

Pulchritudo

SOMMAIRE : Introduction : Bonaventure et le thème de la Beauté - 1. Les sources bonaventuriennes – 2. Fondement trinitaire de la beauté - 3. Le parcours esthétique ascensionnel – 4. LE "PULCHRUM" COMME TRANSCENDANTAL ET SA PERCEPTION – 5. Le Christ crucifié "beauté déformée" **formosus deformis**.

INTRODUCTION : BONAVENTURE ET LE THEME DE LA BEAUTE

Pour traiter le thème de la beauté (**pulchritudo** – **pulchrum**) dans la pensée du Docteur Séraphique¹ on doit avant tout examiner sa spécificité par rapport aux autres grands maîtres de la pensée chrétienne². À ce sujet le jugement qu'exprime sur Bonaventure von Balthasar est toujours significatif. Il est le premier théologien de notre temps – après une longue période de de-esthétisation – a eu le courage de repartir théologiquement de la beauté : " 3 "

Le **pulchrum**, en fait, n'occupe pas dans les pages de l'auteur de *Itinerarium* l'espace d'une œuvre particulière, mais constitue plutôt l'horizon de sa manière de procéder : comme l'affirme Moretti Constanzi: "On n'a pas besoin, vraiment, de traiter explicitement de la Beauté comme d'un thème parmi les autres thèmes, Bonaventure qui, en traitant substantiellement d'un thème unique ou de la Réalité qui le réalise **entièrement** dans le concret d'une **sagesse** qui rend **sapide** la **science** en la forgeant philosophiquement comme son sermon, respire, parle et pense continuellement dans la Beauté et celle-ci vit comme une présence⁴."

Pourtant, comme Portola l'a affirmé justement, on doit "exclure la nécessité d'enucléer/envelopper d'une certaine manière par les écrits bonaventuriens un traitement spécifique du beau, quelque chose, pour nous mettre d'accord, qui assumerait dans le cadre de la production littéraire de Bonaventure, le rôle assumé par le traité perdu *De pulchro et apto* dans celle d'Augustin⁵." Il ne manque pas d'auteur, tels Ost⁶, Galeffi⁷ et Carmo Silva⁸ qui, quand bien même de diverses façons, affirment le caractère tout inclusif de l'esthétique bonaventurienne, comme point de vue unifiant d'ontologie, épistémologie et métaphysique. Emma Spargo également, dans une étude influente sur l'esthétique du Doctor Seraphicus, du point de vue philosophique avait déjà affirmé dans les années '50 : "la catégorique de l'esthétique imprègne entièrement la pensée de s. Bonaventure." Tout son travail peut se décrire comme "une perception esthétique universelle du champ entier de la réalité, une compréhension d'une **Weltanschauung** [...]. Cela peut se voir dans sa présentation de la théologie, dans son traitement des problèmes de la métaphysique, dans son interprétation de l'histoire, dans sa vision des créatures, dans son mysticisme et dans l'influence qu'il a exercée

¹

²

³ G2, p. 237

⁴ T. Moretti Constanzi,

⁵ A. Portolano, *La bellezza in san Bonaventura*, "Studi et Ricerche Francescane", 4, 1975, 232-233.

⁶ Voir D. E. Ost, Bonaventure. The estetic syntesis, *FS* 36, 1976, 233-247.

⁷ Voir R. Galeffi,

⁸ C. H. Carmo do Silva,

chez les artistes suivants et dans leur œuvre⁹. " En conséquence, ce caractère tout inclusif de la beauté chez notre auteur constitue la richesse mais aussi la difficulté de sa thématization. Bien que d'un certain point de [629] vue on puisse considérer, avec Lutz, Bonaventure comme un "esthète moderne"¹⁰, il est clair d'un autre côté il est clair que chez lui il est impossible de trouver "une esthétique systématique"¹¹. " Cela veut dire que pour comprendre le pulchrum au sens bonaventurien on devra en un certain sens passer à travers toute son œuvre et découvrir les liens avec tous les autres thèmes de sa pensée. Certains apparaissent assez évidents comme, par exemple **la relation entre amour et beauté**, souligné par Tedoldi¹².

De plus, la **pulchritudo** dans les écrits du théologien de Bagnoregio apparaît inévitablement connexe à une profonde **spiritualité nuptiale**, laquelle à son tour envahit toute son œuvre¹³. En ce sens on comprend comment le concept de beauté possède en soi un caractère profondément relationnel qui trouvera son fondement exactement dans sa théorie de **l'expressio et impressio**. Puisque chez notre auteur "la théologie ne prend pas son point de départ de la recherche humaine mais de la révélation divine qui émane du Père de la lumière"¹⁴, on comprend comment la beauté dans sa plénitude accomplie ne peut que coïncider à la fin avec la réalité de Dieu Trinité. Plus on s'approche de Dieu, plus augmente l'expérience de la beauté. Comme il l'affirme lui-même emblématiquement dans le *Breviloquium* :

La beauté est grande dans le monde, elle est encore plus grande dans l'Église ornée de la beauté des charismes des saints, elle est plus grande encore dans la Jérusalem céleste, elle est suprême dans la Trinité souveraine et bienheureuse¹⁵.

Mais Dieu ne peut apparaître qu'à l'âme qui, en chemin, se laisse purifier. Pour cela dans *l'Itinerarium*, nous voyons comment Dieu est contemplé uniquement par l'âme purifiée et bien préparée, comme "souverainement belle"¹⁶. L'expérience de la beauté divine du côté de l'âme n'est possible que comme **excessus**, extase qui brise les confins du **status viatorum**, comme **anagogicus excessus, docta ignorantia, contemplatio**.

Souvent Bonaventure recourt à la figure de l'être suspendu (**supensio**) et soulevé vers Dieu. Comme il affirme aussi dans l'Hexaëmeron, l'âme monte avec Moïse sur la montagne "elle entre dans la ténèbre, voit l'époux très aimable ..."¹⁷ En conséquence on doit relever l'implication anthropologique de l'expérience esthétique décrite par Bonaventure, qui voit l'âme humaine fait originairement pour ce qui la transcende : "Rien ne suffit à l'âme, sinon ce qui dépasse sa capacité"¹⁸ ; ce qui s'appréhende (**apprehenditur**) non à travers ce qui se comprend (**comprehenditur**) encore. La beauté de Dieu, vraiment dans son incommensurabilité est l'unique réalité en mesure de satisfaire le désir qui habite le cœur de l'homme, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. L'immensité de la simplicité divine se présente à l'âme dans son inépuisabilité, aussi dans son éternité et non seulement dans le

⁹ E. J. M. Spargo, *The category of the aesthetic in the philosophy of St Bonaventure*, New York, 1953

¹⁰ E. Lutz,

¹¹ J. Lang,

¹² F. M. Tedoldi, *La dottrina*

¹³ n. 13 : G2, 239 (n. 2 et 3) "Chez Bonaventure ... vers le sommet mystique."

- "La théologie père de la lumière" n. 14 (G2, 242, après la n. 9).

¹⁴ n. 14 : G2, 242 après la n. 9.

¹⁵ *Brevil.*, 0, 3, 3 (CN 5/2, 35).

¹⁶ *Iitin.*, 4, 3 (CN 5/1, 541).

¹⁷ *Hexaëm.*, Principium, 2, 33 (F. Delorme, p. 32).

¹⁸ *Sc. Chr.* q6 (CN 5/1, 187).

temps. Dans une telle expérience l'âme a été elle-même rendue conforme à l'objet de la contemplation : "l'âme contemplative, que Dieu voit dans la contemplation, est toute embellie/bellifiée"¹⁹."

Après avoir présenté jusqu'ici en mode rhapsodique les contours de la doctrine du **pulchrum**, on doit maintenant en voir les sources, le fondement trinitaire, le chemin ascensionnel de l'homme, pour conclure en montrant la beauté en relation avec le Crucifié en rapport sponsal avec l'Église. [630]

1. LES SOURCES BONAVENTURIENNES

En suivant l'analyse effectuée par von Balhasar, on doit reconnaître que chez Bonaventure, en particulier dans son traitement de la beauté, il se trouve une "expérience originaire" qui détermine toute la structure de sa pensée : elle doit être individuée par le charisme franciscain et ultimement dans l'expérience des stigmates reçus sur l'Alverne par le saint d'Assise²⁰. À l'intérieur de celle-ci, on doit admettre aussi diverses affluences qui proviennent des diverses traditions philosophiques et théologiques. En particulier, l'expérience originaire évoquée par Bonaventure, se relie, du point de vue de l'objet, à la **tradition augustinienne** (philosophie de l'amour, image trinitaire de l'esprit créé, degrés de l'être être et de la beauté, irradiation lumineuse de la vérité). À **Denys** et à sa théologie négative, avec ses ascendances platoniciennes et néoplatoniciennes²¹ (passée par l'école de Chartres et Richard de St Victor). À **Anselme d'Aoste** (la preuve ontologique comme sommet de la vision esthétique-théologique et la transformation sublime de la créature béatifiée en Dieu). À **Bernard de Clairvaux**, en particulier pour tout ce qui regarde la théologie de la nuptialité, dans laquelle la gloire divine est comprise comme beauté de la sagesse de Dieu : "la forme de la..."²²

Toujours dans la force de l'expérience des Stigmates de s. François, au centre de la vision bonaventurienne nous trouvons le Crucifix comme sagesse suprême aussi du point de vue du **sujet** qui implique la décision de la suite/sequela radicale du dépouillement dans la pauvreté. La voie négative et celle de l'**excès** de Denys s'éclaircissent dans le sens de la simplicité et de la pauvreté franciscaine, comprise en termes de nuptialité. De cette façon la relation esthétique entre objet et sujet peut être développée adéquatement seulement moyennant les notions de base de son exemplarisme bonaventurien : **expressio** et **impressio**. Comme confirmation de ceci, on peut rappeler un passage de *l'Hexaëmeron* en référence au saint d'Assise : " ²³" ; et un autre trait de la *Legenda minor* : " ²⁴." À la **suspension** du Crucifié correspond la **suspension** de François. Une telle suspension est comprise comme "pauvreté totale..."²⁵."

Cette expérience originaire nous permet toujours d'accueillir la dynamique relationnelle impliquée dans l'esthétique bonaventurienne. En fait, la force expressive

¹⁹ Agnès, S2/38SDD (9, 509). Sur ce point, voir Tedoldi, *La doctrine des cinq sens*, 193s.

²⁰ E. Guerriero,

²¹ Voir sur ce point A. Zigrossi

²² *Hexaëm.*, II, 7

voir aussi *Hexaëm.*, XX, 24 (CN 6/1, 375).

²³ *Hexaëm.*, 22, 23 (CN 6/1, 410).

²⁴ *Leg.*, m. 6, 3

²⁵ n. 25 : G2, 257 = fin du §1.

produite par le Crucifié ne peut s'imprimer comme signe corporel que chez un François, comme le commente Balthasar : " ²⁶." Si bien que Bonaventure voit au centre les stigmates de François comme paradigme de l'impression de l'expression christologique, dans la conscience qu'ils ne sont pas un résultat obtenu par François mais par la puissance de Dieu, n'étant aussi que l'expression de l'esprit d'amour manifesté par l'Assisiote. En fait, selon l'expression suggestive du *De perfectione vitae ad sorores*, ce n'est que dans la cire molle d'un homme aussi enflammé que Dieu même s'imprime de cette façon : " ²⁷." Pourtant ce doit être ce sentiment qui détermine l'âme chrétienne : " ²⁸." En définitive : "L'abîme de la passion du Christ appelle l'abîme de la compassion du chrétien²⁹" qui se réalise comme conformité grâce à l'action décisive de l'Esprit³⁰. Cette correspondance vérifiée entre le Christ et François constitue pour Bonaventure le cœur de l'expérience esthétique ; chacun, en fait, doit désirer être parfaitement conformé au crucifié³¹, comme l'amour du Christ avait transformé François à son image³². Il est significatif que, dans la même logique, Bonaventure puisse parler de Marie dans sa comparaison avec Dieu³³. Dans cette dynamique, contemplée dans l'expérience de saint François, Bonaventure voit comment, dans l'excès qui se réalise dans les stigmates, la beauté divine atteint sa propre forme dans le monde. Dans un tel monde se montre comment l'extase n'est pas pour le Docteur Séraphique l'abandon ou le reniement du monde, entendu en termes négatifs, mais "l'ouverture de soi au monde ...³⁴"

En conclusion de ce point, il nous semble pouvoir relever comment l'esthétique bonaventurienne représente de manière emblématique une vision théologique profondément spiriuelle et sapientiale, d'où tout part de l'autorévélation divine qui implique originellement le sujet croyant, en le transformant radicalement et en le rendant partie de sa manifestation et de sa gloire même. Cela implique que le même le même faire théologique soit structurellement immergé dans l'expérience ecclésiale de la foi, l'espérance et la charité jusqu'à l'abord mystique. Le modèle théologique que l'esthétique bonaventurienne propose est donc préoccupé de lier de manière insoluble la spéculation avec la vie chrétienne tendue vers la sainteté. En définitive, Bonaventure propose avec sa doctrine sur le pulchrum une théologie profondément connexe à la sainteté³⁵. La relation établie entre la beauté divine et sa perception de la part de l'âme croyante jusqu'à la conformité, font comprendre comment le savoir théologico-spirituel chez Bonaventure est toujours comme lui-même l'affirme en contemporanéité avec la lecture et la consécration, la spéculation et la dévotion, la recherche et l'admiration, la perspicacité et la jubilation, l'application et la piété, l'intelligence et l'humilité³⁶. La structure théologique de notre auteur empêche/évite toute approche neutre au **pulchrum**. Pour cela, comme il l'affirme encore dans l'*Hexaëmeron* : "Sans la discipline monastique, la discipline scolastique est insuffisante pour acquérir la sagesse, car ce n'est pas en écoutant seulement, mais en observant, que l'homme devient sage³⁷." De là on peut

²⁶ n. 26 : G2, 248 (+ n. 49) "François est devenu ..." . Les stigmates)

²⁷ *Perf. vitae*, 6, 11.

²⁸ *Reg. animae*, 7 (CN 13, 387).

²⁹ *Serm. dom.*, 24, 8 (CN 10, 299).

³⁰ n. 30 : G2, 256 comment de 2Co 3, 18 "La gloire est l'apparition ... > n. 115.

³¹ *Lign. vitae*, 01 (CN 13, 207).

³² *Leg. M.*, 13 (CN 14, 327-337).

³³ *Serm. dom.*, 7 (CN 10, 104-115).

³⁴ n. 34 : G2, 249 (# n. 54 et n. 55).

³⁵ Voir sur ce point

³⁶ *Itin.*, 04

³⁷ *Hexaëm.*, 2, 3 (M. Ozilou, 127).

facilement déduire toute l'actualité de la position du Docteur Séraphique aussi pour notre temps, pour l'expérience spirituelle et pour la théologie³⁸.

2. FONDEMENT TRINITAIRE DE LA BEAUTE

Le concept bonaventurien de beauté, dans toutes ses variantes, à commencer par l'augustinienne de **aequalitas numerosa** se meut essentiellement dans le milieu d'une ontologie de l'expression (comme fécondité, dévouement, amour dans l'être même)³⁹. Pour cela, s'interroger sur le fondement de la beauté chez Bonaventure veut dire, en dernière instance, réfléchir sur les conditions de possibilité de l'autoexpression de Dieu en Soi et dans le monde, à s'y conformer l'âme croyante est appelée. Donc, avant encore de nous poser plus analytiquement le problème de la valeur [632] philosophique du **pulchrum** dans le système bonaventurien, il est nécessaire d'amener théologiquement la réflexion sur le mystère de la très sainte Trinité, où le Docteur Séraphique réfère la catégorie de l'**expressio-impresio** à l'être absolu. Une telle réalité en Dieu n'est explicable ni du point de vue d'Aristote ni du point de vue de Platon, mais seulement du point de vue chrétien, si bien que la réalité même de la beauté, en référence aux créatures, ne pourra que posséder un caractère du tout christocentrique. Toutes les reproductions du monde, en fait, ne peuvent qu'être expressions imparfaites qui, pour être compréhensibles, doivent "être rapportées ..."⁴⁰. En cohérence avec une telle vision, on ne pourra parvenir à un fondement adéquat de la beauté qu'après avoir montré : 1) le rapport d'expression dans l'essence de Dieu ; 2) en tant que fondement à toute autoexpression de Dieu vers l'extérieur, et 3) comment toute autoexpression de Dieu vers l'extérieur demeure à l'intérieur de celle du divin et ce n'est qu'à la lumière de cette dernière qu'elle peut être comprise.

1) Sans aucun doute, pour Bonaventure, on ne peut parler du Dieu Trinité que par révélation ; elle implique, au sens anselmien, d'affirmer de Dieu, le maximum pensable. Aussi **c'est le propre de la perfection de l'être d'engendrer son propre semblable**. On doit dire de manière plus précise que "pour la béatitude ..."⁴¹. Quels peuvent être les éléments que la réflexion possède pour penser cette expression totale et originaire de soi ? À ce sujet Bonaventure parle de douze manières de **generationes**, que l'on peut ramener à trois : la **parole**, l'**image** et le **fil**⁴². La génération du Fils, dans le Commentaire des Sentences, advient par modum naturae nihilominus ut dilectus⁴³. Si le Père est **primitas** et **fontalis plenitudo**, le Fils est Dieu dans le mode d'être exprimé (Dieu exprimé dans sa totalité)⁴⁴. Plus profondément il faut suivre Bonaventure en distinguant entre les divers modes de descendance qui caractérisent l'expression de soi. Dans ce contexte, nous intéresse la référence à l'exemplarité. Il y a une double descendance dans le mode de l'**exemplarité** : la première est celle par laquelle naît l'image **reproduite**, ou les créatures ; la seconde est celle par laquelle le descend descend en mode de l'exemplarité essentielle (**ratio exemplandi**) et en ce cas il faut se référer au Fils. Dans cette perspective, le Fils n'apparaît pas seulement comme

³⁸ Voir P. Martinelli

³⁹ n. 39 : G2, 261 : simple renvoi.

⁴⁰ n. 40 : G2, 258 : avant la n. 116.

⁴¹ n. 41 : G2, 259 : "pour la béatitude suprême (" : après la n. 118.

⁴² Voir *Hexaëm.*, 11, 13-20 (CN 6/1, 224-227). Voir aussi sur ce thème : *IS*, d27, p2, q3 (1, 487-488).

⁴³ *IS*, d6, q2 (1, 128).

⁴⁴ n. 44 : G2, 263 entre les n. 132 et 136 (p. 264).

l'archétype des choses créées. Il est d'abord Dieu en tant qu'expression et donc en tant que vérité : "en tant qu'expression en Dieu...⁴⁵"

2) Concernant le rapport entre Trinité et création, Bonaventure semble délaisser Augustin pour se rapprocher des pères grecs⁴⁶. Cela s'atteste, entre autres, dans la description des œuvres de l'économie du salut qui sont communes à la Trinité mais qui expriment ensemble aussi la position des personnes. Le Fils comme **expression** et l'Esprit comme **dévouement** se maintiennent aussi **ad extra**. Notre auteur pose [633] un lien net entre **génération** du Verbe et **création** du monde, évitant toutefois le risque de subordinatianisme des pères grecs en ce que la génération n'est pas la fin de la création. En effet, dans la génération du Fils, le Père exprime tout lui-même, sa puissance et son pouvoir, comme il l'affirme dans l'Hexaëmeron, le Père : "...⁴⁷" et encore : "...⁴⁸" Une telle réalité s'exprime dans l'Hexaëmeron avec des paroles anselmiennes : "...⁴⁹" Aussi "tout ce qui est possible à Dieu est ...et dans le Fils⁵⁰." Le Fils est l'**ars aeterna**⁵¹, l'**ars Patris**⁵², faisant écho à s. Augustin. Le Verbe étant l'expression globale de Dieu, exprime en lui-même tout le créé possible. Il est la **sagesse** de Dieu, grosse des éternelles pensées de Dieu⁵³. De manière suggestive, l'Hexaëmeron nous rappelle que "Le semblable est en relation avec le dissemblable ...⁵⁴" Dans cette logique qui entrelace l'autoexpression en Dieu et l'expression **ad extra** dans la création, on comprend pourquoi il faut attribuer au Fils la **pulchritudo**, comme Bonaventure l'affirme dans un très célèbre passage du *Commentaire des Sentences* : le Fils apparaît comme beauté en relation avec ce qu'il exprime, en tant que parfaite et expresse ressemblance et est beauté exemplaire en comparaison avec toute chose créée⁵⁵. Déjà Pierre Lombard du reste affirmait : "La beauté (pulchritudo) ...⁵⁶"

Si pour Augustin, "pulchritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa"⁵⁷, alors Bonaventure peut affirmer que "ibi autem sunt rationes numerosae ad unum reductae"⁵⁸.

Si pour l'Hipponate la beauté intramondaine est **armonia** et **proportio**, alors par réduction on peut parvenir à l'unité qui est **aequalitas intradivina** absolue d'archétype et de reproduction, avec la vérité absolue en tant correspondance, fonde en même temps l'absolue beauté. Aussi, le Fils apparaît comme beauté exactement avec ce qu'il exprime en relation avec ce qu'il exprime. Considérant que, comme argumente Bonaventure, 1) une image se dit belle quand elle est bien peinte, mais 2) se dit belle en particulier en tant qu'elle reproduit de manière optimale la beauté de ce qu'elle reproduit, alors on doit considérer aussi la luminosité, c'est-à-dire le fait de s'éclairer et d'exprimer le modèle dans la même reproduction. En référence à la vie divine, il n'y a pas ici seulement une correspondance formelle entre les deux, mais un rapport d'expression comme fondement s'éclairant (du Père au Fils) et autoexpression (du Fils au Père)⁵⁹. En fait, le Fils "ne veut pas être ...⁶⁰" [634]

⁴⁵ n. 45 : G2, 264 : "En tant qu'expression de Dieu ...dans l'amour même." avant dernier par. du 1).

⁴⁶ travaux de A. Stohr

⁴⁷ *Hexaëm.*, 1, 16 (CN 6/1, 57).

⁴⁸ *Hexaëm.*, 1, 13 (CN 6/1, 55).

⁴⁹ *Hexaëm.*, 11, 11 (CN 6/1, 223).

⁵⁰ n. 50 : G2, 265 : après la n. 146 milieu de la phrase qui suit la note. à l'intérieur de la n. : 267 : après la n. 158 amène la n. 159.

⁵¹ *Sc. Chr.*, q4 (5, 141), voir aussi *Hexaëm.*, 5, 13 (CN 6/1, 135).

⁵² *Red., artium*, 20 (CN 5, 53).

⁵³ Voir *Hexaëm.*, 20, 5 (CN 6/1, 363) ; *Brevil.*, 1, 8 (CN 5/2, 76-81).

⁵⁴ *Hexaëm.*, 11, 9 (CN 6/1, 221).

⁵⁵ "...⁵⁵" *IS*, d31, p2, a1, q3, ad5 (1, 544).

⁵⁶ P. Lombard, 1S, d3, p1, c1.

⁵⁷ Augustin, *De musica*,

⁵⁸ *Hexaëm.*, 6, 7 (CN 6/1, 154) ; *Tripl. via*, 3, 12 (CN 13, 85) : "la beauté

⁵⁹ *IS*, d31, p2, a1, q3 (1, 544).

3. En considérant enfin la nécessité de reconduire toute chose créée à l'archétype divin, on doit, avec Bonaventure, reconnaître avant tout que toute la création ne peut être qu'une imitation déficiente, multiple de l'unique forme originaire en Dieu même. Pour le grand théologien de Bagnoregio : "...⁶¹" En fait, en Dieu la beauté se donne dans l'unité de la parfaite égalité/équivalence, tandis que dans l'ordre créé l'harmonie ne peut que arriver à travers la différence de la variété. Suite à cela, il est important de considérer la tripartition augustinienne décisive dans le rapport entre l'expression trinitaire et les créatures, utilisée, par exemple, par notre auteur dans le *De scientia Christi* : vestige (**vestigium**), image (**imago**), ressemblance (**similitudo**). Dans le **vestigium**, l'archétype trinitaire s'exprime seulement objectivement ou dans le donné de l'élément créaturel ; dans l'**imago** il s'exprime dans la complexité de la structure du sujet ; tandis que dans la **similitudo** l'archétype arrive à habiter dans la copie par l'œuvre de la grâce sanctifiante⁶². Bonaventure lit les trois degrés dans l'*Itinerarium*⁶³ de manière dédoublée, donnant lieu à trois couples de degrés, en tant que donnés dans a) **référence** à l'archétype et en tant que b) **représentation** de l'archétype. Dans ce chemin complexe la beauté même des choses se dévoile ultimement en accueillant la référence transcendante à la beauté archétype. De cette façon, nous avons mis aussi les prémisses pour considérer la beauté en relation avec le chemin ascensionnel de l'homme dans sa confrontation au mystère divin.

3. LE PARCOURS ESTHETIQUE ASCENSIONNEL

En cherchant à suivre la dynamique du pulchrum dans la pensée de notre auteur, nous allons maintenant parcourir le chemin qui part des créatures pour aller à la beauté suprême : le monde, l'homme, le Christ.

1. Du point de vue ascensionnel la position de Bonaventure regardant la beauté interne au monde est caractérisée par l'harmonie qui se situe entre l'élément spirituel et l'élément matériel : "La création ..." On ne peut véritablement lire un tel livre, nous rappelle l'*Hexaëmeron* que les suprêmes contemplatifs et non les simples philosophes de la nature, puisque ceux-ci ne connaissent que la nature des choses mais non pas le ...⁶⁴ Ceci est attesté par sa compréhension concernant le **Liber naturae**, qui seulement à cause du péché est devenu inefficace. C'est pourquoi le **Liber revelationis** est devenu nécessaire. Si le livre de la nature est écrit extérieurement et le livre de l'écriture est écrit intérieurement, le Christ est le livre intérieurement et extérieurement⁶⁵. En examinant ce point il faut expliciter deux relations importantes pour l'esthétique bonaventurienne : il met avant tout en évidence la réalité créaturelle en relation à la forme et de plus sont être dans l'histoire.

a) **Lumière et forme**. Il est essentiel ici de saisir l'harmonie entre l'élément matériel et le spirituel de la réalité créée, qui, en tant que tel apparaît relatif [635] à l'homme. Pour Bonaventure, ce qui unit l'élément spirituel à l'élément matériel est, en effet, la lumière, si

⁶⁰

⁶¹ n. 61 : G2, 273 : après la n. 193 " : la beauté immanente ... archétypique."

⁶² *Sc. Chr.*, q4 (CN 5/1, 118-153) ; voir aussi *Brevil.*, 2, 12 (CN 5/2, 122-125).

⁶³ *Itin.*, 1, 9 (CN 5/1, 506-507).

⁶⁴ *Hexaëm.*,

⁶⁵ *Brevil.*, 2, 11 (CN 5/2, 119-121). W. Rauch ?

bien que elle-même se révèle particulièrement proche du concept de beauté⁶⁶. À partir de là on comprend comment il affirme dans le *Commentaire des Sentences* :

Omne quod est ens, habet aliquam formam ; omne autem quod habet aliquam formam, habet pulchritudinem ⁶⁷ .	Tout ce qui existe a une certaine forme ; et tout ce qui a une certaine forme a une beauté.
--	---

La forme est, en fait, la lumière qui vient d'en-haut⁶⁸ : "la plus noble est la lumière des formes corporelles⁶⁹."

b) Le temps et l'histoire. Chez Bonaventure, la beauté dans son parcours ascensionnel est lié aussi au concept du temps et de la fuite des générations. Cependant, une telle beauté ne peut être reçue que dans sa totalité, dont l'homme ne peut disposer. Sur ce point, le Saint-Esprit seul peut lui en donner un résumé dans l'Écriture, comme il l'affirme dans le *Breviloquium*⁷⁰. Le Christ est le centre et le sommet du cosmos et de l'histoire. Lui-même agit dans l'histoire en premier et ensuite l'incarnation pour rapporter tous les temps à leur centre en lui⁷¹.

2. De tout ce qui vient d'être dit il apparaît clairement que la position de l'homme est absolument centrale dans la construction bonaventurienne : il est la synthèse du monde⁷². Il affirme dans le *Breviloquium* :

73	Ainsi, il est indubitablement vrai que nous sommes la fin de toutes choses qui existent.
----	--

On reconnaît à l'homme cette centralité à travers sa liberté et sa raison par lesquelles il comprend et, en un certain sens, 'dépasse' le monde. À la suite d'Aristote, il affirme que l'âme de l'homme est un certain sens tout. Le fait qu'il synthétise en soi, esprit et matière lui permet de représenter l'archétype du monde. Son anthropologie est intéressante qui voit dans l'homme un double sens matériel et spirituel, le constitue unique dans l'univers, l'habilité au parcours esthétique ascensionnel. Ces deux sens sont réellement à l'œuvre quand ils agissent ensemble. L'anthropologie de Bonaventure définit essentiellement l'homme comme un être qui tend à la connaissance de la beauté. Ses sens sont faits dans ce but. Les correspondances entre les sens extérieurs et ceux intérieurs sont données en référence à la perception de la beauté.

⁶⁶ Voir sur ce point :

⁶⁷ 2S, d35, p2, q3 (2, 814) ; voir aussi *Itin.*, 2, 10 (CN 5/1, 522-525).

⁶⁷ "Tt ce qui existe a une forme quelconque ; et tout ce qui a une forme quelconque a de la beauté." 2S, d34, p2, q3 (2, 814) ; => *Itin.*, 2, 10.

⁶⁸ Voir aussi 2S, d12, a1, q3 (2, 300).

⁶⁹ 2S, d13, a2, q2, f2 (2, 319).

⁶⁹ "La lumière est la plus noble des formes corporelles." 2S, d13, a2, q2, f2 (2, 319).

⁷⁰ *Brevil.*, 02 (CN 5/1, 28-33).

⁷¹ 2S, d36, a2, q1 (2, 848) ; 1S, d44, a1, q3c (1, 786-787).

⁷¹ le péché de l'homme et la beauté de l'univers : 2S, d36, a2, q1 (2, 848) ; 1S, d44, 1, q3c (1, 786-787).

⁷² n. 72 : G2, 285 : pas de citation ! probablement le 2).

⁷³ *Brevil.*, 2, 4, 5 (CN 5/2, 97).

Per hunc etiam modum sensus cordis nostri sive pulcrum, sive consonum, sive odoriferum, sive dulce, sive mulcebre debet desideranter quaerere, gaudenter invenire incessanter repetere. - Ecce, quomodo in cognitione sensitiva continetur occulte divina sapientia, et quam mira est contemplatio quinque sensuum spiritualium secundum conformitatem ad sensus corporales ⁷⁴ .	De la même manière, le sens de notre cœur doit se mettre avidement en quête de ce qui est beau, harmonieux, de bonne odeur, doux au goût ou au toucher, le découvrir avec joie et le rechercher sans cesse. Telle est la manière dont la connaissance sensible contient, sous une forme cachée, la sagesse divine et telle aussi la merveilleuse contemplation des cinq sens spirituels dans leur conformité avec les sens corporels.
---	---

L'homme, en tant que fait pour la beauté, est éclairé sur son propre mystère seulement à la lumière de la réalité eschatologique où s'accomplit ce pour quoi son cœur a été fait. Dans le Soliloque, Bonaventure décrit ainsi la beauté céleste :

"⁷⁵"

...

À partir de là, on comprend l'importance de la doctrine bonaventurienne des sens spirituels complexe et suggestive⁷⁶ ; elle apparaît particulièrement au centre de gravité dans la clef esthétique. Le *Breviloquium* présente la manière dont les charismes spirituels rendent l'homme adapté à la contemplation si bien que dans les sens spirituels on peut voir la beauté de l'époux, le Christ⁷⁷. *L'Itinerarium*, à son tour, peut affirmer :

Quibus sensibus recuperatis, dum sponsum suum videt et audit odoratur, gustat et amplexatur, decantare potest tanquam sponsa <i>Canticum canticorum</i> , quod factum fuit ad exercitium contemplationis secundum hunc quartum gradum, quem nemo capit, nisi qui accipit, quia magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali. In hoc namque gradu, reparatis sensibus interioribus ad sentiendum summe pulcrum, audiendum summe harmonicum, odorandum summe odoriferum, degustandum summe suave, apprehendendum summe delectabile, disponitur anima ad mentales excessus, scilicet per devotionem, admirationem et exultationem, secundum illas tres exclamations, quae fiunt in <i>Canticis canticorum</i> ⁷⁸ .	Après avoir recouvré tous ses sens, l'âme voit et entend son Époux, elle le respire, le goûte et l'étreint ; elle peut alors chanter comme l'épouse du Cantique des cantiques. Ce chant est bien fait pour les exercices de ce quatrième degré de contemplation, que personne n'atteint sans un don : l'expérience du cœur le saisit mieux que l'application de la raison. Dans ce degré en effet l'âme, rentrée en possession de ses sens intérieurs, perçoit la souveraine beauté ; elle entend ses harmonies ineffables, elle respire ses parfums enivrants ; elle goûte son exquise douceur, elle embrasse ses délices infinies. La voilà prête pour les ravissements de l'extase dans la dévotion, l'admiration et la joie, selon les termes des trois exclamations du Cantique des cantiques.
--	---

[636]

Cela arrive en référence en référence à l'unique objet des sens eux-mêmes : le Christ comme **Verbum increatum**, **Verbum incarnatum** et **Verbum inspiratum**. Le Christ se tient certainement présent dans la pensée bonaventurienne comme le centre de toutes les choses. Il occupe cette place comme médiateur et comme centre médiateur. À cette place il rachète, illumine/éclaire, reconduit, mesure et oriente : en cela réside sa beauté. Il est la rectitude de tout ce qui est dévié. Mais, par-dessus tout, grâce à sa puissance de rayonnement de son cœur tout-puissant, il conforme à lui ce qui est dévié ; en tant que mesure omni-orientante, il est la souveraine beauté : "Il rend belles les choses déformées, les belles encore plus belles, et celles-là, très belles⁷⁹." En tant que beauté première-née, objective et subjective, Il est

⁷⁴ Red. art. 10 (CN 5/1, 49).

⁷⁵ Solil., 4, 20 (CN 13, 190)

⁷⁶ Voir M. Tedoldi, *La doctrine des cinq sens*.

⁷⁷ Voir *Brevil.*, 5, 6 (CN 5/2, 220-231).

⁷⁸ Itin., 4, 3

⁷⁹ *Hexaëm.*, 1, 34 (CN 6/1, 66-67).

sponsus speciosissimus et desiderabilis totus⁸⁰ ; il est la beauté qui, purifiant, fait belle toute chose : **pulchritudo pulchrificativa universorum**⁸¹ .

4. LE "PULCHRUM" COMME TRANSCENDANTAL ET SA PERCEPTION

1. Jusqu'à maintenant on a affirmé où devait se trouver l'horizon dynamique et continu pour pouvoir maintenant chercher à décrire en synthèse le **pulchrum** comme tel. Le parcours ne pouvait être que difficile à cause de la toute compréhensivité de la beauté dans les écrits du Docteur Séraphique et par manque de son objectivisation dans l'une de ses œuvres. Bonaventure, en fait, comme on en a déjà eu un aperçu n'a pas écrit de traité sur le beau. Comment nous expliquer cet apparent **deficit** chez un auteur aussi concerné/caractérisé par le **pulchrum** par toute sa manière de faire ? Selon certains chercheurs ce pourrait être dû à son schéma trinitaire, aussi fortement utilisé par notre auteur, en relations avec les transcendants reconnus généralement de son temps : **unum, verum, bonum**. Cependant cela n'empêche pas le fait que pour l'auteur du *Breviloquium* le **pulchrum** est effectivement considéré comme un transcendantal. Karl Peter a, dans une œuvre admirable, a démontré que l'on peut attribuer cela à Bonaventure⁸². Il est aussi possible de laisser de côté le *Codice Assisi n. 186*⁸³ et le problème de l'attribuer au jeune Bonaventure, où en effet la beauté se définit comme transcendantal⁸⁴. Dans cet ouvrage, le thème du beau est fondé sur le **bonum**, tout en sachant que **pulchrum circuit omnem causam et est commune ad ista (ad unum, verum, bonum)**. Cependant tout en laissant de côté ce texte, on ne peut pas nier que pour Bonaventure cela de fait constitue un quatrième transcendantal, comme il l'affirme dans *l'Itinerarium* :

Cum igitur omnia sint pulchra et quodam modo delectabilia ; formosa omnia ⁸⁵ .	Ainsi donc, puisque toute chose est belle et d'une certaine manière agréable ;
---	--

À cette proposition von Balthasar affirme dans sa recherche sur le Docteur Séraphique :
".....⁸⁶"

De même Potolando clôt son étude sur la beauté chez Bonaventure en affirmant que : "la beauté appartient à toutes les choses, à toutes les créatures, puisque la beauté appartient à la vie, à l'univers, au créé comme résultat premier de la perfection, ce qui revient à dire de la beauté, du Créateur⁸⁷."

2. Il est maintenant essentiel de nous demander : en quoi consiste la **ratio pulchri** vis-à-vis des autres transcendants ? Karl Peter, dans son travail, part de la modalité selon

⁸⁰ *Brevil.*, 5, 6 (CN 5/1, 226).

⁸¹ *De nativitate b. Mariae virginis*, s2 ≈ (9, 709).

⁸² K. Peter, *Die Lehre*

⁸³ Voir *Codice*

⁸⁴ Pouillon met ce texte à la base de son étude sur l'esthétique bonaventurienne (1944) :

⁸⁵ *Itin.*, 2, 9-10 (CN 5/1, 520-522). *NdT* – Telle qu'elle est énoncée, la citation est très curieuse, étant donné que les deux derniers mots latins "formosa omnia" est située à plusieurs lignes antérieures. La citation ne forme donc pas un tout suivi grammaticalement et logiquement.

⁸⁶ n. 86 : G2, 302 : après la n. 361 – sauf la dernière phrase du §. *NdT* – Dans la note 358 de son texte Balthasar distingue bien deux citations comme nous l'avons fait remarquer dans la note précédente : la première comprend les neuf premiers mots est de 2, 10 (5, 302b) et la deuxième les deux derniers est de 2, 9 (5, 302a). Balthasar ajoute : "voir aussi l'affirmation que toute forme est belle : 2S, d34, a2, q3 f6 (2, 814a) que notre auteur cite à sa n. 67 et qui indique aussi *Itin.*, 2, 10.

⁸⁷ A. Portolano, *La bellezza in san Bonaventura*, p. 246.

laquelle en général Bonaventure procède pour montrer la **ratio** de l'un du vrai et du bon. En suivant le texte classique du *Breviloquium*⁸⁸ on doit affirmer que l'**unum** fonde sa numérabilité de son indivisibilité par soi ; le **verum**, en revanche, fonde sa cognoscibilité en raison de l'indivisibilité de sa propre espèce ; le **bonum**, à son tour, fonde sa communicabilité de son indivision de sa propre action. Partant de là, par voie déductive, on devrait pouvoir dire que pour Bonaventure, "le beau fonde son apparence sensible en raison de l'indivision de l'étant par rapport à l'être"⁸⁹. À une telle définition semblerait s'opposer la non-liminable évaluation platonico-augustinienne de la sensibilité, même si l'on doit prendre acte que la sensibilité même n'a jamais été valorisée dans le Moyen-Âge comme par Bonaventure. Si l'on parlait de sensibilité comme de "phénoménisation immédiate" à tous les niveaux, alors on pourrait arriver à parler d'une esthétique bonaventurienne comme d'une sensibilité transcendante. C'est le chemin qu'a parcouru par ex. Zs Friz De Col⁹⁰ dans son étude dense sur la théologie du symbole chez Bonaventure, où il décrit de manière convaincante l'esthétique bonaventurienne en termes de sensibilité transcendante⁹¹. À l'inverse, du point de vue plus explicitement théologique les affirmations de notre auteur semblent offrir le meilleur autour du concept théologico-spirituel d'**expression**. À ce sujet le meilleur résultat ne semble pas s'obtenir à partir des traditionnelles triades d'appropriation (1. **Modus – species – ordo** ; 2. **Mensura – numerus – pondus**)⁹², pour lesquelles "la beauté apparaît dunc formellement comme un centre fluctuant"⁹³. Plus significative apparaît l'analogie de la gradation par laquelle Bonaventure parle de la beauté intérieure qui s'obtient par la purification de l'ordure du péché. La beauté de l'âme (contemplative) apparaît comme transparente à son propre être image de Dieu, jusqu'à devenir comme la Jérusalem céleste où Dieu habite et est vu⁹⁴. Dans l'*Hexaëmeron*, il décrit, en rappelant la centralité que l'homme occupe dans le cosmos comment :

_" 95."

Les passages les plus significatifs nous les trouvons à propos de l'**analogie des perceptions esthétiques**. Le texte fondamental à ce sujet est *Itinerarium* II⁹⁶. Le point de départ est constitué par l'idée de l'intégration du macrocosme dans le microcosme, à travers la porte des sens. L'œil voit et constate la beauté objectale ; l'ouïe et l'odorat se trouvent en équilibre entre l'externe [638] et l'interne ; le goût et le toucher se placent en vue de la santé du sujet. Tandis que l'œil voit l'image du monde, arrivés au tact on doit constater que : "...⁹⁷" Dans l'homme, doué d'esprit, le jugement (*diudicatio*) suit l'expérience du plaisir, jugement qui individualise la cause du plaisir. Le triple plaisir en relation aux sens se délimite comme **pulchrum, suave, salubre**. Et puisque **Omnis delectatio est ratione proportionalitatis**, le

⁸⁸ Voir *Brevil.*, 1, 6 (CN 5/2, 70-75).

⁸⁹ n. 89 : G2, 302-303 : "une formule correspondante pour le beau, celle, selon Peter, devrait sonner ainsi : "le beau fonde son apparence sensible en raison ... de l'être."

⁹⁰ Voir Zs Friz de Col, *La teologia del simbolo de san Buenaventura*,

⁹¹ La théologie du symbole élaborée par Zs Friz de Col culmine exactement dans la description de la sensibilité transcendante de Bonaventure. Le travail part de la centralité du Christ comme forme et beauté exemplaire de toutes les choses pour explorer la beauté dans les choses créées, en arrivant ainsi à une définition de la beauté pour Bonaventure, en relation avec le signifié de la lumière.

⁹² Voir *IS*, d3, p1, dub3 (1, 79). HuV Baltasar, G2, 304 = texte cité à la n. 365 ; les triades apparaissent avant la note 364.

⁹³ n. 93 : G2, 305 : "la beauté apparaît donc formellement comme un centre fluctuant" dernière phrase du paragraphe.

⁹⁴ Voir *Hexaëm.*, 5, 25 (CN 6/1, 143).

⁹⁵ *Hexaëm.*, 20, 8 (CN 6/1, 365).

⁹⁶ "De speculatione Dei in vestigiis suis in hoc sensibili mundo." *Itin.*, 2 (CN 5/1, 514-527).

⁹⁷ n. 97 : G2, 308 : "est la réalité substantielle ... pour en satisfaire les besoins." arrive à la n. 379.

plaisir sensible naît ultimement de la participation par grâce à la delectatio originale et vraie, participation à une proportion et à une joie intradivine. Ce triple plaisir renvoie pour notre auteur, à un rapport primordial correspondant en Dieu. En Dieu, en fait, tout est fondé dans une absolue **proportionalitas** entre le Père, le Fils et l'Esprit-Saint : " ...⁹⁸"

Il arrive ainsi que sur le chemin de l'homme vers la réalisation de sa plénitude en Dieu, la forme de la beauté, d'étape en étape intérieure doit être abandonnée pour celle supérieure. Mais les formes supérieures de la beauté sont toujours plus éloignées de celles de l'homme terrestre ; pour cette raison la montée vers Dieu peut se présenter comme refus de tout ce qu'il y a d'antérieur.

3. Voyons, enfin, comment le **pulchrum** se met en relation aux autres attributs transcendants (l'un, le vrai, le bien) selon la doctrine de l'expression. Ce n'est que de cette façon que l'on peut arriver à un cadre complet de la doctrine bonaventurienne et trouver la "résolution" de toute beauté dans l'archétype divin.

a) La définition que Bonaventure donne de la beauté en relation à l'unité se réfère essentiellement à l'expérience objective de l'harmonie des choses aussi bien dans la **distinction numérique** que dans l'**accord des différences**.⁹⁹ Le numérique est beau, seulement en vertu de la **reductio à l'unité** de la sagesse et des idées divines ; le mesuré est beau seulement s'il est commesuré, c'est-à-dire si il est mis dans sa relation à l'idée originaire, c'est-à-dire le Christ. La mise en évidence du divin dans le créé renvoie à la puissance autoexpressive de la parole de Dieu et donc au rapport intradivin, c'est-à-dire au plaisir du Créateur dans le créé/créer et en dernière instance à la joie génératrice du Père : "La parfaite génération qui est en Dieu est le fondement de la beauté de l'absolue égalité et unité entre le Père, le Fils dans l'Esprit-Saint"¹⁰⁰. Significative est aussi l'expression du *Commentaire des Sentences* :

In illo enim est summa pulcritudo per omnimodam unitatem ; hic autem, si esset unitas, non esset pulcritudo, quia non esset ordo nec perfectio ¹⁰¹ .	En fait en Lui [Dieu] se trouve la suprême beauté à travers toute forme d'unité ; car celui-ci, s'il n'était pas l'unité ne serait pas la beauté car il ne serait ni ordre ni perfection.
---	---

b) Pour comprendre la position de Bonaventure concernant la beauté en relation à la vérité, on doit rappeler qu'il est totalement pris par l'objectif d'autoouverture des choses et en ce sens il se distance de l'attention centre thomiste par la capacité d'abstraction de l'**intellectus agens**. Dans la luminosité et l'auto-expression des êtres, comme il le dit dans l'*Itinerarium*, c'est Dieu lui-même qui s'exprime¹⁰². Cependant, cela arrive dans une forme telle qu'elle implique inévitablement le risque de la liberté de l'homme, appelé à reconnaître la manifestation divine dans le **vestige**. Cela entraîne que l'être hors de soi des choses dans la révélation créée implique le danger pour l'homme de se contenter du reflet et de ne pas se préoccuper du retour à l'être, en ne voyant pas dans l'expression finie l'expression de la vérité et de la beauté absolue. En ceci consiste essentiellement l'erreur d'Adam. Le Christ, à l'inverse – commente Balthasar – "...¹⁰³" Pour cette raison, voir le monde dans le Verbe incarné c'est le

⁹⁸ n. 98 : G2, 309 : la 1^{ère} partie de la citation est avant la n. 318 à la fin du paragraphe ; la 2^{ème} aboutit à la fin du par suivant.

⁹⁹ Voir *Itin.*, : "Aequalitas numerosa" (2, 5) ; "Convenientia disparum", "proportionalitas" (2, 8) , "congruentia partium" (2, 5). *Brevil.*, : "Pluralitas et aequalitas" (02, 4 ; CN 5/2, 28-33).

¹⁰⁰ 100 : G2, 312 : "La parfaite génération ... " dernière phrase du 1)

¹⁰¹ 2S, d1, p2, a1, q1, a3 (2, 40).

¹⁰² Voir *Itin.*, 1, 14 (CN 5/1, 508-510).

¹⁰³ 103 : G2, 313 : repérer le : (*ars divina*) avant le *Verbum incarnatum*.

voir dans sa vérité et dans sa beauté authentiques. En fait, le Fils est l'expression absolue de l'archétype divin et donc lui-même est l'archétype de toute expression ultérieure de Dieu dans la création. Pour cela, pour Bonaventure : "...¹⁰⁴". En conséquence, l'homme est vraiment authentique dans son rapport avec Dieu et avec la réalité, quand il vit toutes les choses en relation à ce rapport originaire avec la suprême beauté divine. Plus concrètement, il faut dire qu'est saint celui qui voit toute la réalité en contemplant la beauté divine en toutes choses. Il est significatif que Bonaventure, tandis que dans l'*Hexaëmeron*, parle du Fils comme splendor pulcherrima et fulgentissimus¹⁰⁵, dans la *Legenda Major* il décrit l'expérience de s. François d'Assise en des termes de relation entre la beauté des choses et la beauté du Fils de Dieu :

Ainsi sollicité par toutes choses à l'amour de Dieu, *il se réjouissait en tous les ouvrages sortis de la main de Dieu*, et grâce à ce spectacle qui faisait sa joie il remontait jusqu'à Celui qui est la cause et raison vivifiante de l'univers. Il savait, dans une belle chose, contempler le Très-Beau et *poursuivait à la trace son Bien-Aimé* en tout lieu de sa création, se servant de tout l'univers comme d'une échelle pour se hausser à atteindre Celui *qui est tout désirable*. En chacune des créatures, comme en autant de dérivations, il percevait avec une extraordinaire piété le jaillissement unique de la bonté de Dieu, et comme si l'harmonie préétablie par Dieu entre les propriétés naturelles des corps et leurs interactions lui eût semblé une musique céleste, il exhortait toutes les créatures, à la façon du prophète David, à la louange du Seigneur¹⁰⁶.

c) Il faut affirmer enfin que la beauté comme expression est clarité, en dernière analyse, du moment de l'oblation désintéressée de soi, la **diffusio sui** qui est **impressio** dans l'autre, ou le moment propre de l'Esprit-Saint. Un tel don ne peut être réduit à l'utile et à l'intérêt mais, ayant comme origine l'**expressio** intratinitaire, il est aussi gratuit. Qui rencontre la beauté ne peut réagir avec intérêt (instrumental) mais, comme il l'affirme dans l'*Itinerarium*, avec admiration étonnée : "...¹⁰⁷" Le sujet, à ce propos, peut comprendre cette beauté et cette gratuité seulement à travers un cœur pur, qui répond avec amour à l'amour, par la gratuité à la gratuité révélée : pour Bonaventure "...¹⁰⁸" Dans l'excès qui se produit chez le sujet envers la source de toute beauté se trouve comme le dit le *De triplici via*, l'adoration¹⁰⁹. Dans une telle attitude est aussi incluse l'attitude sponsale d'accueil, de restitution et de disponibilité¹¹⁰.

Dans cette "restitution" – catégorie typique, du reste, de la spiritualité franciscaine¹¹¹ - trouve expression une certaine théologie négative bonaventurienne, puisque une telle attitude n'est que le résultat possible d'abandoner la beauté sensible en tant qu'image de la beauté de la beauté divine, comme le dit *De triplici via* : l'objet de son amour n'est pas sensible, représentable, et concevable mais dans sa totalité seule désirable¹¹². Aussi, "...¹¹³". Plus une forme de beauté se trouve à l'intérieur de l'échelle hiérarchique des êtres, plus elle doit être rendue claire et doit se renoncer à elle-même pour la beauté supérieure, autrement les choses de l'extérieur deviennent graduellement oppressives¹¹⁴.

¹⁰⁴ 104 : G2, 314 : fin du §2

¹⁰⁵ *Hexaëm.*, 21, 1 (CN 6/1, 380).

¹⁰⁶ *Leg. Maj.* 9, 1 (FF 1162).

¹⁰⁷ *Itin.*, 6, 3 (CN 5/1, 559-561) ; *Perf. vitae*, 5, 8 (CN 13, 355).

¹⁰⁸ 108 : G2, 315 : après une suite d'italiques : genuflexionis, prostrationis et avant la n. 414.

¹⁰⁹ Voir *Tripl. via*, 2, 3.

¹¹⁰ Voir *Perf. vitae* 5, 4

¹¹¹ Voir C. Vaiani, *La via di Francesco*.

¹¹² Voir *Tripl. via*, 1, 3, 17 (CN 3, 57).

¹¹³ 113 : G2, 315 : après la n. 406 : fin d'un paragraphe.

¹¹⁴ Voir *Quinque fest.*, 1, 1 (8, 89).

À ce sujet, dans la vision globale de Bonaventure, on devra parler positivement de **causae inducentes**¹¹⁵, qui ont une capacité introductive, comme par exemple la beauté du corps qui attire naturellement l'âme à l'amour ; ce donné, comme tel, est positif dans la mesure où l'on est ensuite disposé à laisser cette figure – de par elle-même transitoire, comme dit Paul [on pense à 1Co 7] – pour la beauté intérieure et spirituelle. En un certain sens, la même logique de "détachement" nous la trouvons aussi pour les vertus spirituelles : même elles perdraient à leur tour leur beauté si elles ne nous conduisaient au Sommet Bien. Bonaventure suit, sur ce point, Augustin pour lequel les vertus qui se réfèrent à elles-mêmes deviennent orgueilleuse et hautaines¹¹⁶. Donc, dans cette ascèse vers la beauté suprême il faut affirmer que, dans la toute compréhensive réflexion esthétique bonaventurienne, le **pulchrum** apparaît en définitive privé de toute mesurabilité, qui toutefois sait s'exprimer en toute mesure, spirituelle et matérielle ; il s'agit d'une "...¹¹⁷"

5. LE CHRIST CRUCIFIÉ "BEAUTE DEFORMEE" FORMOSUS DEFORMIS

Nous pouvons clore ce parcours à l'intérieur de la beauté dans la pensée de Bonaventure et à son esthétique en revenant en un certain sens au point de départ ou au mystère de la croix comme lieu paradoxal où la beauté glorieuse de Dieu se communique de manière sensible au monde. Ici aussi l'idée récapitulative est de se trouver dans l'autoexpression divine du Père qui s'est exprimé dans le Fils, ayant la force inconcevable force d'être l'unique et le Dieu identique dans un autre que soi. Seule une force divine semblable empêche qu'il cesse d'être Dieu dans le total don de soi. C'est la même force qui permet à Dieu de s'exprimer dans le non-divin, puisque le Père, se coexprimant lui-même dans le Fils a exprimé toute chose et don tout monde possible. [641] Existant en Dieu l'expression absolue, il peut de manière suprêmement libre s'exprimer au dehors de soi. C'est l'humilité de Dieu : **se dire dans le rien**. Création, révélation, grâce, incarnation jusqu'à la sublimité de la croix, c'est la **descensio Dei, humilitas Dei**. "Omnia in cruce manifestantur." Pour cela, la sequela du Christ est essentiellement humiliation de soi pour lui qui s'est humilié¹¹⁸. Le mystère de la croix exprime en synthèse le paradoxe de la **formositas** de Dieu dans la **deformitas** de la croix. Cette vision sublime du Christus deformis nous la voyons bien exprimée dans de nombreuses œuvres de notre auteur. On pense aux expressions efficaces du *De triplici via* : "...¹¹⁹" Le paradoxe de la beauté dans la difformité (**formosus – deformis**) du Christ crucifié a été particulièrement mis en évidence, il apparaît dans le *Lignum Vitae* :

Tunc <i>formosus prae filiis hominum</i> , caligantibus oculis et pallentibus genis, pro filiis hominum deformis apparuit, factu holocaustum suavissimi odoris in conspectu paternae gloriae, ut <i>averteret iram suam a nobis</i> ¹²⁰ .	Alors le plus beau des enfants des hommes les yeux embrouillés et les joues pâlies, apparut défiguré aux fils des hommes. Il fut fait holocauste de très suave odeur au regard de la gloire du père pour détourner de nous sa colère.
--	---

¹¹⁵ 4S, d30, dub6 (4, 713).

¹¹⁶ IS, d1, a3, q2, ad4 (1, 42). Ce n'est pas par hasard que Bonaventure voit, comme il l'affirme dans le *De perfectione vitae ad sorores*, dans la chute de Lucifer, le fait qu'il a regardé à sa propre beauté, en oubliant qu'il avait été créé, c'est pourquoi il est devenu la suprême laideur. *Perf. vitae*, 2, 2 (CN 13, 329-330)

¹¹⁷ 117 : G2, 317 dernière phrase du §4.

¹¹⁸ Voir à ce sujet, le texte de Bonaventure : *Quaestiones disputatae. De perfectione evangelica* (CN 5/3, La perfection évangélique).

¹¹⁹ *Tripl. via*, 3, 3 (CN 3, 74).

¹²⁰ *Lign. vitae* 29 (CN 13, 242).

Le thème du **Christus deformis** n'est certainement pas nouveau comme tel. Il a été introduit en particulier par Augustin¹²¹. Il a été développé par la suite dans la théologie latine¹²². Bonaventure relit une telle catégorie en relation avec la beauté. Dans la *Vitis mystica* nous suivons de manière emblématique les traces d'une telle réflexion : " ... "

En réalité, dans la passion, le Christ apparaît comme le tronc de la vigne, puisque, selon la parole d'Isaïe, en lui il n'y avait ni beauté ni attrait. Bonaventure s'exclame encore :
" ...¹²³"

Nous voyons à l'œuvre ici toutes les catégories esthétiques élaborées par le Docteur Séraphique, en particulier la relation entre extérieur et intérieur, matériel et spirituel, dans lesquelles ne manque pas l'horizon fondamental nuptial qui émerge de la lecture de la mort de la croix et de la transfixion du côté du Christ. Balthasar a toujours commenté de manière suggestive la *Vitis mystica* à ce propos : " ...¹²⁴" [643]

Ici en effet l'esthétique bonaventurienne trouve son achèvement : le Christ crucifié, comme *formosus deformis*, manifeste la beauté suprême, celle de Dieu qui s'humilie par amour. Ici on comprend enfin aussi la pauvreté du Christ que Bonaventure lit en clé esthétique et sa centralité dans la spiritualité franciscaine – comme "conseil" fondamental¹²⁵ - : elle est telle à cause de l'amour, elle est un "faire espace afin que le rayon descendant de l'amour de Dieu comme beauté, sa **species expressa** ne trouve aucun espace. Tout se concentre sur la pauvreté nuptiale entre le Christ et l'église sur la croix ; ici nous trouvons le couronnement de conclusion : "...¹²⁶"

PAOLO MARTINELLI

¹²¹

¹²² Voir P. Martinelli,

¹²³ *Vitis myst.*, 3 ().

¹²⁴ 124 : G2, 320.

¹²⁵ Voir à ce sujet :

¹²⁶ 126 : G2, entre la n. 463 et 464.

TEXTES

n. 31

	<p><i>Je suis un crucifié avec le Christ</i>¹²⁷. Le vrai adorateur de Dieu et serviteur du Christ, qui désire parfaitement ressembler au Sauveur de tous, crucifié pour lui, doit par-dessus tout par un effort attentif de l'esprit s'appliquer à <i>porter continuellement la croix</i>¹²⁸ du Christ Jésus tant en esprit que dans sa chair, afin d'expérimenter en lui-même en toute vérité la parole de l'Apôtre.</p>
--	---

n. 36

<p>04. Igitur ad gemitum orationis per Christum crucifixum, per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum, primum quidem lectorem invito, ne forte credat quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium, absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata.</p>	<p>C'est donc au gémissement de la prière que j'invite d'abord le lecteur : qu'il la fasse au nom de Jésus crucifié dont le sang purifie nos souillures. Qu'il ne croie pas que la lecture suffise sans l'onction, la spéculation sans la dévotion, la recherche sans l'admiration, l'attention sans l'enthousiasme, le talent sans la piété, la science sans la charité, l'intelligence sans l'humilité, l'étude sans la grâce, le miroir de l'esprit sans l'inspiration de la divine sagesse.</p>
---	---

n. 55

<p>5. Et sic patet ultimo quaesitum, scilicet quod <i>usus</i> accipitur hic, non prout dividitur contra fruitionem, sed prout dicit amoris complexum et⁴ actum liberum.</p>	<p>5. And in this manner (what was) sought last is clear, namely, that “<i>use</i>” is accepted here, not insofar as it is divided against “<i>fruition</i>”, but insofar as it means the embrace of love and a free act.</p>
---	---

<p>Filius vero emanat per modum naturae; et quia emanat per modum naturae, ideo emanat per modum <i>perfectae</i> et <i>expressae similitudinis</i>. Nam natura producit sibi simile et aequale. Et quia habet in se rationem <i>expressae similitudinis</i>, ideo et <i>cognitionis</i>, quia expressa similitudo est ratio cognoscendi. Et quia per modum <i>perfectae similitudinis</i> et <i>rationis</i> habet in se rationem et exemplar omnium, inde est, quod habet rationem <i>perfectae pulcritudinis</i>. Quia enim est <i>perfecta</i> et <i>expressa similitudo</i>, ideo pulcher est in comparatione <i>ad eum</i> quem exprimit. Quia vero <i>rationem cognoscendi</i> habet, et non unius tantum, sed totius universitatis; ideo « plurcum pulcherrimus ipse mundum mente gerens », pulcritudinem habet in comparationem <i>ad omnem pulcritudinem exemplatam</i>. Ex his duobus relinquitur perfectissima pulcritudo. Sicut enim dicit Augustinus : « Pulcritudo non est aliud quam aequalitas numerosa ». Quoniam igitur in comparatione <i>ad Patrem</i> habet pulcritudinem aequalitatis, quia perfecte exprimit, sicut pulcra imago; in comparatione vero <i>ad res</i> habet omnes</p>	<p>However, the Son emanates through a manner of nature, and because He emanates through a manner of nature, for that reason He emanates through the manner of a <i>perfect</i> and <i>expressed similitude</i>. For nature produces a similar and equal to itself. And because He has in Himself the reckoning of an <i>expressed similitude</i>, for that reason, also (one) of an <i>act of cognition</i> [cognitionis], because an expressed similitude is a reckoning of being cognized. And because through the manner of a <i>perfect similitude</i> and <i>reckoning</i> He has in Himself the reckoning and exemplar of all (things), hence it is, that He has the reckoning of perfect <i>beauty</i>. For because He is the <i>perfect</i> and <i>expressed similitude</i>, for that reason He is beautiful in comparison to <i>Him</i> whom He expresses. However, because He has the <i>reckoning of being cognized</i>, and not only of one (thing), but of the whole universality [totius universitatis]; for that reason as « the most beautiful One bearing in (His) mind a beautiful world », He has beauty in comparison to <i>every exemplified beauty</i>. From these two there is</p>
--	--

¹²⁷ Ga 2, 19.

¹²⁸ Lc 9, 23.

<p>rationes, secundum quod dicit Augustinus, quod « est ars plena omnium rationum viventium »: ideo patet, quod in Filio recte reperitur ratio <i>omnis pulcritudinis</i>. — Eo igitur quo Filius per modum naturae emanat, habet rationem perfectae et expressae similitudinis; eo quod habet rationem perfectae similitudinis, habet rationem cognitionis; et ratione utriusque habet rationem pulcritudinis. Quoniam igitur nomen <i>speciei</i> importat <i>similitudinem</i> et importat <i>cognoscendi rationem</i>, importat etiam <i>pulcritudinem</i> — ut « species quidem Priami digna est imperio » — ideo elegantissime appropriatur Filio.</p>	<p>bequeathed [relinquitur] a most perfect beauty. For just as (St.) Augustine says : « Beauty is not other than a numerous equality ». Since, therefore, in comparison to <i>the Father</i> He has a beauty of equality, because He expresses perfectly, as a beautiful image; but comparison to <i>things</i> He has all the reasons, according to which (St.) Augustine says, that « He is the Art full of all living reasons »: for that reason it is clear, that in the Son there is rightly found the reckoning of <i>every beauty</i>. — Therefore by that, by which the Son emanates through a manner of nature, He has the reckoning of a perfect and expressed similitude; by this, that He has the reckoning of a perfect similitude, He has the reckoning of an act of cognition [rationem cognitionis]; and by reason of each He has the reckoning of beauty. Since, therefore, the name for a <u>species</u> conveys a <i>similitude</i> and conveys a <i>reckoning of being cognized</i>, it conveys also a <i>beauty</i> — so that « indeed, the sightliness of Priam is worthy of empire »¹⁰ — for that reason it is most elegantly appropriated to the Son.</p>
--	--

Bibliographie

D. E. OST,

L'article suit l'étude de H U Von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, 2,

- Il n'y a parfois que de simples références aux pages : nous laissons ces références à l'éd. italienne ;

- Quand les citations sont explicites, nous nous référons à l'éd. française et nous citons le texte français, dans la mesure du possible.

Dizionario Bonaventuriano, 628-648.
