

Le statut prospectif de la théologie bonaventurienne

*Theologorum iudicia... sunt media inter
aeternum... et temporale.*

(S. BONAVENTURE, *De Regno Dei*, n. 5.)

Les éléments culturels qui forment la vision chrétienne du monde se recouvrent plus ou moins les uns les autres¹. La conscience de soi et la perception sensible (avec la conscience de Dieu incluse dans la première et la référence à Dieu sans laquelle ni l'une ni l'autre n'atteindrait la certitude) sont destinées à demeurer imparfaites dans leur champ propre tant que la foi n'a pas en partie dévoilé le mystère du monde surnaturel. Au-dessus d'elles, le développement de la foi au cours de son effort pour lire et pénétrer l'Écriture fait naître une interprétation de la création et du temps qui est essentiellement historique et sacramentelle.

L'homme parfait sa connaissance en vertu de l'intentionnalité qu'il choisit². D'une certaine manière il anticipe ce qu'il ignore encore. La connaissance est prospective non moins que réceptive. L'intentionnalité d'un homme peut l'orienter vers les plus hautes valeurs présentes à la création, bien que la foi seule puisse révéler ces valeurs. Et quelle que soit sa dignité, la foi elle-même demeure toujours une connaissance dans l'obscurité, alors qu'au contraire l'intentionnalité ne s'arrête à aucune nuit une fois qu'elle est consciente de viser une transcendance. Elle essaye de percer le nuage de la foi pour atteindre Dieu. Le mouvement prospectif de l'esprit connaissant se poursuit ici à l'intérieur du développement de la foi. La théologie bonaventurienne naît précisément de cette anticipation affective et intellectuelle.

Pour bien comprendre le statut prospectif de la théologie bonaven-

1. Cet article est la transposition du chapitre v de l'ouvrage suivant : *Transiency and Permanence. The Nature of Theology according to St Bonaventure*, Franciscan Institute Publications, Theology series n. 4, St Bonaventure, N. Y., 1954.

2. Sur l'intentionnalité de la connaissance, voir *l. c.*, ch. III (Le Livre de la Nature) et ch. IV (Le Livre de l'Âme).

turienne il convient d'analyser la notion d'intelligibilité de la foi. Car la structure de l'intellection intéresse au premier chef le problème de la théologie. Elle en contient même la solution, dans la mesure exacte où elle s'applique à l'objet de la foi. Aux yeux du Séraphique Docteur, ceci suppose une relation spéciale entre la recherche théologique et le Christ comme milieu même de son Corps mystique. Une étude complète des œuvres de saint Bonaventure en ce qui concerne la nature de la théologie montre cependant un certain développement de sa pensée. Pour en percevoir toute la perspective, nous commencerons donc par une étude de la première formulation de sa doctrine, empruntée au *Commentaire sur les Sentences*. Un coup d'œil plus rapide sur ses œuvres suivantes soulignera la direction de sa pensée.

I

Puisque le *Commentaire sur les Sentences* est une œuvre scolastique, sa présentation du problème de la théologie suit naturellement les schèmes dialectiques de l'École. La doctrine de Bonaventure se moule donc dans une logique assez formelle qui peut déconcerter le lecteur moderne. Pour ce qui est de la définition de la théologie, le prologue du *Commentaire* est construit sur la quadruple causalité définie par Aristote. Il s'attache à examiner les causes matérielle, formelle, finale et efficiente de la théologie.

Quel est l'objet de la théologie ? La réponse suit aussi une distinction médiévale. Quand il est appliqué à la théologie, le terme *subjectum* peut désigner ce que saint Bonaventure appelle son « tout universel », son « tout intégral » ou encore son « principe radical ». *Subjectum ad quod omnia reducuntur sicut ad totum universale*¹... L'expression *reducere* a un sens bien défini. A proprement parler, une *reductio* ou *resolutio* est la relation qui unit à une substance complète les accidents et les substances incomplètes qu'elle connote. En un sens plus large, cela désigne la relation d'une chose qui n'a pas son explication en elle-même à ce qui l'explique. Puisque plusieurs sortes d'explication peuvent être proposées pour une seule et même chose, il y a divers types de réduction. Il faut donc définir pour chaque cas le genre de réduction dont il est question. Or, quand saint Bonaventure parle de la réduction d'une réalité à son genre, il se contente d'ordinaire de parler de *reductio*, sans qualification. Ainsi envisage-t-il ici la réduction de l'objet de la théologie à son « tout universel ».

Ceci est éclairé par deux comparaisons. Le « tout universel » de la grammaire est le mot, où s'exprime la pensée ; celui de la géométrie est

¹ C.S., I, prol. q. 1.

la quantité continue, dont toute dimension est faite. Un « tout universel » est donc l'aspect commun sous lequel divers objets sont étudiés par une même science. Ainsi Bonaventure se pose-t-il la question : y a-t-il un « tout universel » dans la Trinité ? Non, répond-il, car une distinction d'origine, comme celle des Trois Personnes, n'entraîne pas de composition. Au contraire, le « tout universel » est comparable à une forme que multiplient les matières diverses qu'elle informe⁴. La pensée de Bonaventure est donc bien rendue si nous identifions le « tout universel » d'une science avec son objet « formel *quod* » : c'est l'objet qu'elle étudie, vu de l'angle de vision propre à la science en question.

Bonaventure explique le « tout universel » de la théologie à l'aide de deux définitions complémentaires. Toutes deux nous entraînent au cœur de sa doctrine.

*Subjectum ad quod omnia reducuntur sicut ad totum universale... est credibile, prout tamen transit in rationem intelligibilis*⁵. On peut traduire : le « croyable » au cours de sa promotion à l'intelligibilité. Le « croyable », en tant qu'objet « formel *quod* » de la foi⁶, est la proposition exprimant la révélation. L'intelligibilité d'un objet suppose une rencontre dans l'esprit connaissant entre une « espèce » reçue de cet objet et l'impression de la « raison éternelle » qui lui correspond⁷.

Le « croyable » peut-il devenir intelligible ? Puisqu'il est reçu de l'Église, comme l'espèce est reçue de l'extérieur, le problème se ramène à savoir si l'esprit peut être guidé par les « raisons éternelles » dans son travail sur le « croyable ». Si l'esprit pouvait « juger » la révélation comme il « juge » les objets de la connaissance naturelle (par référence à l'impression des « raisons éternelles » qui est présente à l'âme de par l'illumination naturelle), la théologie jouerait un rôle analogue à celui de la certitude naturelle. Mais ceci est évidemment chimérique. Quelque proche de Dieu que soit l'âme en vertu de l'illumination naturelle, le monde surnaturel révélé à la foi demeure toujours au delà. Même la lumière infuse de la foi, la seule sur laquelle soit fondée la certitude de connaître la révélation, ne fournit aucune évidence à l'esprit. C'est pourquoi Bonaventure parle de la réalité exprimée par la proposition de foi comme étant *praeter et contra et supra iudicium rationis*⁸. L'intelligence est reliée à Dieu par voie de nature en tant que Créateur, non en tant que Révélateur. Elle est marquée d'une incapacité radicale à prononcer le « jugement » sur le révélé sans lequel aucune intellection n'est possible.

Si la théologie devait atteindre l'intellection de la foi, il n'y a pas de doute qu'elle serait incompatible avec la structure bonaventurienne de la

4. C.S., I, d. 19, p. 2, q. 2.

5. C.S., I, prol. q. 1.

6. Sur la structure de la foi, voir *l. c.*, ch. II (Le Livre de l'Écriture).

7. Sur la structure de la connaissance, voir *l. c.*, c. III et IV.

8. C.S., II, d. 23, a. 2, q. 2, ad 1.

connaissance. Mais Bonaventure n'a nullement défini le « tout universel » de la théologie comme étant le « croyable » devenu intelligible, mais seulement en passage vers l'intelligibilité : *prout transit in rationem intelligibilis*. Bonaventure manifeste donc un sens aigu du statut viateur de la foi, qui ne peut revendiquer sur terre une parfaite intelligibilité. C'est seulement dans la lumière de gloire que les conditions de l'intelligibilité seront assurées en ce qui regarde la révélation. Là il y aura en même temps parfaite « réception » et « jugement » de certitude par intuition directe de la réalité. La lumière de gloire jouera dans la béatifique vision le rôle des impressions des « raisons éternelles » dans la certitude naturelle.

La théologie est donc une activité transitoire située entre la foi et son intellection. La proposition de foi est reçue de l'Église et son intellection parfaite sera accordée en l'autre vie dans la vision de Dieu. En attendant il y a place pour deux appréhensions du « croyable ». D'abord, la foi elle-même implique la certitude infuse de sa vérité. Ensuite, une certaine préparation de la gloire suit la pratique des vertus et le développement de l'expérience spirituelle. *L'originalité de la conception bonaventurienne est de faire de cette préparation le domaine propre de la théologie.*

La doctrine bonaventurienne est expliquée à l'aide d'une seconde définition de l'objet de la théologie. *Subjectum ad quod omnia reducuntur sicut ad totum universale... est res vel signum ; et vocatur hic signum sacramentum*⁹. C'est la vieille idée, venant de saint Augustin¹⁰ et adoptée par le Lombard¹¹, selon laquelle la théologie traite de « choses et de signes ». Dans une vue exemplariste de l'univers, les choses sont elles-mêmes des signes, puisqu'elles reflètent un Archétype transcendant qui est, en dernière analyse, Dieu. La « partie inférieure » de la raison¹² peut sans doute exclure de sa vision du monde le symbolisme de la création. Ceci a lieu non seulement quand une intentionnalité pécheresse oriente exclusivement vers le monde du sens, mais encore quand une méthode scientifique renonce logiquement à tenir compte de la valeur symbolique de la créature. En fait, la notion de *res et signa* donnait aux intellectuels du Moyen Âge un principe de classification des disciplines. Ainsi la physique traite le son comme pur phénomène, la phonétique comme symbole du langage. Quant à la théologie, elle s'occupe de choses *et* de signes. Mais la hiérarchie est ici renversée. Dans les sciences ordinaires, la chose évoque le signe. En théologie, c'est le signe qui oriente vers la chose. C'est pourquoi Bonaventure a ajouté une précision : *et vocatur hic signum sacramentum*. Le sacrement renvoie à une *res sacramenti*.

Comparée à la première définition, celle-ci recouvre la même doctrine d'un point de vue plus strictement logique. La théologie ne s'occupe pas

9. C.S., II, prol. q. 1.

10. *De Doc. Christ.*, II, ch. III, P.L. 34, 19.

11. *Sent.*, d. 1.

12. Sur la structure de l'âme, voir *l. c.*, ch. IV.

seulement de signes (les propositions) interprétés par la foi, sinon elle n'aurait pas assez de ressort pour tendre vers leur intellection. Elle ne remplit cependant pas les conditions nécessaires à la parfaite connaissance de la *res* représentée. Elle oscille plutôt de l'un à l'autre en une dialectique d'un type original.

Ceci éclaire à son tour la définition précédente. C'est le même principe formel qui constitue la théologie comme pénétration d'un signe et comme tension vers son Type. Il n'y a pas juxtaposition de deux disciplines, l'une qui s'occuperait de signes et l'autre de « réalités ». Au contraire, puisque son objet immédiat consiste en propositions, la théologie aspire vers la réalité qu'elles expriment. Parce qu'elle mesure la profondeur du signe, elle s'approche de son Archétype. Et s'il lui arrive de percevoir quelque chose de cet Archétype, c'est en vue d'une meilleure compréhension du symbole. Du point de vue bonaventurien, une opposition entre une théologie de propositions et une théologie du Dieu vivant serait un non-sens.

La nature de l'objet « universel » de la théologie n'explique pas entièrement le statut de la théologie bonaventurienne. Le Séraphique Docteur lui-même fournit un point de vue complémentaire, avec sa notion de « tout intégral ». *Subjectum... alio modo dicitur ad quod omnia reducuntur sicut ad totum integrale*¹³.

Le sens de cette expression apparaît clairement dans un passage où Bonaventure s'interroge sur l'existence d'un *totum integrale* en Dieu¹⁴. « Intégral », y est-il dit, peut être l'équivalent de « parfait » ou peut désigner un tout en opposition à ses parties. Ce second sens est celui de notre contexte. L'objet « intégral » de la grammaire est le discours ; celui de la géométrie est la matière (où s'insèrent toutes les dimensions). Dans ces deux cas les multiples objets couverts par l'objet « formel *quod* » d'une science s'unissent pour former un « tout intégral » qui en est la synthèse.

Bonaventure s'efforce donc de découvrir où s'unissent les divers éléments de la révélation. Le problème est plus compliqué qu'il ne le serait pour une science ordinaire. Car si l'on compare la notion de « tout intégral » aux définitions du « tout universel » de la théologie, il est évident que l'objet « intégral » de la théologie doit posséder un statut original. D'une part, tous les articles de la foi doivent pouvoir lui être réduits au cours de leur promotion vers l'intelligibilité que leur confèrera la lumière de gloire. Autrement dit, le « tout intégral » de la théologie doit contenir le principe de cette intelligibilité. D'autre part, cet objet « intégral » a la

13. C.S., I, prol. q. 1.

14. C.S., I, d. 22, dub. 2 ; d. 19, p. 2, q. 1.

fonction privilégiée d'unir des symboles et la réalité qu'ils reflètent. Il doit donc lui-même être symbole et réalité tout à la fois, lieu de passage vers le repos de la gloire et ce repos lui-même où l'homme enfin jouira de l'intellection de la foi.

Un seul être remplit ces conditions : *subjectum ad quod omnia reducuntur ut ad totum integrum est Christus*¹⁵.

Tous les articles de foi se ramènent au Christ, qui est lui-même la synthèse de ce qu'ils signifient. Le Christ est Dieu. Étant homme également, il possède la nature humaine. Par son Corps mystique la création lui est unie. Il est donc la parfaite synthèse de tout l'objet de la théologie. Mais le mode de réduction de cet objet au Christ n'est pas uniforme. Car certains articles de la foi se réfèrent à des réalités qui sont proprement constitutives du Christ dans sa nature divine ou sa nature humaine, alors que d'autres lui sont moins immédiatement reliées. Mais peu importe de quelle manière l'objet de la théologie se rapporte au Christ. L'essentiel d'un *totum integrum* est de constituer une véritable synthèse. Le Christ est cette synthèse. Il est donc la réalité théologique suprême. Il domine les catégories dans lesquelles l'homme reçoit la révélation. En les assumant en lui, il les élève à un niveau supérieur. En lui se trouve finalement le sens des signes de la foi.

Le Christ n'est pas seulement le milieu logique de la théologie et l'Exemplaire de tous les sacrements de la foi. Il est encore signe lui-même. La théologie étant une science de *res et signa*, son objet « intégral » doit lui aussi assumer la fonction symbolique du signe. Il doit être signifiant et signifié. Or, c'est là précisément la situation unique du Christ dans la création. Comme Dieu, il est l'ultime Archétype de toutes choses et spécialement des choses révélées. Comme homme il est en outre signe de Dieu. De plus, l'Incarnation personnelle du Verbe se prolongeant, d'une certaine manière, dans la vie de son Corps mystique, tous les signes de la foi dont les membres de ce Corps font l'expérience sont également inclus dans sa médiation nécessaire. L'intellection de la foi doit passer par lui, qui est le seul lien parfait entre la créature et son Créateur. La théologie bonaventurienne devient donc radicalement une théologie du Christ. Et l'aspect sous lequel elle atteint le Christ n'est autre que celui de la révélation en transit vers l'intelligibilité. La dialectique théologique dépend de la loi d'Incarnation selon laquelle le Christ est l'unique Sauveur.

Ce point n'était pas nouveau dans la théologie franciscaine quand Bonaventure lisait les Sentences. Selon Alexandre de Halès, *doctrina theologiae est de substantia Dei efficientis per Christum opus reparationis humanæ*¹⁶. Les Franciscains eux-mêmes n'avaient que repris une idée fréquente. Hugues de Saint-Victor voyait l'œuvre du salut comme l'objet

15. C.S., I, prol., q. 1.

16. S. Th., q. 1, n. 3.

de la théologie. Le Dominicain Robert Kilwardby, lisant les Sentences à Oxford en même temps que Bonaventure les lisait à Paris, considérait le Christ comme l'objet de la théologie¹⁷. Mais Bonaventure a revalorisé l'idée. Car comme le notait Kilwardby, la plupart des auteurs disent la même chose sous des mots différents¹⁸. Bonaventure au contraire ne se contente pas d'une solution nominale. Sa conception suit rigoureusement l'ordre objectif de la révélation. Puisque le Christ est l'unique Médiateur, il doit l'être aussi dans le passage théologique de la foi vers la vision, de l'appréhension à l'intellection.

Le statut de la théologie n'est pas encore complet. Car sur un point au moins le signe ne coïncide pas avec la réalité qu'il exprime. Le Christ est Médiateur. Sa nature humaine est la voie vers les Personnes divines. Il faut donc que la théologie remonte jusqu'à Dieu en sa vie trinitaire : là sera, en définitive, l'objet ultime de la théologie.

C'est ici que nous rencontrons la notion de *principium radicale* : *dicitur subjectum id ad quod omnia reducuntur sicut ad principium radicale*¹⁹. Le « principe radical » de la grammaire est la lettre. Celui de la géométrie est le point. Le « principe radical » est donc l'unité au delà de laquelle l'objet d'une science ne peut plus se réduire. En ce qui concerne la théologie, il ne faut pas chercher un « principe radical » qui soit hétérogène à son « tout universel » et à son « tout intégral ». Loin de diminuer la valeur de l'objet « universel » de la théologie, son objet « intégral » l'expliquait en le remplaçant dans son contexte existentiel. De même, le « principe radical » va révéler où la théologie s'arrête quand des réductions progressives de son objet ont abouti à un Archétype irréductible.

*Subjectum ad quod omnia reducuntur ut ad principium est ipse Deus*²⁰. Dieu seul, étant le principe de toutes choses, est absolument irréductible à quoi que ce soit. Les signes de la foi, et le Christ lui-même comme le grand sacrement de la révélation, orientent vers Dieu. En lui réside l'intelligibilité de la révélation. La vision béatifique en définitive supprimera et accomplira la foi et la théologie. Elle mettra un terme à cette aspiration vers une aube au delà de la nuit de la foi qui est à l'origine du mouvement de la théologie.

Le mouvement théologique est donc essentiellement une contemplation du donné de la foi dans l'espérance d'y trouver Dieu par la médiation du Christ. La théologie est par conséquent puissamment dynamique. Elle naît du

17. *Alii ponunt quod subjectum est Christus integer, scilicet caput et corpus, scilicet Christus et Ecclesia militans et triumphans, Sponsus et sponsa... Hæc positio videtur ceteris potior, quia non ponit pro subjecto nisi principale subjectum* (Kilwardby, *De natura theologie*, ed. Stegmüller *Op. et textus, Ser. scholastica*, fasc. XVII, Münster 1935, p. 17).

18. *Licet igitur multis modis quasi idem dicitur* (l. c., p. 17).

19. C.S., I, prol., q. 1.

20. C.S., I, prol. q. 1.

désir profond de la vision de Dieu, de l'intuition qui achèvera le « jugement » requis pour l'intellection de la foi. Refusant de se contenter de l'obscurité de sa certitude infuse (point de départ plutôt que lieu de repos), l'esprit cherche à anticiper la vision dans un effort prospectif qui, à proprement parler, constitue la théologie. Au donné de la foi il s'ajoute désormais une vue théologique de la révélation.

Avant de brièvement indiquer ce procédé de recherche, il convient de poursuivre notre enquête sur la définition de la théologie dans les autres ouvrages de saint Bonaventure. Le *Commentaire sur les Sentences* fournit une formule originale sur la nature de la théologie. Mais les ouvrages subséquents du Docteur franciscain ont appuyé sur certains aspects de cette première conception.

II

Les formules et la méthode du *Brévioloque* ont déjà été expliquées²¹. D'une part, le but de la théologie y est l'intellection de l'Écriture. D'autre part, il y a ici-bas un obstacle à cette intellection. Ces deux points correspondent bien aux données du *Commentaire*. Il est bon de noter en outre que l'ensemble du *Brévioloque* forme une illustration éloquente de la notion de *radicale principium*. Car cette notion en domine toute la méthode d'exposition : *ipsa (theologia) tanquam scientia et doctrina altissima omnia resolvit in Deum tanquam in principium primum et summum*²². La méthode employée consiste à « réduire » toutes les doctrines à leur « principe radical ». Le *Brévioloque* est donc en accord avec notre interprétation de la pensée de Bonaventure. Comme cet ouvrage l'indique lui-même, il doit d'ailleurs être replacé dans le plus large contexte du *Commentaire* où plusieurs voies d'approche aboutissent à la même conception de la théologie. *Theologia... est scientia una, cujus subjectum ut a quo omnia, est Deus ; ut per quod omnia, Christus ;... ut de quo omnia in libris expositorum, credibile ut intelligibile*²³.

Dans l'ensemble le *Brévioloque* manifeste un sens plus profond que le *Commentaire* de la relation de la théologie au Père. La considération du Père comme *fontale principium*, qui constitue une des clefs de la doctrine trinitaire de saint Bonaventure²⁴, lui fournit le principe d'un tel approfondissement. La position adoptée sur « Dieu comme objet de la théologie » provient d'une application de cette doctrine trinitaire à la nature de la théologie. L'exemplarité de la création ne marque pas seule-

21. *La Théologie d'après le Brévioloque de saint Bonaventure, Année Théologique*, 1949, pp. 201-214.

22. *Brev.*, prol. VI, 6.

23. *Brev.*, P. I, ch. I, n. 4.

24. *Q. D. de Trin.*, q. 8, ad 7.

ment les créatures en elles-mêmes. Elle marque encore toute l'activité de l'homme dans la foi. En ce qui concerne l'activité théologique, sa relation au Père et au Fils vient d'être indiquée. Sa relation à la Troisième Personne naîtra de l'influence des dons du Saint-Esprit sur l'âme²⁵.

Les ouvrages dont il faut maintenant tenir compte datent de la dernière partie de la vie de saint Bonaventure. En cette période de sa carrière, quand il était Ministre général de son Ordre, le Docteur séraphique ne traita qu'incidemment de questions théologiques. Il est donc normal qu'il n'ait plus abordé directement le problème de la théologie. Ayant clarifié sa pensée sur ce point en deux ouvrages importants, il n'avait nul besoin d'y revenir. Le danger averroïste qui fournit l'occasion de ses dernières œuvres mettait en cause bien plus que le statut de la théologie : la nature de la connaissance et les valeurs relatives de la foi et de la philosophie étaient en jeu. Mais ces points devaient naturellement entraîner le problème de la théologie dans la discussion. En conséquence, ce que Bonaventure eut à dire concernant la connaissance en général touche également au statut de la théologie.

On peut ramener à deux les points qui intéressent notre présente enquête. Ces points tombent comme naturellement dans les divisions précédentes de l'objet de la théologie. Alors que le *Brévioloque* insistait sur le rapport de la théologie à Dieu le Père, c'est le Christ qui est ici au premier plan de la pensée.

La leçon principale de ces derniers ouvrages est précisément cela. *La connaissance est essentiellement christique. Le Christ est le seul Médiateur dans le domaine de l'intellect comme dans tous les autres.* La première *Collatio in Hexaëmeron* décrit le Christ comme le Médiateur de toutes les sciences. Bonaventure voit le mystère de la réconciliation de toutes choses dans le Christ comme le symbole de sa médiation dans l'œuvre théologique. Par elle le retour de toutes choses à Dieu, qui est le but principal de la théologie, est assuré. *Septimum medium est concordia universali conciliatione pacatum. De quo theologus agit, qui considerat quomodo mundus factus a Deo reducatur in Deum... Hoc medium est Christus in sempiterna beatificatione*²⁶. Cette fonction du Christ donne à la théologie sa destinée eschatologique. Sa tension vers la béatitude est bien marquée par Bonaventure. Après avoir cité le verset de l'Apocalypse sur l'Agneau assis sur le Trône et guidant les brebis vers la source d'eau vive, il la paraphrase ainsi : *Agnus Dei deducet nos, ut, videntes corpus et animam et divinitatem, pasqua inveniamus*²⁷. Cette marche vers la béatitude est la tâche de la théologie : *agit enim theologus de salute animae, quomodo*

25. Voir l. c., ch. xi (L'Assistance de l'Esprit).

26. In *Hex.*, I, 37-38.

27. In *Hex.*, I, 38.

*inchoatur in fide, promovetur in virtutibus, consummatur in dotibus*²⁸. Ceci ne signifie pas seulement que la théologie décrit cet itinéraire. Cela veut dire en outre (nous trouvons ici le sens ultime de l'exemplarisme) qu'elle le parcourt²⁹. Elle est une lente mais sûre orientation vers la béatitude par la médiation du Christ.

Une insistance analogue sur la place du Christ dans la théologie se rencontre en d'autres passages des œuvres de Bonaventure. Son sermon *Christus unus magister* est particulièrement significatif. Il traite de la primauté du Christ comme *voie* de la foi, *vérité* de la connaissance et *vie* de la contemplation. Le *De Reductione Artium ad Theologiam* reprend ce thème. Toutes les sciences y sont tournées vers la connaissance de l'Écriture, c'est-à-dire vers la vérité salvifique de la connaissance du Sauveur³⁰. Le retour fréquent de ce motif montre bien l'importance de l'objet « intégral » de la théologie pour comprendre la doctrine bonaventurienne. Si besoin est, cela constitue aussi un avertissement à ne pas minimiser le rôle du Christ comme le milieu de la recherche théologique, même si une légère sourdine sur ce point devait apparemment rehausser la place de Dieu.

Les derniers ouvrages de Bonaventure revêtent encore une autre signification. Comme nous l'avons dit, la nature de la théologie n'y est pas directement traitée. Or, Bonaventure semble bien avoir de moins en moins considéré la théologie comme une activité spéciale. La théologie est sans doute une activité dans la foi. Elle est intimement unie à l'Écriture. Mais sa théorie et sa pratique peuvent être envisagées de deux manières. Il est possible de souligner la perfection relative de la méthode théologique, avec ses lois propres qui relèvent de l'intellect éclairé par la foi. On peut aussi insister sur la fausseté de toute théologie qui en viendrait à être séparée de l'Écriture et de la pratique de la vie chrétienne selon les vertus théologiques³¹.

Or, un des motifs des *Collationes de Donis* et in *Hexaëmeron* est justement de faire pièce à un tel cloisonnement dans les activités du chrétien. Même là où elles ne mentionnent pas directement la théologie, ce que ces conférences disent de la connaissance en général s'applique bien à la connaissance théologique. En outre, les *Collationes de Donis* contiennent un bref mais important passage relatif à *scientia theologica*.

Bonaventure explique les divers sens du mot *scientia* et suggère leur connexion avec la *scientia* qui est don de l'Esprit. La science théologique relève en même temps de la science de l'Écriture et de la science de la

28. *In Hex.*, I, 38.

29. Voir *l. c.*, ch. IX (La Sagesse Théologique, x (L'Argumentation Sapientielle) et XII (Transitus).

30. *De Red.*, 5.

31. Sur le problème connexe de la théologie comme science, voir *l. c.*, ch. VI (La Raison en Théologie, VII (Philosophie et Théologie) et VIII (La Théologie comme Science).

grâce. Elle se définit : *veritatis ut credibilis notitia pia*³². Elle est décrite comme une pénétration sans terme dans les profondeurs et les aspects multiples des mystères de l'Écriture³³.

Sur cette connaissance est construite l'Église. Mais à la connaissance doit s'allier l'expérience. La grâce est donc une science plus élevée encore, donnée par l'Esprit, *veritatis ut credibilis et diligibilis notitia sancta*³⁴. Elle est la pratique parfaite de la science de l'Écriture. Si nous cherchions la théologie ailleurs qu'en ces deux sciences, nous ne la trouverions pas. Car Bonaventure se refuse à la séparer des mystères de l'Écriture et du mystère de la sanctification. Ayant cité saint Paul (*Nos non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis, I Cor., II, 12*), il commente : *si scimus, custodimus et approbamus inspirata per Spiritum Sanctum*³⁵. Cette connaissance, qui exclut la vanité, la curiosité, la sensualité et le mal en général, est attribuée aux clercs (*qui scientiam habent sanctorum, scilicet clericis*³⁶) et identifiée avec le don de science. Mais ce n'est pas autre chose que la théologie telle que le *Commentaire* l'avait définie, l'accent étant mis ici sur sa fonction affective. Elle est *veritatis ut diligibilis notitia sancta*³⁷, une transformation progressive de l'objet de la foi en une image intérieure de son Archétype selon le développement de l'amour et la spiritualisation de la connaissance.

Ceci entraîne une estime singulière pour l'objet « universel » de la théologie, le « croyable » (c'est-à-dire, la révélation), quand il passe du simple assentiment à l'intellection. Le premier élément (le « croyable ») rappelle et justifie la dépendance de la spéculation par rapport à l'Écriture. Le second (son passage à l'intellection) exige la pratique des vertus qui prépare la vision de Dieu. Ainsi Bonaventure retourne-t-il à son point de départ : à la lumière de ces textes tardifs, sa première définition de la théologie révèle une conception radicalement existentielle de l'activité théologique.

III

Pour voir la théologie bonaventurienne dans sa perspective véritable et pour l'apprécier en connaissance de cause, il ne faut pas oublier en quelle culture elle naît et de quelle sorte de connaissance elle est le prolongement. En gardant à l'esprit le sens des trois livres de la Nature, de l'Âme et de l'Écriture, on peut facilement placer la conception bonaven-

32. *Coll. de Donis*, IV, 5. Voir l. c. ch. XI.

33. *Coll. de Donis*, IV, 13.

34. *Coll. de Donis*, IV, 19.

35. *Coll. de Donis*, IV, 20.

36. *Coll. de Donis*, IV, 27.

37. *Coll. de Donis*, IV, 5.

turienne dans la seule perspective qui fasse justice à tous ses éléments.

Grâce à la structure dynamique de la connaissance, l'homme est un être spirituel uni à Dieu par une illumination naturelle en tout acte de connaissance certaine. Cette union est obscure et inconsciente. Elle n'en fournit pas moins un point de départ pour une participation à la certitude même de la connaissance divine. Elle est aussi pour l'âme religieuse l'occasion d'un pèlerinage vers la source de la lumière intellectuelle. L'homme est guidé pour ce voyage par la connaissance spontanée de Dieu qui forme un élément nécessaire du Livre de l'Âme. Étant faite à l'image de Dieu, elle est consciente, quoique obscurément, de Sa présence.

La foi ajoute au contenu de l'âme un niveau nouveau en lui ouvrant le monde surnaturel. Quand la foi se prolonge dans l'étude de l'Écriture, ce dépassement de la connaissance naturelle aussi bien innée qu'acquise, assure un développement culturel de la foi qui aboutit à une interprétation historique et sacramentelle du monde.

C'est alors que commence la théologie : elle est un développement plus avancé de cette interprétation. La connaissance de l'Écriture fournit à la foi les formules inspirées où s'exprime l'objet de l'assentiment surnaturel. Mais elle n'en assure pas la parfaite intellection. Dans la conception bonaventurienne de la connaissance, cette intellection est telle qu'elle ne peut s'achever ici-bas. Seule la vision de Dieu dans la lumière de gloire peut remplir les conditions d'une parfaite intellection. Mais il en existe ici-bas le désir. Et ce désir est d'autant plus urgent que l'esprit a perçu dans la foi et dans l'Écriture une vision profonde du monde surnaturel.

N'y a-t-il aucune réponse en cette vie à cette aspiration inapaisée ? N'y a-t-il rien autre qu'une espérance patiente en son achèvement au delà de notre éon ?

Entre la foi et l'Écriture, d'une part, la vision, de l'autre, il y a place pour un développement qui est une préparation et, en quelque mesure, une anticipation, de la vision. La théologie n'est pas autre chose que cela. *Elle est en même temps rétrospective, se ressourçant toujours à la foi et à l'Écriture, et prospective, tendant vers un achèvement qui n'appartient pas à ce monde. Le prout transit avec lequel saint Bonaventure qualifie le « croyable » dans sa définition de la théologie entraîne, en même temps qu'une orientation eschatologique, une insatisfaction foncière. Désirant couvrir l'abîme qui sépare la réception de la foi et les exigences de son intellection, la théologie ne peut espérer atteindre son terme que lorsque la vision force toute théologie à disparaître. D'où le caractère essentiellement évanescent de la théologie bonaventurienne : elle n'atteint son but qu'en s'effaçant. L'intellection de la foi n'appartient pas à l'histoire.*

Au cours de l'histoire cependant une certaine anticipation est possible. Là est le sens le plus positif de la théologie. L'examen de ce point exigerait une étude de la méthode théologique de saint Bonaventure. Pour le dire

en un mot, l'expérience chrétienne connaît un certain contact avec la réalité divine. De sorte que la théologie ne doit pas se contenter de l'acquis d'une recherche purement intellectuelle dans le domaine de la foi. Elle doit aussi se fonder sur la conscience progressive de la divine présence qui, dans l'obscurité de la foi, gagne l'âme petit à petit au long de son cheminement spirituel.

Georges TAVARD.

New-York.