concret' que le sens spirituel du signe scripturaire peut être distingué du sens littéral et peut agir. Mais l'esprit qui opère cette distinction et permet cette compréhension est le même Esprit présent et agissant dans le livre, le Livre de l'Écriture et le Livre du Christ, qui donne son âme au Corps mystique, l'Église. La théologie de l'individu, sa compréhension personnelle et subjective de l'Écriture, n'est donc pas à séparer de la théologie de l'Église, ni de la compréhension de l'Écriture par les Pères, ni de l'ensemble de la tradition. On comprend pourquoi Bonaventure insiste aussi fortement sur son ancrage dans la tradition théologique. Mais en lui demeure également puissante l'aspiration à découvrir le sens de l'Écriture en tant que personne individuelle au sein de l'enseignement général de l'Église et à libérer l'Esprit de la Lettre.

Ici aussi, on le voit nettement, le point de départ et le noyau le plus intime de toute lecture est un 'contact' direct, une rencontre de l'esprit avec l'Esprit, de même que le point de départ et le noyau de toute analogie et de toute expression analogique est l'univocité. Si l'on accède à l'esprit de l'Écriture illuminée précisément par cet Esprit, c'est seulement alors qu'elle est lue, qu'elle est reconnue comme le monde nouveau, transparent, édifié par le Logos incarné :

[L'Écriture sainte a quatre parties].

"La première dans laquelle la lettre traite des choses naturelles de l'univers et par elles signifie notre salut, comme il apparaît dans le récit de la formation du monde. La deuxième dans laquelle la lettre traite des actes et des événements de l'histoire du peuple d'Israël et signifie par eux la rédemption du genre humain. La troisième dans laquelle, en paroles claires, la lettre signifie et exprime ce qui regarde notre salut quant à la foi et aux mœurs. La quatrième dans laquelle la lettre annonce le mystère de notre salut, partie en paroles claires, partie en paroles énigmatiques et obscures³⁸."

³² "Sed illi qui flexo poplite bibunt sunt qui totaliter se ibi incurvant ; et qui curvantur ad errores infinitos, et inde fovetur fermentum erroris." *Hex.* XIX, 13 (V, 422 b).

³³ Cf. *Hex.* XIX, 7, 9 (V, 421 b).

³⁴ Cf. *Hex.* XIII, 11 (V, 389 b).

³⁵ "Ut sic purgati per virtuosam operationem, illuminati per radiosam fidem et perfecti per ardentissimam caritatem, perveniamus tandem ad bravium felicitatis aeternae." *Brev. Prol.* § (V, 206 b).

³⁶ Cf. S. Laüchli, *Die Frage nach der Objektivität der Exegese des Origenes*, p. 195.

³⁷ Cf. K. H. Schelkle, *Auslegung als Symbolverständnis*, p. 148.

³⁸ "[Scriptura sacra quatuor habet partes]. Una est, in qua secundum litteram agit de mundanis naturis, et per illas

On voit [232] reparaître dans cette répartition ce monde magnifié par l'Écriture où les figures recèlent le mystère de Dieu et celui de la rédemption et de la restauration.

L'intuition spirituelle doit cependant observer un certain 'réalisme' et user d'une modération critique. La compréhension de détail ne doit pas diverger de l'esprit d'ensemble du livre, mais en être vérifiée. "Puisque l'Écriture cache sous une lettre unique un sens multiple, celui qui l'expose doit amener au jour ce qui était caché et manifester ce qui est ainsi mis en lumière par un autre texte plus clair³⁹."

Au reste Bonaventure prévient "que l'allégorie n'est pas à chercher partout et que tous les textes ne sont pas à exposer mystiquement⁴⁰" (c'est-à-dire dans un sens spirituel).

Finalement sens littéral et sens spirituel unis constituent le breuvage que Dieu prépare pour son repas :

"La Sagesse, c'est-à-dire le Christ, que l'Apôtre nomme Force de Dieu et Sagesse de Dieu. *S'est bâti une maison*, l'Église, c'est la maison du Seigneur, solidement construite. *Sept colonnes sculptées sont en elle*, on a présenté l'offrande sanglante, l'offrande de sa Passion, car par cette Passion il a sanctifié l'Église. *La Sagesse a dressé une table* - la table de l'Écriture sainte ; psaume : *Devant moi tu as dressé une table. Elle a mêlé le vin*, ce qui signifie les sens multiples de l'Écriture sainte. Le sens littéral est comme l'eau, tandis que le sens mystique, tropologique et anagogique, est comme le vin ; le vin mêlé d'eau est donc le sens littéral uni au sens mystique, anagogique et tropologique⁴¹." [233]

Bonaventure ne veut pas dire par cette comparaison que le sens spirituel et le sens littéral de l'Écriture doivent être confondus, mais que c'est seulement l'association des deux qui crée le breuvage, pourvu que la proportion de vin et d'eau soit juste et équilibrée. Aucun des deux éléments ne doit prédominer.

d) La sainte Écriture, manuel et livre d'images

L'Écriture qui nous montre le monde dans ses dimensions de salut et de non-salut est un manuel d'un genre tout particulier et unique : parce que sa 'science' exprime l'homme tout entier, parce qu'elle le renvoie au but final de l'existence, son mode d'expression est, si l'on peut dire, pédagogique.

"Le but de cette doctrine est de nous rendre bons et de nous sauver. Or ceci ne peut se faire par pure réflexion, mais bien plutôt par l'inclination de la volonté. L'Écriture a donc été donnée dans le mode le plus propre à mieux l'incliner. Or l'affectivité est mue par les exemples mieux que par les arguments, par les promesses mieux que par les raisonnements, par les dévotions mieux que par les définitions. L'Écriture n'a donc pas à suivre les mêmes modes de définitions, de divisions et de synthèses que les

significat reparationem nostram, sicut apparet in descriptione formationis mundi. - Alia est, in qua agit de actibus et processibus illius populi Israelitici, et per illos significat reparationem generis humani. - Tertia pars est, in qua nudis verbis significat et exprimit quae pertinent ad nostram salutem quantum ad fidem vel mores. - Quarta est, in qua praenuntiat nostrae salutis mysterium, partim verbis nudis, partim aenigmaticis et obscuris." *Brev. Prol.* § 6 (V, 207 b).

³⁹ "Cum enim ipsa (Scriptura) sub una littera multiplicem tegat intelligentiam, expositor debet abscondita producere in lucem et illam eductam manifestare per aliam Scripturam magis patentem." *Brev. Prol.* § 6 (V, 207, ab).

⁴⁰ "Attendat autem expositor quod non ubique requirenda est allegoria, nec omnia sunt mystice exponenda." *Brev. Prol.* § 6 (V, 207 b).

⁴¹ "Sapientia, id est Christus, quem Apostolus dicit esse Dei virtutem et Dei sapientiam ; aedificavit sibi domum, id est Ecclesiam ; haec est domus domini fortiter aedificata. Excidit in ea columnas septem, immolavit victimam, scilicet passionem suae, quia Ecclesiam passionem suam consecravit. Posuit mensam, sacrae Scripturae scilicet ; Psalmus : *Parasti in conspectu meo mensam* (Ps 22, 5). Miscuit vinum, id est : multiplicem sacrae Scripturae intellectum. Sensus litteralis est sicut aqua, sensus mysticus, tropologicus et anagogicus est sic ut vinum ; ergo vinum cum aqua est sensus litteralis cum sensu mystico, analogico et tropologico." *Serm. De via veritatis*, Proth. secundum (IX, 731 b).

autres sciences. Pour arriver à ses fins, il lui faut posséder ses modes propres qui mettent en jeu les inclinations diverses des diverses formes d'esprit. Si donc quelqu'un n'est pas motivé par les préceptes et les interdictions, qu'il le soit par les récits d'exemples ; s'il ne l'est pas par les exemples, qu'il le soit par de sages monitions, des promesses sûres, des menaces redoutables, en sorte qu'il soit au moins excité à la dévotion et à la louange de Dieu dans laquelle il reçoive la grâce qui le dirige vers des actions vertueuses⁴²." [234]

Mais l'Écriture ne se réduit pas à cet enseignement. Nous l'avons vu, elle donne à l'ensemble de la Création la qualité de signe et de manifestation de Dieu, d'où son caractère de Livre. Partant de là, Bonaventure dessine l'ensemble de la réalité nouvelle, signifiante et figurative, à travers sept livres.

Le nombre sept n'apparaît pas là par hasard : il représente symboliquement l'ensemble de l'univers⁴³, de même que l'ensemble de la vie⁴⁴. Ainsi les sept livres mettent-ils devant les yeux de l'homme le Tout dans sa qualité de signe et dans sa signification pour l'homme lui-même. Qui les lit accueille en soi la plénitude, la profondeur et l'ordre de l'univers chrétien et s'en sert pour structurer son propre être à l'image de Dieu.

"Qui veut survivre au temps des troubles de l'Antéchrist, de ce monde, de la chair et du diable, et s'armer contre eux, qu'il conforme sa vie aux sept livres et à la loi des Écrits, qu'il les ait présents, les vénère et en creuse le sens.

"Le premier Livre est le Livre de la vie, ou de la prédestination éternelle. On y voit écrits les noms des élus et les formes des modèles de toute vie. On admirera ce livre, on le vénérera, on le désirera, on le cherchera ; Ph 4 : ... *dont les noms sont inscrits au Livre de la vie.*

Le deuxième Livre est celui de la nature humaine dans le Christ. Y sont écrits les marques des clous et des souffrances, [235] les exemples et les mérites de toute sorte. On doit avoir ce livre présent à l'esprit, se le faire sien et l'avoir toujours devant les yeux : Is 8 : *Prends un grand livre, etc.*

Le troisième Livre est celui de la glorieuse Vierge, Reine du ciel et Dame des anges. On y trouve les exemples de bonnes mœurs et de perfections. On doit l'honorer, l'imiter et le louer ; Mt 1 : *Livre de la généalogie de Jésus-Christ, etc.*

Le quatrième Livre est celui de la patrie bienheureuse ou de l'éternelle félicité, où sont écrits l'ordre des hiérarchies, les diverses dignités et récompenses. On doit les considérer, les méditer et les imiter dans son cœur. Ps138 : *Tout est écrit dans ton livre.* Ps 39 : *Au commencement du livre il est écrit de moi etc, dit le Christ Homme.*

Le cinquième Livre est celui de l'ensemble de la création du monde. En lui figurent les traces qui mènent progressivement aux choses éternelles. Ce Livre doit être entièrement référé à la puissance, à la sagesse et à la bonté du Créateur. Is 29 : *Toutes les visions sont devenues pour vous comme les mots d'un livre scellé etc.*

Le sixième Livre est le Livre de la sainte Écriture, où sont écrits les préceptes ou les témoignages des préceptes et des interdictions. On doit aimer ce Livre, le ruminer, l'écouter lire. On doit y acquiescer et le porter dans son esprit. Ba 4 : [La loi] *est le livre des préceptes de Dieu, la Loi qui subsiste éternellement; qui la garde parviendra à la vie éternelle.*

Le septième Livre est le Livre de la conscience personnelle. En lui sont les signes des péchés et la croissance des mérites. On doit tenir à jour ce Livre, y corriger les fautes et les péchés, y vénérer et

⁴² "Quia enim haec doctrina est, ut boni fiamus et salvemur; et hoc non fit per nudam considerationem, sed potius per inclinationem voluntatis : ideo Scriptura divina eo modo debuit tradi, quo modo magis possemus inclinari. Et quia magis movetur affectus ad exempla quam ad argumenta, magis ad promissiones quam ad ratiocinationes, magis per devotiones quam per definitiones; ideo Scriptura ista non debuit habere modum definitivum, divisivum et collectivum ad probandum passiones aliquas de subiecto ad modum aliarum scientiarum; sed oportuit, quod haeret modos proprios, secundum varias inclinationes animarum diversimodo animos inclinantes ; ut si quis non movetur ad praecepta et prohibita, saltem moveatur per exempla narrata : si quis per haec non movetur, moveatur per beneficia sibi ostensa ; si quis nec per haec movetur, moveatur per monitiones sagaces, per promissiones veraces, per comminationes terribiles, ut si saltem excitetur ad devotionem et laudem Dei, in qua percipiat gratiam, per quam dirigatur circa opera virtuosa." *Brev. Prol. § 5 (V, 206 b - 207 a).*

⁴³ "In septenario notatur universitas." *IV Sent. d. 47, a. 1, q. 1 (IV, 972 b)*

⁴⁴ "In septenario universitas totius vitae concluditur." *IV Sent. d. 40, dub. 1 (IV, 853 b).*

observer les mérites. Dn 7 : *Les Juges s'assirent et on ouvrit les livres, etc*⁴⁵. [236]

Autour de l'homme sont ouverts les livres où il voit la structure définitive de la nouvelle création, la création christique. Il a également sous les yeux ces images qui guérissent, avertissent et ramènent à l'image originelle. Son propre caractère d'image de Dieu, déjà restaurée et encore à restaurer, lui est attesté. Et face à ces images le Moi humain rencontre la représentation éternelle qu'a Dieu de ce Moi.

3. Le dépassement du signe, ou la présence de l'eschaton dans le signe

Un regard d'ensemble rétrospectif sur le Livre de l'Écriture, sur l'incarnation du Verbe éternel, montre qu'en fait un état final est atteint dans cette Écriture. "Toute notre connaissance doit avoir atteint son état final dans la connaissance de la sainte Écriture⁴⁶." La connaissance a atteint son maximum : le Verbe est présent en elle – présent à vrai dire dans le seul dépassement du signe, dans le dépassement du Livre, c'est-à-dire dans le renvoi de l'intermédiaire. Car l'Écriture, qui finalement réunit en elle et mène à leur perfection⁴⁷ [237] tous les savoirs et toutes les illuminations ayant leur source en Dieu, ordonne tout à une illumination éternelle grâce à la fonction d'intermédiaire du Livre⁴⁸. Elle se dépasse ici elle-même ; elle a son crépuscule parce que tout savoir de ce monde est finalement dépassé et détruit⁴⁹. Le signe qui témoigne de la présence de la vérité est laissé en arrière parce qu'il ne peut jamais être le but⁵⁰.

Déjà le corps mystique du Christ comporte dans sa qualité de signe son déclin, comme la semence comporte sa mort. C'est aussi par la mort que chaque membre individuel de ce corps connaît l'union mystique avec son origine et sa fin⁵¹. L'abandon de la connaissance

⁴⁵ "Primus liber est vitae sive praedestinationis aeternae, in quo sunt scripta nomina electorum et formae sive exemplaria omnium rationum viventium; et iste liber est admirandus, venerandus, desiderandus et suspirandus ; ad Philippenses quarto : *Quorum nomina sunt in libro vitae* (Ph 4, 3). - Secundus est humanae in Christo naturae, in quo sunt scripta stigmata clavorum et passionum et omnia genera exemplorum et meritorum; et iste liber est imaginandus, inviscerandus et sicut speculum semper prae oculis habendus; Isaiae octavo: Sume tibi librum grandem etc. (Is 8,1). - Tertius est Virginis gloriosae, caelorum reginae et Angelorum dominae, in quo scripta exempla et morum et perfectionum; et iste liber est in devotione et imitatione et commendatione habendus; Matthaei primo : *Liber generationis Iesu Christi* etc. (Mt 1, 1). - Quartus liber est beatae patriae sive beatitudinis sempiternae, in quo scriptae sunt dispositiones hierarchiarum et differentiae dignitatum et praemiorum ; et iste liber est contemplandus, recogitandus et in pectore fabricandus ; Psalmus : *In libro tuo omnes scribentur* (Ps 138, 15). Psalmus : *In capite libri scriptum est de me* etc., dicit Christus-homo (Ps 39, 8). - Quintus est totius mundi creaturae, in quo scripta sunt vestigia scalaria aeternorum ; et iste liber est totus totaliter in Creatoris potentiam, sapientiam et bonitatem referendus; Isaiae vigesimo nono : *Erit vobis visio omnium sicut verba libri signati* etc. (Is 29, 11). - Sextus liber est sacrae Scripturae, in quo sunt praecepta scripta seu documenta praeceptorum et inhibitionum; et iste est amandus, ruminandus, audiendus, obediendus et in mente portandus; Baruch quarto: Hic est liber mandatorum Dei et lex, quae est in aeternum ; omnes qui tenent eam perveniunt ad vitam (Ba 4, 1). - Septimus est meritorum; et iste liber est examinandus iugiter et a vitiorum defectibus corrigendus et in meritis colendus et conservandus ; Danielis septimo: Iudicium sedit, et libri aperti sunt etc. (Dn 7, 10)." *Dom. XXIV post Pent. Sermo I* (IX, 454 a).

⁴⁶ "Omnis nostra cognitio in cognitione sacrae Scripturae debet habere statum." *De Red. Art. 7* (V, 322 a).

⁴⁷ "L'idée est commune au Moyen Âge, mais peut-être aucun penseur médiéval ne l'a-t-il mise plus en relief; le Docteur séraphique se plaît à insister sur cette idée." L. de Carvalho y Castro, *Saint Bonaventure, le Docteur Franciscain*, p. 209.

⁴⁸ "Et sicut omnes illuminationes ab una luce habebant originem, sic omnes istae cognitiones ad cognitionem sacrae Scripturae ordinantur, in ea clauduntur et in illa perficiuntur et mediante illa ad aeternam illuminationem ordinantur." *De Red. Art. 7* (V, 322 a).

⁴⁹ "Omnis scientia destruetur." *De Red. Art. 6* (V, 321 b).

⁵⁰ "(Creaturae ut signa) sunt media in deveniendo sive in via, sive in termino, quia illae non perveniunt, sed per illas pervenit homo ad Deum, illis post se relictis." *I Sent. d. 3, p. I, a. Un. q. 4, ad 2* (I, 75 b).

⁵¹ "Oportet enim, hominem mori per illum amorem, ut sursum agatur." *Hex. II, 31* (V, 341 b).

acquise à travers les signes, l'intermédiaire et le Livre, l'homme en fait l'expérience dès cette vie, quand il rencontre cette face de l'éternelle Sagesse que Bonaventure dit "sans forme"⁵². Il y a dans cette rencontre quelque chose "qui dépasse toute connaissance, qui est au plus profond de nous"⁵³. La lecture du Livre de Dieu comporte en soi la souffrance d'une obscurité, qui est elle-même une grâce⁵⁴. Car c'est seulement dans l'expérience de cette obscurité que le signe est intégralement compris, que l'on gravit le chemin de l'acquiescement et du refus⁵⁵, que l'on entre dans la mort et la mise au tombeau du Christ⁵⁶. [238]

La foi est une lumière, tendue vers la vision divine qui en 'évacue' le contenu⁵⁷. Elle crée l'espace d'obscurité où baigne l'homme en cette vie mais crée par là-même l'espace de la gloire. L'une et l'autre, foi et gloire, sont dans une tension réciproque⁵⁸.

Ainsi le Christ est-il un homme 'ouvert' : l'eschaton est présent en lui, on ne peut le supprimer de sa vie. Que ce qui existe doive durer en permanence, le signe le nie, en dénonce la fausseté, en annihile la certitude. Et pourtant depuis le premier péché elle dure cette permanence de la falsification, de la tentation, du jugement et du scandale. Apparemment centrée sur soi, elle étend au monde le jugement de Dieu, elle place le monde sous la loi du péché. L'homme du présent, du concret, ne le comprend pas. Mais dans l'homme du signe le déclin qui signifiera la fin du monde a déjà commencé. Dans son écroulement, sa purification et sa rénovation par le feu⁵⁹, concret et vérité s'uniront sur un mode nouveau et définitif. Feu élémentaire et feu de la terre, feu du purgatoire et feu infernal agiront ensemble "pour que par le feu de l'enfer les rejetés soient brûlés, par celui du purgatoire les justes purifiés, par celui de la terre les corps terrestres dévorés et que les éléments affinés par le feu élémentaire soient prêts pour la nouvelle face du monde"⁶⁰.

Alors la lecture aboutira à ce mode de connaissance qui s'annonce dans l' 'analogie du but' : Dieu ne sera plus connu à travers la créature, mais dans la créature⁶¹.

⁵² "Quarta facies sapientiae est difficillima, quia est nulliformis." *Hex.* II, 28 (V, 340 b).

⁵³ "Et ibi est operatio transcendens omnem intellectum, secretissima." *Hex.* II, 29 (V, 341 a).

⁵⁴ "Haec autem contemplatio fit per gratiam." *Hex.* II, 30 (V, 341 a).

⁵⁵ Cf. *Hex.* II, 33 (V, 342 b).

⁵⁶ "Istud somnium (intellectus) significat mors Christi, sepultura Christi." *Hex.* II, 33 (V, 342 b).

⁵⁷ "Et quia claritas visionis divinae tollit omne aenigma, per consequens evacuat fidem." *III Sent.* d. 26, dub. 5 (III, 585 b).

⁵⁸ Cf. *III Sent.* d. 31, a. 3, q. 1 concl. (III, 689 a).

⁵⁹ "Est etiam ignis futurus ad purgationem mundi et eius innovationem." *IV Sent.* d. 47, a. 2, q. 4 concl. (IV, 980 b).

⁶⁰ "... ut per infernalem reprobis adurantur, per purgatorium iusti purgentur, per terrestrem haec terrae nascentia consumantur, per elementarem elementa subtilentur et ad innovationis faciem disponantur." *Brev.* VII, 4 (V, 285 a).

⁶¹ Cf. *I Sent.* d. 31, p. II, a. 2, q. 1, ad 4 (I, 546 b).

5° Partie - LE LIVRE DE LA VIE

1. Le Retour et le Jugement

Le cercle de la connaissance créée du Dieu trine tend nécessairement à retourner vers son origine. Il n'est pas d'autre but pour lui que l'Être même de Dieu qui est le Premier et le Dernier pour la connaissance éternelle comme pour la connaissance créée.

Mais le retour à l'image créée de Dieu ne s'opère pas comme une rentrée allant de soi, naturelle, à l'image primitive, mais en fonction de la liberté de choix de l'homme. "Tous les fils d'Adam sont soit justes soit coupables. Il est donc nécessaire que tous reçoivent leur rétribution dans un jugement qui glorifie les justes et condamne les impies¹."

C'est là le dernier acte de ce devenir 'externe', qui commence dans les profondeurs éternelles de l'origine.

"Le principe originel, parce qu'il est premier, a son origine en lui-même, est conforme à lui-même et est cause de lui-même. C'est pourquoi, origine, forme et but, il crée tout, gouverne tout et mène tout à sa perfection. De même qu'il a créé à la mesure de sa haute puissance, il gouverne dans la pleine droiture de sa vérité, il parfait dans la plénitude de sa bonté. La puissance à son sommet requiert la production de créatures qui ne soient pas seulement vestige, mais aussi image, production de créatures sans raison et de créatures raisonnables ; créatures mues par le seul élan naturel et créatures douées d'une volonté libre. [240] Et parce que capable de Dieu la créature faite à son image est capable de béatitude ; parce qu'intelligente elle est capable d'apprendre ; parce que sa volonté est libre, elle peut suivre ou non, à son gré, la loi de justice.

Dès lors, la rectitude de la vérité devait imposer à l'homme une loi qui l'invite à la béatitude, l'instruit de la vérité, l'oblige à la justice, sans pour autant contraindre sa libre volonté, qui peut, à son gré, observer ou ignorer la justice. Car Dieu gouverne les choses qu'il a créées en les laissant agir selon leur inclination. Comme néanmoins la plénitude de la bonté réalise la consommation de l'univers en agissant selon la mesure de la souveraine puissance et de la vérité vraie, elle n'accorde la pleine béatitude qu'à ceux qui observèrent la justice imposée par la rectitude de la vérité, à ceux qui acceptèrent l'instruction, à ceux qui préférèrent le bonheur suprême et sans fin aux biens fugitifs.

Certains agissent justement, d'autres injustement, au gré de leur volonté, secrète et libre. Tout au long de leur pèlerinage ils sont guidés par leur bon plaisir. De ce fait un jugement universel s'impose pour manifester la sublimité de la puissance, la rectitude de la vérité, la plénitude de la bonté. Alors auront lieu les justes rétributions, les mérites seront mis en lumière, des sentences irrévocables seront prononcées...²" [241]

¹ "Et universi filii Adae habent hanc (iustitiam), vel illam (culpam) : hinc est quod necesse est, iudicio retributionis omnes iudicari, ut iusti glorificentur, et impii condemnentur." *Brev.* VII, 1 (V, 281 b).

² "Quia, cum primum principium, hoc ipso quod primum, sit a se ipso, secundum se ipsum et propter se ipsum, hoc ipso ipsum est efficiens, forma et finis, universa producens, regens et perficiens; ita quod, sicut producit secundum altitudinem suae virtutis, sic etiam regit secundum rectitudinem veritatis et consummat secundum plenitudinem bonitatis. Quoniam ergo altitudo summae virtutis requirebat, ut non tantum esset productio creaturae ad vestigium, sed ad imaginem, non solum creaturae irrationalis, verum etiam rationalis; non solum creaturae quae movetur secundum impetum naturalem, verum etiam secundum libertatem voluntatis; et creatura, quae est ad imaginem, quia Dei capax; est beatificabilis, creatura rationabilis est disciplinabilis, creatura habens libertatem voluntatis est secundum legem iustitiae ordinabilis : hinc est quod rectitudo veritatis legem homini imponere debuit, in qua ad beatitudinem invitaret et ad veritatem erudiret et ad iustitiam obligaret; ita tamen, quod libertatem voluntatis non cogere, quin pro suae libitum voluntatis iustitiam relinquere posset et sequi, cum sic res, quae condidit, administrat, ut eas agere proprios motus sinat. Et quia plenitudo bonitatis in consummando operatur, secundum quod exigit altitudo virtutis et rectitudo veritatis ; hinc est quod consummatio beatitudinis non datur a bonitate summa nisi his qui servaverunt iustitiam a rectitudine veritatis impositam, qui susceperunt disciplinam et amaverunt illam summam et perpetuam felicitatem plus quam bona transitoria. - Et quoniam quidam hoc agunt, interius occultantur et in statu viae secundum arbitrium currunt; hinc est quod ad manifestationem altitudinis virtutis, rectitudinis veritatis et iustae retributiones praemiorum, apertae

Comme dans toute révélation, Dieu en un certain sens se connaît lui-même en celle-ci. Cette connaissance de soi intègre la créature libre, mesurée à son idée en Dieu, c'est-à-dire à l'Être même de Dieu. C'est pourquoi le retour du cercle extérieur a-t-il valeur de jugement car la connaissance créée est placée devant l'incrée.

2. Le Livre de la conscience

a) La conscience face à Dieu

Selon Bonaventure, la conscience est fondamentalement un habitus de l'intellect dans la mesure où elle est pratique, c'est-à-dire dans la mesure où elle comporte en soi les principes de l'action et de leur mise en oeuvre³. Cet habitus est en partie naturel, en partie acquis : il est naturel,

"par rapport à ce qui en lui est fondamental ; il est acquis, par rapport à ce qui lui est ajouté par apprentissage. La conscience est un habitus naturel en lien avec la lumière qui le dirige ; l'habitus acquis se réfère lui à l'image intellectuelle. [242] La lumière naturelle suffit à enseigner que l'on doit honorer ses parents, que l'on ne doit pas nuire au prochain. Mais l'image intellectuelle du père ou du prochain n'est pas imprimée en moi par la nature, (elle doit être acquise)⁴".

En tant qu'image de l'homme la conscience demande elle aussi une attention constante. Elle n'atteint sa perfection que dans une orientation libre vers Dieu, où elle laisse la Loi ancienne façonner son agir. On pourrait ici la comparer à un visage reconnu par le Seigneur parce que Lui-même s'y reconnaît.

"*Je connais mes brebis* dit le Christ. Chaque brebis est connue à son aspect, selon le passage du chapitre 27 des Proverbes : *Connais bien l'aspect de ton bétail*. La conscience est l'aspect spirituel (de l'homme), sa face : c'est d'elle qu'il s'agit au chapitre 2 du Cantique des cantiques : *Montre-moi ton visage*. Aux enfants du siècle auxquels manque cette face, il est dit au chapitre 7 de Matthieu : *Je ne vous connais pas*⁵."

En revanche, être connu et connaître forme la face spirituelle de la conscience et confère à l'homme cette orientation et cette rectitude qui le rendent capable "de la connaissance ou vision de la beauté de la sagesse divine. Sion, qui signifie belvédère, désigne l'âme pure, prête comme un miroir à recevoir et refléter l'image de la divinité⁶."

Cette disposition de l'âme pure est préalablement liée à la réception de la grâce par l'homme image de Dieu. Dans un de ses sermons, [243] Bonaventure désigne la rectitude de

declarationes meritorum et irrevocabiles lationes sententiarum, ut in iustis retributionibus stipendiorum summae bonitatis appareat plenitudo, in apertis declarationibus meritorum veritatis appareat rectitudo, et in irrevocabilibus lationibus sententiarum summae virtutis et potestatis appareat altitudo. *Brev.* VII, 1 (V, 281 ab).

³ "Conscientia vero est habitus perficiens intellectum nostrum, in quantum est practicus, sive quantum dirigit in opere." *II Sent.* d. 39, a. 1, q. 1 concl. (II, 899 b).

⁴ "Habitum, inquam, innatum nominat respectu eorum quae sunt de primo dictamine naturae; habitum vero acquisitum respectu eorum quae sunt institutionis superadditae. Habitum etiam innatum dicit respectu luminis directivi; habitum nihilominus acquisitum respectu speciei ipsius cognoscibilis. Naturalis enim habeo lumen, quod sufficit ad cognoscendum, quod parentes sunt honorandi, et quod proximi non sunt laedendi; non tamen habeo naturaliter mihi speciem patris, vel speciem proximi." *II Sent.* d. 39, a. 1, q. 2 concl. (II, 903 b).

⁵ "Cognosco, inquit, oves meas (Jn 10, 14). Cognoscitur vultu, secundum illud Proverbiorum vigesimo septimo: *Diligenter agnosce vultum pecoris tui* (Pr 27, 23) ; vultus spiritualis est conscientia, de qua Cantico secundo : *Ostende mihi faciem tuam* (Cant. 2, 14). Faciem istam non habentibus mundanis dicitur Matthaei septimo : *Non novi vos* (Mt. 7, 23)." *Coll. in Ioannem* c. X., coll. 39, 9 (VI, 583 a).

⁶ "Puritas conscientiae disponit ad cognitionem sive visionem speciositatis divinae sapientiae. Sion enim specula interpretatur et significat animam puram et dispositam ad modum speculi ad receptionem resultantis Divinitatis." *Dom. in Palmis Sermo I* (IX, 242 a).

conscience comme première condition de la réception de la grâce⁷. Mais au delà le visage spirituel de l'homme ne trouve sa perfection ultime que dans la libre contemplation de la face de Dieu.

Ici d'une certaine façon la conscience est mise en relation et en parallèle avec cette lumière infuse de l'intellect, qui, marquée au sceau du visage divin, s'accomplit dans la foi, dans la grâce et finalement dans l'illumination. Bonaventure ne craint pas d'intégrer la lumière de l'esprit humain au concept de Livre de la vie. De même que la lumière éternelle de Dieu ou le Livre de la vie permet à l'illuminé de contempler sans obstacle la vie trinitaire, de même accorde-t-elle à l'homme pèlerin en tant que lumière infuse et largement dispensée la faculté fondamentale d'une pensée correcte sur Dieu.

"Ce Livre de la vie, explicitement et expressément, donne par lui et en lui, un témoignage irréfutable sur l'éternelle Trinité à ceux qui dans la patrie voient Dieu à visage découvert. A ceux qui sont en route son témoignage est fonction de la lumière dont l'âme est capable dans cet état de pèlerin. Comme il est dit en Jn 1 : *La vie était la lumière des hommes* ; c'est justement ce Livre de la vie qui *est la lumière véritable, qui éclaire tout homme venant dans ce monde*⁸."

Ainsi le Livre de la vie n'est pas seulement conçu comme une réalité divine, mais encore comme la claire, la constante lumière donnée à l'homme pour éclairer sa route aventureuse de pèlerin. Finalement tout visage spirituel est achevé quand Dieu s'y reconnaît comme dans un miroir créé.

La part de l'homme et sa responsabilité, le Livre de la conscience les enregistre pour les confronter finalement avec ce Livre de la vie qui représente la part de Dieu.

"La déclaration ouverte des mérites réclame [244] ensuite l'apparition simultanée de ce qu'il fallait faire et de ce qui a été fait ou omis selon les circonstances par la libre volonté humaine. L'ouverture du Livre des consciences fera apparaître les mérites, l'ouverture du Livre de la vie manifestera la justice, à laquelle seront mesurés les mérites pour leur approbation ou leur désaveu⁹."

b) La mémoire réceptacle dans la conscience des actions, bonnes et mauvaises.

La structuration de la conscience est une partie essentielle de la formation de l'homme. Elle se réalise selon les clartés diffusées par Dieu en tant que principes de l'action ; la conscience y use d'une mémoire de nature particulière qui enregistre les traces et les marques indélébiles des actes humains.

La mémoire – comprise au sens large – ne retient et ne garde pas seulement le passé, le présent et l'avenir, mais aussi grâce à la présence d'une lumière immuable les vérités pérennes valables pour l'éternité¹⁰. Semblablement la conscience saisit et enregistre les principes d'action et les normes invariables, mais aussi toutes les déviations, et note comme dans un livre les mérites et les transgressions¹¹.

À cela on peut objecter que lors du Jugement dernier les mauvaises actions des bons

⁷ "Prima igitur dispositio ad susceptionem gratiae est rectitudo conscientiae in declinandis." *De Annuntiatione B. Virginis Mariae Sermo 5* (IX, 680 a).

⁸ "Hic autem liber vitae per se et in se explicite et expresse testimonium dat irrefragabile Trinitatis aeternae his qui revelata facie Deum vident ; in via autem testimonium secundum influentiam lucis, cuius capax est anima in statu viae ; ut enim dicitur in Ioannis primo : *Vita erat lux hominum* (Jn 1, 4) quia iste liber vitae *est lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Jn 1, 9)." *De Myst. Trin.* q. 1, a. 2 (V, 55 b).

⁹ "Rursus, quia aperta declarata meritorum requirit, quod simul appareat, quid agendum est, et quid actum est vel omisum a libertate voluntatis humanae secundum varietatem circumstantiarum; hinc est, quod et libri conscientiarum aperientur, ut appareant merita, et liber vitae, ut appareat ipsa iustitia, secundum quam approbanda, vel reprobanda sunt merita illa." *Brev.* VII, (V, b).

¹⁰ Cf. "Ipsa (memoria) habet lucem incommutabilem sibi praesentem, in qua meminit invariabilium veritatum." *Itin.* c. III, 2 (V, 304 a).

¹¹ "Omnium meritorum erit ibi (sc. in conscientia) lectio et memoria." *IV Sent.* d. 43, a. 3, q. 1 concl. (IV, 899 b).

ne pourront être tirées de la conscience pour être lues puisqu'elles auront été effacées par la grâce. De même pour les bonnes actions des mauvais puisque la faute les aura annihilées. Bonaventure répond :

"Les bonnes actions des mauvais sont annihilées [245] dans leur être, mais elles demeurent à la manière d'une marque ou d'une image, comme quelqu'un qui a perdu l'amour se souvient de l'avoir possédé. C'est pour quoi on lit dans la glose sur le chapitre 2 de l'épître aux Romains : 'Il faut savoir qu'alors les pensées accusent ou défendent l'âme, non les pensées que l'on a ce jour là, mais celles qui étaient déjà en nous et dont les marques et les signes demeurent dans nos coeurs comme dans de la cire. Dissimulées jusqu'alors, elles seront révélées au dernier jour. Les pensées demeurent donc à la manière d'une image. Mais s'il se trouvait que cette image soit effacée même intérieurement – ce qui est difficilement possible – elle serait restaurée en ce jour par la puissance divine pour la glorification de Dieu, le châtement des mauvais et la louange des bons¹²."

Ainsi, de même que le savoir n'est pas l'objet lui-même, et ne fait qu'accueillir l'image de cet objet pour l'ajouter au trésor de la mémoire, de même la conscience enregistre-t-elle et conserve-t-elle non les œuvres mêmes de l'homme, mais leur seule image. L'essentiel dans les deux cas, c'est que tout ce qui est acquis est nécessairement en rapport avec la lumière des vérités immuables et des principes dont est dotée l'âme humaine. Pour reprendre une idée déjà exprimée, l'homme, image passive, ou bien s'accomplit par l'orientation vers Dieu de son image active, ou bien manque ce but du fait d'une certaine déformation de ses dispositions. Finalement dans l'un ou l'autre cas, tout est révélé. Mais ou bien cette fin ne fait pas que montrer un reflet ou un témoignage de l'état final de la conscience, mais montre aussi quels chemins, quels actes et quels refus l'ont formée, - ou bien la face spirituelle de la conscience témoigne irréfutablement de chaque phase de cette accession de l'homme à son image. [246] Comme dans un livre l'homme possède en lui, tout entier présent et lisible de l'origine au but, le chemin qu'il a parcouru.

3. Le Livre de Dieu

a) Le savoir bienveillant de Dieu

La conscience est ce Livre où sont relatés, ineffaçables, le positif et le négatif qui font que l'homme devient lui-même. De même que toute action créatrice est précédée d'une action identique de Dieu, de même à ce livre créé correspond un livre incréé: lumière ou savoir divins, qui conservent toute chose

"identique en temps et forme, et c'est pourquoi le savoir de Dieu est dit 'Livre'¹³. 'Livre', ce savoir l'est aussi par rapport aux hommes, dont il éclaire le passé et le leur remet en mémoire. Ce rappel en mémoire est bien une des fonctions du Livre "et c'est pourquoi on désigne ce pouvoir comme Livre, car par le souvenir il rend au passé sa présence¹⁴."

Ici une distinction s'impose :

¹² " Dicendum quod deleta sunt (in malis bona) quantum ad veritatem essentiae ; manent tamen quantum ad notam et similitudinem, sicut patet in eo qui amisit caritatem et recordatur, se habuisse. Unde super illud ad Romanos secundo : *Cogitationum accusantium* (Rm 2, 15), dicit Glossa : 'Sciendum est, quod in illa die cogitationes accusabunt animam vel defendent, non illae quae tunc erunt, sed istae quae modo sunt in nobis, quarum notae et signacula relinquuntur in corde nostro velut in cera ; quae in occulto nunc sunt posita, in illa die revelari dicuntur.'" (Origenes II. *Comm. In Epist. ad Rom.* n. 10), et ita secundum similitudinem remanent." *IV Sent.* d. 43, a. 3, q. 1, ad 3 (IV, 900 b).

¹³ "Una (proprietas libri est) in se, scilicet scientiae retentio in similitudine et uniformitate ; et ratione huius proprietatis nomen libri transfertur ad Dei notitiam." *IV Sent.* d. 43 a. 2, q. 1 (IV, 897).

¹⁴ "Alia proprietas (libri) est ad nos, quia per librum est in nobis oblitum recordatio ; ratione huius transfertur ad vim illam, per quam fit recordatio praeteritorum." *IV Sent.* d. 43 a. 2, q. 1 (IV, 897).

"Le savoir simple de Dieu est appelé simplement 'livre'. En lui sont mentionnés tout homme et toute chose, comme le dit le Psaume : *Déjà tes yeux me voyaient alors que je n'étais pas encore fini, et tout est inscrit dans ton livre*. Mais il y a (en Dieu) une connaissance des mérites qui est appelée 'Livre de la vie' et dans ce Livre ne sont vraiment inscrits (dans la réalité immuable de l'Être divin) que ceux qui finalement sont bons¹⁵."

Livre de la vie, c'est le nom de ce bienveillant savoir de Dieu ou être de Dieu, quand il signifie son approbation - qui en soi est la vie - [247] d'un homme particulier. Le savoir de Dieu est vie¹⁶, et "tout ce qui est écrit en lui, est vivant, comme il est dit au chapitre premier de Jean : *Ce qui était en lui était la vie* (ce qui signifie Livre de la vie), parce que selon ce passage de l'Écriture l'homme était prédestiné à la vie¹⁷."

Le Livre de la vie est semblable à l'idée en Dieu, un principe actif, une ébauche. Il va de soi que le libre accord humain compte pour la décision divine dans la mesure où l'homme est éternellement présent au savoir de Dieu. Mais l'origine causale première, le principe divin, requiert de considérer le Livre de la vie non pas comme s'il était déjà imprimé, mais comme en cours d'impression: à la différence d'un livre créé il ne met pas sous nos yeux ce qui a été écrit, mais ce qu'il est en train d'écrire¹⁸.

Ici seulement se parfait le caractère de Dieu comme auteur de toute chose :

"Il est la cause des causes, et l'art qui crée très excellemment, le chef qui gouverne de manière très prévoyante, la lumière qui éclaire ou représente très manifestement, le juge qui récompense et qui juge très justement¹⁹."

En tant que Livre de la vie, Dieu ferme le cercle extérieur, commencé dans l'origine première créatrice et exemplaire : "Le Livre de la vie (la Sagesse de Dieu) se rapporte donc aux choses qui sortent de lui ; il est miroir de leur cheminement ; il est lumière pour tout²⁰." Cette lumière structure l'arc puissant qui va de l'Alpha à l'Oméga et lui confère par là même le caractère d'auto-connaissance divine créée. Ainsi se relie aussi le retour des choses à Dieu lui-même et au cercle intérieur de sa connaissance. Car "Dieu [248] ne nous a pas prédestinés en vue d'autre chose que lui-même, il a prévu en lui chaque chose et l'a déterminée en fonction de son Être divin²¹."

b) Le Fils Livre de la Vie

Quand on parle de la connaissance que Dieu a de soi-même, que ce soit au sein de la Trinité, ou dans la sortie et la réintégration de la création, c'est du Fils que l'on parle, art éternel et en même temps Livre de la vie.

"L'art et l'exemplaire appartiennent à la Trinité entière : cependant c'est au Fils qu'ils sont

¹⁵ "Et nota, quod divina cognitio dicitur liber, sed cognitio simplicis notitiae dicitur liber simpliciter; et in hoc omnia scribuntur et omnes iuxta illud Psalmi : *Imperfectum meum viderunt oculi tui, et in libro tuo omnes scribentur* (Ps. 138, 16). Et est cognitio approbationis, et haec dicitur liber vitae, et in hoc non scribuntur secundum veritatem nisi finaliter boni." *In Lc. X, 35, v. 20* (VII, 263 b).

¹⁶ "Notitia Dei dicitur liber vitae, quia omnia ibi sunt vita." *IV Sent. d. 43, a. 2, q. 1, ad 3* (IV, 897 b).

¹⁷ "Liber vitae dicitur, quia in ipso scripta vivunt, secundum illud Ioannis primo : *Quod factum est in ipso vita erat* ; vel quia secundum eius scripturam est homo praedestinatus ad vitam." *In Lc. X, 34, v. 20* (VII, 263 b).

¹⁸ "Ille liber repraesentat quod facit." *IV Sent. d. 43, a. 2, q. 1, ad 1* (IV, 897 b).

¹⁹ "... causa causarum et ars praestantissime originans, dux providissime gubernans, lux manifestissime declarans vel repraesentans, ius rectissime praemians et iudicans." *Hex. XII, 2* (V, 385 a).

²⁰ "Est igitur (sapientia Dei) liber vitae respectu rerum, ut redeuntium ; exemplar, ut exeuntium ; speculum, ut euntium ; lux vero respectu omnium." *Brev. I, 8* (V, 216 b).

²¹ "Deus enim non praedestinavit nos, aspiciens ad aliquod aliud a se, sed unumquodque praevidebat in se et disposuit secundum rationem propriam." *III Sent. d. 11, a. 1, q. 2 concl.* (III, 246 a).

attribués semblablement et de même le Livre de la Vie. Il faut cependant tenir qu'il existe une double relation des créatures à Dieu : une relation dans la sortie, qui est le fait de toutes les créatures, parce que toutes sont sorties de Dieu. L'autre relation, celle du retour, est celle des créatures ordonnées à la béatitude ; car le retour s'accomplit par la vertu et le repos naît de la béatitude.

Par rapport à la première relation (celle des créatures à Dieu) le Fils est nommé 'art', en tant qu'empli de l'ensemble des pensées vivantes. Ce qui est écrit dans ce livre est l'esquisse éternelle de ce qui doit être créé, de ses pensées et idées. Pour la deuxième relation, le Fils s'appelle *Livre de la vie* (Ap 3, 5) : ce qui y est écrit, c'est la prédestination de tous ceux qui doivent obtenir le salut, et avec ce salut la grâce et la gloire²². " [249]

Fils : c'est l'éternel dessein de la création tout entière et en même temps la prédestination éternelle de ceux qui sont appelés à l'illumination. Mais dans le retour un nouveau facteur intervient: la vertu, ou plus généralement la liberté et l'action de l'homme. "Sortie et retour se différencient en ce que la sortie dépend uniquement de Dieu, tandis que le retour dépend de la grâce de Dieu et de notre vouloir²³." Dans la reconstruction du cercle extérieur de la connaissance, le 'Corps' du Christ, l'homme joue son rôle de responsable ; il participe activement au retour, et particulièrement en tant que chrétien et membre du Corps du Christ.

'L'élection', qui dépend de la prédestination éternelle et de la liberté humaine, relève de l'éternel savoir de Dieu, - savoir qui, parce qu'éternel, n'est pas lié à une cause extérieure. Pourtant c'est seulement si l'on tient compte de nos mérites que la prédestination est l'origine de notre salut²⁴. Et "puisque la sagesse divine connaît infailliblement les contingents, la liberté et la possibilité qu'a la volonté créée de changer ses décisions existent en même temps que la prédestination et la prescience²⁵." Ainsi se rencontrent dans le Livre de la vie ou dans la personne de l'Homme-Dieu la connaissance que Dieu a de soi, l'éternelle et la créée, le cercle intérieur et le cercle extérieur, la réalité et la réalisation finale dans une mystérieuse unité.

c) L'élection divine

Dieu choisit un homme parce qu'il l'aime. L'amour électif de Dieu est éternel, il prévoit et il crée comme il avait prédestiné. Il existe un amour

"qui naît de la contemplation d'un Bien, et il existe un amour, qui est lui-même principe du Bien. L'élection est double : dans un cas l'origine réside dans la différence et la prééminence de ce qui est objet du choix et elle s'appuie sur la valeur différente des objets choisis. [250] C'est ce qui fonde le choix des hommes. Dans l'autre cas, qui est celui de Dieu, le choix est lui-même source de la différence et s'exerce entre des choses différentes (si elles étaient toutes semblables, il n'y aurait pas de choix). Cette différence ne consiste pas (en soi ou antérieurement ou simultanément) dans l'acte de choix, mais est ordonnée à cet acte. L'élection est première et éternelle. S'il n'y avait pas d'élection divine, nous serions tous rejetés et mauvais²⁶."

²² "Dicendum, quod sicut ars et exemplar est totius Trinitatis, tamen appropriatur Filio, sic liber vitae. Sed notandum quod creaturarum ad Deum est duplex comparatio : una in exeundo, et haec est omnium creaturarum, quia omnes ad Deo exierunt ; alia est in redeundo, et haec est creaturarum ad beatitudinem ordinarum, quia regressus est per virtutem, et quies per beatitudinem. Quantum ergo ad primam comparationem dicitur Filius ars plena omnium rationum viventium ; et scriptura istius libri est aeterna dispositio omnium producendorum quantum ad suas rationes et ideas. Quantum ad secundam comparationem dicitur Filius *liber vitae* ; et scriptura istius est praedestinatio omnium salvandorum quantum ad ipsos et gratiam et gloriam, quam habituri sunt. *IV Sent.* d. 43, a. 2, q. 2 concl. (IV, 898 ab).

²³ "Differunt autem exitus et regressus, quia exitus tantum a Deo dependet, sed regressus a Dei gratia et voluntate nostra." *IV Sent.* d. 43, a. 2, q. 3 concl. (IV, 899 a).

²⁴ "Praedestinatio non est causa salutis nisi includendo merita." *I Sent.* d. 40, a. 2, q. 1 concl. (I, 707 a).

²⁵ "Et cum (divina sapientia) infallibiliter contingentia cognoscat, simul stat libertas et veritabilis voluntatis cum praedestinatione et praescientia." *Brev.* I, 8 (V, 216 b).

²⁶ "Dicendum, quod sicut dilectio duplex est : quaedam, quae oritur ex consideratione bonitatis, quaedam, quae est principium bonitatis ; sic electio duplex est: quae causatur a diversitate et praeeminentia eligibilium, et haec

Il n'existe pas chez Dieu de liberté de choix au sens de la créature, car en Dieu choix et amour sont authentique réalité. Et même si la mise en acte de la part de l'homme a un rôle décisif dans l'obtention du salut, pourtant c'est toujours Dieu qui fait de notre agir un facteur de ce salut. Il doit y ajouter sa grâce. L'octroi lui-même de la grâce - en tant qu'expression de l'amour créateur de Dieu – nous ne pouvons ni le juger ni l'expliquer: son fondement, c'est Dieu, l'être même de Dieu. Aussi pour conceptualiser le donné réel, nous ne pouvons que distinguer entre grâce définitive et grâce passagère.

"La grâce qui ramène à Dieu, les uns la possèdent passagèrement, les autres définitivement. Ceux pour lesquels elle est définitive sont inscrits avec leur grâce (dans le Livre de la vie) - c'est par cette grâce qu'ils reviennent à Dieu. Mais ceux qui la possèdent à titre passager ne sont pas inscrits dans la prédestination, ils ne sont pas prédestinés. Cependant la grâce qu'ils ont reçue est mentionnée en raison de sa vérité et de leurs mérites, qui ne seront jamais oubliés. C'est pourquoi on les dit simplement 'cités', non pas pour eux-mêmes mais en vue d'une récapitulation, car si la justice divine les juge dignes temporairement de la gloire, elle les en considère indignes s'ils viennent à tomber²⁷." [251]

Pas plus qu'une preuve établie ces distinctions subtiles n'autorisent à dire qu'un changement n'est possible qu'en l'homme, et non en Dieu²⁸ : elles ne font que montrer l'impossibilité absolue d'avancer un motif à l'élection par grâce. "Si quelqu'un se demande pourquoi la grâce est donnée à un pécheur plus largement qu'à n'importe qui, il faut imposer silence au verbiage humain²⁹."

4. Le Jugement, ou lecture du Livre de la vie

a) Le Livre de la vie et le Livre de la conscience

Dans le Livre de la vie l'homme qui sera finalement sauvé est à la fois en projet et désigné dès l'origine, 'l'homme' non en tant qu'idée générale, mais comme individu aimé de Dieu. À la connaissance active, éternelle et intérieure de Dieu répond de l'extérieur la connaissance passive qu'a de Dieu la créature élue, qui se connaît en cela aimée de Dieu. La connaissance que Dieu a de soi et celle que la créature a d'elle-même se fondent l'une dans l'autre : Dieu 'connaît' ceux dans lesquels la connaissance créée retourne à la connaissance incréée ; tandis que ces créatures 'connaissent' Dieu en se trouvant elles-mêmes en lui³⁰. [252]

Cela se produit à l'instant où les deux, Dieu et créature, participent ensemble à l'ouverture du Livre de la vie et du Livre de la conscience.

"Dans le Livre de la vie, tous (les mérites) sont écrits clairement, et dans les consciences ils (les mérites) sont copiés conformément à la vérité. Ainsi la confrontation des deux livres quand ils seront ouverts manifesterà tous les mérites et dévoilera à chacun et aux autres les secrets des coeurs³¹."

consequitur eligibilia, ut electio humana ; quaedam quae est ratio diversitatis in eligendi, ut divina, et haec est dissimilium, non quae sunt, sed quae futura sunt. Et talis praecedit et est aeterna ; nisi enim esset divina electio, omnes essemus reprobis et mali." *I Sent.* d. 40, a. 3, q. 1, ad 4 (I, 715 a).

²⁷ "Quia quod Deus iudicat aliquem prius dignum et post indignum, solum dicit mutationem in homine, non in Deo." *I Sent.* d. 40, a. 3, q. 1, ad 3 (IV, 898 b).

²⁸ "Quia quod Deus iudicat aliquem prius dignum et post indignum, solum dicit mutationem in homine, non in Deo." *I Sent.* d. 40, a. 3, q. 1, ad 3 (IV, 898 b).

²⁹ "Si quis autem quaerat, quare magis uni peccatori munus gratiae largiatur quam alteri, hic oportet silentium imponere humanae loquacitati." *Brev.* I, 9 (V, 218 b).

³⁰ Dans l'Hexameron le livre de la vie est considéré en relation avec Dieu comme modèle éternel. Cf. *Hex.* XII, 8 (V, 385 b).

³¹ "Et quoniam ille liber vitae est liber, in quo scripta sunt omnia, simul et lucidissime, et in conscientia scribuntur veraciter; ideo ex concursu apertionis horum librorum fiet declaratio omnium meritorum, ita quod occulta cordis cuiuslibet et sibi et ceteris innotescant." *Brev.* VII, 1 (V, 281 b -282 a).

Les mérites dont il s'agit ici, ne proviennent pas seulement de nous, mais aussi de Dieu qui donne la grâce, c'est pourquoi lors de l'ouverture des livres, on donne connaissance de la mesure des grâces - et avec aussi de la gloire - octroyées par la libéralité de Dieu³².

Ce n'est donc pas seulement la justice de Dieu qui se manifeste, mais aussi sa miséricorde.

"Pour montrer la justice de la rétribution, on rappellera les actions bonnes et mauvaises opérées par l'homme dans son état final ; ce sont seulement celles-là qui sont susceptibles de rétribution. Pour montrer la miséricorde du passé, on rappellera les mauvaises actions des bons, dont Dieu les a miséricordieusement libérés, et les bonnes actions des mauvais, que Dieu a miséricordieusement opérées par eux, lui qui fait lever son soleil sur les bons et les méchants³³." [253]

b) Pouvoir et ne pas pouvoir lire

L'appellation de 'Livre' concernant la prédestination et la connaissance divines indique que ces 'écrits' sont quelque chose de fermé, définitivement clos. Pas de correction, pas de modification : "Contre le témoignage de vérité sortant de la bouche du Christ et de chaque conscience qui le confirmera en même temps, nul moyen ne subsistera de nier, de se défendre, de s'excuser ou de s'esquiver³⁴." La dernière lecture est celle de la décision définitive. D'où il ressort que la lecture du Livre de la création et du Livre de l'Écriture possède toujours le caractère d'une décision antérieure, que cette lecture ne peut être indifférente. Acte au sein de la connaissance de Dieu créée, on s'y lit soi-même comme pensée divine ; on s'y 'trouve' soi-même parce qu'à chaque acte de connaissance véritable de Dieu que nous faisons correspond une connaissance par Dieu de nous-mêmes. Dans chaque lecteur s'accomplit une rencontre entre l'original et sa copie. Au cours donc de notre pèlerinage ne pas pouvoir lire signifie une déformation au moins passagère de l'original, - mais en ce jour du Jugement dernier la déformation est définitive.

Les mauvais ne trouvent pas leur propre image dans le Livre de la vie, ce qui signifie qu'ils ne peuvent pas lire le Livre. On peut donc parler d'une double ouverture du Livre :

"Cela signifie ou bien simplement regarder ce livre, ou bien en prendre connaissance une fois qu'il est ouvert. S'il s'agit de le regarder ouvert, il l'est à tous les bons qui sont seuls à pouvoir s'y trouver inscrits et connaître qu'ils étaient prédestinés; les mauvais, eux, ne peuvent le lire, même ouvert, et comprennent qu'ils n'étaient pas prédestinés³⁵."

Lire ou ne pas pouvoir lire, sous cette forme c'est le Jugement dernier qui s'exprime. [254]

c) L'Épiphanie du Christ, accomplissement de la connaissance matérielle et symbolique

Le Livre qui peut être lu par les bons, et non par les mauvais, n'est rien autre que le

³² "Ad pensandam quantitatem et dignitatem meritorum necesse est aperiri libros conscientiarum et librum vitae, in quo apparet quantitas gratiae secundam mensuram liberalitatis divinae, secundum cuius mensuram est etiam gloria." *IV Sent.* d. 43, a. 2, q. 3 concl. (IV, 899 a).

³³ "Propter ostensionem iustitiae in retribuendo rememorabuntur bona et mala, in quibus permanserunt finaliter; haec enim sola digna sunt retributione. Propter ostensionem misericordiae de praeterito rememorabuntur mala bonorum, a quibus sunt misericorditer liberati, et bona malorum, quae in eis misericorditer operatus est Deus, qui solem suum oriri facit super bonos et malos." *IV Sent.* d. 43, a. 3, q. 1 concl (IV, 900 a).

³⁴ "...ut contra testimonium veritatis loquentis in Christo et conscientiae cuiuslibet pariter contestantis nulla prorsus infitiandi, defendendi vel excusandi seu subterfugiendi pateat semita." *Lignum vitae* 41 (VIII, 83 b).

³⁵ "Dicendum, quod dupliciter est loqui de apertione : aut quantum ad ipsius libri intuitionem, aperitur tantum propter bonos, quia ipsi soli videbunt ; quantum ad subsequentem cognitionem, omnibus ; quia boni se ibi legentes, cognoscent se praedestinos ; mali vero ex hoc ipso, quod in libro aperte legere non poterunt scient se non esse praedestinos." *IV Sent.* d. 43, a. 2, q. 3 concl. (IV, 899 ab).

Christ. C'est comme Fils de l'Homme qu'il paraît en ce jour parce qu'en tant qu'homme il peut être entendu et vu par chacun et qu'aucun appel n'est possible contre sa décision.

"La lumière souveraine ne sera pas visible à tous, elle échappera aux regards enténébrés. Sans conformité de l'esprit à Dieu, sans félicité du coeur, le face à face est impossible. Le juge devra donc apparaître sous le visage de la créature. Comme d'autre part une simple créature ne possède pas l'autorité suprême et sans appel, notre juge devra nécessairement être Dieu pour juger comme détenteur de cette autorité suprême, - et être homme pour pouvoir disputer sous forme humaine avec les pécheurs. La voix de l'arbitre suprême terrifie les coupables et rassure les innocents, tandis que son image réjouit les justes et épouvante les impies³⁶."

Cette double lecture réalise pleinement la connaissance aussi bien 'matérielle' que 'symbolique'. Le Verbe fait chair, 'saisissable' matériellement, apparaît visible à tous. "Cependant sous la forme de sa divinité, il n'est vu que par les bons, alors que sous la forme de son humanité, dans laquelle il prononce le jugement, il est vu par les bons et par les mauvais³⁷." Ainsi s'accomplit la connaissance symbolique : celui qui 'voit' [255] l'humanité du Christ dans ce monde et dans cette vie, verra en elle ce jour là sa divinité, - mais celui qui ne voit le Christ que matériellement, sa divinité lui sera cachée pour toujours. Ne pas pouvoir lire le Livre de la création et de l'Écriture, le Livre du Christ, cela signifie toujours une anticipation du jugement, alors que pouvoir le lire manifeste la miséricorde de Dieu et la vie. Il est alors évident que la lecture est un acte de salut, et que le retour au delà du Livre à son auteur n'est pas un processus naturel, mais dépasse la nature. Nature et surnature ne sont d'ailleurs nullement séparables : aspirer au retour et être fait pour lui appartient à l'homme et fait partie de sa constitution tout entière. Par nature il est ouvert au retour et on se tromperait en niant une disposition surnaturelle, et sa nature même, si on voulait le comprendre (cet homme) en lui-même pour lui-même, alors que par nature il ne se trouve pas lui-même à partir de son Moi. D'un autre côté il ne peut jamais accomplir ce retour par ses seules forces : l'inclination de sa nature est supérieure à sa puissance. Le retour se réalise donc à un niveau qui dépasse la nature, c'est-à-dire au niveau du salut, par celui qui est à la fois Livre de Dieu et Lecteur de Dieu, le Christ.

5. Conclusion

Le Christ dit : "Lis-moi donc, moi, le Livre de la vie *écrit au dedans et au dehors* et comprends ce que tu as lu³⁸." En lui réside la sagesse de Dieu comme dans le Livre de la vie

"dans lequel Dieu le Père a déposé tous les trésors de la sagesse et de la connaissance ; par là, le fils unique de Dieu, Verbe incréé, est le livre de la sagesse et la lumière dans l'esprit de l'Artisan suprême empli des raisons vivantes et éternelles ; Verbe inspiré dans les intelligences des anges et des bienheureux ; Verbe incarné dans les esprits unis à la chair. Ainsi la sagesse multiforme de Dieu resplendit-elle en lui et par tout son empire [256] comme dans un miroir reflétant toutes les espèces et toutes les lumières et comme dans un livre comme dans les profondeurs de Dieu sont inscrits tous les mystères.

³⁶ "Videri ab universis non potest summa lux, quam tenebrosi oculi videre non possunt, pro eo quod facie ad faciem videri non potest sine deiformitate mentis et iucunditate cordis : necesse est, quod lux appareat in effigie creaturae. Quia vero pura creatura auctoritatem non habet summam, a qua appellari non possit ; hinc est, quod necesse est, quod iudex noster et Deus sit, ut iudicet per auctoritatem summam ; et homo sit, ut videatur et disceptet cum peccatoribus in effigie humana. Et quia una vox disceptationis terret culpabiles et assecurat innocentes, hinc est, quod una eius effigies iustos laetificabit et e contrario impios deterrebit." *Brev.* VII, 1 (V, 282 a).

³⁷ "Qui (liber vitae, scilicet Verbum incarnatum) in forma Divinitatis non videbitur nisi a bonis, in forma vero humanitatis, in qua et sententiam promulgabit, videbitur tam a bonis quam a malis." *Brev.* VII, 1 (V, 281 a).

³⁸ "Lege ergo me, librum vitae scriptum intus et foris, et lectum intellige." *Vitis mystica* c. 24, 2 (VIII, 188 a).

Ah ! si je pouvais trouver un tel livre dont l'origine est éternelle, l'essence incorruptible, l'examen désirable, la doctrine facile, la science douce, la profondeur insondable, les paroles inénarrables, et dont pourtant une parole dit tout ! En vérité, celui qui trouve un tel livre, trouve la vie et boit son salut auprès du Seigneur³⁹."

³⁹ "Et haec quidem sapientia scripta est in Christo Iesu tanquam in libro vitae, in quo omnes thesauros sapientiae et scientiae recondidit Deus Pater ; ac per hoc Unigenitus Dei ut Verbum increatum est sapientiae liber et lux in mente summi Artificis viventibus plena rationibus et aeternis, ut Verbum inspiratum in intellectibus angelicis atque beatis, ut Verbum incarnatum in mentibus rationalibus carni unitis; ut sic multiformis sapientia Dei ex ipso et in ipso per totum regnum refulgeat tanquam a speculo decoris omnium specierum et luminum contentivo et tanquam in libro, in quo secundum profunda Dei mysteria omnia conscribuntur. O si talem librum invenire possem, cuius origo aeterna, cuius incorruptibilis essentia, cuius cognitio vita, cuius scriptura indelebilis, cuius inspectus desiderabilis, cuius doctrina facilis, cuius scientia dulcis, cuius profunditas imperscrutabilis, cuius verba inenarrabilia, et unum tamen verbum omnia! Vere, qui hunc invenit librum inveniet vitam et hauriet salutem a Domino." *Lign. vitae* 46 (VIII, 84 b - 85 a).

[257]

6 - RECAPITULATION

On pourrait voir un simple motif stylistique dans le concept de 'livre', qui revient sans cesse presque à l'infini chez Bonaventure, mais à y regarder de plus près on découvre qu'il se développe à des niveaux si étonnamment variés qu'il peut décrire valablement une structure essentielle de l'être et de la connaissance.

Pour développer le concept il faut partir de sa définition formelle : un 'livre' constitue un témoignage permanent, voulant être connu dans sa complétude. Autres éléments de cette définition : la contemporanéité et l'uniformité du témoignage.

D'où d'une part une consistance : le livre n'est pas une chose en devenir, mais complète et finie. Un mot isolé, une phrase, ou même une suite de phrases, ne constituent pas un livre. C'est seulement lorsque son sujet est traité comme un tout et en une seule fois que l'on peut parler de livre. Le livre acquiert ainsi le caractère de chose voulue et décidée. La décision a été prise dans le livre et avec le livre ; si elle prend corps, elle n'est plus dans le livre, elle est attachée au livre.

D'autre part un élément dynamique est essentiel au livre, sa fonction de communication. Le livre ne se réduit pas à lui-même, il est dans un champ de tension : il provient de quelqu'un, l'auteur, et au delà du livre l'auteur vise quelqu'un, le lecteur. D'où une deuxième phase, phase obligée : par le livre et au delà du livre, le lecteur est renvoyé à l'auteur. Les rapports engendrés par le livre se rejoignent donc en un cercle qui pour Bonaventure représente l'activité fondamentale et la figure fondamentale de l'Être : Dieu est le cercle qui repose en lui-même et se diffuse en lui-même. La création est cercle, non parce qu'elle ne subsiste pas en elle-même, non parce qu'elle n'est ni sa propre origine ni son propre but, mais parce qu'elle provient d'un autre et retourne à cet autre. [258]

L'analyse formelle du 'Livre' manifeste déjà l'utilité de ce concept pour décrire les structures fondamentales de l'Être. Ainsi considérée la lecture du Livre ne peut se réduire à une simple prise de connaissance.

Finalement lire ne signifie ni plus ni moins que s'introduire dans le cercle relationnel instauré par le livre. Plus fondamental et plus essentiel ce livre, plus fondamental et essentiel le mouvement qu'il communique, plus fondamentale et essentielle est aussi l'implication du lecteur.

Mais si maintenant on considère le livre au sommet de son accomplissement statique et dynamique, on finit par rencontrer Dieu lui-même ; à sa manière divine il est (le livre) l'exemplaire préparé. Le concept de 'livre' fait miroiter comme à travers un prisme les diverses nuances de l'Unique, de l'Être divin, il nous fait discerner des propriétés, des dispositions, des structures de la vie divine.

Dieu est 'livre' avant tout en tant que savoir, - savoir qu'il est, savoir qu'il est permanent, savoir qu'il est contemporain et un dans sa forme. En lui tout est "écrit", le possible et le réel ; en lui passé et avenir sont présents et 'lisibles'. Finalement le caractère purement spirituel de Dieu réside en ce qu'il est pleinement 'soi, en soi'. Il n'appartient qu'à lui seul d'être l'Unique.

Rien de cela n'est modifié par le mode hypostatique de la connaissance de soi et de l'amour de soi propres à Dieu. Cette connaissance et cet amour font qu'on peut parler au sein de l'unité divine d'un épanouissement et d'un face à face. Ce qui est remarquable ici chez Bonaventure, c'est qu'il accorde au Père cette 'primauté' qui est à placer 'avant' même la pleine accentuation de la qualité de première personne ; elle approfondit la paternité originelle en 'plénitude fontale'. C'est ainsi qu'au Père sont attribuées l'unité, l'origine, l'éternité. Il prend au sein de la Trinité une place analogue à celle de la mémoire dans l'esprit humain ; c'est à lui

en tant qu'origine que revient l'accueil de la vérité.

Cet Un se déploie en une deuxième personne, [259] qui est à la fois lui-même et pourtant 'un autre' auquel sont attribués les modes de l'expression, de la 'forme', de la parole et de l'image. L'Un se reflète lui-même en cet autre ; ou, autrement dit, il se devient 'lisible' à lui-même. La relation Père-Fils traduit la relation originelle Auteur-Livre. Elle est présupposée à toute autre relation de cette espèce : tout auteur relève de la qualité originelle de Père ; tout livre de la qualité de fils. Par là se trouve définie une structure fondamentale de l'Être : dans la mesure où les relations de l'Être peuvent être comprises comme relations auteur-livre, elles relèvent sous quelque forme que ce soit de la connaissance qu'a Dieu de lui-même. Cette relation originelle prend la forme du 'cercle intérieur', puisque au Fils revient la fonction non seulement de livre, mais de lecteur : le Fils revient à l'Un en tant que 'l'Autre' ; il revient pleinement, parce qu'il est la connaissance que l'Un a de soi. En tant que livre la deuxième personne est le 'médiateur', qui provient de l'auteur et ramène à lui. En tant que lecteur, elle est 'l'autre', 'qui fait face à l'Un et lui revient.'

Cette considération semble restreindre la Trinité à une dualité. Mais le double cercle fermé fait justement voir la troisième personne comme surabondance, ruissellement et libre don - et donc comme racine nécessaire de ce deuxième cercle, - auquel s'attache toujours le caractère de libre don et de grâce (entendue au sens large) -, la création.

Vis-à-vis de Dieu la créature possède une altérité analogue à celle du Fils. Si le Fils est l'auto-connaissance éternelle et incréée du Père, livre divin et lecteur divin, par analogie la création est en plus l'auto-connaissance de Dieu créée, livre créé et lecteur créé. Et si la relation originelle en Dieu est dite 'cercle interne' de la connaissance, la création peut être dite 'cercle externe'.

Ce qui a été dit jusqu'ici montre que tout mouvement hors de Dieu a son correspondant en Dieu : une émanation intérieure incréée doit précéder l'émanation extérieure. La réalité concrète de l'émanation extérieure ne peut jamais se faire saisir qu'à partir du 'débordement' de Dieu, mais sa structure, elle, est originellement préformée dans la double relation de l'un à l'autre, de l'Auteur au Livre et au Lecteur. [260]

Quant à la création, le savoir de Dieu est nommé idée ou art. Quant au retour, il est dit approbation, prédestination ou Livre de la vie. Dans les deux cas, il agit, il crée, il projette. Il s'agit de parfaire et de concrétiser le projet éternel de Dieu dans l'espace et le temps du cercle extérieur. L'accomplissement créé de l'auto-connaissance divine s'appelle ici 'lecture.'

Entre Dieu et la création, entre auteur et livre créé, se situe nécessairement la relation d'origine, plus précisément dans le domaine de l'activité, du modèle, et du but. Le Père qui engendre sa propre forme et apparence dans le Livre éternel les crée dans le Livre temporel. Ce qui est engendré exprime parfaitement l'adéquat, ce qui est créé est nécessairement imparfait, c'est-à-dire que dans l'expression créée se trouvent à la fois correspondance et non-correspondance, ressemblance et dissemblance. Entre l'expression divine de ce qui est projet, réalisation et activité, et l'expression créée, passive, le concept particulier qui les relie est signifié par l'analogie.

L'analogie caractérise la situation du créé : en tant qu'étant ce créé il provient de Dieu ; mais la 'lacune originelle' existe en lui : s'il est créé, c'est 'à partir du néant.' C'est dans ce domaine de l'être créé que commence la lutte avec le néant, impossible dans l'Être absolu. Dans cette mesure la création est un échec à l'unité et de la simplicité de Dieu ; car l'origine de toute lutte avec le néant est un état de flottement entre le possible et le réel, la matière pure et la forme pure. Ce qui est nombreux et composite ne peut atteindre l'acte pur ou la forme pure, parce que ceux-ci sont des absolus, et non le résultat final d'un développement. Cependant la réalité pure est la force la plus profonde à la source de tout passage de la potentialité à l'acte et de même à son but. En cela on peut déjà voir que le but ultime de la création n'est nullement dans le champ de ses possibilités. Si création signifie sortie de la plénitude fontale [261] et

retour, un cercle existe en elle qui ne peut ni demeurer en soi ni trouver en soi de quoi atteindre sa complétude. On retrouve là le caractère de Livre de la création : la création est un moyen, et doit donc être dépassée. Mais on y voit également manifesté le caractère de la lecture, dont le départ et le but ne sont pas le livre, mais essentiellement l'auteur maître du livre.

Dieu n'est pas la création, mais il est présent en elle comme signe, il y est présent par sa 'représentation.' La représentation est le reflet créé de la 'manifestation' intra-divine. Certes notre perception sensorielle n'enregistre que la chose, l'objet. Mais, correctement comprise, la chose mène au-dessus d'elle-même parce qu'elle existe en tant qu'expression et signe de Dieu.

Le flottement du créé entre le possible et le réel se manifeste dans la diversité de la puissance d'être de chaque chose. À chaque puissance d'être correspond un degré différent de vraisemblance, de 'clarté', d'expression, - autrement dit, à chaque degré plus ou moins élevé de l'être, correspond un degré plus ou moins élevé de sa manifestation. Bonaventure introduit ici la répartition connue des choses en image, trace et ombre de Dieu. À l'image appartient la qualité de ressemblance 'imprimée.' À la trace, la représentation précise, particulière, mais lointaine, c'est-à-dire la représentation de Dieu dans sa triple qualité d'origine. À l'ombre enfin, l'apparence d'une représentation éloignée et obscure, simple manifestation générale d'origine.

La ressemblance de l'image est l'attribut naturel de la créature la plus agréable [à Dieu] qui représente en même temps le monde, - c'est-à-dire l'homme, image de Dieu par nature. Si l'on peut s'exprimer ainsi, il est le 'livre illustré' de Dieu. En lui la création a atteint le point extrême d'analogie avec la deuxième personne en Dieu ; l'homme est expression du Père au niveau du créé.

Outre le fait 'd'être livre', l'analogie entre l'homme et la deuxième personne divine embrasse aussi le fait d'être lecteur. Car dans l'homme la création devenue l' 'autre' fait maintenant face au Père. C'est dans l'homme que se prend le tournant du retour vers Dieu. Nous pouvons donc parler d'une analogie passive et active, d'un mode passif et actif d'être image. [262] Dans le mode passif, l'homme est la créature et le livre préfigurés par Dieu comme image. Mais c'est dans le mode actif que l'homme accomplit son retour essentiel à l'image originelle, vers laquelle il est orienté : il est lecteur. Que ce retour se produise et doive se produire librement tient au fait de son caractère spirituel et de sa disposition trinitaire. C'est ainsi que la connaissance en tant qu'orientation a le caractère d'une décision. Non comme simple réception de connaissance, mais comme acte de la personne tout entière où s'unissent connaissance et objet connu. Le cercle de l'auto-connaissance ad extra de Dieu se ferme avec l'homme.

Si nous avons compris la lecture du Livre de la création comme connaissance symbolique, cela correspond à la constitution spirituelle/corporelle de l'homme, qui est 'image dans un corps'. Maintenant si peu que le signe représente par rapport à la chose, aussi peu la connaissance symbolique est-elle une suite et un développement de la connaissance purement objective. Les deux formes de connaissance – accessibles à l'homme 'face au monde' – se distinguent beaucoup plus fondamentalement par leur point de départ. La connaissance objective signifie dans notre propos la réalisation d'une prise de connaissance simple, 'objective', où le cercle entre l'objet donné et le sujet connaissant s'accomplit et pour ainsi dire s'établit en soi. Le principe de certitude et d'être orientent déjà vers une réalité spirituelle, qui n'est pas identique à l'objet. Mais à l'instant où cette réalité spirituelle est connue comme Dieu, d'une part la chose devient transparente et révèle déjà d'une certaine façon son caractère de signe ; d'autre part dans le sujet connaissant un départ s'opère qui élargit nécessairement le cercle de la connaissance au delà de l'objet : c'est le déclenchement de la connaissance symbolique.

Elle s'enracine dans un savoir préalable sur le signifié ; sans ce savoir il est impossible

de comprendre quoi que ce soit comme signe.

Dans notre cas, ce point de départ ne serait rien autre qu'une connaissance antérieure et directe de Dieu, c'est-à-dire une connaissance de Dieu sans le secours et l'expérience des sens. C'est exactement ce qu'affirme Bonaventure. En tant qu'esprit l'âme est présente à elle-même. Entre l'âme, dans la mesure où elle est connaissable et reconnue, aucune image abstraite ne s'interpose. [263] L'image par laquelle l'âme se connaît est sa propre essence. Ici à vrai dire nous n'avons pas affaire à une connaissance consciente et intellectuelle, mais à une conscience habituelle, intuitive et pré-conceptuelle. Elle comporte nécessairement en elle la certitude de sa propre existence et de la capacité de connaître de celle-ci, et donc les caractéristiques de l'étant et du vrai.

L'âme n'étant pas présente uniquement à elle-même, mais plus profondément encore au pur esprit, il faut lui accorder une connaissance de Dieu 'de proximité.' Si l'âme ne correspond pas pleinement à ce connu, elle possède cependant vis-à-vis de Dieu la capacité d'adaptation suffisante à une simple saisie. Ici Dieu n'est pas connu en lui-même, mais par l'intermédiaire d'une image, cette image étant l'âme elle-même, dans la mesure où elle est image de Dieu. Avec la copie sont implantés dans l'âme l'aspiration naturelle à l'image originelle, un savoir et un souvenir qui la concernent et prouvent au moins à coup sûr l'existence de Dieu. Là encore ce savoir est habituel, intuitif et pré-conceptuel.

Ce qui importe, c'est que cette connaissance antérieure de Dieu est au départ de la connaissance actuelle et conceptuelle de Dieu, au départ de la lecture du Livre de la création. La connaissance antérieure vise en même temps le domaine qui sera mis dans une lumière consciente par le concept en formation grâce à l'expérience sensorielle. Le doute sur l'existence de Dieu réside ici non dans la connaissance antérieure, mais dans un défaut dans la pensée consciente, un défaut dans l'idée que l'on se fait de Dieu. Ce défaut qui concerne jusqu'à l'idée du domaine, ne concerne pas cependant la connaissance en soi, c'est le défaut de la volonté. Car l'orientation de la copie vers l'original implique la personne tout entière, c'est une manière active, consciente et libre d'être image, une attitude délibérée.

Les preuves de Dieu acquièrent par là une mise en place à coup sûr correcte : elles ne prouvent pas Dieu mais éclairent logiquement le domaine acquis par la connaissance antérieure de Dieu. Elles sont comme dit Bonaventure des 'exercices intellectuels.' La pensée consciente y est dirigée [264] vers Dieu par les trois chemins connus, chemin de la référence à l'origine, de l'acquiescement et du refus.

L'orientation active vers Dieu et la lecture correcte ne se font pas hors du temps, mais toujours dans un 'ici et maintenant' historique. Le mode de lecture est fondamentalement caractérisé par le triple état de l'homme dans l'histoire : état d'innocence, état de la nature déchue, état de la grâce.

La lecture dans l'état d'innocence avait pour caractère l'ordre serein du monde, de l'homme et de Dieu, dans la collaboration sans faille des dispositions naturelles et dans leur plein accomplissement. L'homme alors était 'sage', c'est-à-dire qu'il était intégré au mouvement allant de l'origine au but. Le monde était pour lui le livre ouvert de Dieu.

La tentation diabolique lui insuffla le désir de créer pour ainsi dire son propre cercle. Ce qui rompit l'organisation du cercle divin. Certes l'homme conserva son caractère d'image, son orientation vers Dieu. Mais de par sa propre volonté le monde n'était plus pour lui le livre ouvert, mais le livre détruit. Ce qui devint clair, c'est que dans la lecture, dans l'accomplissement du cercle extérieur, il s'agissait du salut. Mais le cercle de non-salut dans lequel l'homme s'était lui-même enfermé ne pouvait plus être franchi.

La restauration du cercle extérieur devait être le fait de Dieu, sans en exclure l'homme. Le Livre du monde fut reconstitué à un niveau supérieur et rendu lisible : ce fut le Livre de la Sainte Écriture.

Dans le monde l'homme était 'l'image corporelle de Dieu', expression et apparition du

Père ; dans l'Écriture cette image, expression et apparition du Père trouva son accomplissement dans le Fils, qui devint homme. Dans le monde l'homme était le lecteur qui unifié par la connaissance devait ramener ce monde à son origine ; dans l'Écriture le 'lecteur de Dieu', logos éternel du monde, devient aussi logos créé de ce monde pour le mener au Père avec lequel il est un dans la connaissance.

C'est ainsi que dans l'Écriture le monde est surexalté, mais que l'homme de ce monde c'est le Christ. Cette surexaltation n'est plus concevable comme fin et but d'un développement du monde, [265] mais comme l'irruption d'un événement complètement libre de la part de Dieu. La profondeur de ce qui est analogie s'éclaire : bien que le salut soit extérieur à toute loi du monde, le monde n'en est pas moins ordonné à ce salut qu'il est capable d'accueillir.

Ce que signifie le livre au sein de la Trinité redevient clair dans le Livre de l'Écriture, non seulement parce que son auteur propre est Dieu, mais parce que l'Écriture ne peut être séparée du Fils, 'Christ Livre', incréé et créé, intérieur et extérieur. L'Écriture est une incarnation du Logos.

Cette incarnation, la réalité de l'Écriture, la réalité du Christ Livre, signifiée mystiquement dans l'Église, en permet la 'lecture' au sens d'une connaissance symbolique. Sur le plan du salut cette connaissance s'ancre dans la foi qui seule reconnaît le signe et en pénètre le contenu. Par elle l'homme est incorporé au cercle extérieur, devenu cercle du Christ, et ramené au Père. Cependant cette foi elle-même, cette entrée dans une connaissance unifiante, n'est pas un fait naturel, elle est librement initiée par Dieu. C'est dans la foi que le salut se décide et cette décision tient au Livre. Car dans le Livre Christ, qui manifeste son 'achèvement' en tant que livre, l'apparence et la vérité, le chemin et le but sont en même temps présents et équivalents. Qui manque le chemin manque le but. Cependant, même après le Christ, l'achèvement, l'explicit du Livre, rend possible à toute époque la rencontre avec l'intégralité du message divin. À toute époque le logos, par son caractère de Livre, est présent, accessible et lisible.

L'interprétation de ce livre, rendue possible et nécessaire par l'intermédiaire du signe, ne signifie pas seulement une exégèse, que celle-ci relève de la science ou de la paraphrase ; elle est la forme sous laquelle ce livre s'adresse à une époque ou à un homme donnés : elle signifie le message qui m'est personnellement adressé. L'interprétation du signe en libère l'esprit et le fait agir en moi.

Mais finalement l'espace spirituel qui m'est ouvert par le signe et au-delà du signe sera obscur pour l'homme pèlerin. Le signe n'est complètement saisi que lorsque l'on approche 'par derrière' du mystère insaisissable qu'il recèle, [266] ou lorsque le signe lui-même demeure en retrait. Finalement la lecture se muera en contemplation ; le cercle extérieur s'unira à l'intérieur sous une forme nouvelle.

Il est conforme à la liberté humaine que le retour final s'accomplisse sous la forme du Jugement. La ressemblance avec Dieu atteinte par l'homme y est mesurée par rapport au projet de Dieu sur lui.

Par suite, il s'agit ici de deux 'livres'. L'un, le Livre de la conscience, relate de l'origine au but l'accession de l'homme à son moi quant à son salut, quant à l'achèvement de sa route. L'autre, le Livre de la vie, dit le projet divin conçu pour chaque créature depuis l'éternité. La caractéristique de ce Livre de vie est qu'il n'est pas simplement le savoir de Dieu, - et pas non plus le savoir originel de Dieu quant au processus de la création, - il est le savoir aimant de Dieu quant au retour du monde vers lui.

C'est donc encore une fois la générosité du Père en tant qu'auteur qui est mise en relief, mais ici elle intègre dans l'acte d'écriture les actions librement accomplies par l'homme, qui sont connues de toute éternité. Et encore une fois se manifeste ce magnifique christocentrisme déjà trouvé dans le Livre de la création et le Livre de l'Écriture. De même que le Verbe éternel est l' 'art' du Père, qui contient en soi l'ensemble des projets divins, telle est aussi la

prédestination dans la pensée de Dieu, et elle n'est rien d'autre que le retour prédestiné aux origines du cercle extérieur.

Tout ce qui procède de la paternité originelle, de l'Auteur, est donc finalement le livre de l'Homme-Dieu, le Livre Christ : le Livre de Dieu. Parce qu'il est livre, il n'est pas le but ultime : le but, c'est le Père. L'ensemble christocentrique du cosmos est en route vers l'Être premier, d'où il provient. Dans cette conception c'est une dynamique religieuse remontant aux origines qui a trouvé sa forme et c'est peut-être la plus profonde pensée humaine qui se soit jamais fait entendre non seulement dans le platonisme et le néo-platonisme, mais avant tout dans les religions orientales, et qui reçoive ici son empreinte chrétienne. La richesse d'une telle convergence est évidente. L'étude de détail peut demander une recherche plus approfondie, l'ensemble n'en est pas moins achevé et organisé. [267]

Ce que disait Gilson dans son chapitre sur l'esprit de saint Bonaventure est tout à fait juste : "On ne peut qu'apercevoir dans son entier l'économie générale de sa doctrine, - ou n'en rien voir¹."

Que ce tout - intemporel comme l'est à son sommet toute manifestation de l'esprit - a quelque chose à dire à chaque époque, j'espère que ce travail l'a montré plus clairement.

Strasbourg, le 11 octobre 2013, en la fête du Bienheureux Jean XXIII, pape.

*o*o*o*o*o*o*o*o*

¹ É. GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1943², p. 386.