

## Beatitudo

Sommaire : Introduction – 1. De la "**delectatio**" à la "**beatitudo**" – 2. Analyse de la béatitude – 3. Le sujet de la béatitude – 4. L'essence de la béatitude – 5. La glorification du corps – 6. Les propriétés du corps glorieux – Conclusion.

### INTRODUCTION

Béatitude est un terme qui indique l'acquisition pleine, sure, indéfectible de ce bonheur complet et serein que l'on a en possédant la plénitude du bien, en excluant toute forme de souffrance et de mal, auquel depuis toujours aspère le cœur de tout homme. L'expérience enseigne, cependant, que sur terre la béatitude, ainsi entendue, est une utopie, un idéal inatteignable ; nous vivons en fait douloureusement chaque jour l'insondable disproportion entre l'ouverture transcendante, la poussée à l'infini de l'intelligence et du désir et les réalisations brèves, limitées que nous réussissons à obtenir, entre mille conditionnements, par les plaisirs des sens et par les joies de l'esprit. Malgré un tel désenchantement, personne n'est cependant prêt à y renoncer ; tous poursuivent le bonheur, chacun pour sa propre vie, avec ses moyens personnels. On peut dire que tout acte humain est dirigé vers lui, déroulé seulement sur le fond de la recherche toujours d'un bonheur toujours plus grand, illimité, vrai destin de chacun de nous. Ce donné phénoménologique atteste que l'on ne peut pas éliminer la recherche du bonheur de la vie humaine. Il exige d'en définir plus complètement l'objet, le contenu, une de ses éventuelles possibilités d'actuation, parce que le sens même de la vie est en rapport avec lui.

### 1. DE LA "**DELECTATIO**" A LA "**BEATITUDO**"

La première forme du bonheur expérimenté est le plaisir corporel dans l'appareillement des sens, celle que Bonaventure nomme **delectatio** (et sous sa forme la plus violente, **voluptas**). C'est le bonheur le plus commune et originaire aussi dans l'homme ; il tend à la conservation et à l'accroissement de son être physique. Malgré l'instinctive défiance des théologiens médiévaux vers ce type de "passion" sensible, défiance liée à leur longue ascendance ascético-dualiste stoïcienne et néoplatonicienne hostile à la composante matérielle de la personne humaine, le Docteur Séraphique déroule dans *l'Itinerarium*<sup>1</sup> une analyse attentive et intéressante de la psychologie du plaisir. Cette analyse/psy surgit dans l'âme quand elle appréhende les objets extérieurs particulièrement proportionnés du point de vue de leur forme éveillant le plaisir de la beauté, ou du toucher léger de leur action qui donne un sens de suavité, ou de leur force impressive comme dans le toucher et le goût, produisant un sentiment de satiété et de santé. Si l'on s'arrêtait cependant à la simple joie de cette joie sensible on resterait prisonnier d'une "concupiscentia immoderata et intensa" propre aux animaux, mais Bonaventure note aussitôt que chez l'homme surgit un cheminement intérieur vers la raison qui illumine cette expérience, jugeant et rendant raison du pourquoi une chose donnée provoque ce plaisir dans les sens ("diudicatur et ratio redditur, quare hoc delectat"). L'intervention de la raison élève ainsi le phénomène conclusif du plaisir singulier vers le plan

---

<sup>1</sup> Voir *Itin.*, 2, 5-8 (CN 5/1, 517-521).

de l'universel, individuand dans la proportion [213] de la symétrie la "ratio pulchri", c'est-à-dire le critère de beauté qui vaut toujours et partout.

Appliquant sa méthode habituelle de la **reductio** au fondement explicatif ultime, Bonaventure invite à trouver aussi dans le plaisir sensible (**delectatio**) sa nature profonde de "vestigium", qui le rend signe révélatif de la proportion suprême subsistante en Dieu, source de toute beauté, suavité, satiété vers laquelle nous sommes comme conduits par la main dans l'expérience de tout plaisir. Dans la joie d'un bien fini, donc, on découvre l'épiphanie **de** et l'appel à un bien infini, un bien qui fait dépasser tous nos autres désirs, relativise les petites joies conséquentes vers une félicité plus haute, adaptée à la structure profonde de l'esprit humain. La vérité du désir se trouve pourtant dans le souverain bien ; nous ne pouvons aimer d'autre que lui et ce qui est en vue de lui, tandis que nous nous trompons et que nous tombons quand nous le perdons de vue ou sommes attirés par un faux-semblant :

Si ergo 'delectatio est coniunctio convenientis cum convenienti' ; et solius Dei similitudo tenet rationem summe speciosi, suavis et salubris; et unitur secundum veritatem et secundum intimitatem et secundum plenitudinem replentem omnem capacitatem : manifeste videri potest, quod in solo Deo est fontalis et vera delectatio, et quod ad ipsam ex omnibus delectationibus manuducimur requirendam <sup>2</sup> .	Si donc 'le plaisir naît de la rencontre de deux accords' ; si l'image de Dieu seul est la raison suprême du beau, du suave, du salubre ; si enfin elle se communique en toute vérité, intimité et plénitude au point de remplir tous les manques, il devient évident que Dieu seul est la source du plaisir véritable et que tous nos plaisirs nous mènent à la recherche de cette source.
--	---

Le plaisir donc n'est que le point de départ, à l'inverse le terme est le bonheur vrai, celui que, dans la tradition de la pensée chrétienne, on a dénommé d'un terme sémantiquement plus riche et plus englobant de **eudaimonia** classique, c'est-à-dire de **beatitudo**, laquelle, selon Bonaventure, n'est autre que la jouissance/fruition du souverain bien ("summi boni fruiti<sup>3</sup>"), la vie éternelle en communion avec Dieu, comme il l'expliquera dans le *Commentaire des Sentences*.

## 2. ANALYSE DE LA BEATITUDE

Dans la notion de béatitude il est possible de distinguer un aspect formel ou subjectif et un aspect objectif. Dans son acception formelle, comme cela a été suggéré au début, la béatitude désigne premièrement l'état de pleine satisfaction dû à l'accomplissement de toutes les attentes et désirs humains de l'esprit humain, l'atteinte de sa fin ultime dans l'actuation de toutes ses possibilités. À l'inverse, du point de vue objectif, elle indique le bien suprême qui est seul en mesure de remplir les tendances et les aspirations de l'intelligence et de la volonté d'une créature raisonnable dans leur ouverture à l'infini, toujours surgissants au-delà de toute acquisition finie et terminée de vérité et de bien.

Vis-à-vis de l'**eudaimonia** de la pensée grecque, indiquant une félicité immanente et à mesure d'homme, souvent avec des veines édonistiques, exposée pourtant à l'incertitude du hasard et des vicissitudes historiques, la béatitude de matrice/souche chrétienne postule essentiellement une communion avec Dieu et une continuité de vie qui se poursuit au-delà de la limite de la temporalité. C'est en ce sens plus spécifique que les théologiens médiévaux abordent techniquement le thème de la béatitude dans leurs leçons, quand ils commentaient

---

<sup>2</sup> *Itin.*, 2, 8 (CN 5/1, 521).

<sup>3</sup> *Itin.*, 1, 1 (CN 5/1, 502).

les dernières *distinctiones* du 4<sup>ème</sup> livre des *Sentences* de Pierre Lombard, concernant l'eschatologie, c'est-à-dire les réalités dernières du monde et de l'homme.

Dans ce contexte également Bonaventure, après avoir discuté de la résurrection des corps et du jugement final, dédie l'entière *distinction 49* à l'analyse [214] de la béatitude des saints. Il la subdivise en deux parties : la béatitude de l'âme et la béatitude du corps glorifié. En plus de ce traitement spécifique, cependant, il abordera le thème de la béatitude plusieurs fois aussi en commentant les livres précédents. Cela commence par les questions initiales sur la "fruition", acte regardant essentiellement la volonté, ayant pour objet propre le bien incréé, c'est-à-dire Dieu<sup>4</sup>, puis en parlant de la création des anges et de leur accroissement de gloire<sup>5</sup>, de la création de l'homme à l'image de Dieu, de l'immortalité de l'âme, de l'incapacité du libre-arbitre à se disposer à la grâce et de mériter la béatitude, du rapport de la volonté avec sa vraie fin<sup>6</sup>. Ses conclusions abouties dans le *Commentarium*, il les a reprises ensuite, de manière synthétique, en parallèle, mais avec une grande inspiration mystique, dans le *Breviloquium*, avec d'intenses et rapides touches aussi dans le *De mysterio Trinitatis*, dans le *Commentarius in librum Ecclesiastes*, *Commentarius in evangelium Lucae* et quelques autres points ailleurs.

Les philosophes antiques rappelle Bonaventure, en pensant en particulier à Cicéron et à Plotin, avaient promis à leurs suiveurs de leur donner la sagesse qui les avait rendus bienheureux, mais de fait ils n'ont pas pu tenir parole. Ce n'est que moyennant la révélation divine que nous sommes mis en mesure de dépasser l'incapacité de naissance à atteindre la béatitude. Une telle nouvelle possibilité est fondée par le théologien franciscain sur ces deux repères bibliques : la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu, d'un côté, et la volonté d'autocommunique sa propre vie divine de la part de la sainte Trinité, d'autre part. Par cette ressemblance et cette radicale affinité avec Dieu, l'homme est constitué comme une "anima rationalis forma beatificabilis"<sup>7</sup>. Par sa potentialité d'intelligence et d'amour étendue à l'infini il possède par nature une aptitudo intrinsèque à être spirituellement comblé seulement par le souverain bien, quelque par la suite il doit constater que la traduction en acte de cette capacité dépend dispositive ultimement seulement de la grâce<sup>8</sup>. Cela revient à dire que le caractère transcendantal de sa nature ne se fait acte/actue que dans la rencontre avec le don gratuit du surnaturel.

L'aspiration à la béatitude constitue ainsi la structure la plus profonde de la nature humaine cette "forma beatificabilis" et ce donné anthropologique importe tellement pour Bonaventure que sur lui il fonde son argumentation pour en déduire la nécessité d'une connaissance innée de Dieu comme souverain bien<sup>9</sup>, de l'immortalité de l'âme, et de son intelligence et de sa liberté mêmes<sup>10</sup> puisque une béatitude avec terme serait contradictoire. En outre, parce que la béatitude est un don qui ne se peut mériter sinon dans la liberté et en exerçant son intelligence dans la connaissance de la Trinité<sup>11</sup>. Le théologien met en évidence à plusieurs reprises le caractère trinitaire de la béatitude, parce que comme nous sommes créés à l'image de la très sainte Trinité, notre béatitude, ou notre vie éternelle, consistera

---

<sup>4</sup> *IS*, d1, a1-3 (1, 30-42).

<sup>5</sup> *2S*, d4, a1 et 3 (2, 131-140) ; d11, a2, q2 (2, 285-286).

<sup>6</sup> *2S*, d16, a1 (2, 393-399) ; d19, a1 (2, 457-464) ; d23, a2 (2, 537-541) ; d28, a2 (2, 681-690) ; d29, a1 (2, 694-699) ; d38, aa1-2 (2, 881-894).

<sup>7</sup> *Brevil.*, 2, 9 (CN 5/2, 110).

<sup>8</sup> *2S*, d19, a1, q2 (2, 468-471).

<sup>9</sup> *Myst. Trin.*, q1, a1 (CN 5/1, 227-251).

<sup>10</sup> "Necesse est ergo, quod si anima facta est capax beatitudinis, quod ipsa sit per naturam immortalis." *2S*, d19, a1, q2 (2, 468-471).

<sup>11</sup> *Brevil.*, 2, 9, 3-4 (CN 5/2 111-113).

essentiellement dans la participation de nos facultés au même acte éternel et infini de connaissance et d'amour du Père dans la génération du Verbe et dans la spiration de l'Esprit-Saint<sup>12</sup>.

On se trouve ici en face du paradoxe philosophiquement inexplicable d'une nature créée en vue d'une fin en tant que telle inatteignable. Ce n'est que par la révélation que l'on arrive à savoir que ceci répond au projet créateur de Dieu qu'il a mis dans l'homme ce désir infini, et c'est pourquoi d'une certaine manière déjà au-dessus de sa simple nature, précisément [215] pour pouvoir l'exaucer lui-même librement avec une réponse surnaturelle : la disproportion entre notre désir et le don infini est comblé par l'abaissement divin qui actue notre puissance native obédientiale d'aller à sa rencontre<sup>13</sup>. Bonaventure explicite ainsi en forme beaucoup nette, la distinction entre la tendance vers le bonheur d'une manière générale, dans la naturalité et l'universalité propre de tout homme, et l'exigence plus déterminée et plus profonde de la béatitude au sens chrétien qui vient de la foi et de la grâce, conscient que, que trop, entendue en ce sens plus déterminé cette vision de Dieu "nec ab omnibus appetitur, nec omnes in illam tendunt"<sup>14</sup>."

Puis, dans le *Breviloquium*, il précise que la gloire des bienheureux dans le ciel consiste en un triple don :

- le premier substantiel, consiste dans la vision, la jouissance et dans la possession de l'unique souverain bien ;
- celui consubstantiel : il consiste dans la gloire du corps qui est appelé deuxième robe ;
- le don accidentel donné par une beauté particulière surajoutée appelée auréole due à trois genres de vies et témoignage chrétien moyennant le martyr, la prédication et la virginité. Une telle rémunération des justes répond à l'exigence de manifester dans l'ordonnement du créé, la suprême justice divine<sup>15</sup>.

### 3. LE SUJET DE LA BEATITUDE

Dans l'analyse détaillée de la d49 du 4<sup>ème</sup> livre des *Sentences*, le Docteur Séraphique approfondit de manière systématique la nature et les implications éthico-anthropologique de la béatitude et il déclare que premièrement elle indique un bien incréé, parce que seule la Trinité est en mesure de rassasier la tendance de l'âme humaine, de nature capable à s'unir à Dieu (**capax Dei**). Elle est entendue comme informant l'âme, à l'inverse, elle dénote un bien créé, c'est-à-dire l'influx divin qui rend une personne déiforme la comblant de joie. Contrairement aux autres théologiens de son temps, il soutient que la béatitude entendue en ce sens de forme informant l'âme consiste plutôt dans une disposition habituelle habituelle qui non en un acte ou, mieux, est un "acte continué", et c'est pourquoi rentre dans la catégorie de la qualité non dans celle de l'action<sup>16</sup>.

La tendance à la béatitude, continue-t-il, s'explique par la convenance du bien recherché répondant à l'indigence du sujet qui le cherche. Créée à l'image et ressemblance de Dieu, l'âme tend de par sa nature à la communion avec lui comme à sa parfaite félicité, après constaté sa propre insuffisance à la réaliser par soi. Une telle connaissance et un tel amour

---

<sup>12</sup> *Myst. Trin.*, q8, ad7 (CN 5/1, 490).

<sup>13</sup> *1S*, d8, p1, a2, q2 ad7 (1, 161).

<sup>14</sup> *2S*, d38, a1 (2, 881-889).

<sup>15</sup> *Brevil.*, 7, 7 (CN 5/2, 327-329).

<sup>16</sup> *4S*, d49, p1, aUn, q1 (4, 1000-1001).

naturels du bonheur au sens général, ne sont jamais une erreur, ils tendent toujours au vrai bien souverain/suprême. Ensuite le fait que beaucoup se trompent en identifiant l'objet béatifiant dépend des fausses prémisses qui se changent en fausses délibérations, changeant et choisissant pour vrai bien, un bien en apparence seulement. La connaissance du bonheur en général, à l'inverse, est innée et infaillible comme celle des autres principes naturels et n'a pas besoin d'espèce représentative pour être connue : l'âme la comprend instinctivement à partir de sa propre indigence. Aussi chez l'homme la béatitude est recherchée en fonction de son plaisir (**in ratione commodi**). Mais à la différence des autres animaux il s'agit d'un plaisir adéquate à sa nature rationnelle, la seule capable de s'élever à la connaissance de l'amour de Dieu<sup>17</sup>.

Pour ce qui est du sujet ou du siège où se trouve la béatitude, Bonaventure les opinions discordantes alors en vigueur qui la replaçait [216] dans l'âme et le corps ensemble, ou seulement dans l'âme, affirmant que cette joie du souverain bien adhère à l'âme comme à son sujet premier et seulement dans une certaine extension (**per quandam redundantiam**), reflue ensuite dans le corps en tant qu'elle lui est liée<sup>18</sup>. Analogiquement comme il avait expliqué pour la grâce, il affirme que la gloire aussi, ou béatitude créée, n'adhère cependant directement dans l'âme, mais bien envahit premièrement et de manière unitaire les facultés, qui étant consubstantielles à l'âme et faisant un avec elle, tendent ensemble à l'union et à la conformité avec Dieu<sup>19</sup>.

#### 4. L'ESSENCE DE LA BEATITUDE

De son temps déjà on se disputait pour savoir où résidait, dans quelle faculté de l'âme, l'acte béatifiant, ou la gloire des bienheureux ; il divisait l'école dominicaine qui attribuait la préminence à l'intelligence. L'école franciscaine, était, elle, favorable à la volonté. Bonaventure affirme que les actes de la gloire sont trois : la vision, l'amour, la possession répondant à l'actuation des trois puissances principales de l'âme : l'intellect, la volonté, la mémoire (identifiée avec la partie **irascibilis** de l'âme). Ces trois actes constituent comme trois "dotes" ou propriété que l'âme béatifiée porte telle l'épouse à son époux, jouissant dans la vision de la souveraine vérité, dans la dilection de la souveraine bonté, dans la possession de la souveraine paix. Connaître, posséder, aimer à louer dans la joie : c'est là toute la béatitude créée et la **laus mentalis** de l'âme. Là arrivent à leur achèvement/plénitude les trois vertus théologiques parce que la foi s'ouvre à la vision immédiate du bien infini, l'espérance se termine dans la sécurité de sa possession incessante, la charité en jouit avec une complaisance pure, sans ombre<sup>20</sup>. À celui qui lui objecte que le premier de ces actes consiste à l'inverse entièrement dans la vision, il répond que les trois actes sont étroitement unis et connexes, si bien que "qui perfecte videt perfecte amat et habet". Si généralement on parle de la béatitude comme d'une "vision", c'est parce que la vision directe de Dieu distingue la vie céleste de la notre terrestre, vécue encore dans l'obscurité de la foi. Il ajoute cependant que l'amour au contraire et commun ici et là-haut<sup>21</sup>. Ensuite, dans le *Breviloquium*, le Docteur Séraphique explique :

---

<sup>17</sup> 4S, d49, p1, aUn, q2 (4, 1001-1002) ; 2S, d1 (2, 13-70) ; d38, a1, q1 (2, 881-883).

<sup>18</sup> 4S, d49, p1, aUn, q3 (4, 1004-1006).

<sup>19</sup> 4S, d49, p1, aUn, q4 (4, 1006-1007).

<sup>20</sup> 1S, d1, a2 (1, 30-35) ; 2S, d4, a3, q2 (2, 141-142) ; d16, a1, q1 (2, 393-396).

<sup>21</sup> 4S, d49, p1, aUn, q5 (4, 1008-1010).

Dans les justes en effet, c'est à la Trinité que l'esprit tout entier de l'homme s'est consacré selon l'intégrité de l'image. Par conséquent nul autre que Dieu ne peut récompenser, accomplir ou achever la capacité de l'esprit raisonnable. Ainsi la récompense donnée sera la déformité de la gloire, qui rend l'esprit conforme à Dieu, de telle sorte qu'il le voit clairement par sa raison, qu'il l'aime pleinement par sa volonté et qu'il le retienne pour toujours dans sa mémoire. Alors l'âme toute entière vivra, toute entière elle recevra la dot des trois puissances de l'esprit, elle sera toute configurée à Dieu, elle lui sera toute unie, elle se reposera toute en lui, trouvant en lui comme en tout bien la paix, la lumière et l'éternelle satiété l'âme sera constituée "dans l'état parfait de tous les bien rassemblés" et, vivant d'une vie éternelle, elle sera proclamée bienheureuse et même glorieuse<sup>22</sup>.

Bien que dans ce contexte, Bonaventure souligne que la béatitude comporte l'exercice solidaire et comme un "circumcession" de l'activité de ces trois puissances de l'âme, on ne doit cependant pas oublier qu'il avait écrit au commencement de son *Commentaire des Sentences* que la fruition appartient essentiellement à la volonté, étant la complaisance et la jouissance d'un bien. Les deux autres actes, la vision et la possession sont sans doute nécessaires à la plénitude intégrale de la béatitude mais seulement comme une préparation ou une disposition prévue qui se consume dans l'amour [217] et dans le plaisir de la volonté<sup>23</sup>. Quand à notre participation à la béatitude, il affirme que du point de vue de l'objet elle est identique, c'est-à-dire Dieu est le même donc pour tous. Du point de vue du sujet qui y participe, à l'inverse, il se donne une différente quantité de joie et de récompense en rapport au mérite du singulier, de manière telle cependant que chacun expérimente dans une certaine mesure pour lui souverainement une béatitude mesurée à sa charité et à sa capacité de vision, et pourtant heureux en cet état sans désirer davantage<sup>24</sup>.

## 5. LA GLORIFICATION DU CORPS

Après la béatitude ou la gloire de l'âme, dans la seconde partie de cette même *distinction 49*, Bonaventure en vient à illustrer la gloire du corps. Il en parle là en maintenant une conception anthropologique biblico-augustinienne de fond, bien qu'il se serve de catégories et de divisions typiquement aristotéliennes. Les **auctoritates** sur lesquelles il s'appuie (en dehors d'Aristote) sont avant tout Augustin, Denys, Anselme, Bernard chez qui le dualisme et la condamnation néoplatonicienne de la matière ont été désormais dépassés par la révélation chrétienne de l'union intime psycho-corporelle de la personne humaine jusqu'à postuler la nécessité de la résurrection des corps. En fait, le désir naturel "ne permet pas l'âme soit pleinement bienheureuse si ne lui est pas restitué le corps, à cette réunion elle a une inclination naturellement innée<sup>25</sup>." La transfiguration du corps, affirme-t-il, appartient à la substance même de la béatitude parce qu'elle augmente la joie de l'âme quant à son extension et dans une certaine mesure aussi en intensité, l'obstacle qui la retenait séparée de lui étant désormais levé. L'âme a en fait un désir naturel d'être réunie à son corps, et donc ne sera pleinement bienheureuse que lorsqu'elle pourra le reprendre ressuscité et partie d'une certaine façon de sa félicité<sup>26</sup> même.

---

<sup>22</sup> *Brevil.*, 7, 7, 3 (CN 5/2, 331).

<sup>23</sup> *1S*, d1, a2 (1, 35-37).

<sup>24</sup> *4S*, d49, p1, aUn, q6 (4, 1010-1011).

<sup>25</sup> *Brevil.*, 7, 7, 4 (CN 5/2, 331). "L'âme ne sera pleinement bienheureuse qu'à l'instant où son corps lui sera restitué, car elle possède une tendance naturelle et innée à le reprendre."

<sup>26</sup> *4S*, d49, p1, aUn, q3, ad6 (4, 1005).

Manifestement le corps qui sera rendu doit être en tout conforme et sujet, autant que possible, à la condition glorieuse de l'esprit, plein de lumière, spiritualisé par l'amour divin, rendu impassible, et souverainement agile. Ces nouvelles propriétés du corps glorieux proviennent de l'œuvre divine de restauration qui l'abilite ainsi à recevoir l'influx de l'âme glorifiée, le portant au maximum de perfection<sup>27</sup>. De telles "dots"<sup>28</sup> ou qualités principales sont donc la clarté de la lumière, l'impassibilité (ou l'incorruptibilité), la subtilité (ou pénétrabilité), l'agilité que Bonaventure déduit par-dessus tout en contre-opposition aux effets néfastes provoqués par les quatre éléments composants les corps animaux (eau, terre, feu, air). Quant à ce qui est dit ci-dessus à propos de la diversité du don/récompense pour les âmes, on dit maintenant de ces "dots" des corps glorieux qui seront elles aussi possédées de plusieurs manières, selon une plus grande ou une plus petite perfection, proportionnée aux mérites de chacun<sup>29</sup>.

Pour ce qui est de l'exercice des cinq sens dans le corps glorifié, Bonaventure soutient une opinion médiane entre celui qui les voulait tout en acte et celui qui les excluait complètement. Il affirme que chez les bienheureux, la sensibilité reste entière sous toutes ses formes et imbue de la joie de l'âme. Cependant, des sens sont actuels seulement la vue et le toucher car seuls ces deux sens trouvent leur objet propre aussi dans la gloire, c'est-à-dire la luminosité et la légèreté des corps bienheureux ; à l'inverse il reste pourtant perplexe sur la possibilité de l'ouïe (dans l'exercice de la louange vocale) et est entièrement négatif pour le goût et l'odorat, ces opérations y sont [218] impossibles et inconvenantes. Les deux sens qui restent actifs, ensuite, connaissent, en recevant leur espèce représentative des corps glorieux eux-mêmes<sup>30</sup>.

## 6. LES PROPRIETES DU CORPS GLORIEUX

L'ultime partie de la distinction est réservée par l'auteur à une large illustration des quatre dots du corps glorifié.

Il commence par son impassibilité qui n'est plus menacée par des facteurs qui ne lui sont ni externes ni internes, en ce que les éléments qui le constituent sont désormais exempts de toute contrariété ; il en résulte qu'il est inattaquable par des corps étrangers parce que entièrement pénétrable et pénétrant<sup>31</sup>. Concernant la luminosité des corps bienheureux, Bonaventure observe, plusieurs soutiennent opportunément qu'ils sont colorés et pleins de lumière (**luminosa**), d'une lumière ajoutée à leur couleur naturelle, tellement qu'il est possible de les reconnaître et les distinguer selon l'apparence qu'ils avaient sur terre, même si maintenant ils resplendissent d'un grand éclat. À l'inverse il ne semble pas qu'ils soient aussi transparents (**pervia**), étant donné que dans ce cas il serait pour nous invisibles. En raison de leur luminosité, spiritualité et capacité pénétrative, ils peuvent de plus librement se manifester ou s'occulter aux yeux de n'importe qui<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> *Ibid.*, a1, q1-3 (4, 1012-1015).

<sup>28</sup> *NdT* : voir *Brevil.*, 7, 7, 1 : "L'âme tend plus parfaitement vers 'le ciel suprême', lorsqu'elle a reçu la glorification de son corps qui se définit par les quatre dots : clarté, subtilité, agilité, impassibilité. Les degrés dans les dots varieront avec les degrés dans la charité."

<sup>29</sup> *4S*, d49, p2, s1, a2, q1-2 (4, 1015-1017).

<sup>30</sup> *4S*, d49, p2, s1, a3, q1-2 (4, 1017-1021).

<sup>31</sup> *4S*, d49, p2, s2, a1, q1-2 (4, 1021-1024).

<sup>32</sup> *4S*, d49, p2, s2, a2, q1-2 (4, 1024-1027).

Tandis que Thomas d'Aquin et Duns Scot recouraient à la parfaite domination de l'âme sur le corps ou à la puissance divine elle-même pour expliquer les effets de la subtilité de ces corps, Bonaventure à l'inverse l'explique simplement moyennant leur capacité pénétrative ne faisant obstacle à aucun corps matériel, si bien que un corps glorieux peut se trouver avec un autre non glorifié dans le même lieu, le pénétrant de sa vertu active. Quant à ce qui est dit de la visibilité du corps, on peut répéter aussi à propos de leur tangibilité, c'est-à-dire qu'ils peuvent permettre d'être touchés par nous opposant une vraie résistance à notre toucher par la force de leur nature, s'agissant de corps vrais non imaginaires, ou bien encore échapper à notre prise pénétrant l'organce tactile<sup>33</sup>.

À la perfection et noblesse du corps glorieux appartient enfin l'agilité, la capacité de se mouvoir non seulement vers quelque chose dont il est privé, mais bien le libre déplacement d'un lieu à l'autre en vue de quelque opération à accomplir ("et talis motus non ponit imperfectionem sed libertatem"). Il est entièrement soumis à l'intention de l'âme, il n'a pas une inclination propre à un lieu déterminé, mais bien la promptitude à se porter en un lieu quelconque où l'âme veut le mouvoir<sup>34</sup>.

## CONCLUSION

De l'analyse des textes bonaventuriens parcourus il apparaît que la béatitude est un thème fondamental dans la théologie du Docteur Séraphique. Elle conjugue l'anthropologie à l'eschatologie, l'homme créé à l'image de Dieu, soutenu par la grâce dans son secret dynamisme vers l'éternelle communion avec le bien suprême de la vie trinitaire. Il est ainsi établi un pont entre la nature humaine béatifiable, la grâce rédemptrice du Christ, la gloire récompense des justes. Toute créature raisonnable, y compris les anges, possède cette tendance naturelle à la béatitude, c'est-à-dire à un bien infini comme propre fin ultime, qui cependant est destiné à s'accomplir seulement dans un ordre surnaturel. Nature et grâce doivent cependant ici aller ensemble. En fait les philosophes n'ont jamais pu expliquer pourquoi l'homme présente un être incomplet, tendu vers une continuelle autotranscendance. Bonaventure, à l'inverse, moyennant [219] l'anthropologie biblico-patristique, éclaire avec originalité la tendance innée à la plénitude de bonheur, mouvant des humbles racines du plaisir jusqu'au sommet contemplatif et unissant de la vie avec Dieu. Là : "nous verrons, nous aimerons, et tout notre désir sera satisfait." Il a su ainsi mettre en évidence avec force et grande précision l'apport et la nouveauté de la pensée chrétienne sur le sens ultime et la destinée de la vie humaine, qui restaient fermés à la philosophie antique. Il est intéressant de noter sur cette question avec quelle insistance le théologien franciscain fait levier sur la transcendence de l'esprit humain (**capax Dei, forma beatificabilis**) pour dévoiler, à la lumière de la révélation qu'une telle indigence infinie postule l'existence d'un bien au-delà de toutes les possibilités humaines, qui ne peut être accordé que comme don gratuit. De plus on voit que de cette même ouverture, à l'infini, des facultés de la personne, il en déduit ensuite avec front les doctrines anthropologiques les plus exigeantes de l'immortalité de l'âme, de la liberté, de l'intelligence.

Une autre caractéristique bonaventurienne est que la gloire, comme la grâce, premièrement se connecte aux facultés de l'âme, qui, lui étant consubstantielles, tendent ensemble à la déiformité et à l'union avec Dieu. Sa position concernent l'essence de la béatitude dans la parfaite circularité de la vision, de l'amour et de la possession du bien suprême, est

<sup>33</sup> 4S, d49, p2, s2, a3, q1-2 (4, 1027-1030).

<sup>34</sup> 4S, d49, p2, s2, a4, q1-2 (4, 1030-1032).

également typiquement franciscaine. Il en souligne cependant explicitement la prééminence de l'amour, car le voir et le posséder sont des actes encore qui y disposent, tandis que formellement la consommation se produit dans l'amour. En fait, comme dans l'expérience transitoire de l'extase, toutes les facultés cognitives doivent d'une certaine manière se réduire au silence devant l'union mystico-affective avec Dieu, ainsi dans la vision face-à-face de sa gloire c'est avec un acte d'amour de la volonté que l'âme jouira éternellement du bien suprême.

Dans le tracer de ce suprême accomplissement des plus profondes aspirations de l'esprit humain "béatifiable" moyennant l'union d'amour avec Dieu, Bonaventure garde présentes aussi les exigences éthiques que le pénible chemin réclame pour ce but. Car, attiré et capturé par les plaisirs et les joies immédiats et partiels, l'homme court le risque de se renfermer dans une fausse félicité, égarant la vraie. Une considération attentive de la structure intégrale de la personne humaine dans ses diverses composantes est aussi nécessaire. Une attention vigilante à la proposition de la foi avec le don de l'autocommunication de la vie divine est aussi nécessaire pour ne pas manquer notre vrai destin final. C'est lui qui nous introduira dans le monde de Dieu, nous faisant ainsi partenaires de la joie pure et sans tourments de la société des bienheureux.

Antonio POPPI

\*\*\*

## TEXTES

<p>Post hanc apprehensionem et oblectationem fit diiudicatio, qua non solum diiudicatur, utrum hoc sit album, vel nigrum, quia hoc pertinet ad sensum particularem ; non solum, utrum sit salubre, vel nocivum, quia hoc pertinet ad sensum interiorem ; verum etiam, <u>quia diiudicatur et ratio redditur, quare hoc delectat</u> ; et in hoc actu inquiritur de ratione delectationis, quae in sensu percipitur ab obiecto. <i>Itin. 2, 6.</i></p>	<p>mais bien parce qu'il juge et rend raison du pourquoi cela délecte.</p>
---	--

n. 23 – p. 220

<p><u>Aliter tamen requiritur visio quam amor. Nam visio disponit, similiter et tentio, sed amor delicias suggerit. Unde est quasi acumen penetrans, et ideo ei maxime convenit unire et per consequens delectare et quietare : ideo essentialiter, non dispositive, est fruitio.</u> Propter quod est intelligendum, quod actus voluntatis potest dupliciter considerari, scilicet per modum <i>appetitus</i> et <i>complacentiae</i>. Primo modo antecedere potest ipsam visionem ; secundo vero consequitur, <u>et in hoc est perfecta ratio ipsius fruitionis, scilicet in complacentia rei visae et habitae.</u> <i>IS, d1, a2 (1, 37a).</i></p>	<p>Cependant la vision est requise d'une autre manière que l'amour. Car la vision dispose pareillement et prend mais l'amour supplée des plaisirs. D'où il est comme une pointe qui pénètre et pour cette raison le plus apte à unir et donc à délecter et à reposer et c'est pourquoi du point de vue de l'essence il ne dispose pas il est fruition. À partir de là il faut comprendre que l'on considère l'acte de volonté de deux façons : c'est-à-dire par mode d'appétit et de complaisance. De la première manière il peut précéder la vision elle-même ; et de la seconde il la suit et en cela il est la parfaite raison de la fruition elle-même c'est-à-dire dans la complaisance de la chose vue et possédée.</p>
---	---

**Robe-Stola**‡ (*s1Pentecôte/27SDM*)

Pour cet aspect de la vie éternelle, énoncé à la fin du §2, voir l'art.