

Ilia Delio

Cheminer avec Saint Bonaventure



Une introduction
à sa vie, sa pensée et ses écrits

Elia Delio

Cheminer avec Saint Bonaventure

Une introduction
à sa vie, sa pensée et ses écrits

« Dans ce livre, j'ai surtout concentré mon attention sur la *pensée* de Bonaventure, en insistant davantage sur celle-ci que sur sa *théologie* ou ses *écrits*, afin de tenter de répondre à la question suivante : "Qu'est-ce que Bonaventure a *vraiment* dit ?" J'ai tenté un survol synthétique de la pensée de Bonaventure en m'appuyant sur la structure de sa métaphysique : émanation, exemplarité, consommation

Le schéma de pensée de Bonaventure est "circulaire" – nous venons de Dieu, nous existons en relation à Dieu et nous devons revenir à Dieu. La base de ce "cercle", c'est la Trinité dans laquelle le Père, plénitude de la bonté, communique celle-ci au Fils qui, en retour, aime le Père dans l'Esprit. Pour Bonaventure, Dieu est le mystère primordial et infini d'un amour autocommunicatif. Ce Père qui est la source et le but des émanations immanentes de la Trinité, est aussi la source et le but de toute réalité créée. Toute chose émane donc du Père (*émanation*) et retourne finalement au Père (*consommation*). Bonaventure se sert souvent de l'image de l'eau pour décrire ce Dieu débordant d'amour comme une vaste fontaine de vie. »

Elia Delio, dans un langage toujours limpide, amène ainsi le lecteur à entrer de l'intérieur dans la pensée de Bonaventure afin de s'y nourrir.

L'auteur

Elia Delio, religieuse franciscaine américaine, enseigne à l'université saint Bonaventure de New York. C'est une des meilleures spécialistes de saint Bonaventure aujourd'hui. Déjà parus aux Editions Franciscaines : *L'humilité de Dieu* (2011) ; *La prière franciscaine* (2013)

Editions Franciscaines

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

St. Bonaventure (St Bonaventure, NY : the Franciscan Institute, 1992), 13.

7 *Brevil.*, p. 1, c. 2 (V, 211).

La vie de Bonaventure

De Paris à Assise

Vers 1235, un jeune homme du nom de Giovanni di Fidenza entre à l'Université de Paris. Âgé d'à peine dix-huit ans, Giovanni commence ses études en vue de la maîtrise es arts¹. Plus tard, ce jeune homme assumera le leadership de l'un des mouvements religieux à croissance ultrarapide de l'époque médiévale – les franciscains – et sera reconnu comme l'un des éminents Ministres Généraux de l'Ordre. Il sera alors connu sous le nom de Bonaventure de Bagnoregio.

Au treizième siècle, c'est à Paris qu'il fallait se trouver lorsqu'on voulait étudier la théologie. Laboratoire de vie intellectuelle, Paris était une ville imprégnée par les courants d'une nouvelle conscience cosmique, jaillis des écrits du Pseudo Denys, d'Augustin, et de ceux, nouvellement traduits, de Platon et d'Aristote. Avec l'émergence de la scolastique, grâce au génie de Pierre Abélard et aux Sentences de Pierre Lombard, la théologie, jusque-là discipline expérimentale, du moins entre les murs du cloître, acquiert le statut de discipline scientifique².

Bonaventure entreprend ses études sous la conduite de l'un des leaders de la théologie en Europe, Alexandre de Halès. Anglais de naissance, Alexandre tenait une école de théologie à Paris et entra bientôt en contact avec un groupe de pauvres mendiants connus sous le nom de Franciscains. Inspiré par leur simplicité, leur pauvreté et leur style de vie évangélique, il décida de les rejoindre en 1236, à l'âge de cinquante ans³. Ce fut un tournant pour les Franciscains car, en rejoignant l'Ordre, non seulement il continua à enseigner, mais il amena avec lui sa

chaire de théologie, établissant ainsi l'École des Frères Mineurs comme part officielle de l'Université de Paris. Bien que Bonaventure ait eu comme enseignants plusieurs Franciscains influents, Jean de la Rochelle, Eudes Rigaud et Guillaume de Middleton par exemple, il est plus que probable que l'exemple frappant d'Alexandre de Halès l'ait influencé au moment de rejoindre les Franciscains en 1243. Dans une lettre à un maître de l'Université de Paris dont nous ne savons rien, Bonaventure confesse qu'il a été attiré chez les Franciscains par la simplicité et la science de leurs universitaires parisiens. À son avis, leur exemple reflétait celui de l'Église primitive, comme il l'écrit :

« Je confesse devant Dieu que ce qui m'a tellement fait aimer le style de vie de saint François, c'est qu'il ressemblait à l'origine et à la perfection de l'Église elle-même, elle qui a commencé avec de simples pécheurs puis s'est développée jusqu'à inclure les docteurs les plus illustres et les plus savants. On trouve la même chose dans l'Ordre de saint François. C'est ainsi que Dieu montre qu'il n'arrive pas à ses fins par des calculs humains mais grâce au Christ⁴. »

La relation entre le maître et l'étudiant était de première importance. Bonaventure reçut d'Alexandre la substance de la tradition qui allait donner forme à sa propre synthèse. Il s'agissait spécialement des courants issus d'Augustin, du Pseudo Denys et des Victorins⁵. Bonaventure se considérait comme disciple d'Alexandre et se référait à lui comme à son « père » et « maître ». De son côté, Alexandre admirait et respectait profondément Bonaventure dont il proclamait « qu'il semblait qu'Adam n'avait pas péché en lui⁶ » !

Après la mort d'Alexandre, Bonaventure continua ses études sous la direction d'Eudes Rigaud et de Guillaume de Middleton. En 1248, Il reçut sa licence de bachelier scripturaire et, durant les deux ans qui suivirent, il enseigna la Bible. De 1250 à 1252, il enseigna les *Sentences* de Pierre Lombard, base de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- ¹³ Ibid., 27.
- ¹⁴ Muzzey, *Spirituals Franciscans*, 9. Selon lui, le généralat de Bonaventure marque la ligne de division entre les deux périodes de l'histoire des Spirituels franciscains : la première période s'étend des premières protestations dans l'Ordre à la déposition de Jean de Parme (les *Zelanti*) ; la deuxième période s'étendant du Concile de Lyon (1274) à la suppression des Spirituels par Jean XXII en 1334.
- ¹⁵ Johnson, *Bonaventure : Mystic of God's Word*, 16.
- ¹⁶ Il vaut la peine de remarquer que les stigmates sont au pluriel puisqu'elles signifient les blessures de François. François reçut ces blessures mystiques sur le mont Alverne en 1224 où il eut, tandis qu'il priait et jeûnait, la vision d'un homme crucifié sous la forme d'un séraphin. L'épisode est raconté dans les biographies de François par Thomas de Celano et Bonaventure.
- ¹⁷ Bonaventure, *Itin., prol.* (V, 295).
- ¹⁸ *Itin., Prol.* 3 (V, 295).
- ¹⁹ Hans Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, II *, 240.
- ²⁰ Eric Doyle, dans l'introduction à *The Disciple and the Master : St Bonaventure's Sermons on St. Francis of Assisi*, 13.
- ²¹ Bonaventure, *De Perfectione vitae ad sorores*, c. 6, n° 1 (VIII, 120).
- ²² Pour une discussion sur Bonaventure et l'aristotélisme, voir Fernand van Steenberghen, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, 56-74 ; R. J. Roch, *The Philosophy of St Bonaventure – a controversy, in Franciscan Studies* 19 (1959), 221-226. Van Steenberghen montre que Bonaventure protesta contre la philosophie de Siger de Brabant dans ses sermons de 1267 et 1268 (p.75). Bougerol inclut aussi les écrits de Siger de Brabant dans l'attaque de Bonaventure contre l'Aristotélisme latin. Voir *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*.
- ²³ Bonaventure, *Collationes de decem praeceptis*, coll. II, n° 25 (V, 514) ; In *Hexaem.*, coll. I, n° 16 (V, 332).
- ²⁴ E. Gilson, *Philosophie de St Bonaventure*.
- ²⁵ C'est la thèse principale de Charles Carpenter, *Theology as the Road to Holiness in Saint Bonaventure*, trad. Française : *La théologie, chemin vers la sainteté selon saint Bonaventure*, Editions franciscaines, 2013.
- ²⁶ Pour la position de Bonaventure concernant l'éternité du monde voir In II Sent., d. 1, p. 1, a. 1, q. 2 [II, 19-23]. Pour la discussion de Bonaventure et

Thomas sur ce point, voir Matthew D. Walz, *Theological and Philosophical Dependencies in St. Bonaventure's Argument Against an Eternal Word and a Brief Thomistic Reply*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 72.1 (1998), 75-98.

²⁷ *In Hexaem.*, coll. I, n° 11 (V, 331).

²⁸ *In Hexaem.*, coll. I, n° 1 (V, 329).

²⁹ *In Hexaem.*, coll. I, n° 2 (V, 329) ; *In Hexaem.*, coll. I, n° 5-8 (V, 330).

³⁰ *In Hexaem.*, coll. I, n° 38 (V, 335).

³¹ Cousins, *Coincidence of Opposites*, 41.

³² André Vauchez, *Canonization of St. Thomas and St Bonaventure : Why a Two-Century gap Between Them*, in *Greyfriars Review* 12,2 (1998), 197.

³³ Monti, *Works Concerning the Order*, 6.

³⁴ Monti examine l'obscurité entourant la vie de Bonaventure en vue de la « Question franciscaine ». Voir Monti, *Works Concerning the Order*, 4 ; cf. Johnson qui remarque : « Les raisons pour lesquelles la sainteté de Bonaventure n'a pas été immédiatement reconnue sont complexes mais se rapportent probablement à sa position, objet de controverse parmi les frères, qui virent ses tentatives administratives de médiation pour unifier les diverses factions de l'Ordre franciscain comme une renonciation à l'idéal primitif de Saint François », in *Bonaventure : Mystic of God's Word*, 18.

³⁵ Vauchez, *Canonization*, 207.

³⁶ Vauchez, *Canonization*, 207.

³⁷ Vauchez, *Canonization*, 207.208-209 ; A. Abate, *Quando S. Bonaventura fu dichiarato « Dottore della Chiesa ?*, in *Miscellanea Francescana* 37 (1937), 98-207.

La pensée de Bonaventure

Trinité

Un spécialiste bien connu de Bonaventure a dit que la pensée de celui-ci ressemblait à une cathédrale gothique. Les deux tours principales de la cathédrale, affirme-t-il, sont la Trinité et le Christ¹ qui unissent les arcs-boutants de l'humanité et de la création. Et si l'on voulait séparer ces deux tours, alors l'humanité et la création s'effondreraient. Car sans Trinité, pas de Christ, et sans Christ, pas de Trinité. La Trinité et le Christ assurent la cohésion de cette grande cathédrale qu'est l'univers.

La théologie de Bonaventure commence avec la Trinité, ce qui signifie qu'elle est enracinée dans un fond divin qui est à la fois unité et diversité, une communauté de personnes qui sont intimement liées, ont une personnalité distincte et sont pourtant si entièrement compatibles qu'elles exhalent la vie avec le même souffle. Le mot de « Trinité » est mystérieux et, pour l'esprit humain, incompréhensible. Il signifie littéralement « tri-un », autrement dit trois et un, et connote l'idée (et la formule) que Dieu est trois divines personnes – Père, Fils et Esprit – en une unique nature divine. Le fait que Bonaventure n'ait jamais traité indépendamment du « Dieu un », suggère qu'il n'a pas considéré la Trinité comme une donnée intellectuelle mais comme une doctrine aux conséquences radicales pour la vie chrétienne. L'essence de la pensée trinitaire de Bonaventure est, je crois, très bien résumée par Catherine LaCugna dans son introduction à *Dieu pour nous* :

« La vie de Dieu, précisément parce que Dieu est « tri-un », n'appartient pas à Dieu seul. Dieu qui évolue dans une lumière inaccessible et dans une gloire éternelle, vient à nous dans le visage du Christ et l'activité du Saint

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

relation d'amour. La communauté de l'amour tri-un est la vraie base de la vie créée.

Réflexions :

1. Prends un peu de temps pour contempler la Trinité comme communion de personnes unies en un amour qui se donne. Que signifie proclamer sa foi dans la Trinité à un niveau personnel ? Comment la théologie de la Trinité de Bonaventure éclaire-t-elle le sens de la « personne » pour toi ?

2. Réfléchis sur Philippiens 2, 5-11 (l'Hymne sur la kénose). As-tu la même attitude que le Christ : es-tu totalement réceptif et tourné vers le Père comme amour autocommunicatif ? Partages-tu l'expression d'amour du Père en acceptant de te tourner vers autrui ? Si ce n'est pas le cas, qu'est-ce qui, en toi, empêche une telle attitude ? Prends le temps de réfléchir sur le Père qui aime et qui est humble. Comment cela devrait-il changer tes actions/ attitudes ?

3. Prends le temps de réfléchir sur les titres de la seconde personne divine : Fils, Image, Verbe. Lequel te parle ? Pourquoi ?

4. Qui est le Saint Esprit pour toi ? Est-ce que l'Esprit t'entraîne plus profondément dans l'amour entre le Père et le Fils ? Si oui, comment ? Si non, pourquoi ?

¹ Ewert Cousins, *The Two Poles of Bonaventure's Thought In S. Bonaventura 1274-1974*, IV, 153-176 ; Cousins, *Coincidence of Opposites*, 49.

² Catherine Mowry LaCugna, *God For Us : The Trinity and Christian Life*, 1.

³ Pour une discussion de la théologie trinitaire des Cappadociens, voir la Cugna, *God For Us*, 53-59. La Cugna fait suivre ce chapitre d'un autre sur la théologie trinitaire d'Augustin, 81-109).

⁴ Jean Damascène, *Expositio fidei orthodoxae*, VIII, 17 (PG 94, 789) ; Cf. Bougerol qui soutient que Bonaventure, dans ses écrits, cite Jean Damascène plus de deux cents fois in *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, 60.

⁵ *In I Sent.* d. 19, p.1, a. u., q. 4, concl. (I, 349) ; *In Hexaem.*, coll. XXI, n° 19 (V, 434) ; *Itin.*, c. 6, n° 2 (V, 310). Dans son commentaire des Sentences, Bonaventure indique qu'il a retenu le terme *circumincessio* (*in-cedere*) de la traduction latine du *De fide orthodoxa* de Jean Damascène faite au douzième siècle par Burgundio de Pise. Voir également LaCugna, *God For Us*, 272.

⁶ Le Pseudo-Denys était un écrivain monastique qui vivait probablement en Syrie aux environs de l'année 500. Quelqu'un affirme qu'il était cet Athénien converti que Paul désigne dans les Actes des Apôtres (17,34) et connu comme Denys l'Aréopagite. D'autres maintiennent qu'il était soit Évêque de Paris soit le Patriarche monophysite Severus, qui avait pris le pseudonyme de Denys. Malgré de multiples tentatives pour l'identifier, le personnage historique reste un mystère. Ces écrits ont pourtant été plus influents dans l'Ouest Latin qu'aucun autre mystique oriental. Pour une vue des écrits et de la pensée du Pseudo-Denys voir Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism*, vol. I, *The Presence of God : A History of Western Christian Mysticism*, 157-182 ; Andrew Louth, *The Origin of the Christian Mystical Tradition : From Plato to Denys*, 159-178.

⁷ Pseudo Denys, *De coelesti hierarchia* IV, 2, 1 (PG 3, 177c) ; *De divinis nominibus* IV, 1, 20 (PG 588-592a).

⁸ François d'Assise, *Louanges pour toutes les heures*. (VET, 122-123).

⁹ Pour la structure de l'argument de l'amour chez Richard de Saint-Victor, voir son *De trinitate* III, 2 (PL 196, 926-927).

¹⁰ Richard de Saint-Victor, *De trinitate* III, 14 (PL 196, 924-925, 927). Richard soutient qu'il doit y avoir en Dieu non seulement un *dilectum* mais aussi un *condilectum* ; on trouve la condilectio là où un troisième est aimé par deux en harmonie.

¹¹ Dans son introduction aux *Bonaventure's Disputed Questions on the Mystery of the Trinity*, Zachary Hayes décrit l'influence de Richard de Saint-Victor et du Pseudo-Denys sur la structure de la théologie trinitaire de Bonaventure. Voir *Works of St Bonaventure* vol. 3, 1979, 3-40.

¹² Sur le patriarcat et la *kenosis* du Père, voir Ilia Delio, *Bonaventure's Metaphysics of the Good*, in *Theological Studies* 60, 2 (1999) 235-237.

¹³ *In I Sent.*, d.27, p.1, a. u., q. 2, concl. (I, 470b) ; Alejandro De

Villalmonde, *El Padre Plenitud Fontal de la Deidad*, in *S. Bonaventura IV*, 221-242

¹⁴ Zachary Hayes, *Incarnation and Creation in St Bonaventure*, in *Studies Honoring Ignatius Brady, Friar Minor*, 314 ; Ilia Delio, *Crucified Love : Bonaventure's Mysticism of the Crucified Christ*, 32.

¹⁵ *In Hexaem.*, coll. I, n° 16 (V, 322) Bonaventure écrit : « Le Père a engendré sa propre ressemblance, le Verbe qui lui est coéternel, et il a exprimé sa ressemblance, et a ainsi exprimé tout ce qu'il pouvait » ; Zachary Hayes, *The Meaning of Convenientia in the Metaphysics of St. Bonaventure*, *Franciscan Studies* 34 (1974), 90.

¹⁶ Hayes présente une bonne discussion sur les titres de la seconde personne de la Trinité. Voir son introduction à *Mystery of Trinity*, 48-53.

¹⁷ Bonaventure, *Sermon II on the Nativity of the Lord*, in *What Manner of Man ? Sermons on Christ by St. Bonaventure*, 57.

¹⁸ *In Hexaem.*, coll. I, n° 13, n° 16 (V, 331).

¹⁹ Bonaventure, *Commentarius in Evangelium Joannis*, c. 1, p. 1, q. 1 (VI, 247) ; Hayes, introduction à *Mystery of Trinity*, 51.

²⁰ *Ibid.*, voir aussi *In I Sent.* d. 27, p. 2, a. u., a. 1 (I, 481).

²¹ Voir la discussion de Hayes sur le Verbe dans son introduction à *Mystery of Trinity*, 51-52.

²² *In I Sent.*, d. 6, a. u., q. 2, resp. (I, 128).

²³ *In I Sent.* d. 18, a. un., q. 2 (I, 325-326] ; *In I Sent.* d. 18, a. un., q. 4, resp. (I, 328) ; *In I Sent.* d. 18, a. u., q. 5 (I, 329-331). Les noms dont Bonaventure se sert pour désigner la troisième personne de la trinité sont amour, lien, Saint Esprit et don. Le Saint Esprit est appelé don au sens propre, puisque ce titre exprime à la fois la relation de l'Esprit au Père et au Fils aussi bien qu'aux créatures.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

que toute la création, avec l'humanité en son centre, vive en paix et réconciliée. La réalité de la paix, cependant, n'est pas autre que l'ordre de l'amour. La personne humaine est la seule à posséder la liberté de choisir cette réalité parce qu'elle seule a la capacité d'aimer en union avec Dieu. Le destin de la création dépend donc de la manière dont nous aimons.

Réflexions :

1. Prends un moment pour prier ou écrire ton journal en te servant de ces images : sein de Dieu, plénitude fontale, artiste divin, chantre de l'univers, le Dieu Créateur.

2. Prends un moment en plein air et essaie de lire le livre de la création. Est-ce que la création te pousse à chercher Dieu plus profondément ? As-tu conscience que la création est un reflet de Dieu ?

3. Prie à partir de Colossiens 1, 15-20. Qu'est-ce que cela exige de toi, dans ta relation à la création ?

Es-tu conscient de ton rapport à la création ou bien te sens-tu supérieur à elle ?

4. Les personnes humaines ont une structure particulière pour recevoir le divin. Qu'est-ce qui t'empêche de remplir ta vocation de personne humaine ?

¹ *In I Sent., prooemium.* (I, 1-6).

² Alexander Gerken, *La théologie du Verbe : La relation entre l'incarnation et la création selon S. Bonaventure*, 314.

³ *In Hexaem.*, coll. XII, n° 3 (V, 385).

⁴ Cf. *In I Sent.*, d. 44, q. 1, a. 3, concl. (I, 786a). « Les choses sont parfaitement ordonnées vers la fin, l'ordre de l'univers étant respecté, puisque l'univers est comme un très beau chant qui se développe selon de très belles consonances ».

⁵ *In II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 2, q. 1, concl. (II, 44b).

⁶ Zachary Hayes, *Bonaventure : Mystery of the Triune God*, in *The History of Franciscan Theology*, 64 ; Traduction française in Bernard Forthomme, *Histoire de la théologie franciscaine*, Éditions Franciscaines, 2014, p. 443-475.

⁷ Cf. *Itin.*, c. 1, nn° 14-15 (V, 299).

⁸ Bonaventure, *Commentarius in librum Ecclesiastes I*, 7 (VI, 13b) ; *Brevil.*, p. 2, c.11, n° 2 (V, 229a).

⁹ *In I Sent.*, d. 47, a. u. q. 3, concl. (I, 844a-b). Bonaventure écrit : L'ordre des choses est double : 1° envers l'univers, 2° envers la fin.

¹⁰ *In II Sent.*, d. 15, a. 2, q. 3 (II, 387) ; *In Hexaem.*, coll. III, n° 6 (V, 344).

¹¹ Efrem Bettoni, *S. Bonaventura da Bagnoregio* ; trad. *Saint Bonaventure*, Notre Dame Press, 57-59.

¹² *Brevil.*, p. 2, c. 1 (V, 219).

¹³ Alexander Schaeffer, *The position and Function of Man in the Created World According to Bonaventure*, in *Franciscan Studies* 20 (1960), 266-267 ; Leonard Bowman, *The Cosmic Exemplarism of Bonaventure*, in *Journal of Religion* 55 (1975), 183.

¹⁴ Hayes, *Bonaventure : Mystery of Triune God*, 69-70 ; Bettoni, *Saint Bonaventure*, 73.

¹⁵ Dans son livre *Passage to Modernity*, Louis Dupré discute la compréhension grecque de la forme et indique que la forme comprend à la fois l'essence du réel et notre connaissance de celui-ci. C'est-à-dire, qu'il appartient à l'essence du réel d'apparaître, plutôt que de se cacher, et d'apparaître de manière ordonnée. Alors que Platon élevait la forme-principe à un niveau intellectuel inaccessible à la perception sensible, la forme continue à apparaître, bien que non immédiatement dans la perception sensible mais dans une intuition intellectuelle. Cf. Louis Dupré, *Passage to Modernity : An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, 18-19.

¹⁶ Hayes, *Bonaventure : Mystery of Triune God*, 72-79. Pour une discussion à propos du point de vue de Bonaventure sur la matière et la forme voir : Kent Emery, *Reading the World Rightly and Squarely : Bonaventure's Doctrine of the Cardinal Virtues*, in *Traditio* 39 (1983), 188-189.

¹⁷ *Brevil.*, p. 2, c. 4 (V, 222).

¹⁸ *In II Sent.* d. 17, a. 1, q. 2, resp. (II, 414-415).

¹⁹ *In II Sent.* d. 12, a. 1, q. 3, concl. (II, 298) ; Emery, *Reading the World*

Rightly, 195. Bonaventure indique ensuite que Dieu choisit d'effectuer cette perfection graduelle [de la matière] sur la durée de six jours parce que six, somme et multiple de ses intégrés, est le nombre parfait.

²⁰ Comme l'affirme Hayes « l'homme c'est la création qui est devenue consciente d'elle-même dans la connaissance et la liberté ». Cf. Hayes, *Incarnation and Creation*, 318.

²¹ *In II Sent.* d. 15, a. 2, q. 1, concl. (II, 383).

²² Bonaventure, *De reductione artium ad theologiam*, n° 20 (V, 324).

²³ Schaeffer, *Position and Function of Man*, 295.

²⁴ L'exemplarisme est défini comme la doctrine des relations d'expression entre Dieu et les créatures. Voir J.M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, 4 ; Bowman, *Cosmic Exemplarism*, 183-198.

²⁵ *In I Sent.* d. 35, a. u., q.2 (I, 605) ; *In Hexaem.*, coll. I, n° 13 (V, 331) ; *In Hexaem.*, coll. III, n° 4 (V, 343).

²⁶ *In III Sent.*, d.1, a. 2, q. 2, ad 2 (III, 26). La possibilité d'ordres multiples du monde est reliée à la pleine fructification de la bonté de Dieu qui doit être ultimement retracée jusqu'à la fécondité du Père qui communique la bonté au Verbe. Alors, la possibilité de multiples ordres du monde est exprimée dans le Verbe.

²⁷ Bowman, *Cosmic Exemplarism*, 185 ; Hayes, *Incarnation and Creation*, 314.

²⁸ *Itin.*, c. 2, n° 1 (V, 300). *Brevil.*, p. 2, c. 2 (V, 230).

²⁹ *Angela of Foligno : Complete Works*, 170. Angèle de Foligno était une laïque franciscaine pénitente et une mystique profonde que la dévotion à l'humanité du Christ conduisit au plus haut degré de l'union à Dieu. Elle mourut en 1309.

³⁰ *In Hexaem.*, coll. II, n° 20 (V, 340).

³¹ Bonaventure, *Legenda maior*, c. IX, n°1 (AF10, 74).

³² Bowman, *Cosmic Exemplarism*, 197.

³³ Sur la relation intégrale entre le Christ et le cosmos voir Zachary Hayes, *Christology-Cosmology*, in *Spirit and Life : A journal of Contemporary Franciscanism*, 7 (1997) 41-58.

³⁴ Hayes, Bonaventure : *Mystery of Triune God*, 68.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

oppression et domination. D'autre part, chaque individu a été lui aussi corrompu de quelque manière par le péché. Que ce soit dans ses pensées, ses sentiments ou ses actions, la relation entre les individus et le monde lui-même s'en est trouvée viciée. En raison de la perte de l'amitié avec Dieu, les hommes se rapportent aux choses sans les inclure dans leur propre relation à Dieu. La personne humaine est plongée intérieurement et extérieurement dans le désordre – désordre des ténèbres dans le cœur humain et désordre des événements dans le monde historique. Et ce désordre de la personne humaine entraîne le désordre de l'univers entier, car c'est seulement dans l'homme que le monde sensible peut retourner à son origine en Dieu.

Ce que la doctrine de Bonaventure met en lumière, c'est que le péché n'est pas une affaire purement individuelle. Le péché personnel a des conséquences universelles. Ceci tient à ce que le péché n'affecte pas seulement l'âme mais aussi le corps. Bonaventure écrit que l'homme et la femme ont ensemble désobéi à Dieu à travers l'orgueil spirituel et la gourmandise physique³⁴. Tant que le corps et l'âme ne faisaient qu'un, la création jouissait d'une relation spirituelle avec Dieu. Mais avec le péché, l'âme et le corps se trouvèrent, en quelque sorte, « séparés » l'un de l'autre. Le glaive de la division qui fragmenterait finalement l'humanité, trouve donc son origine dans la personne humaine du fait du péché. L'âme et le corps de la personne humaine n'étaient plus médiation entre Dieu et la création. L'harmonie fut détruite lorsque l'âme se dressa en liberté autocétrée et que le corps se rebella contre l'âme en cherchant le plaisir pour lui-même. Bonaventure signale que le corps avait la puissance de mourir ou de ne pas mourir, de se dresser contre l'âme ou de lui obéir. « Abandonnant le vrai bien de l'âme pour la quête de la satisfaction matérielle, l'âme se

trouva séparée du corps contre sa volonté à travers la mort du corps³⁵ ». Le péché devint ainsi l'épée qui transperça le cœur de l'humanité, séparant l'esprit du corps, le frère de la sœur, la personne humaine du monde créé. Au lieu d'être un tout harmonieux, le monde se fragmenta en morceaux, entraîné dans la recherche de son accomplissement et se précipitant, dans la confusion, vers une fin inconnue.

Ce qui, selon Bonaventure, a tout fait basculer, c'est que l'humanité a perdu sa place au centre de la création. Destinée à être cette « altérité » de l'amour autodiffusif de Dieu, à se tenir intègre au milieu de la symphonie de la création, chantant la louange et la gloire divines, l'humanité a perdu sa centralité et avec cette centralité, la vraie connaissance de Dieu. Cette connaissance n'était toutefois pas sensée être un fait intellectuel mais plutôt une connaissance de Dieu par le cœur, une connaissance formée par une expérience aimante de Dieu, pénétrée de sagesse lumineuse. La connaissance parfaite était ainsi destinée à souligner la perfection de la création.

Bonaventure était pleinement conscient que le péché affectait les racines les plus profondes de la personne humaine – l'image de Dieu – cela même qui distinguait la personne du reste de la création. C'est l'image qui ouvre vers Dieu et donne à la personne finie le désir de l'infini. Une fois que l'image eut été déformée, il en fut de même pour la liberté. C'est la liberté humaine qui fait que l'esprit humain est unique, capable d'engagement à l'amour absolu, et qu'il n'est soumis à aucun pouvoir créé mais seulement à Dieu. Une liberté qui tourne mal, c'est un monde qui s'écartèle. Si l'image de Dieu – cette structure humaine qui nous oriente vers Dieu – est à la racine du péché, Bonaventure affirme que le péché est réellement dirigé contre le Fils de Dieu qui seul est égal au Père. Pour les

humains, se prétendre égal à Dieu, c'est commettre un affront envers le Fils qui seul est la parfaite image du Père, possédant tout ce qui est du Père, et qui est donc égal au Père³⁶. C'est le Fils, l'Image et le Verbe du Père, qui est le centre de la vie. Par le péché, nous sommes entrés en compétition avec le Verbe de Dieu, espérant gagner la course de la perfection, mais le dernier mot de la vie est, sans aucun doute, le Verbe lui-même. À cause du péché, nous dit Bonaventure, l'humanité est tombée au sol, s'est trouvée immergée dans les réalités sensibles et a besoin d'être relevée³⁷. Le péché a révélé la pauvreté de l'être humain³⁸. Il nous est difficile de nous penser pauvres, surtout si nous sommes matériellement riches. Pour Bonaventure, nous sommes pourtant pauvres par nature, simplement parce que nous sommes radicalement dépendants de Dieu pour notre existence même. Voilà pourquoi le Verbe, le Fils qui partage l'égalité avec le Père, accepte la pauvreté de la condition humaine et même la pauvreté de la situation misérable que l'homme s'est infligée à lui-même, pour montrer que l'égalité avec Dieu n'est pas quelque chose dont on peut s'emparer. Sur la Croix, c'est Dieu lui-même qui devient pauvre³⁹.

Pour retrouver le chemin de cette relation aimante à Dieu, nous dit Bonaventure, nous avons besoin d'être relevés, d'être réconciliés avec la puissance aimante de Dieu. Nous ne pouvons le faire par nous-mêmes, quels que soient nos efforts. Nous continuons à nous emparer de choses qui sont futiles et vaines, choses qui offrent de fausses promesses d'espoir et d'accomplissement. Seul Jésus Christ, le Verbe fait chair, peut nous tirer de ce chemin d'aliénation et nous ramener à Dieu. Bonaventure utilise l'image du cercle pour décrire ce chemin du retour. Un centre, affirme-t-il, maintient le cercle parfait de l'émanation et de la réduction (retour)⁴⁰. Cependant, avec le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

médiateur un homme-Dieu. Bien que le péché ait été une des raisons de l'Incarnation, il n'est donc pas sa première raison²⁴.

Bonaventure considère l'Incarnation comme l'achèvement et le sommet de la création. En Jésus Christ, le Verbe incarné, l'aptitude de l'humanité à recevoir le don que Dieu fait personnellement de Lui-même, se trouve réalisée. L'Incarnation est donc la parfaite réalisation de ce qui est déposé dans la nature humaine, savoir l'union au divin. De cette façon, le Christ et le monde ne se rapportent pas l'un à l'autre accidentellement ; ils sont intrinsèquement reliés. Autrement dit, et de façon plus centrale pour Bonaventure, l'Incarnation *achève* la création²⁵. Si l'ordre de la création atteint son point culminant dans l'humanité qui a la capacité de s'unir à Dieu, cette potentialité est pleinement réalisée dans le Verbe incarné²⁶. La christologie de Bonaventure est donc une christologie cosmique, une christologie qui trouve ses racines dans le Nouveau Testament. Dans la lettre aux Éphésiens (1,10), par exemple, l'auteur écrit : « Tout a été créé par lui et pour lui. Avant toute création, il existait... et il tient tout dans l'unité ». Les lettres de Paul décrivent le Christ comme le centre d'unité qui ramène toutes choses à leur origine. Puisque le monde a été créé pour le Christ (Col 1,6), il doit être récapitulé et rétabli dans et par celui sous le pouvoir duquel tout doit être unifié. Cette pensée « christique » est explorée par les Pères Grecs, comme Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur qui affirment que le Christ est le centre qui rachète et accomplit tout l'univers créé. Christ, le Logos, appartient à la structure même de l'univers²⁷.

Disons que Bonaventure redonne vie à une christologie cosmique qui a marqué l'Église primitive. L'Incarnation n'est pas une œuvre de Dieu dont le but serait de réparer un défaut de la création. L'Incarnation est au contraire la perfection la plus

noble de l'univers et le Christ est le couronnement et le sommet de la création. C'est ainsi qu'il écrit :

« La plus noble perfection de l'univers n'est pas atteinte avant le moment où la nature qui contient les germes, les raisons séminales, et la nature qui contient les concepts, les raisons intellectuelles, et la nature qui contient les archétypes, les raisons idéales du monde, soient unies pour former une seule personne. Et cela est arrivé à l'Incarnation du Fils de Dieu²⁸. »

Pour Bonaventure, le Christ est l'accomplissement du potentiel qui gît au cœur de la création (union avec Dieu) et il est la fin vers laquelle est orientée la création. Comme le dit Zachary Hayes, l'Incarnation se rapporte non seulement au péché mais à l'achèvement du monde par Dieu, dans l'amour et la liberté²⁹. L'Incarnation est la réalisation la plus parfaite du potentiel de l'humanité et elle est aussi la perfection de l'univers. En Christ, l'ordre créé trouve son accomplissement suprême. La cause première de l'Incarnation, ce n'est pas le péché, c'est l'amour excessif de Dieu et sa miséricorde³⁰. Ce que Bonaventure met en lumière (bien avant la doctrine de Scot sur l'absolue primauté du Christ), c'est que l'Incarnation est voulue pour elle-même et non pour un moindre bien. Hayes écrit : « Jésus Christ ne se contente pas d'ôter le péché. Triompher du péché, c'est triompher de tout ce qui fait obstacle à l'accomplissement du dessein créateur de Dieu : le partage le plus complet possible de vie et d'amour entre Dieu et la création³¹. » Ce n'est pas le péché qui est le principal motif de l'Incarnation, mais bien plutôt l'amour. Hayes identifie l'Incarnation à un partage d'amour entre Dieu et la création. C'est un amour ordonné parce que, là où il y a l'amour parfait, il y a l'ordre parfait, et là où l'ordre est parfait, la justice et la paix sont parfaites. Bonaventure envisage donc l'Incarnation comme la perfection de tout l'ordre créé (dans l'amour). Dans son *Sermon sur la Nativité*, il écrit :

« C'est dans le Verbe que nous découvrons la perfection de cette grandeur de cœur qui amène toute la réalité à sa consommation et à son achèvement, puisque la figure du cercle atteste la perfection des corps et dans le macrocosme et dans le microcosme... Mais cette figure n'est pas complète dans l'univers. Si cette figure doit être aussi parfaite que possible, la ligne de l'univers doit être incurvée en cercle. Certes, Dieu est tout simplement le premier. Et la dernière de ses œuvres, c'est l'homme. Donc, lorsque Dieu se fait homme, l'œuvre de Dieu est conduite à sa perfection. C'est pourquoi le Christ, l'homme-Dieu est appelé Alpha et Oméga, le commencement et la fin. C'est pour cela, ainsi que vous l'avez entendu, que la dernière de toutes les créatures, l'homme, est dite être la première et la dernière. L'aptitude de la nature humaine à être unie au divin dans l'unité des personnes... est réduite à l'acte de telle sorte qu'elle ne soit pas une pure capacité vide. Et puisqu'elle est ramenée à l'acte, la perfection de tout l'ordre créé est réalisée, car dans cet être unique, l'unité de tout le réel est conduite à sa consommation³². »

Tout comme le Verbe est le centre de l'amour éternel, dynamique et diffusif de Dieu, ainsi maintenant ce centre se trouve au cœur de la création, remplissant de l'amour de Dieu le potentiel humain et conduisant ainsi le monde à son accomplissement dans l'ordre parfait de l'amour. C'est pour cela qu'un monde sans Incarnation est un monde incomplet. Nous devons donc conclure que l'Incarnation n'est pas seulement liée au péché mais bien plus encore à l'achèvement cosmique. L'Incarnation accomplit à la fois la rédemption et l'achèvement. Le fait même que l'Incarnation ait eu lieu signifie que la perfection de l'univers est réalisable, qu'elle peut être atteinte.

Bonaventure soulignait, à la fin de sa vie, que le Christ cosmique est le centre de l'univers, de toute l'histoire et du temps. Le Christ est la plus noble perfection dans l'univers, parce qu'en lui se trouvent unies les natures divine, humaine et spirituelle³³. Autrement dit, le Christ qui est vrai Dieu, est vrai homme, et il appartient vraiment à l'univers. Le Christ est donc le centre géométrique vers lequel l'ensemble de l'univers est orienté. Le schéma relationnel complexe qui se noue dans la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

connaissions la vérité des choses en Dieu. C'est une doctrine de la connaissance qui est fondée sur la relation à Dieu. Dans nos temps modernes, nous considérons la connaissance comme une fin en soi, mais pour Bonaventure, elle est destinée à nous amener à la vérité des choses, telles qu'elles existent en relation à Dieu. Autrement dit, la connaissance n'est pas une fin en soi ; c'est un moyen pour aller à Dieu¹⁴. Bonaventure affirme que, pour arriver à cette connaissance, nous devons entrer en notre intérieur, c'est-à-dire que nous devons nous approcher toujours plus près de la lumière divine qui rayonne en nous, éclairant la vérité de nos vies et la vérité du monde autour de nous. Cependant, ce qui nous empêche de nous tourner vers l'intérieur et de nous tourner vers cette lumière, c'est que nous sommes liés par le péché.

Comme nous l'avons signalé précédemment, le péché enténèbre l'intelligence, nous rend esclaves des réalités sensibles, et nous pousse à errer dans le monde sans aucun but, posant des questions sans fin, à la recherche de ce qui a été perdu. Bonaventure écrit : « Il semble étonnant... que Dieu soit si près de nos âmes et que si peu d'entre nous soient conscients de la présence en eux du premier principe¹⁵ ». Bien que nous ayons une nature humaine accordée à Dieu, créée à son image, et qu'il y ait en nous un désir de Dieu éveillé par le monde créé et soutenu par la grâce, nous sommes absolument incapables de nous tourner pleinement vers Dieu à cause du péché. La racine du péché tient au fait que la personne humaine est créée à l'image de Dieu. Non que nous soyons, de manière inhérente, pécheurs. Nous sommes créés dans la bonté de Dieu, d'après Bonaventure, mais le fait même que nous soyons *créés*, signifie que nous avons une liberté limitée et non une parfaite liberté telle que Dieu la possède. La parfaite liberté est enracinée dans

l'amour parfait et ne peut rien choisir d'autre que l'amour parfait. La liberté limitée signifie que nous pouvons choisir autre chose que l'amour parfait, c'est-à-dire que nous avons la possibilité de nous détourner de Dieu et de choisir quelque chose d'autre que Dieu. Et c'est cela la racine du péché. Être image de Dieu, c'est donc la source de la perfection humaine en même temps que de la tragédie humaine, car l'image divine est une image déchue. Au lieu d'être dressée vers le haut et tournée vers Dieu, la personne humaine est prise dans une infinité de questions, ce qui veut dire qu'elle recherche le contact perdu avec Dieu. Tombée dans un monde fragmenté avec mille désirs, mille questions, la personne humaine est comme la poussière emportée par le vent du désir de ce qui a été perdu, autrement dit, de Dieu. Telle est la source de l'anxiété, de l'agitation et de la souffrance humaine. L'esprit humain, nous dit Bonaventure, « est distrait par les soucis, assombri par les nuages des images sensibles, attiré par la concupiscence, et il gît tout entier dans les réalités sensibles¹⁶ ». Nous sommes donc tout simplement incapables d'entrer en nous comme dans *l'image de Dieu*.

Le manque d'intériorité, souligné ici par Bonaventure, devient de plus en plus apparent dans notre culture contemporaine qui est médiatiquement saturée. Nous sommes tellement bombardés par un flot incessant d'images audiovisuelles que nous sommes conditionnés par cette surcharge sensorielle. Télévision, téléphone, cinéma et Internet, nous ont tous rendus dépendants de l'information sensorielle qui nous parvient, au point que sans ces sensations des médias, nous nous agitons et nous nous ennuyons. Nous sommes en train de perdre la capacité de goûter la solitude, d'être en paix en nous-mêmes. Pour Bonaventure, cependant, la clef de la plénitude se trouve dans le fait d'entrer dans l'image de Dieu. « Dieu est Celui qui vous est plus proche

que vous ne l'êtes à vous-mêmes », écrit-il¹⁷. Cependant, ce qui nous empêche de reconnaître la proximité de Dieu, c'est que le péché nous rend anxieux et agités. Nous sommes tellement englués à « l'extérieur » que nous trouvons difficile d'entrer « en nous-mêmes ». L'un des attraits de la spiritualité du New Âge est qu'elle promet « l'intériorité » en mettant l'accent sur la paix intérieure, l'harmonie du corps et de l'âme, le contrôle intérieur, toutes choses qui promeuvent la totalité de la personne humaine. Bien que ces choses soient bonnes en elles-mêmes, elles peuvent aussi conduire à se centrer de manière excessive sur soi-même si n'est pas maintenue leur vraie relation à Dieu. C'est seulement lorsque Dieu, à l'image de qui nous sommes créés, est la base de la quête spirituelle humaine, que la plénitude du bonheur et de la paix est atteinte.

Parce que l'humanité est tombée et gît sur le sol, elle a besoin, au dire de Bonaventure, d'être aidée à se relever des réalités sensibles pour se voir en toute vérité et pour voir en elle-même la Vérité Éternelle. Cette aide nous vient en Jésus Christ qui, comme Verbe, est la vérité de toute réalité. C'est le Christ qui restaure l'échelle de la relation à Dieu¹⁸. Selon Bonaventure, toute connaissance séparée du Christ ne sera en dernier ressort que futilité. Voici ce qu'il écrit : « Aussi illuminé que soit quelqu'un par la lumière naturelle et celle de la connaissance acquise, il ne peut entrer en lui-même sans que le Christ soit son médiateur¹⁹. » Bonaventure condense le sentier de la vraie connaissance en affirmant que le Christ est le Chemin, la Vérité et la Vie. Le Christ est la porte de la connaissance et, pour entrer par cette porte, on doit croire en lui, espérer en lui, et l'aimer. La vraie connaissance est donc basée sur la foi, l'espérance et l'amour de Dieu qui a pris chair en Jésus Christ. Le type de connaissance auquel se réfère Bonaventure n'est pas

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de la condition de créature devant Dieu⁴. Bonaventure distingue clairement entre les actions du Christ qui sont à imiter et celles qui ne doivent pas l'être. Il déclare qu'il ne faut pas toujours imiter les actes imparfaits en faveur des faibles et, qu'en certaines circonstances, il est mieux de ne pas les imiter (par exemple marcher sur les eaux !). Par ailleurs, il ne met aucune restriction à l'imitation des actions du Christ, comme la prière, qui concernent directement la perfection de vie dans le Christ⁵. Avec cela en tête, Bonaventure tient la forme de vie du Christ en pauvreté et humilité comme la plus parfaite forme d'imitation et voit dans la croix de Jésus Christ l'expression de la véritable image de Dieu.

Depuis des siècles, les franciscains discutent sur la pauvreté. Même au temps de Bonaventure, la dispute entre les mendiants et les maîtres séculiers de l'Université de Paris, concernait la question de la pauvreté. Les mendiants affirmaient qu'ils suivaient le Christ humble et pauvre, tandis que les maîtres séculiers les accusaient de violer leur idéal. Bonaventure défend l'idéal franciscain de la pauvreté dans ses *Questions disputées sur la perfection évangélique* et dans sa *Défense des mendiants*. Ce que Bonaventure met en lumière dans ces ouvrages, c'est que le sens spirituel de la pauvreté et de l'humilité correspond à l'imitation du Christ. L'humilité (non pas la pauvreté), proclame-t-il, est la racine et la gardienne de toutes les autres vertus⁶.

Bien que Bonaventure ne suive pas l'humilité jusqu'à son origine dans la Trinité, il est possible d'identifier ses racines trinitaires à la lumière de sa compréhension de Jésus Christ. Pour trouver le fondement de l'humilité, il faut remonter, en fin de compte, jusqu'au Père. La notion de Dieu le Père comme « humble » peut paraître contraire à la compréhension du Père

comme « tout puissant ». La puissance de Dieu est pourtant l'humble amour de Dieu. Seul un Dieu qui peut aimer autrui aussi complètement sans le dominer ou l'absorber, peut être tout puissant, précisément comme amour qui est humble⁷. Décrivant la toute puissance de Dieu à la lumière du mystère de la croix, Walter Kasper écrit : « Il faut être tout puissant pour se livrer soi-même et être capable de s'abandonner ; et il faut être tout puissant pour être capable de se retirer dans l'acte même de donner, afin de préserver l'indépendance et la liberté de celui qui reçoit⁸ ». L'humilité du Père est partie intégrante de la nature du Père en tant que Bonté autodiffusive. Parce que le Père est entièrement autocommunicatif, le Père est tout entier tourné vers le Fils. Ce qu'est le Père, c'est d'être absolument pour l'autre, d'être tourné vers l'autre selon la nature du bien. C'est cela, l'humilité du Père. Comprendre l'humilité du Père aide à comprendre l'humilité du Fils qui, comme Verbe et image, est la parfaite expression du Père. L'humilité du Père s'exprime dans l'humilité du Fils qui cherche, dans l'obéissance, à accomplir la volonté du Père. Le Christ, dans son existence humaine extériorise le mystère éternel de la filiation, si bien que l'humanité du Christ n'est pas un second verbe se rapportant au Verbe intérieur, mais elle est précisément la *forme* que le Verbe intérieur prend lorsqu'il s'exprime extérieurement⁹. Le fait que le Père soit tourné vers le Fils s'exprime concrètement dans l'humilité du Christ d'une manière telle que l'esprit humain ne peut pas reconnaître le Dieu caché dans le Christ. Comme l'affirme Bonaventure, « ici la raison défaille¹⁰ ». Dans ses méditations sur la naissance du Christ, il souligne l'humilité de Dieu à partir du moment de la naissance de Jésus, décrivant la scène de la mangeoire comme naissance de « l'humble Dieu », de « l'humble sauveur », de « l'humble roi¹¹ ». À propos de

l'Incarnation, il écrit : « Le Dieu éternel s'est *humblement* abaissé et a élevé la bassesse de notre nature jusqu'à l'union à sa propre personne¹² ». Le Christ, maître de la parfaite humilité, nous montre que c'est dans le fait de s'humilier soi-même que se situe l'imitation suprême. Il ne s'agit pas de reconnaissance passive ou d'acceptation de l'oppression – mais de cette humiliation de soi qui conduit à la vérité et à la connaissance expérimentale de sa propre réalité¹³. Pour Bonaventure, l'humilité est ce qui a finalement formé François à la ressemblance du Christ, parce que la vie de François était entièrement tournée vers Dieu dans sa conformité au Christ, et cette ressemblance s'est exprimée dans les Stigmates¹⁴.

L'humilité, qui est le fondement de notre vie en Dieu, est complétée par la pauvreté et lui est unie. Tout comme le Père est la « racine » de l'humilité de Dieu, de même le mystère du Père est le fondement de la pauvreté. La pauvreté du Père s'exprime dans le don total qu'il fait de lui-même au Fils. Nous pourrions dire que le Père donne tout. Bien que Bonaventure n'examine pas explicitement la pauvreté du Père, le mystère même du Père comme bonté auto-communicative et plénitude fontale nous permet de penser que le Père est le fondement et du vide et de la plénitude. Comme bonté autodiffusive, le Père communique la bonté au Fils, et parce que tout ce que donne le Père, il le donne totalement, nous pouvons décrire cette communication comme auto-donation. Cependant, comme abîme infini de la bonté inengendrée, le Père est plénitude fontale. C'est donc seulement dans l'union au Père que la pauvreté est à la fois vide et plénitude.

Pour Bonaventure la pauvreté humaine est enracinée dans l'existence comme créature. Le fait même que nous existions et que nous ne soyons pas à l'origine de notre propre existence

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Contemplation

L'un des aspects les plus attirants de l'itinéraire spirituel, c'est que le progrès sur ce sentier conduit finalement à la contemplation. Quelques uns parmi nous peuvent penser que la contemplation est destinée seulement aux saints et aux mystiques, d'autres peuvent la voir comme un but inaccessible. Pourtant la contemplation, c'est ce repos en Dieu qui fait que toute notre vie est centrée en Dieu et qu'Il est, pourrions-nous dire, le centre de notre vie. C'est un échange mutuel dans l'amour, c'est un partage des volontés, comme le décrit Bernard de Clairvaux, c'est l'union nuptiale de la volonté divine et de la volonté humaine. C'est la transformation ultime de notre vie en Dieu, dans laquelle le cœur bat avec compassion et se repose en celui qu'il désire par-dessus tout. Pour Bonaventure, la contemplation est le but de la vie chrétienne.

Les anciens Grecs décrivaient la contemplation comme un vol hors du monde, afin de concentrer son attention sur le « Mental » (de *mens/esprit*) ou fondement de la vraie réalité¹. Pour les Grecs, le monde matériel, y compris le corps, ne comportait aucune valeur spirituelle, et c'est pourquoi le chemin spirituel vers la vérité ultime nécessitait de transcender le monde et de soumettre le corps à l'esprit². La compréhension qu'a Bonaventure de la contemplation, est tout à fait différente de la pensée grecque et elle est radicalement christocentrique. Comme nous l'avons dit précédemment, l'imitation pour lui, c'est de conduire à la contemplation³. Selon lui, la contemplation ne peut pas être confinée uniquement à l'âme puisque l'âme elle-même ne peut pas exister en dehors du corps. Bien plutôt, le Verbe de Dieu s'est uni à la chair pour ennoblir notre nature en créant l'objet de contemplation nécessaire à la béatification de

notre nature⁴. Pour Bonaventure, cet objet de contemplation, ce n'est pas le Dieu transcendant et inconnaissable (comme pour les Grecs) mais le Christ, Dieu et homme. C'est précisément dans l'humanité du Christ que Dieu nous a rendus capables de le contempler : « Dans ma chair je verrai Dieu ». (Job 19,26)⁵.

L'humanité du Christ est essentielle à la contemplation de Dieu parce que c'est dans la chair que Dieu se révèle. Le Christ s'est fait homme pour béatifier tout l'homme et non pas seulement l'âme⁶. Bonaventure montre donc que le Christ est celui qui enseigne, parce qu'il a pris chair et a demeuré parmi nous⁷. La Sagesse divine, affirme-t-il, qui ordonne toute chose, est venue dans la chair quand elle a vu que l'ordre du monde avait été corrompu. Le Christ est donc la vraie lumière de la connaissance qui enseigne à l'intérieur et à l'extérieur. Il enseigne intérieurement au moyen de l'intellect et extérieurement au moyen de l'exemple, c'est-à-dire comme image et archétype. À la lumière du mystère du Christ, Bonaventure décrit la contemplation comme un double mouvement, une entrée dans la divinité à travers le Verbe incréé, et une sortie vers l'humanité à travers le Verbe incarné⁸. « Entrer » dans le Christ, c'est entrer dans le mystère du Christ comme Verbe incréé. « Sortir » vers le Christ, c'est imiter ou suivre l'exemple du Christ comme parole et action. Nous pouvons trouver que c'est une idée difficile à saisir mais c'est essentiellement l'expérience des mystiques. Angèle de Foligno rapportait que, tandis qu'elle priait et méditait plus profondément sur les souffrances du Christ, elle entra dans le mystère du Christ comme Verbe incréé⁹. Bonaventure indique aussi que plus on entre en union avec Jésus Christ, qui est Dieu et homme, plus on s'approche de la contemplation de Dieu.

Si nous comprenons la contemplation comme un double

mouvement, nous pouvons dire que, dans la pensée de Bonaventure, il n'y a pas « d'entrée » réelle dans le Christ sans « sortie ». On ne peut pas être restauré intérieurement par la grâce du Christ sans exprimer extérieurement cette transformation par la grâce. Comme le dit Bonaventure, la contemplation est vraiment une montée et une descente vers Dieu, et c'est pour cela qu'elle est liée à l'imitation¹⁰. Plus l'âme monte haut vers Dieu grâce à l'illumination divine, plus elle descend dans l'imitation du Christ. Comme l'âme devient « hiérarchique » et donc illuminée et parfaite dans le Christ¹¹, le corps se modèle sur la pauvreté, l'humilité et la souffrance du Christ. Les deux, l'âme et le corps, montent donc et descendent en conformité avec le Christ. La notion de contemplation comme montée et descente intérieure et extérieure aide à expliquer pourquoi des saints comme François ou Angèle de Foligno pouvaient être attirés par les souffrances du Christ, et désirer imiter sa passion. Attirés par l'amour de Dieu exprimé à travers les souffrances du Christ et intérieurement transformés par la grâce, ils sont entrés dans le mystère du Verbe éternel et incarné. Soupirant après l'union au Verbe, ils sont devenus semblables au Verbe incarné dans l'esprit et dans la chair.

Pour Bonaventure, François est le parfait imitateur du Christ. Dans l'un de ses sermons il affirme « qu'il fut rendu totalement semblable au Christ et configuré à lui », et que c'est à cause de cela qu'il atteignit les sommets de la contemplation¹². François « monta au Christ » en entrant plus profondément dans le mystère de Dieu et il descendit dans la pauvreté et l'humilité par l'imitation de l'humanité souffrante du Christ. De cette manière, sa vie fut greffée sur « l'Arbre de vie » qui consiste dans « la vision, la possession et la jouissance de Dieu¹³ ». Bonaventure décrit le chemin de François vers la contemplation de Dieu selon

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

amour, qui est vraiment amour dans l'imitation du Crucifié, comme désir pour le martyr et la paix.

³⁰ *Itin.*, c. 7, n° 6 (V, 313).

³¹ *Itin.*, c. 7, n° 6 (V, 313).

³² Peperzak (« *Plotinian Motifs*, » 62) examine les derniers chapitres de l'itinéraire à la lumière de l'union et affirme : « La *theosis* des mortels humains est réalisée dans la mortalité de Dieu. Rencontrer Dieu n'est pas sortir de la corporéité, mais accepter la mortalité comme un symbole et la concrétisation de l'absolue générosité et de l'autocommunication... La mort est nécessaire, pas en vue de libérer l'âme de son emprisonnement dans la corporéité, mais pour passer sous la dominance de la grâce ».

³³ Dans ses sermons sur Saint François, Bonaventure indique clairement que les stigmates sont les signes que François a atteint les sommets de la contemplation. Ils sont l'empreinte du Christ Crucifié sur le cœur de François que l'amour ardent du Christ a façonné à sa ressemblance. Pour Bonaventure, toute personne qui, comme François, désire atteindre le but de la contemplation, aura à porter ces signes. Voir *Sermon 2 on St. Francis*, in Doyle, *Disciple and Master*, 84, 93-4.

³⁴ Dans *In Hexaem.*, coll. I, n° 11 (V, 331) Bonaventure affirme que tous les trésors de la sagesse et de la science sont cachés dans le Christ.

³⁵ *In III Sent.*, d. 35, a. 1, q. 1, concl. (III, 774ab) ; Zachary Hayes, *Franciscan Tradition as a Wisdom Tradition*, in *Spirit and Life : A Journal of Contemporary Franciscanism* 7 (1997), 27-40.

³⁶ *Brevil.*, p. 2, c. 11 (V, 229) ; *Lign. vit.*, 46 (VIII, 84).

³⁷ *Leg. maj.*, c.13, n° 10.(VIII, 545).

³⁸ Michael Blastic, *Contemplation and Compassion : A Franciscan Ministerial Spirituality* », in *Spirit and Life : A Journal of Contemporary Franciscanism* 7 (1997), 168.

³⁹ Annie Dillard, *Pilgrim at Tinker Creek*, 29. Le second chapitre de Dillard, plein d'intuition, intitulé « Voir » fournit des histoires de la vie humaine qui complètent la théologie bonaventurienne de la contuition, comme « voir » la vérité des choses dans la relation à Dieu.

⁴⁰ Voilà comment Bonaventure voit François, exemplaire Christ-mystique. Voir *Leg. maj.*, c. 8, n° 1 (VIII, 526).

Paix

Nous sommes tous en chemin de quelque manière, et puisque la plupart d'entre nous sont conscients d'être spirituellement en chemin, se pose la question : comment beaucoup d'entre nous envisagent-ils le but de leur itinéraire ? S'agit-il seulement d'un itinéraire ouvert avec un horizon illimité de possibles ? Ou bien avons-nous en tête un but ultime que nous nous efforçons d'atteindre ? Dans son *Itinéraire de l'âme en Dieu*, Bonaventure montre clairement que le but de l'itinérance spirituelle, c'est la contemplation extatique qui, selon lui, est la paix.

Paix. Le mot lui-même apporte l'harmonie. C'est un mot dont notre monde contemporain est affamé, pour lequel il tue et meurt. C'est un mot plein de sens pour les uns, dénué de sens pour les autres, spécialement pour ceux qui vivent dans les parties du monde soumises à la violence et à l'oppression. Il n'y a pas un être humain dans le monde qui ne soit affamé de paix, parce que, avoir faim de paix, c'est avoir faim d'amour, et que toute personne humaine est créée pour aimer. L'humanité désire donc la paix – la paix intérieure, la paix civile, la paix historique. Tel est l'objectif, je crois, de l'itinéraire spirituel – la paix – parce que toute l'humanité, de quelque manière, est affamée de Dieu.

Bonaventure admet qu'il était à la recherche de la paix quand il gravit l'Alverne où il composa *l'Itinéraire*. Tandis que sur cette montagne il méditait sur la vie de Saint François et sur sa conformité au Christ crucifié, Bonaventure réalisa que François était vraiment un homme de paix parce qu'il était arrivé au niveau de l'amour parfait. Dans le prologue de *l'Itinéraire*, Bonaventure présente François comme le modèle et le guide vers cette paix qui « surpasse tout entendement ». Il écrit :

« Au commencement et à la fin de tout sermon,
il annonçait la paix ;
en toute salutation, il souhaitait la paix ;
en toute contemplation,
il soupirait après la paix extatique –
comme citoyen de cette Jérusalem
dont cet homme de Paix dit,
lui qui était pacifique avec ceux qui haïssaient la paix :
Priez pour la paix de Jérusalem¹ ».

Selon Bonaventure, François devint un homme de paix parce qu'il vivait dans la pauvreté du désert, s'appuyant sur la seule bonté de Dieu. Dès le début de sa conversion, son chemin fut marqué par la paix. En décrivant François comme « échelle et héraut de la perfection évangélique », Bonaventure écrit : « *Le Dieu Très haut porta son regard sur lui, un homme petit, pauvre et contrit... afin qu'il puisse préparer pour le Seigneur un chemin de lumière et de paix au cœur des croyants*² ». Ce chemin de paix a cependant commencé dans le cœur de François lui-même, car il semble qu'il désirait la paix avec la même intensité qu'il désirait Dieu.

Le désir de la paix, selon Bonaventure, ne peut pas être comblé en dehors du désir de Dieu ; la paix ne peut donc être cherchée que dans le contexte d'un itinéraire spirituel vers Dieu³. La paix n'est pas un objet de possession. Elle est affaire de relation à Dieu. On ne l'obtient qu'en la recevant d'un autre. Elle est réceptivité qui doit se fonder sur l'amour. La paix s'écoule de la Trinité d'amour. C'est un don fait au Fils par le Père et donné ensuite par le Christ à ses disciples pour la partager avec les autres de manière à renouveler dans l'histoire la Trinité d'amour. Tout comme Jésus avait envoyé les 72

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Réduction

Dans la première conférence sur *l'hexaemeron*, tenue un an avant sa mort,¹ devant les étudiants de l'Université de Paris, Bonaventure atteint la plénitude de sa vision. Il s'écrie : « Voilà toute notre métaphysique : émanation, exemplarisme et achèvement, c'est-à-dire illumination grâce au rayonnement de l'esprit et au retour au Très Haut » à travers le Christ comme centre². Comme s'il réunissait les pièces d'un divin puzzle, Bonaventure réalise que Dieu, l'humanité et la création sont unis en Jésus Christ. Et parce que le Christ est l'image et le modèle de la personne humaine, le plan divin de l'amour instillé dans le mystère de la création est amené à sa perfection par l'homme. Bonaventure est un réaliste qui formule sa théologie avec une claire conscience historique. S'il est conscient que tout vient de Dieu, il est pareillement conscient que le dynamisme de l'histoire suppose le retour de toute chose à Dieu. Et à la lumière de cette tâche, il voit le rôle profond de l'homme sur lequel repose le destin de l'histoire.

Bonaventure parle de *réduction* pour parler de cette remontée de toute réalité à son principe originel, savoir le Dieu trine et un³. Le monde exemplaire de la création qui émane de la bonté de Dieu a sens et finalité seulement à la lumière de l'homme qui, créé à l'image de Dieu, reconnaît Dieu dans les signes de la création et lui accorde, en retour, louange, révérence et actions de grâces. « Dans l'état d'innocence, au commencement de l'histoire humaine, écrit Bonaventure, l'homme avait la connaissance des choses créées et était conduit à Dieu à cause du caractère d'image des choses créées et, en conséquence, rendait à Dieu la louange, l'honneur et l'amour. C'est la raison de la création et de cette manière, toutes choses sont ramenées à

Dieu⁴ ». Ce que Bonaventure voit comme création originelle, ce n'est cependant pas seulement la venue au monde de la réalité créée mais le rôle central de l'homme dans la création, de celui qui serait capable de reconnaître la divine empreinte dans chacune des créatures et d'offrir à Dieu louange et gloire. La perception de Bonaventure se reflète dans la vie de François d'Assise qui, à la fin de sa vie, était retourné à Dieu et qui, dans son retour, avait reconnu dans la création la manifestation de la gloire de Dieu. Dans son *Cantique des créatures*, François chante la louange de Dieu en solidarité avec tous les éléments de la création :

« *Loué sois-tu, mon Seigneur, pour frère Vent,*
et pour l'air et pour les nuages,
pour l'azur calme et tous les temps :
grâce à eux tu maintiens en vie toutes les créatures.

Loué sois-tu, mon Seigneur, pour sœur Eau,
qui est très utile et très humble,
précieuse et chaste.

Loué sois-tu, mon Seigneur, pour frère
Feu, par qui tu éclaires la nuit :
il est beau et joyeux,
indomptable et fort.

Loué sois-tu, mon Seigneur, pour sœur notre mère la Terre,
qui nous porte et nous nourrit,
qui produit la diversité des fruits,
avec les fleurs diaprées et les *herbes*⁵. »

Le *Cantique des Créatures* fait entendre la voix amoureuse de François qui exprime l'unité de toutes choses en Dieu. Cela signifie que toute la création est remplie de sens divin et attend

que l'homme donne sa voix à ce sens. Création et humanité, pourrions-nous dire, sont voulues pour former la symphonie de la louange et de la gloire divine. Selon Bonaventure, l'homme est le seul dans la création qui soit capable de permettre à tout ce qui existe déjà, d'être conduit à la perfection de son existence en étant reconduit à Dieu. Autrement dit, l'homme est le seul à reconnaître la création comme gloire de Dieu dans son sens le plus profond – connaître la vérité de ce qui existe – et il est le seul à pouvoir exprimer cette vérité en élevant son cœur vers Dieu par la prière. Grâce à la reconnaissance humaine et à l'expression de l'empreinte divine sur la réalité créée, toute chose dans la création est reconduite à Dieu.

Le mouvement de *réduction* est partie intégrante de l'itinéraire spirituel qui est basé sur la notion de l'homme comme image de Dieu. Comme image, l'homme est orienté vers Dieu et ne peut pas trouver de repos ailleurs qu'en Dieu. À l'origine, nous dit Bonaventure, les hommes ont été créés pour connaître Dieu en eux comme image, à l'extérieur dans le livre de la création, et au-dessus par la lumière de la contemplation. Mais le péché a déformé cette image, plongeant l'homme dans les ténèbres du monde. Rôdant sans but dans le monde, recourbé sur lui-même par le péché, l'homme se trouva intérieurement et extérieurement désorienté – dans le fond de son âme – et dans le monde créé. À cause du péché, le mouvement de *réduction* fut entravé et la relation entre Dieu et la création déformée. Bien que l'homme ait été créé comme image de Dieu, Bonaventure soutient que la liberté est fondamentale à l'homme comme image⁶. Là se tient l'axe de la réduction, car c'est seulement dans la liberté que l'homme connaît, reconnaît et mène à sa perfection tout ce qui existe. Cependant, parce que l'homme a été créé comme image de Dieu, la liberté d'être tourné vers Dieu est imparfaite et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

retour sur elle-même et de la volonté l'accompagnant, naît l'intégrité de la liberté qui est principe de mérite et de démerite, selon que l'on choisit le bien ou le mal ». *Brevil.*, p. 2, c. 9 (V, 226b-227b).

⁷ *In Hexaem.*, coll. I, n° 17 (V, 332).

⁸ Alexander Gerken, *Identity and Freedom : Bonaventure's Position and Method*, in *Greyfriars Review* 4 (1990), 101. Hayes fait un constat similaire dans sa discussion d'une métaphysique christocentrique. Voir Hayes, *Christology and Metaphysics*, 92.

⁹ *In Hexaem.*, coll. I, n° 17 (V, 332).

¹⁰ Gerken, *Identity and Freedom*, 101.

¹¹ *Tripl. Via*, c. 3, n° 5 (VIII, 14). « D'où la croix elle-même est la clef, la porte et la splendeur de la vérité et celui qui la prend et la suit selon le mode assigné ci-dessus, *ne marche pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie* (Jn 8, 12 ; Cf. Mt 16, 24) ».

¹² Gerken, (*Identity and Freedom*, 96-105) voit l'identité et la liberté comme les deux piliers principaux de la pensée de Bonaventure qui soutiennent la *reductio* et devons-nous ajouter, fournissent une base théologique à la conscience historique de Bonaventure.

¹³ Gerken, *Identity and Freedom*, 104.

¹⁴ Gerken, *Identity and Freedom*, 105. Gerken fournit une profonde vision du sens bonaventurien de la *reductio* en indiquant que Bonaventure n'est pas un pur rêveur. Comme il l'écrit : « Le terrain que Bonaventure a foulé n'est d'aucune façon un pur regard en arrière, une posture purement et simplement conservatrice. Il pointe l'avenir. Il est conscient de la mission et de la tâche de la personne humaine dans l'histoire du monde ».

¹⁵ *Leg. maj.*, c. 5, n° 9 (VIII, 519).

¹⁶ Karl Rahner s'est servi du terme « chrétien anonyme » pour décrire des gens en dehors de la foi, qui sans connaître le Christ, affichent des attitudes et valeurs chrétiennes. Je n'utilise pourtant pas ce terme en ce sens. Je l'utilise dans un sens plus littéral celui de Chrétiens qui souhaitent rester publiquement anonyme précisément comme chrétiens.

¹⁷ L'engagement à être chrétien était évident dans l'Église primitive des martyrs. Par le simple fait de se déclarer chrétien on pouvait être envoyé à la mort dans l'arène. Pour un récit significatif d'une jeune martyre refusant d'être appelée autrement que chrétienne, voir un récit du martyre : *The Passion of Perpetua and Felicitas*, in *Medieval Women's Visionary*

Literature, 70-77.

¹⁸ Voir *Lign. vit.*, 38 (VIII, 82).

¹⁹ Claire d'Assise, *Deuxième lettre à Agnès de Prague*, 21-22 (S.C. 99 ; EVD, 125).

²⁰ *Sayings of the Desert Fathers*, Joseph of Panephrisis 7 cité in *Lives of the Desert Fathers*, 45.

²¹ *Perf. vit.*, c. 6, n° 1 (VIII, 120).

²² *Itin.*, c. 7, n° 4 (V, 312).

²³ Vladimir Lossky, *Orthodox Theology : An Introduction*, 73.

²⁴ Vladimir Lossky, *Orthodox Theology : An Introduction*, 71.

Extraits des écrits de Bonaventure

Note à propos des écrits

Les écrits de Bonaventure sont volumineux et couvrent approximativement neuf volumes in folio de l'édition critique de Quarrachi, chaque volume couvrant en moyenne sept cent pages sur deux colonnes¹. On peut les classer sous trois rubriques : 1) traités scholastiques, 2) écrits spirituels et 3) conférences². On pourrait classer sous une quatrième rubrique ses écrits concernant l'Ordre Franciscain. Mais comme il s'agit d'un mélange de spiritualité et de prescriptions pour la vie franciscaine, il s'avère difficile de les classer sous une rubrique particulière. Je les mets donc sous la rubrique plus générale des écrits spirituels.

Le premier ensemble d'écrits, les traités scholastiques, sont des travaux académiques, produit par Bonaventure durant son professorat à l'Université de Paris. Ces travaux ont été écrits entre les années 1248 et 1257. Comme étudiant à l'Université, Bonaventure était formé selon la méthode des questions disputées, un rigoureux schéma d'analyse à travers lequel était fournie une réponse objective à la question débattue. La nature étroitement scientifique de ce type de raisonnement est sous-jacente au *Commentaire sur les Sentences*, mais également les *Questions disputées sur Le Mystère de la Trinité*, *Le savoir du Christ*, et *La perfection évangélique*.

Le second genre d'écrits, les écrits spirituels, ont été composés par Bonaventure après son départ de l'Université en 1257 au moment où il a assumé le rôle de Ministre Général. Il n'est pas invraisemblable que comme Ministre Général d'un Ordre

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

multiplicité de ses états, dignités, vertus et œuvres, il nourrit cependant les âmes dévotes par de multiples consolations qui sont ramenées à douze ; voilà pourquoi ce fruit de l'arbre de vie est proposé en dégustation et décrit comme sous douze saveurs en douze rameaux de sorte que, dans le premier rameau, l'esprit dévot au Christ perçoit la saveur de la suavité en ramenant sa réflexion à l'illustre origine du Sauveur et à sa douce nativité, puis dans le second rameau, au style de vie entièrement humble d'une condescendance pleine de dignité ; dans le troisième, à l'excellence d'une vertu parfaite ; dans le quatrième, à la plénitude d'une piété très abondante ; dans le cinquième, à la confiance qui fut la sienne dans le péril de la passion ; dans le sixième, à la patience qu'il montra dans les injures et les grands affronts infligés ; dans le septième, à la constance qu'il conserva dans le crucifiement lui-même et les douleurs d'une croix très rugueuse ; dans le huitième, à la victoire qu'il a gagnée dans le combat et le passage de la mort ; dans le neuvième, à la nouveauté de la résurrection ornée de dons admirables ; dans le dixième, à la sublimité de l'ascension, diffusive des charismes spirituels ; dans le onzième, à l'équité du jugement à venir ; dans le douzième à l'éternité du royaume divin.

Ceux-là, je les appelle donc des fruits car ils délectent par leur multiple saveur et réconfortent, par leur efficacité, l'âme qui les médite et qui les parcourt l'un après l'autre avec soin, si toutefois elle s'éloigne avec horreur de l'exemple d'Adam le prévaricateur qui a préféré *l'arbre de la science du bien et du mal à l'arbre de vie* (Gn 2,9). Ce qu'elle ne peut éviter si elle ne préfère pas la foi à la raison, la dévotion à l'investigation, la simplicité à la curiosité, la sainte croix du Christ à tout sens charnel ou prudence de la chair, puisque par elle, la charité du Saint Esprit est nourrie dans les cœurs dévots et la grâce

septiforme diffusée, comme cela est demandé dans les deux dernières strophes.

Que l'on dise donc non sans dévotion ni larmes :

Nourris-nous de ces fruits,
illumine nos pensées,
conduis-nous par de droits itinéraires,
brise les efforts de l'ennemi.

Remplis-nous de saintes clartés,
souffle-nous de pieuses inspirations,
sois pour ceux qui craignent le Christ
un tranquille état de vie. Amen

*Arbre de vie, Prologue n° 3-6 (VIII, 68b-69).
(1260)*

Traduction André Ménard

Conférences sur les dix commandements

Quatrième conférence du troisième précepte du décalogue

Trois choses sont requises pour la dilection parfaite. La première est la divine vacance qui convertit l'âme à Dieu, la deuxième est l'imitation du Christ dans les bonnes œuvres et la troisième est la cessation de toute œuvre servile, qui rend le cœur pur et net. Mais la conversion de l'âme à Dieu s'accomplit selon sept œuvres, sans lesquelles l'âme ne se convertit pas à la parfaite vacance en Dieu, parmi lesquelles trois sont intrinsèques : la méditation, la prière et l'exultation (d'où résulte la contemplation), et quatre extrinsèques : la lecture, la psalmodie, l'offrande du sacrifice et l'accomplissement de la loi divine, qui se font soit par l'écoute, soit par l'enseignement, soit par l'échange avec d'autres. Et voilà ce que dit [le précepte] : « Souviens-toi de sanctifier le jour du Sabbat ». Par conséquent, le Seigneur commande premièrement la vacance qui convertit l'âme vers lui.

Deuxièmement, il commande de l'imiter, lorsqu'il dit : « Six jours tu travailleras ». Au sujet de cette imitation, l'Apôtre dit : « Soyez les imitateurs de Dieu comme des enfants très chers », et il est dit dans l'Évangile selon saint Luc : « Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux ». Or il y a six œuvres de miséricorde, à savoir : nourrir ceux qui ont faim, donner à boire à ceux qui ont soif, vêtir ceux qui sont nus, accueillir les étrangers, visiter les malades et racheter les captifs. En effet, l'œuvre de vertu ne pourrait être parfaite si la créature ne se conformait pas dans ses œuvres au Christ.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Richard de St. Victor, *Selected Writings on Contemplation*. Translation and introduction by Clare Kirchberger. London : Faber and Faber, 1957.

Œuvres secondaires

de Asis Chavero Blanco, Francisco, ed. *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques-Guy Bougerol*. 2 Vols. Roma : Edizioni Antonianum, 1988.

Bissen, Jean-Marie, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*. Paris : Vrin, 1929.

Bougerol Jacques-Guy, ed. *Bonaventura, Sancti 1274-1974*. 5 Vols. Grottaferrata : Collegii S. Bonaventurae, 1973-1974.

Bougerol, Jacques-Guy, *Introduction à l'étude de S. Bonaventure*. Paris, Desclée & Cie, 1961.

Bougerol, Jacques-Guy, *Introduction to the Works of Bonaventure*. Translated by José de Vinck, Paterson, New Jersey : St. Antony Guild Press, 1964.

Bougerol, Jacques-Guy, *Introduction à saint Bonaventure*. Paris, Vrin, 1988.

Carpenter, Charles, *Theology As the Road to Holiness in Saint Bonaventure*. New York : Paulist Press, 1999.

Carpenter Charles, *La theologie chemin vers la sainteté selon saint Bonaventure*. Traduit de l'américain par Henri Namur, Paris : Éditions franciscaines, 2013

Cousins, Ewert, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*. Chicago : Franciscan Herald Press, 1978.

Daniel, E. Randolph, *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages*. Lexington : University of Kentucky Press, 1973.

Delio, Ilia, *Crucified Love : Bonaventure's Mysticism of the Crucified Christ*. Quincy, IL : Franciscan Press, 1998.

- Fleming, John**, *An introduction to the Franciscan Literature of the Middle Ages*. Chicago : Franciscan Herald Press, 1977.
- Gerken, Alexander**, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1961.
- Gerken, Alexander**, *Théologie du Verbe : la relation entre l'incarnation et la création selon saint Bonaventure*. Traduit de l'allemand par Jacqueline GRÉAL. Paris : Éditions franciscaines, 1970.
- Gilson, Étienne**, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1923 ; 3^e édition 1953.
- Gilson, Étienne**, *The Philosophy of Saint Bonaventure*. Translated by Iltyd Tethowan and F. J. Sheed. New York : Sheed and Ward, 1938.
- Hayes, Zachary**, *Bonaventure : Mystical Writings*. New York : Crossroad, 1999.
- Hayes, Zachary**, *The Hidden Center : Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure*. St. Bonaventure, New York : The Franciscan Institute, 1992.
- Johnson, Timothy**, *Iste pauper clamavit : Saint Bonaventure's Mendicant Theology of Prayer*. Vol. 390. European University Studies. Frankfurt am Main : Peter Lang, 1990.
- Louth, Andrew**, *The Origins of the Christian Mystical Tradition : From Plato to Denys*. Oxford : Clarendon, 1981.
- Prentice, Robert P.**, *The Psychology of Love According to Bonaventure*. St Bonaventure, New York : The Franciscan Institute, 1951.
- Rout, Paul**, *Francis and Bonaventure*. Ligouri, MO : Triumph Books, 1996.

Table des matières

Remerciements

Introduction

La vie de Bonaventure

De Paris à Assise

La pensée de Bonaventure

Trinité

Création

Humanité

Incarnation

L'itinéraire vers Dieu

Imitation du Christ

Contemplation

Paix

Réduction

Extraits des écrits de Bonaventure

Note à propos des écrits

La personne humaine est-elle vraiment une image de Dieu ?

Primauté et Trinité

Lettre aux pauvres Dames de Sainte Claire d'Assise

Arbre de vie Prologue

Conférences sur les dix commandements - Quatrième conférence
du troisième précepte du décalogue

Conférence sur les six jours de la création - Première conférence

