

# ETUDES FRANCISCAINES

**TOME XXI**

**SUPPLÉMENT ANNUEL 1971**

---

Actes  
du Colloque  
Saint Bonaventure

**12 - 15 Septembre 1971**

# études franciscaines

revue fondée en 1899 par des frères mineurs capucins de Paris  
publiée par un groupe de frères mineurs franciscains et capucins

Rédaction / 26, rue Boissonade, Paris 14 / tél. 633.94.40

Administration / Librairie Mariale et Franciscaine  
9, rue de Vauquois, 41000 Blois / c.c.p. La Source 726.38

**Belgique** / Les Editions Franciscaines, 14, rue du Prince, Verviers

## Abonnements

	France	Etranger
Revue trimestrielle :	25 F.	27 F.
avec Supplément annuel :	35 F.	37 F.
de soutien, à partir de :	40 F.	40 F.

Les manuscrits ne sont pas retournés.

La revue se réserve le droit de publier ou non, en tout ou en partie, les lettres à l'éditeur, selon l'intérêt qu'elles offrent et l'espace dont elle dispose.





ACTES DU COLLOQUE  
SAINT BONAVENTURE

12 - 15 septembre 1971

*O R S A Y*



*LISTE DES MEMBRES DU COLLOQUE 1971*

- BOUGEROL Jacques Guy, O.F.M. Dr., Président de la Commissio  
Internationalis Bonaventuriana, Président du Comité Saint-Bona-  
venture. Presbytère, F-89 Vézelay.
- CERQUEIRA GONCALVES Joaquim, O.F.M., Prof. Dr., Faculté des  
Lettres de l'Université de Lisbonne, 34, rua Silva Carvalho, Lisboa  
2 (Portugal).
- COUSINS Ewert H., Dr. Prof., Department of Theology, Fordham  
University, New-York. Guild Hollox Road, Bethlehem, Conn.,  
06751, U.S.A.
- CROWLEY Theodore, O.F.M., Dr. Prof, Department of Scholastic  
Philosophy, The Queen's University, Belfast, BT 7 (Irlande du  
Nord).
- DANIEL Randolph E., Dr. Prof., Department of History, University  
of Kentucky, Lexington, Kentucky 40502, U.S.A.
- DEDIEU Hugues, O.F.M., 208, rue de Pessac, F-33 Bordeaux.
- DESBONNETS Théophile, O.F.M., Editions Franciscaines, 7, rue  
Marie-Rose, F-75 Paris 14<sup>e</sup>.
- DOURLEY John Patrick, O.M.I., 130, Springhurst Ave, Ottawa,  
Ontario, Canada.
- DURIEUX François-Régis, O.F.M., 13, bd Duguesclin, F-34 Béziers.
- HAMESSE Jacqueline. Première assistante, Université catholique de  
Louvain, Burgemeesterstraat, 1, B-3000 Louvain.
- JOHNSTON Raymond. 69, Loopland Drive, Castlereagh Road, Belfast  
BT 6 9DW (Irlande du Nord).
- LEGENDRE André, O.F.M., 3, rue Liard, F-75 Paris 14<sup>e</sup>.
- MATHIEU Luc, O.F.M., Dr. Prof., La Clarté-Dieu, 95, rue de Paris,  
F-91 Orsay.

- MENARD André, O.F.M. Cap., 33, av. Jean Rieux, F-31 Toulouse 05.
- MICHAUD-QUANTIN Pierre, Dr., Ingénieur C.N.R.S., Trésorier de la S.I.E.P.M., 14, rue Stanislas, F-75 Paris 6°.
- NEDONCELLE Maurice, Dr. Prof., Doyen honoraire, Faculté de Théologie, Université de Strasbourg, 29, Faubourg National, F-67 Strasbourg.
- O'KANE James, Belfast (Irlande du Nord).
- POULENC Jérôme, O.F.M., Dr, Collegio San Bonaventura, colle san Antonio, I-00046 Grottaferrata.
- QUINN John Francis, C.S.B., Dr. Prof., Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 59, Queen's Park Cresc., Toronto 181, Ontario, Canada.
- SANTOS José, O.F.M., 34, rua Silva Carvalho, Lisboa 2 (Portugal).
- SCARFIA Gabriel, O.F.M., Kardinal Mercierplein, 2, B-3000 Louvain.
- SCHALÜCK Hermann, O.F.M., Dr. Prof., D-44 Münster, Höorsterplatz, 5.
- STIKER Henri-Jacques, O.F.M., Prof, Institut Catholique de Paris, 31, rue Lhomond, F-75 Paris 5°.
- TOMBEUR Paul, Prof., Université Catholique de Louvain, Directeur du Centre de Traitement Electronique des Documents, Bogaardenstraat, 81. B-3000 Louvain.



## Aristote et saint Bonaventure

La communication présente est un extrait de l'étude beaucoup plus étendue que je prépare.

Il est toujours difficile et délicat de rechercher les sources de la pensée d'un auteur comme Bonaventure. Il est surtout téméraire de vouloir à tout prix caractériser d'un mot sa doctrine après un survol rapide des sources et un examen sommaire du traitement qu'il leur fait subir. La probité scientifique exige, au contraire, une enquête minutieuse sur la manière dont Bonaventure est entré en contact avec les autorités auxquelles il se réfère. Il a reçu beaucoup d'entre elles de ses maîtres, Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, Eudes Rigaud, Guillaume de Méilton. Il a pris un contact personnel avec d'autres. Les enquêtes déjà menées sur le Pseudo Denys, saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, saint Anselme, permettent de mettre au point une méthode de recherche dont les résultats risquent de renouveler quelque peu le jugement qu'ont porté les historiens.

Mais l'enquête sur l'influence d'Aristote chez Bonaventure se présente très différemment de celle que l'on peut mener sur les « autorités » que sont les « sancti ». En étudiant les citations de Hugues de Saint-Victor ou de Richard de Saint-Victor, de saint Anselme, de saint Bernard ou du pseudo-Denys, on peut prétendre atteindre à un résultat très satisfaisant sur l'influence de telle ou telle autorité. Déjà, pour saint Augustin, l'entreprise semble plus difficile. Augustin arrive à Bonaventure accompagné d'un nombre imposant d'apocryphes. Quant à Aristote, on se trouve non plus devant un homme, mais devant un monde.

On peut aujourd'hui mesurer assez exactement l'histoire de l'aristotélisme et du platonisme depuis Aristote et Platon. Les éditions critiques sortent peu à peu des nombreux intermédiaires

alexandrins, byzantins, arabes et juifs qui, chacun à sa façon, ont modifié le vrai visage de Platon et d'Aristote. L'homme d'aujourd'hui peut aisément entrer en contact avec la pensée des grands noms de la Grèce, mais il en va tout autrement pour le médiéval qui déchiffre un manuscrit tout frais arrivé de Tolède. Ce manuscrit porte un nom d'auteur et un titre. Est-il vraiment la traduction d'une œuvre authentique de l'auteur auquel on l'attribue ? L'exemple du *De unitate* de Gundissalinus que le moyen âge reçoit sous le nom de Boèce n'est pas unique, pas plus que celui du *De Spiritu et anima* attribué à saint Augustin et dont on ne sait pas encore exactement qui l'a composé.

Mais il faut admirer la sagacité des maîtres médiévaux car, s'ils furent abusés, ils le furent souvent lucidement. Saint Thomas, à la suite de Guillaume de Moerbeke, finit pas retrouver le véritable auteur du *Liber de causis*. Il le cherchait déjà depuis quelque temps car il lui semblait assez difficile de lire un tel platonisme sous la plume d'Aristote, alors que, si Bonaventure n'en a jamais été effrayé, c'est peut-être, parce qu'il se trouvait fort bien, qu'Aristote lui-même ait nuancé son réalisme d'un tel idéalisme.

Quoi qu'il en soit, on peut dire que les positions doctrinales arrivant aux maîtres médiévaux dans les traductions de l'arabe ou du grec en passant par le syriaque, sous les noms d'Aristote, de Proclus, d'Avicenne ou d'Averroès représentent plus des « complexes théologiques » que des courants de pensée nettement définis.

L'enquête déjà fort délicate à mener dans le cas de commentaires tels que ceux de saint Thomas sur Aristote, Boèce ou le Pseudo-Denis s'avère plus difficile encore dans le cas de Bonaventure qui n'a eu le loisir ou l'envie de commenter que l'Écriture ou le Lombard.

On peut procéder de deux manières. Ou bien relever dans l'œuvre de Bonaventure, à partir de ses positions doctrinales, les différents courants sous-jacents pour atteindre, à travers les divers groupes de platonismes, ceux auxquels il se réfère davantage. De la sorte, on finirait pas retrouver sous l'unité de l'intuition générale de Bonaventure, les complexes platonisants ou aristotélisants. L'entreprise est de taille. Elle risque toujours d'être déviée dans la mesure où, en définissant plutôt qu'en décrivant, on trahit en voulant simplifier.

Une autre méthode me semble plus objective. Elle consiste à relever les citations d'Aristote dans l'œuvre de Bonaventure et, à partir de l'emploi qu'il en fait, de retrouver, à l'aide des études sur les sources, les différents courants générateurs. C'est à cette méthode que je me suis rallié. Les résultats diront si, dans le cas d'Aristote, le travail en valait la peine.

L'étude entreprise ici ne prétend pas renouveler le problème. De nombreux historiens de la philosophie et de la théologie ont déjà cerné les domaines dans lesquels on pressent une influence d'Aristote sur Bonaventure et ceux au contraire où se révèle une opposition très ferme. Tout au plus, j'espère aboutir à préciser plus encore les contours de ces deux domaines.

Il est nécessaire de préciser dès l'abord comment Bonaventure est entré en contact avec Aristote. Arrivé à Paris en 1235, il entre à la Faculté des Arts. Il y demeure jusqu'en 1243, date de son entrée chez les Mineurs. Quel maître a-t-il eu ? L'activité de la Faculté des Arts de Paris est presque inconnue entre 1200 et 1230. La période qui va de 1230 à 1250 a été étudiée par Mgr Grabmann, dom Lottin, M. Steele et le P. F. Delorme. La littérature de cette période est presque exclusivement consacrée à la grammaire, à la logique et à l'éthique. Parmi les maîtres récents, on peut citer Jean Pagus dont on connaît trois ouvrages de Logique,<sup>1</sup> Guillaume de Shyrewood, auteur de deux introductions à la logique,<sup>2</sup> Pierre d'Espagne qui fut son élève et que Grabmann a longuement étudié,<sup>3</sup> Robert Kilwardby avant son entrée chez les dominicains, auteur d'un justement célèbre *De ortu scientiarum*,<sup>4</sup> Guillaume de Saint-Amour enfin, le fameux adversaire des Mendiants.<sup>5</sup> Roger Bacon se trouvait aussi à Paris où il enseigna entre 1240 et 1245.<sup>6</sup>

Le fait que la classification des sciences proposée par Bonaventure dans le *De reductione artium ad theologiam* s'apparente plus à celui que propose Robert Kilwardby qu'à celui de Gundissalinus ou au Guide de l'étudiant contenu dans le manuscrit Ripoll 109 de Barcelone,<sup>7</sup> serait peut-être une indication. Le *De reductione* est à dater de la période universitaire et d'autre part, si Kilwardby a été le maître de Bonaventure à la Faculté des Arts, il pourrait être le *Magister innominatus* de l'*Epistola de tribus quaestionibus*. Simple hypothèse qu'une analyse plus poussée devrait permettre de confirmer ou d'infirmier.<sup>8</sup>

1. Cf. E. FRANCESCHINI, *Giovanni Pigo. Le sue « Rationes super Praedica-  
menta Aristotelis » e la loro posizione nel movimento aristotelico del  
secolo XIII*, *Sophia*, 2 (1934), 172-182, 329-350, 476-486.
2. Cf. M. GRABMANN, *Die introductiones in logicam des Wilhelm von  
Shyreswood (+ nach 1267). Literarhistorische Einleitung und Textausgabe,  
Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. 1937, 10.  
München, 1937.
3. Cf. M. GRABMANN, *Handschriftliche Forschungen und Funde zu den  
philosophischen Schriften des Petrus Hispanus, des späteren Papstes  
Johannes XXI (+ 1277), Sitzungsberichte...* 1936, 9. München, 1936 ; I.M.  
BOCHENSKI, *Petri Hispani Summulae logicales*. Torino, 1947.
4. D.E. SHARP, *The De ortu scientiarum of Robert Kilwardby, New Scholasticism*, 8 (1934) 1-30.
5. Cf. M. GRABMANN, *Mittelalterliche lateinische Aristotelesübersetzungen und  
Aristoteleskommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken, Sitzungs-  
berichte...* 1928, 5. München, 1928.
6. Cf. Th. CROWLEY, *Roger Bacon. The problem of the Soul in his Philoso-  
phical Commentaries*. Louvain-Dublin, 1950.
7. Cf. M. GRABMANN, *Eine für Examinazwecke abgefaste Quaestionensamm-  
lung der Pariser Artistenfakultät aus der ersten Hälfte des 13 Jahrhunderts,  
Mittelalterliches geistesleben*, II, 182-199. München, 1936.
8. Il faut mentionner que l'un des dix manuscrits du *De ortu scientiarum*,  
celui de Florence, Bibl. Nat. Laur. IV, 689, attribue l'opuscule à Bonaventure.

A la Faculté des Arts, Bonaventure a donc étudié la grammaire avec Priscien, la logique avec l'*Organon* d'Aristote, l'*Isagoge* de Porphyre, le *De syllogismo categorico*, le *De syllogismo hypothetico*, le *De differentiis topicis*, le *De ditione* de Boèce et le *Liber sex principiorum* de Gilbert de la Porrée. Bonaventure étudie la rhétorique avec le *De inventione* de Cicéron, l'*Ethique* avec le *De officiis*, les *Leges et decreta*, l'*Ethica nova* et l'*Ethica vetus* d'Aristote, le *Timée* de Platon et de *De consolatione* de Boèce. La Métaphysique et les Libri naturales étaient interdits à Paris depuis les décrets de Grégoire IX de 1210 et de 1215. Mais Bonaventure atteste lui-même en 1267, qu'étant étudiant aux Arts, on lui avait appris la position d'Aristote sur l'éternité du monde.<sup>9</sup> Il est d'autre part prouvé que Roger Bacon commenta à Paris, entre 1236 et 1245, comme on le faisait à Oxford, la Métaphysique et les Libri naturales. L'interdiction semble être tombée en désuétude dès avant la mort en 1241 de Grégoire IX. La nation anglaise des artiens se permettait plus de liberté que les autres.<sup>10</sup>

On peut donc dire qu'à la Faculté des Arts, Bonaventure avait pris d'Aristote une connaissance approfondie. La plupart des 1015 citations que l'on trouve dans son œuvre en témoignent amplement : l'*Organon* y est cité 308 fois pour 147 textes différents des six traités qui le composent ; la *Metaphysica*, 125 fois pour 86 textes ; la *Physica*, 136 fois pour 93 textes ; les *Libri naturales*, 152 fois pour 98 textes ; le *De Anima*, 142 fois pour 73 textes ; l'*Ethica*, 142 fois pour 87 textes ; la *Rhetorica*, 10 fois pour 9 textes. On doit déjà remarquer que certains textes reviennent jusqu'à 22 fois.<sup>11</sup>

Mais il est un autre élément qui va nous permettre de situer d'emblée l'attitude de Bonaventure dans son enseignement et de constater que si, à la Faculté des Arts, il a formé en lui le dialecticien et le Philosophe au contact d'Aristote, la longue préparation théologique

9. *De decem praeceptis*, coll. 2, n. 28 (V, 515).

10. Les citations les plus caractéristiques sont les suivantes : *Praedicamenta*, c. de substantia (4 b 9) : 7 fois ; c. de oppositis (14a 15-18) : 24 fois ; *Posteriora*, I, c. 2 (72a 29-30) : 11 fois ; I, c. 8 (76b 24-27) : 5 fois ; I, c. 14 (81a 38-39) : 13 fois ; *Topicorum*, III, c. 2 (117b 33-34) : 7 fois ; III, c. 2 (117a 16) : 7 fois ; III, c. 2 (117a 18-19) : 5 fois ; III, c. 4 (119a 27-28) : 9 fois ; IV, c. 4 (124b 4) : 10 fois ; V, c. 2 (134b 23-24) : 10 fois ; *Metaphysica*, I, c. 1 (980a 23) : 8 fois ; I, c. 1 (980b 28-30) : 7 fois ; I, c. 1 (981b 28) : 5 fois ; II, c. 1 (993b 9-11) : 7 fois ; VIII, c. 1 (1046b 4-7) : 7 fois ; *Physica*, II, c. 2 (194a 34-35) : 4 fois ; II, c. 9 (200a 7-10) : 7 fois ; V, c. 2 (225b 10-11) : 7 fois ; *Ethica*, II, c. 2 (1105a 8-9) : 14 fois ; II, c. 3 (1105a 31-33) : 5 fois ; II, c. 6 (1107a 7-12) : 7 fois ; III, c. 1 (1109b 35 - 1110b 33) : 6 fois ; *De Anima*, II, c. 1 (412a 28-29) : 6 fois ; II, c. 2 (413a 20-25) : 11 fois ; II, c. 4 (415a 17-19) : 16 fois ; III, c. 5 (430a 14-15) : 10 fois ; III, c. 8 (431b 20-21) : 15 fois ; III, c. 9 (432b 21-22) : 7 fois. Il faut en outre noter que beaucoup de textes cités par Bonaventure se retrouvent dans plusieurs traités d'Aristote sous la même forme ou dans le même sens.

11. Cf. F. VAN STEENBERGHEM, *La Philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain, 1966, 118-119, 143-148.

de ses études sous les maîtres tels qu'Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, Eudes Rigaud et Guillaume de Méilton, lui a permis de prendre sa stature de théologien.

Il semble désormais établi que les Questions disputées *De scientia Christi* forment les disputations soutenues par Bonaventure lors de son « inceptio », au printemps 1254.<sup>12</sup> En ce cas, le sermon *Christus unus omnium magister* serait, comme je l'avais déjà pressenti, son sermon inaugural. S'il en est ainsi, Bonaventure a donc fixé, dès le début de sa carrière magistrale, sa position exemplariste. Or, cette position est dominée par la notion de vérité. La vérité en Dieu, exprime les raisons éternelles. Elle produit dans les êtres créés les imitations créées des formes intelligibles. Elle règle dans ses actes, notre puissance de connaître et la conduit à la plénitude de la vérité et de la certitude. La raison dernière de tout, en effet, qu'il s'agisse de l'Être increé ou des créatures, qu'il s'agisse de vérité essentielle ou de vérité participée, c'est la raison de connaissance. Bonaventure allie sur ce point, l'autorité d'Augustin en disant avec lui que la vérité est d'abord l'être de la chose<sup>13</sup> et celle d'Anselme en affirmant que la vérité est la lumière expressive dans la connaissance intellectuelle : « *rectitudo sola mente perceptibilis* ». <sup>14</sup>

La vérité de l'être est donc la raison de connaissance éloignée, tandis que la vérité de la similitude dans l'esprit est la raison de connaissance prochaine et immédiate. Cette vérité de la similitude dans l'esprit exprime plus parfaitement la chose que la chose l'exprime elle-même. En Dieu, elle est la similitude exemplaire par laquelle Dieu connaît plus parfaitement les choses que dans leurs essences. Augustin est avec le pseudo-Denys la référence de Bonaventure.<sup>15</sup>

La connaissance de la vérité et donc sa notion supposent ainsi une relation de participation de l'esprit humain à la source de tout savoir et de toute certitude, Dieu qui se trouve être à la fois le modèle et le principe de notre faculté et de notre acte de connaître : « *principium perfectissimum necesse est agere secundum se* ». <sup>16</sup>

Ainsi, dès le début de sa carrière magistrale, Bonaventure prend parti pour une attitude résolument « chrétienne » devant l'entrée d'Aristote en théologie. Le problème semble donc être le suivant que nous devons résoudre : si Bonaventure a acquis durant son séjour aux Arts de Paris, une telle connaissance d'Aristote, quel traitement lui fait-il subir dans le millier de citations qu'on relève dans son œuvre ?

12. Cf. J. F. QUINN, *La chronologie de saint Bonaventure, 1217-1257, Actes du deuxième Colloque Saint Bonaventure, Études franciscaines*, suppl. annuel 1971.

13. AUGUSTIN, *Soliloquium*, II, c. 5, n. 8 (PL 32, 889).

14. ANSELME, *De Veritate*, c. 11 (PL 158, 480).

15. PSEUDO-DENYS, *DN*, c. 7 (Dionysiaca, 400s).

16. Cf. J.M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, 1929.

La première constatation à faire est celle de l'emploi des citations : on retrouve Aristote dans 306 objections alors qu'il paraît dans 223 fondements, dans 155 conclusions, dans 109 réponses aux objections et dans 222 explications — j'appelle « explications », l'usage d'Aristote dans le courant d'un texte qui ne relève pas de la technique scolastique de la question —. Si je rappelle de plus que les 1015 font appel à 593 textes différents, je pense qu'il est intéressant de faire une rapide analyse de l'emploi des différents traités d'Aristote.

L'étude de ces citations doit commencer par une analyse littéraire. Quelle version possède Bonaventure de l'œuvre d'Aristote ?

L'Organon est cité dans la version « communis » de Jacques de Venise reproduite dans Boèce. Si Bonaventure s'écarte de cette version, c'est qu'il puise le texte d'Aristote chez Alexandre de Halès ou chez un autre auteur.

La Métaphysique existe en quatre versions : la « vetustissima », gréco-latine, pour les livres I à III et le début du livre IV ; la « media », également gréco-latine, pour les livres I à IX et XII. Le livre XI y manque et peut-être les livres XIII et XIV ; la « nova », arabo-latine très incomplète ; enfin la « vetus » qui se termine au livre IV.<sup>17</sup> Un sondage nous permet de saisir que tout au long de son œuvre, Bonaventure emploie différentes versions. Il s'agit du texte suivant :

Sicut enim noctuarum lumina ad lumen habent quod est secundum diem, sic nostre anime intellectus ad nature manifestissima omnium.

Ce texte, tiré du I.II, text. 1 (993b 9-11) revient sept fois chez Bonaventure, de 1250 à 1268. L'ordre des mots suit les versions gréco-latines, sauf pour l'inversion des mots « noctuarum lumina ». L'influence de la version arabo-latine apparaît dès 1250, dans le Commentaire du livre de la Sagesse (c. 9, v. 16-IV, 170) pour le mot « solis » qui vient compléter le substantif « lucem ». Elle apparaît encore en 1259 dans l'*Itinerarium* (c. 5, n. 4-V, 309) pour le mot « vespertilionis » qui remplace « noctuae ». Il en est de même en 1268 dans les collations *De septem donis* (coll. 8, n. 20-V, 498). Cet exemple permet de préciser la date de l'apparition de la version arabo-latine.

La Physique est généralement citée par Bonaventure comme par Alexandre de Halès, d'après la version gréco-latine « vetus » datant du XII<sup>e</sup> siècle.

Les Libri naturales sont cités d'après la version arabo-latine de Michel Scot (fin XII<sup>e</sup> - début XIII<sup>e</sup> siècle).

17. Nous ne mentionnons pas la version trop tardive de Guillaume de Moerbeke. Cf. V. DOUCET, *Alex. Hal. Summa Theologica. T. IV. Liber tertius. Prolegomena*. Quaracchi 1948, 97-117. Pour toutes les versions d'Aristote en usage au Moyen âge, cf. *Aristoteles latinus*.

Le *De Anima* possède trois versions : deux gréco-latines, la « *vetus* » du XI<sup>e</sup> siècle et la « *nova* » de Guillaume de Moerbeke ; une arabo-latine de Michel Scot du début XIII<sup>e</sup> siècle. Bonaventure use des versions gréco-latines, tout comme Alexandre de Halès.

L'*Ethica* existe en six versions différentes : la « *vetus* » gréco-latine (c. 1200) pour les livres II et III ; la « *nova* » (début XIII<sup>e</sup> siècle) gréco-latine pour le livre I ; la « *Borghesiana* » gréco-latine, connue d'Albert le Grand dès 1240 et contenant des fragments des livres I et II et des extraits des livres VII et VIII ; l'« arabo-latine » (1240) mélangée au Commentaire d'Averroès interprété par Hermann l'Anglais ; le « *Compendium Alexandrinorum* » (1243-1244), version arabo-latine d'Hermann ; enfin, la « *completa* » (1240-1249) de Robert Grosseteste corrigée par Guillaume de Moerbeke. Bonaventure emploie l'une ou l'autre de ces versions, de préférence celle de Robert Grosseteste.

Enfin la *Rhetorica* existe en deux versions, une gréco-latine et une arabo-latine. Bonaventure utilise surtout la gréco-latine. La version de Guillaume de Moerbeke date de 1270. Bonaventure ne l'a pas connue.

Je reprendrai dans le détail cette rapide analyse qui offre un intérêt évident du point de vue de l'histoire littéraire. Il reste à parler de la confrontation Aristote-Bonaventure du point de vue doctrinal.

À ce niveau, on pourrait dire que Bonaventure professe pour Aristote un respect certain. Il a reçu de lui une solide formation de dialecticien. On pourrait presque dire que si Bonaventure manifeste constamment une pensée résolument « chrétienne », il l'exprime dans un langage aristotélicien. Cette observation a entraîné certains historiens de la philosophie à considérer Bonaventure comme un éclectique. Il n'en est rien. En effet, l'étude des interventions du *De Anima* dans l'œuvre de Bonaventure manifeste un souci constant d'amener Aristote à ses vues. Qu'on lise les longues déterminations dans lesquelles il étudie la relation entre l'âme et le corps,<sup>18</sup> l'existence de l'âme individuelle,<sup>19</sup> les rapports entre l'intelligence et la volonté,<sup>20</sup> les rapports entre l'intellect agent et l'intellect possible<sup>21</sup> ou l'innéité de la conscience,<sup>22</sup> on remarque qu'il connaît admirablement Aristote et qu'il sait le distinguer des positions vers lesquelles Averroès voudrait l'entraîner. Lorsqu'il conclut que l'âme est composée de matière et de forme,<sup>23</sup> il ne fait que conclure dans l'accord de la foi, de la raison et de l'expérience, sans pour autant échafauder une théorie de la pluralité des formes. Les fondements de toutes ces questions appellent Aristote, mais Bona-

18. *I Sent.*, d. 8, p. 2, a. un., q. 3 (I, 170ss).

19. *II Sent.*, d. 18, a. 2, q. 1 (II 445ss).

20. *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1 (II, 558ss).

21. *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 (II, 567ss).

22. *II Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2 (II, 901ss).

23. *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 2 (II, 89-91).

venture affiche en même temps le sens dans lequel il va en user. Pour lui, le problème dépasse la simple recherche philosophique. Il s'agit de la vision totale de la place de l'homme dans la création, place au nom de laquelle il entend résoudre les différents problèmes posés. La valeur de l'homme ne peut se comprendre que dans la foi : « necesse est enim philosophantes in aliquem errorem labi nisi adjuvetur per radium fidei ». Aristote ignorait que l'âme possède en elle-même une valeur religieuse absolue.

Une étude semblable doit être menée dans le détail pour la *Métaphysique* et les *Libri naturales*, ainsi que pour l'*Ethica*. Je m'excuse de ne pouvoir encore en donner ne fût-ce qu'une brève synthèse.

Je voudrais conclure. Bonaventure théologien est toujours présent dans la philosophie. Il ne perd jamais de vue que la Parole de Dieu est une source de connaissance inconnue pour Aristote et que son examen exige une logique appropriée. Déjà dans le prologue du *Breviloquium*, il en esquisse les règles. Mais sa réflexion se prolonge au long de sa vie et nous trouvons dans l'*Hexaëmeron*, le développement ultime de sa pensée.

L'insistance avec laquelle Bonaventure choisit dans l'*Organon* les textes qui définissent les règles de l'opposition fournit une indication intéressante sur l'orientation de sa réflexion. En effet, dès qu'il aborde certains thèmes théologiques dans le *Commentaire des Sentences*, les questions disputées sur la Science du Christ ou le mystère de la Trinité, le *Breviloquium*, l'*Itinerarium*, les collations sur les dons du Saint-Esprit ou sur l'*Hexaëmeron*, il met en valeur l'existence de réalités dont l'intelligence fait appel à une logique de l'opposition.

Le schéma que Nicolas de Cues appellera plus tard celui de la « coincidentia oppositorum »<sup>24</sup> est essentiellement basé sur cette logique que l'on peut qualifier comme une logique de l'analogie de proportion. La conception dynamique de la Trinité que Bonaventure construit sur les Grecs par le pseudo Denys et Jean Damascène s'appuie sur cette logique aussi bien dans le *Commentaire des Sentences* que dans les questions *De mysterio Trinitatis* ou dans l'*Itinerarium* : « Et sunt haec ita certa, quod non potest ab intelligente ipsum esse cogitari horum oppositorum, et unum horum necessario infert aliud »,<sup>25</sup> écrit-il dans l'*Itinerarium* en parlant des attributs divins.

L'exemple le plus frappant est celui que nous offre la première collation de l'*Hexaëmeron*, nn. 25-30<sup>26</sup> où Bonaventure nous montre la place centrale de Jésus-Christ dans sa vision cosmique. Il s'agit ici non pas d'un jeu dialectique, mais d'un enchaînement rigoureux.

En Jésus-Christ, le premier principe et le dernier s'unissent Dieu le Verbe et l'homme formé au sixième jour. La synthèse des contraires

24. NICOLAS DE CUES, *De docta ignorantia*, I, c. 9, p. 38, 22.

25. *Itin.*, c. 5, n. 6 (V, 309).

26. *Hexaem.*, coll. 1, nn. 25-30 (V, 333ss) : Réportation Delorme, Quaracchi 1934, 12ss.



atteint en lui le point extrême qui fait du don de Dieu le type fondamental de l'humilité. L'intrication dialectique de la gloire et de l'abaissement fait éclater nos concepts et la présence dans la même personne d'attributs aussi opposés que majesté-abaissement, royauté-pauvreté, gloire-humilité suppose une logique dont les règles transcendent celles d'Aristote : « Hoc ipso quod despectus fuit hoc ipso fuit gloriosus ». <sup>27</sup>

L'exemplarisme de Bonaventure fait de lui un classique de l'analogie de l'être. Sa théologie trinitaire et christologique témoigne qu'il est aussi un classique de l'analogie de la foi. <sup>28</sup> Ces deux éléments de la structure de pensée de Bonaventure sont à la base de sa logique qui, tout en demeurant fidèle à l'Organon d'Aristote dans la technique opérationnelle de l'esprit humain, bouscule les règles de cette logique dès qu'il s'agit d'expliquer le mystère du salut en Jésus-Christ.

La comparaison des deux réportations Quaracchi et Delorme de ce passage de l'Hexaameron nous apporte, elle aussi, des renseignements intéressants. Le texte Delorme comporte, en effet, un développement du n. 25 où le réportateur présente plus longuement ce que dit Bonaventure sur la médiation logique du Christ. Toute parole sert à énoncer quelque chose ; l'énoncé conduit à l'argumentation dont les quatre modes se ramènent au syllogisme qui a pour but de persuader. L'induction est un procédé plus convaincant et plus clair, plus facilement connu par le moyen de la sensation et par suite plus accessible au vulgaire. Mais le syllogisme a plus de force et d'efficacité pour répondre aux contradicteurs. Or dans le syllogisme, le moyen terme réunit les extrêmes dans les propositions immédiates, base de la démonstration scientifique. Ce moyen terme s'appelle la définition dont le sens est unique dans une même démonstration. Partant de ce qui est connu, le moyen terme qui est la définition, on aboutit ainsi à la connaissance de ce qui était auparavant inconnu. C'est donc le moyen terme qui force la raison à consentir à la conclusion.

Le Christ dans sa résurrection a été ce moyen terme. L'argument qu'il oppose au sophisme du diable est la seule réponse capable de convaincre. L'argument démontre, construit et sauve ; celui de Satan trompe, détruit et conduit à l'enfer. Satan trompe tout d'abord l'homme en lui présentant une proposition quasi innée dans le cœur humain : l'homme désire être semblable à son Créateur par la nature et aussi par la grâce et la Gloire. Cet appétit de bonheur, tout homme le ressent profondément et ferait n'importe quoi pour le satisfaire. Précisément, Satan lui présente une seconde proposition, celle-là fautive : Mange et tu lui seras semblable. Le moyen terme séduit ceux qui sont impatientes de ressembler à Dieu. Sans proportion avec la matière de

27. *Epiph. scrm.* 1 (IX, 148). Cf. A. GERKEN, *Théologie du Verbe*, Paris 1971, 365, note 38.

28. Cf G. SOHNGEN, *Bonaventura als klassiker der Analogie, Wissenschaft und Weisheit*, 2 (1935) 97-111 : *Analogia fidei oder Analogia entis, Dei Einheit in der Theologie*, München, 235-247.

la première proposition, le sophisme de Satan colore le péché de la couleur du bien. L'homme est entraîné dans un paralogisme destructeur : il devient non pas semblable à Dieu, mais bien plutôt différent de lui, fragile, indigent et mortel.

Pour répondre à Satan, le Christ employa un argument solide, un vrai syllogisme démonstratif. En tant que Dieu, il possédait en commun avec le Père conformité de nature, égale puissance, vie éternelle. Se faisant semblable à l'homme pour rendre à nouveau l'homme semblable à Dieu, il adopte la nature pécheresse, l'indigence nécessiteuse et une vie vouée à la mort. Il est le moyen terme qui unit Dieu et l'homme dans une conclusion fulgurante. En condamnant Jésus-Christ à mourir, les hommes se font les artisans de sa victoire sur Satan et de leur propre salut. Ils le croyaient pécheur, sa sainteté éclate et sanctifie l'homme. Ils le méprisaient comme le pauvre, sa puissance enrichit tous ceux qui croient en lui et reconnaissent leur propre indigence. Ils peuvent l'anéantir sur la croix, il est Vivant et vivifie le monde. « Haec est logica nostra. Haec est ratiocinatio nostra ».

Le bien qu'offrait Satan à l'homme n'était qu'une voie trompeuse, le précipitant dans une détresse irrémédiable. La voie ouverte désormais par Jésus-Christ est la croix au travers de laquelle l'homme devient semblable à Dieu et ressuscite avec lui.

Le Christ dans sa résurrection, devient ainsi évident. Il est la « definitio » de la création. En lui, l'opposition des contraires se résout dans la conclusion lumineuse de la vie retrouvée.

La logique d'Aristote est, pour Bonaventure, un procédé d'exposition éprouvé qu'il connaît parfaitement et manie avec compétence. Mais si en Jésus-Christ, Dieu se cache dans l'homme souffrant et ressuscité, pour nous mener jusqu'à lui et nous révéler la profondeur de ses mystères, notre intelligence rationnelle est donc guidée à travers les figures chargées d'énigme et de sens mystique jusqu'à la vérité intelligible de la Sagesse divine.<sup>29</sup> La Sagesse du Dieu invisible ne peut se révéler à nous qu'en empruntant leur forme aux choses visibles que nous connaissons pour exprimer, dans leur signification, les choses invisibles que nous ne connaissons pas. Le livre de la création est d'abord le livre des natures que nous atteignons par le jeu de nos puissances naturelles. Il est plus encore. Il porte une signification de ce que nous ne pouvons voir. Et pour nos yeux obscurcis par les tentations de ce monde ensorceleur, l'Écriture vient suppléer à sa lisibilité devenue ténèbre, de sorte que les règles de l'interprétation de l'Écriture doivent pouvoir s'appliquer au livre de la création. Or le développement de l'Écriture n'est pas lié aux règles du syllogisme, de la définition et de la division.<sup>30</sup> Il procède selon une lumière surnaturelle propre à donner à l'homme la connaissance des choses significatives de sa destinée, selon la propre capacité de son esprit.

29. *De plantatione paradisi*, n. 1 (V, 575).

30. *Brevil.*, prol., n. 3 (V, 201).

L'instrument adéquat de cette recherche ne peut être le syllogisme d'Aristote. Le seul instrument adéquat de la métaphysique chrétienne est le raisonnement par analogie de proportion.<sup>31</sup> De la sorte, ce qui, au niveau et dans les limites de la logique aristotélicienne, pouvait nous apparaître comme une conciliation impossible des opposés, devient le signe au travers duquel la logique chrétienne découvre la « *coincidentia oppositorum* » dans la relation ontologique entre Dieu et la création.

Théologien de l'analogie, attentif à ne pas énerver la puissance du Verbe qui l'éclaire dans sa quête de certitude, Bonaventure entend profiter de toutes les acquisitions de l'esprit humain et donc d'Aristote, pour établir un syllogisme cosmique dans lequel les contraires coïncident, la réalité démasquant l'illusion, le bien triomphant du mal pour qu'enfin règne l'« *unicum caritatis vinculum quo coelestia et terrestria connectuntur* ».<sup>32</sup>

31. Cf. E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1943, 184-191.

32. *Brevil.*, p. 1, c. 1, n. 4 (V, 210).



## La structure métaphysique de l'être chez saint Bonaventure

### I

Notre intention n'est pas de reprendre ici la célèbre — et peut-être vaine — discussion sur la question : saint Bonaventure est-il ou n'est-il pas un philosophe ? A ce propos, en effet, le titre de la présente étude indique suffisamment quel est notre point de vue.

Nous n'affirmons pas, cependant, que le Docteur Séraphique a élaboré *ex professo* une métaphysique. Mais nous pensons, néanmoins, que sa spéculation sous-entend, et parfois-même, explicite une structure du réel dont la radicalité et l'universalité dénoncent indubitablement une intention ou une attitude métaphysique.

Certes, ce qui importe surtout à Bonaventure c'est d'analyser la vie de l'homme et de l'organiser de façon à rendre possibles et à élucider ses relations avec Dieu et avec son prochain. Raison pour laquelle il ne cherche pas tant à spéculer abstraitement sur l'être — dans lequel on peut comprendre formellement toute la réalité — qu'à montrer que l'homme est susceptible de se réaliser et d'aimer Dieu et son prochain afin d'accomplir sa vocation humaine et chrétienne.

Toutefois dans l'œuvre de Bonaventure, les relations entre les différents êtres, et même et surtout, entre les hommes et Dieu, sans perdre leurs caractères foncièrement religieux, sont exprimées également dans le langage des philosophes.

Si, grâce à sa pure sensibilité mystique et chrétienne, le Docteur Séraphique découvre dans l'âme d'irrésistibles, de vastes aspirations qui ne peuvent trouver satisfaction que dans la vie religieuse, il n'en est pas moins conduit, par l'exigence

de la raison, à pressentir et même à décrire un ordre métaphysique où a lieu la rencontre de tous les êtres, principalement de tous les êtres spirituels.

Cette préoccupation peut être mise en lumière par le rôle exceptionnel attribué, dans toute l'œuvre du saint franciscain à la *causa exemplaris*, celle dont, selon lui, la métaphysique doit s'occuper en premier lieu, contrairement à ce que fit la philosophie de l'antiquité : « Ex hoc, quod licet omnes viderint primam causam omnium principium, omnium finem, in medio tamen diversificati sunt. Nam aliqui negaverunt, in ipsa esse exemplaria rerum...<sup>1</sup>

En effet, la recherche d'une *cause efficiente*, qui rend compte de l'existence de l'univers ne satisfait pas l'esprit philosophique de Bonaventure ; ce qu'il recherche, à la manière augustinienne, c'est la *causa exemplaris*, à l'imitation de laquelle tous les êtres créés, et surtout l'homme, ont été modelés et qu'ils réalisent dans leur vie.

Or c'est par la détermination de la structure essentielle de l'être que Bonaventure va tenter de comprendre la nature divine, la raison de l'existence des êtres créés, leur mode d'être et les connexions de la réalité tout entière. Et la structure de l'être traduit la *causa exemplaris* à son niveau le plus radical.

En effet, ce qui caractérise essentiellement l'être de la métaphysique bonaventurienne, c'est une activité qui procède selon le schème de la génération de l'*image*, laquelle à son tour, obéit à la structure ternaire de la relation des transcendants — unité, vérité, bonté — présente dans tout le réel. Or, en dernière analyse, les transcendants sont l'objet de la métaphysique : « Consideratio ergo istius primi medi quantum ad omnes illas tres conditiones convenit Metaphysico, qui considerat ens in se et suis proprietatibus et passionibus ».<sup>2</sup>

Dans tous les êtres se vérifie donc cette structure ontologique, c'est-à-dire une activité comprise dans une relation ternaire expliquant la vie de chacun et la relation entre tous les êtres.

## II

Or cette doctrine pénètre toute l'œuvre bonaventurienne, malgré la diversité de sa thématique et la pluralité des genres littéraires qui y sont cultivés. C'est, tout ensemble, une présupposition et une inspiration du penseur.

C'est même sa présence constante qui nous fait oublier qu'on ne peut l'éluider, de même que nous oublions la présence de ce qui est indispensable à notre subsistance.

1. *Hexaem.*, coll. 6, n. 2 (V, 360b).

2. *Hexaem.*, princ. 1 (Deloreme, 6).

Cette perspective métaphysique est surtout explicitée d'abord dans le dialogue engagé par Bonaventure avec la philosophie ancienne — dialogue lui permettant souvent de dépasser celle-ci — ensuite, dans l'application de cette doctrine aux thèmes les plus importants de la pensée.

Réservant l'exposé plus détaillé de la doctrine pour la troisième partie de ce travail, nous nous bornerons pour l'instant, à montrer comment Bonaventure utilise, transforme et dépasse quelques-unes des coordonnées de la philosophie traditionnelle.

Nous pouvons dire, en effet, en généralisant, que Bonaventure approfondit et universalise presque toujours les schèmes philosophiques traditionnels et cette attitude confère à sa pensée une constante et intense tonalité métaphysique, caractérisée surtout, comme on le sait, par la radicalité et l'universalité.

Pour abréger, nous nous limiterons à la confrontation de la doctrine du Docteur Séraphique et de la théorie néoplatonicienne de l'*image* d'une part et de l'*hylémorphisme* de l'autre. Il n'est évidemment pas question d'une rencontre directe. En effet, de nombreuses générations chrétiennes ont modifié la philosophie ancienne avant Bonaventure et l'on sait que le saint franciscain s'intéresse davantage à la pensée de son époque qu'à un passé auquel il préfère ce que l'histoire en a laissé subsister.

La doctrine de l'*image* — constamment présente dans toute l'histoire de la spiritualité occidentale — Bonaventure l'étend à l'activité de tous les êtres. Tandis que Plotin semble la réserver aux êtres qui tendent vers la perfection mais la trouve incompatible avec l'intériorité de l'Un, éliminant ainsi radicalement de lui tout soupçon de pluralité intrinsèque, Bonaventure pressent que l'idée est valable pour tous les êtres engagés dans le processus de perfectionnement et qu'elle est valable, au plus haut degré, pour la Divinité trinitaire. Universalisation manifeste !

Quant à l'attitude du Docteur séraphique par rapport à l'*hylémorphisme*, elle est plus complexe et plus suggestive encore.

Bien que l'hylémorphisme ait été surtout systématisé par Aristote, c'est à travers le néoplatonisme que Bonaventure le recueille.

Cette théorie, remarquons-le d'abord, a déjà été universalisée avant Bonaventure. Nous faisons allusion à l'hylémorphisme universel qui retrouve la conception *matière-forme* dans tous les êtres créés et non seulement dans les êtres sensibles, tandis que le Stagiritte la circonscrit au monde sensible.

Mais Bonaventure va plus loin. Il utilise l'hylémorphisme, le transforme et le complète en l'appliquant à toute la réalité, Dieu compris. Rien donc de l'hylémorphisme d'Aristote ou du néoplatonisme. Ici au premier chef, Bonaventure doit approfondir un chapitre qui appartenait à la Physique et donc ne concernait que les sensibles, afin d'y inclure les transcendants, de l'étendre à l'être tout entier.

Dans toute réalité donc, nous devons distinguer *matière*, *forme* et *composé* : In esse vero est similiter tria considerare, scilicet, *materiam*, *formam* et *compositum* ». <sup>3</sup>

En principe, semble-t-il, ce schème ne peut être universalisable, l'imperfection inhérente à la composition étant incompatible avec la Divinité. Mais voilà que sous cette terminologie équivoque se profile une conception nouvelle de pure inspiration chrétienne.

Dans Aristote, l'hylémorphisme fait comprendre le mouvement dans la réalité sensible et donc explique son imperfection. Mais pour Bonaventure, au contraire, le mouvement de l'être créé est le reflet de l'activité divine qui procède trinitairement et se comprend, au niveau de la raison, par le schème ternaire des transcendants.

La conséquence la plus importante de cette métamorphose de l'hylémorphisme est la modification de la notion de *matière*. Tandis que dans l'hylémorphisme des anciens qui se plaçaient au niveau physique, la matière indiquait l'imperfection, ici, au niveau métaphysique, elle traduit l'idée de perfection et renvoie à la source divine du mouvement : « ... materia propter omnium formarum capacitatem, et quia ipsa a Philosopho dicitur « ingenita », suo modo designat Patrem ut omnium causam, et qui a nullo ». <sup>4</sup>

En résumé, le *mouvement exprime* l'activité divine et la *matière* correspond dans la structure de l'être à la personne du Père dans la vie trinitaire.

Quant au troisième élément, le *composé*, qui s'ajoute à la dualité *forme-matière*, il manifeste aussi la perfection d'une structure dynamique ternaire : « ... compositum propter sui connexionem cum materia et forma, Spiritum sanctum, qui est connexio utriusque, scilicet Patris et Filii ». <sup>5</sup>

C'est pourquoi la structure ternaire combinée avec l'hylémorphisme est le reflet de la Trinité : « Haec principia non sunt creaturae accidentia, sed sunt partes essentiae, et haec tollere a creatura est ei auferre actum praestandi divinitatem ». <sup>6</sup>

### III

La tendance métaphysique de Bonaventure et donc la radicalité et l'universalité de sa pensée sont particulièrement manifestes lorsqu'on le voit intégrer la structure métaphysique de l'être, précédemment décrite, aux thèses les plus significatives de son œuvre.

3. *Serm. de Trinitate* (IX, 353a).

4. *ibid.*

5. *ibid.*

6. *Hexaem.*, Princ. II (Delorme, 27s).



En premier lieu, l'Être divin que la révélation considère comme trinitaire, est de quelque façon, selon Bonaventure, accessible à l'entendement de l'homme, dans la mesure où il interprète tout dans l'horizon de l'être et surtout dans son dynamisme transcendantal : « Unde dico, quod Philosophi nunquam per rationem cognoverunt personarum trinitatem nec etiam pluralitatem, nisi haberent aliquem habitum fidei, sicut habent aliqui haeretici ; unde quae dixerunt, aut locuti sunt non intelligentes, aut fidei ratio illustrati. Est alia trinitas appropriatorum, scilicet unitatis, veritatis et bonitatis, et hanc cognoverunt, quia habet simile ».<sup>7</sup>

Pareillement, la même structure explique toute activité humaine. Bonaventure qui n'accorde qu'une importance secondaire aux facultés — *quaestio plus curiositatis quam utilitatis* — interprète la vie de l'esprit grâce à cette relation ternaire de caractère ontologique et non seulement psychologique, comme a coutume de le suggérer la doctrine des facultés. En réalité, toute activité spirituelle manifeste une relation ternaire, ce qu'on peut vérifier paradigmatiquement dans l'élaboration de la science telle qu'elle est décrite dans le *De reductione artium ad theologiam*.

Et finalement, et c'est peut-être l'élément le plus original de la pensée de Bonaventure, des préoccupations métaphysiques identiques se révèlent dans sa philosophie et sa théologie de la société et de l'histoire.

Bonaventure est très sensible, en effet, à l'évolution de la société à travers les temps dont il interprète également le rythme selon le schème ternaire de sa métaphysique : « Et sicut materia primo adaptatur. deinde introducitur forma ; sic primo aliqua familia Patriarchis fecit, ut promissa, ut quod Abrahae filius nasceretur, et quod, si sibi obediret et crederet, filius, si interficeretur, posset resurgere, et quod Deus posset eum resuscitare. Unde ibi per *promissa* ductus est homo finem ».<sup>8</sup>

Claire et suggestive tentative pour comprendre les générations humaines dans un plan unitaire et pour éclairer leur mouvement temporel dans une perspective métaphysique !

De même, l'histoire prend alors une signification hautement positive puisque son mouvement est aussi l'expression de l'activité divine qui, d'ailleurs accompagne providentiellement le rythme de toute réalité surtout de toute réalité de nature sociale et spirituelle.

7. *I Sent.*, d. 3, a. un., q. 4 (I, 76b).

8. *Hexaem.*, coll. 14, n. 9 (V, 395a).



## Bonaventure et les religions du monde

**N**ous sommes à un moment unique dans l'histoire de la religion. Comme notre réseau de communications entoure la terre, les hommes se trouvent de plus en plus proches, à travers les barrières de l'espace et du temps et de la culture. Dans ce processus de convergence, les religions du monde se rencontrent d'une manière nouvelle. Au sein du christianisme, l'esprit œcuménique s'est répandu pendant les cinquante dernières années : tout d'abord dans le Protestantisme ; puis, il atteint l'Orthodoxie et, après Vatican II, le Catholicisme, d'une manière frappante.

Un phénomène plus complexe apparaît maintenant à l'horizon. Les grandes religions du monde, de l'Orient et de l'Occident, se réunissent d'une manière qui est sans précédent dans l'histoire de l'humanité. Elles se rencontrent non pas dans une atmosphère de conquête, d'impérialisme ou de syncrétisme, mais de respect mutuel, d'écoute attentive et de partage.

Quel sera l'avenir de l'œcuménisme ? Nous ne pouvons pas le prédire. Mais nous pouvons orienter nos efforts pour tirer le meilleur parti du moment présent. C'est une période d'opportunité et de défi. Le théologien doit avoir à sa disposition toutes les ressources de sa tradition ; il doit être sensible à l'expérience religieuse des autres hommes ; il doit avoir de l'imagination pour développer les nouvelles perspectives et les nouvelles structures spéculatives, afin de prendre contact avec les philosophies et les théologies qui semblent radicalement contraires aux siennes. En recherchant un terrain d'union entre les religions, il doit respecter les droits propres et absolus de chaque tradition.

Comment Bonaventure peut-il contribuer au dialogue des religions du monde ? Je crois qu'il apporte des ressources particulières provenant à la fois d'une perspective historique

et contemporaine. Il peut nous aider à comprendre notre propre tradition dans sa richesse et dans une période décisive pour la formation de la culture occidentale. Conscient de la profondeur et des nuances de l'expérience religieuse, il peut nous fait sentir les dimensions de l'expérience religieuse dans d'autres traditions.

A cause de la complexité de sa pensée — qui intègre harmonieusement philosophie, théologie et mysticisme — il peut nous rendre aptes à comprendre les autres traditions et à formuler le caractère unique du droit chrétien. Il a la possibilité d'offrir la matière spéculative pour établir un pont entre le christianisme et les traditions même les plus diverses.

Dans une perspective historique, Bonaventure et son temps méritent une étude particulière à la lumière de la convergence des religions du monde. Le XIII<sup>e</sup> siècle a été témoin d'une réunion extraordinaire des tendances majeures de la religion et de la philosophie occidentales. Le Christianisme, le Judaïsme et l'Islam furent saisis non seulement de tensions mutuelles, mais ils furent pris dans une lutte commune avec la philosophie et la science grecques. La pensée de Bonaventure représente l'une des tentatives majeures pour résoudre ces tensions. Dans sa synthèse, il mêla les thèmes provenant des Pères grecs avec les qualités distinctives de l'Occident latin ; et, comme Cardinal, il finit ses jours au Concile de Lyon qui s'efforça de remédier au schisme entre l'Orient et l'Occident chrétiens. Par l'intermédiaire de Bonaventure et des luttes de son temps, nous pouvons remarquer une période majeure de formation dans l'histoire des religions du monde. Un nouvel examen du XIII<sup>e</sup> siècle à la lumière de l'histoire des religions du monde se révélerait très fructueux à l'heure présente.

D'un autre point de vue, la pensée de Bonaventure peut être une ressource idéologique à notre époque. Sa façon de voir est spécifiquement chrétienne, car non seulement il traite les mystères de la Trinité et du Christ d'une manière approfondie et systématique, mais il en fait les éléments centraux et architectoniques de sa synthèse. Le résultat en est une vision du monde nettement chrétienne. Cependant, en même temps, sa pensée a une qualité universelle qui s'ouvre sur un large œcuménisme. C'est ce double aspect de la pensée de Bonaventure qui, je le crois, est actuellement sa qualité la plus précieuse et que je tente d'explorer dans la présente étude. Je vais relever trois points en indiquant comment les écrivains contemporains ont utilisé la pensée de Bonaventure, soit explicitement, soit implicitement dans leur manière d'aborder les religions du monde :

1. sa vaste notion de révélation telle qu'elle est employée par Robley Whitson,
2. sa doctrine de la Trinité conduisant au Bouddhisme et à l'Hindouisme, telle qu'elle est suggérée par l'étude de Raymond Panikkar,
3. et ma propre étude de la Christologie de Bonaventure comme point de contact avec les traditions tantriques de l'Hindouisme et du Bouddhisme.

Notre premier domaine d'étude est la doctrine de Bonaventure sur la Révélation. C'est précisément ici que nous trouvons la base de son large œcuménisme. Bonaventure fonde sa doctrine de la Révélation sur la Trinité elle-même, dans la propre expression diffuse que le Fils donne du Père. Cet expressionnisme trinitaire est la base de la doctrine de son exemplarisme, puisque en s'exprimant dans le Fils, le Père produit en celui-ci tout ce qu'il peut faire. Ainsi, le Fils est le modèle de la création ; comme le Fils exprime le Père, ainsi le monde exprime le Fils.<sup>1</sup> Par conséquent, la théophanie est fondamentale pour la structure de l'univers, elle est de même étendue que la création et l'expérience humaine et constitue la plus profonde dimension métaphysique et théologique de la réalité.

Ainsi Dieu se manifeste dans tout le cosmos et dans les expressions multiples de l'expérience humaine. Donc, Bonaventure peut trouver le reflet de la Trinité dans l'univers matériel, dans la psyché humaine et dans l'activité productive de l'homme.<sup>2</sup> C'est cet aspect de la conception de Bonaventure que Robley Witson a repris dans son récent ouvrage : *The coming Convergence of World Religions*. Dans son chapitre intitulé : *The Revelational in Religion*, il cite Bonaventure explicitement ; en fait, il le considère comme sa source idéologique majeure : à la fois comme témoin historique d'une attitude largement œcuménique à l'intérieur du Christianisme et comme source d'information pour un théologien contemporain désireux d'établir des contacts avec les grandes traditions du monde.<sup>3</sup> L'un des problèmes propres à relier le Christianisme aux religions orientales est le concept de la Révélation. Le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam prétendent avoir reçu une Révélation de Dieu qui est concrétisée dans leurs livres sacrés, la Bible et le Coran. Sur la base de cette Révélation, ils se distinguent des autres religions et, sur cette base, des savants de l'étude comparée des religions ont fait une distinction entre les religions révélées et les religions non révélées. En s'inspirant de Bonaventure, Whitson examine à nouveau cette question. Bien que Bonaventure donne une place spéciale au livre des Ecritures, il ne l'isole pas du livre de la création ou du livre de la vie. Le livre des Ecritures doit être lu dans le contexte plus vaste de l'univers théophanique. L'univers tout entier et l'expérience humaine sont fondamentalement révélés ; désormais le livre des Ecritures est foncièrement lié au livre de la création. Whitson cite des textes des *Quaestiones disputatae de Mysteriorum Trinitatis*, de Bonaventure, exposant la nature théophanique de l'univers à travers la métaphore du livre. A travers le livre de la création, le livre des Ecritures et le livre de la vie, la Trinité se révèle :

1. BONAVENTURE, *Hexaem.*, coll. 1, n. 12-17 (V, 331-332) ; *Red. Art.*, n. 12 (V, 322-323) ; *M. Trin.*, q. 8, ad 7 (V, 115).
2. *Itin.*, c. 1-3 (V, 296-306) ; *Red. art.*, (V, 319-325).
3. ROBLEY WHITSON, *The Coming Convergence of World Religions* (New-York, Newman Press, 1971) pp. 147-165.

Hoc autem triplex testimonium (de mysterio Trinitatis) attenditur secundum triplicem librum, qui est liber creaturae, liber Scripturae et liber vitae... Primus namque liber, qui est liber creaturae, quem ideo dico primum, quia sensibus nostris ostenditur, dat testimonium duplex, ut *in ore duorum testium stet omne verbum* (Dt. 19, 15). Omnis enim creatura vel est ad Dei vestigium tantum, sicut est natura corporalis, vel est ad Dei imaginem, sicut est creatura intellectualis.<sup>4</sup>

Bien que ce double témoignage du livre de la création ait été adapté à l'homme dans son état antérieur au péché, le livre de la création s'est obscurci et le regard de l'homme a été voilé par le péché. Aussi, la Providence divine a donné le témoignage d'un second livre, le livre des Ecritures. En plus du livre de la création et des Ecritures, Bonaventure attire l'attention sur le témoignage du livre de la vie :

Sed quia *non omnes obediunt Evangelio* (Rm. 10, 16), et verum illud supra rationem est ; ideo providit divina sapientia aeternum testimonium, quod quidem est liber vitae. Hic autem liber vitae per se et in se explicite et expresse testimonium dat irrefragabile Trinitati aeternae his qui revelata facie (2 Co., 3, 18) in patria Deum vident, in via autem testimonium secundum influentiam lucis, cuius capax est anima in statu viae... Illuminat autem dupliciter, scilicet per lumen inditum et per lumen infusum...<sup>5</sup>

Whitson prend la notion du livre de la vie de Bonaventure et l'applique à l'expérience humaine. Pour Whitson, le livre de la vie ne fait pas allusion au Fils dans la Trinité mais à l'expérience humaine puisqu'elle reflète Dieu. Bien que ce soit une utilisation non technique de l'expression bonaventurienne, je crois que c'est tout à fait compatible avec sa conception ; car il exprime la nature théophanique de l'expérience humaine. A la lumière d'une notion élargie de la Révélation tirée de Bonaventure, Whitson examine l'expérience de l'illumination de Bouddha et des textes du Confucianisme et il les considère comme révélateurs. Dans cette perspective, il peut voir comme révélées deux traditions religieuses qui sont généralement à l'opposé des religions révélées du Judaïsme, du Christianisme et de l'Islam. Son utilisation de Bonaventure suggère que la pensée de ce dernier peut apporter une grande structuration idéologique sur deux positions habituelles des théologiens chrétiens : que les non-chrétiens sont sauvés non pas malgré, mais par leur religion et que le Christianisme ne comprendra entièrement sa propre révélation qu'en la voyant à la lumière de l'expérience religieuse de tous les hommes.

Pendant que Whitson considère l'expérience humaine comme révélationnelle, Raymond Panikkar croit que l'on doit distinguer diverses

4. *M. Trin.*, q. 1, a. 2, concl. (V, 54) ; WHITSON, *The Coming Convergence*, p. 152.

5. *Ibid.*, (V, 55) ; WHITSON, *The Coming Convergence*, p. 153.

formes d'expérience religieuse. Dans son livre : *The Trinity and the Word religions*,<sup>6</sup> il examine trois types d'expérience religieuse qui correspondent à trois aspects de la divinité. Trouvés partout dans le monde, ces trois types d'expérience religieuse peuvent être compris à la lumière de la doctrine chrétienne de la Trinité. En utilisant cette approche trinitaire des religions du monde, Panikkar peut rattacher le Christianisme au Bouddhisme et à l'Hindouisme sur des points où ces traditions diffèrent largement du Christianisme.

Formulée très brièvement, la position de Panikkar est centrée sur le trinôme : silence, parole, unité. Il rattache la profonde expérience religieuse au Père dans la Trinité et à l'expérience bouddhiste du nirvana. La parole est rattachée au Fils, car le Fils est l'expression, le mot et l'image du Père. Dans cette perspective, le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam peuvent être considérés comme des religions de la Parole, car c'est dans et par l'intermédiaire de la parole que Dieu communique avec l'homme. Tandis que ces religions atteignent leur but dans la parole de Dieu et par elle, la religion bouddhiste se meut dans la profondeur du silence en niant l'existence de la médiation de la parole, de la pensée, du logos. On voit cela d'une manière graphique dans les techniques du bouddhisme Zen.

Tandis que le bouddhiste nie l'existence de la parole pour atteindre le silence et que le chrétien s'avance vers le Père par le moyen de la Parole, l'Hindou expérimente l'unité de lui-même et de l'Absolu. Cette expérience d'unité non différenciée est le troisième élément dans l'approche trinitaire de Panikkar. Cette expérience d'unité ou immanence que Panikkar rattache à l'Esprit est l'union du Père et du Fils. Ainsi, dans la perspective de Panikkar, le Bouddhisme peut être appelé la religion du Père, le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam, la religion du Fils et l'Hindouisme la religion de l'Esprit.

L'approche de Panikkar à travers la Trinité fournit un modèle pour le dialogue soucieux de sauvegarder le pluralisme tout en affirmant l'unité. Le chrétien peut se rattacher au bouddhiste comme quelqu'un qui a goûté le silence du Père et à l'Hindou comme quelqu'un qui a expérimenté le mystère de l'Esprit unifiant. Dans cette voie, le chrétien peut répondre positivement aux autres traditions sans devoir les réduire à la sienne ; bien plutôt, il peut accepter la différence dans l'unité selon un modèle trinitaire.

Bien que Panikkar ne mentionne pas Bonaventure dans son analyse, je crois que son approche reflète la tradition bonaventurienne et l'étend à un nouveau niveau. Dans un article sur la position de Panikkar,<sup>7</sup> j'ai démontré que son approche trinitaire s'harmonise avec

6. RAYMOND PANIKKAR, *The Trinity and World Religions* (Madras, The Christian Literature Society, 1970) ; *Towards an Œcumenical Theandric Spirituality*, dans *Journal of Œc. Stud.*, 5 (1968), pp. 507-534.
7. EWERT COUSINS, *The Trinity and World Religions*, dans *Journal of Œcum. Stud.*, 7 (1970) pp. 476-498.

la tradition du vestige classique et introduit cette tradition dans le domaine de l'expérience religieuse universelle. Suivant Augustin, Bonaventure a vu le reflet de la Trinité dans le monde matériel et dans la psychè. Les théologiens chrétiens ont vu aussi le reflet de la Trinité dans l'Ancien Testament et dans les triades de la philosophie grecque. Dès lors, il n'est pas surprenant qu'un théologien contemporain comme Panikkar, à une époque où les religions du monde convergent, doive trouver un reflet de la Trinité dans les éléments complexes divergents de l'expérience religieuse de l'homme tels qu'ils se sont développés dans leurs formes les plus hautes. Afin de saisir la signification de l'approche de Panikkar, je crois que l'on devrait la situer dans la tradition de la théologie trinitaire dont Bonaventure est l'un des porte-parole les plus qualifiés. Par conséquent, Bonaventure offre ici de grandes ressources pour nourrir l'approche de Panikkar d'après la tradition chrétienne et aussi pour apporter les éclaircissements techniques dans sa manière distincte de pensée théologique.

La pensée de Panikkar demande un nouvel examen radical de la doctrine chrétienne de la Trinité depuis que sa doctrine œcuménique inclut des éléments non formellement thématés auparavant par la tradition chrétienne. Par exemple, il décrit le Père comme silence plutôt que comme puissance. La question se pose : la position de Panikkar est-elle contraire à la tradition chrétienne ? Ou bien, la convergence des religions met-elle en lumière une dimension du mystère trinitaire demeurée latente dans le passé ? La pensée de Bonaventure peut être une aide considérable dans ce domaine. Comme conséquence de sa doctrine du vestige, Bonaventure a traité systématiquement du Père. Dans les deux cas, le Père est conçu comme puissance : dans la puissance, la sagesse et la bonté créatrice, le Père apparaît comme puissance ; dans la Trinité, Bonaventure décrit le Père comme *plenitudo fontalis*, la source féconde de la génération du Fils. Y a-t-il chez Bonaventure une allusion au silence du Père ? Je le crois. Bonaventure reconnaît que l'*innascibilitas* et la *paternitas* s'appliquent au Père et il prétend que l'*innascibilitas* est la racine de la *paternitas*.<sup>9</sup> Si nous explicitons la logique de la *coincidentia oppositorum*, qui imprègne le système de Bonaventure et appliquons cette logique au Père, nous voyons alors que l'élément de puissance dans la *paternitas* est équilibré par le silence, de sorte que nous pouvons interpréter l'*innascibilitas* comme le silence.<sup>10</sup>

8. *Ibid.*, pp. 492-498.

9. *I Sent.*, d. 27, p. 1, a. un., q. 2, ad 3 (I, 470-472) ; cf. LUC MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, dissertation doctorale inédite (Fac. théol. Paris 1960) pp. 29-36.

10. EWERT COUSINS, *La Coincidentia Oppositorum dans la théologie de saint Bonaventure*, dans *Actes du Colloque Saint Bonaventure, Et. franc.*, 18, Suppl. annuel, 1968, 15-31 ; *The Coincidence of the Opposites in the Christology of saint Bonaventure*, dans *Franc. Stud.*, 28 (1968) pp. 27-45 ; *The Trinity and World Religions*, pp. 496-498.



Cela nous amène à réexaminer le chapitre 7 de l'*Itinerarium*. Ce chapitre exprime-t-il un type d'apophatisme dans lequel tous les modes de pensée sont transcendés par l'expérience mystique ? Cela est certainement le cas. Mais cela suggère-t-il également un deuxième niveau dans lequel on entre dans cet aspect de la divinité que Panikkar décrit comme le silence du Père ? Je crois qu'il y a là une preuve que nous pouvons résumer brièvement ici.<sup>11</sup> En remarquant que le chapitre 7 suit l'étude de la Trinité que Bonaventure a menée en partant du Père comme source rayonnante du bien dans les processions trinitaires.<sup>12</sup> A la lumière de la logique de la *coincidentia oppositorum* et de l'interprétation donnée ci-dessus de l'*innascibilitas* et de la *paternitas* ; il ne serait pas excessif de lire les citations que Bonaventure fait du Pseudo-Denys, avec leurs images d'obscurité et de silence comme se référant au silence du Père.<sup>13</sup> Etant donné cette perspective, l'affirmation finale de Bonaventure est particulièrement suggestive :

Moriamur igitur et ingrediamur in caligine, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatis ; transeamus cum Christo crucifixo *ex hoc mundo ad Patrem*, ut, ostenso nobis Patre, dicamus cum Philippo : *Sufficit nobis* (Jn. 13, 1 ; 14, 8)...<sup>14</sup>

Le chrétien peut alors aborder les religions du monde comme le fait Whitson à travers la notion de Révélation cosmique de Bonaventure, et avec Panikkar, il peut établir un rapport avec les diverses traditions à la lumière de la Trinité. Mais il reste encore le problème du Christ. Tandis que la Révélation et la Trinité sont des voies valables dans l'universalisation de la perspective chrétienne, la doctrine du Christ particularise et différencie. Finalement, c'est le Christ qui sépare le Christianisme des autres religions. C'est, sans aucun doute, le problème le plus complexe que doit affronter le chrétien dans le dialogue des religions du monde. Whitson et Panikkar reconnaissent ce problème et l'explorent. Bonaventure apporte sa contribution de deux manières. Tout d'abord, la quintessence de sa pensée est christologique. Pour lui, le Christ est le centre de l'univers, de l'histoire, de l'existence humaine, de la Révélation. La christologie de Bonaventure est à la fois universalisée et particularisée. Il unit le logos universalisant des Pères grecs avec la christologie occidentale particularisante de l'Incarnation. De là, on peut se tourner vers Bonaventure pour trouver une doctrine du Christ richement articulée et foncièrement chrétienne. Paradoxalement, c'est la christologie fondamentale de Bonaventure qui peut permettre l'ouverture à de nouvelles possibilités œcuméniques pour la christologie. Si la notion du Christ centre est examinée dans le contexte de la recherche de Mircea Eliade dans les

11. J'ai développé cette interprétation plus longuement dans une conférence donnée à la 6<sup>e</sup> Conférence d'Etudes Médiévales organisée par le Medieval Institute, Western Michigan University, Kalamazoo, Michigan, Mai 16-19, 1971.

12. *Itin.*, c. 6, n. 2 (V, 310-311)

13. *Ibid.*, c. 7, n. 5 (V, 313) ; Ps.-Dion., *MT*, I, 1.

14. *Itin.*, c. 7, n. 6 (V, 313).

religions primitives, de la recherche de Carl Jung dans la psyché humaine et de Giuseppe Tucci dans le mandala de l'Hindouisme et du Bouddhisme, nous pouvons alors envisager la christologie de l'Incarnation dans une perspective plus œcuménique.<sup>15</sup> Selon Eliade, la catégorie du centre est très répandue dans la croyance primitive et les rites ; selon Jung, le centre peut symboliser le moi qui est origine, le principe organisant et le cœur religieux de la psyché. Acceptant les lignes générales de la position de Jung, Tucci explore la signification du centre dans l'utilisation du mandala des religions orientales. Le mandala est un projet avec un cercle ou un carré, utilisé dans les traditions tantriques de l'Hindouisme et du Bouddhisme pour la méditation et les rites. Dans un article intitulé *Mandala Symbolism in the Theology of Bonaventure*,<sup>16</sup> j'ai démontré que la vision de Bonaventure suit le modèle d'un mandala avec le Christ centre. J'ai prétendu que le mandala, en particulier la notion de centre, est la catégorie propre à faire comprendre la christologie de Bonaventure et toute sa théologie. Le fait que la catégorie du centre est trouvée partout dans le monde et dans l'histoire humaine indique une base possible pour l'œcuménisme, même à travers la christologie de l'Incarnation. Beaucoup de problèmes complexes subsistent. Comment le Christ est-il lié au centre des mandalas bouddhistes et hindouistes et à l'archétype du moi, tel qu'il est étudié par Jung ? Si ce terrain est fécond comme l'ont suggéré plusieurs recherches, alors, parmi les théologiens, Bonaventure offre l'une des sources les plus riches pour l'exploration du Christocentrisme.

En conclusion, nous voyons que dans trois domaines majeurs la pensée de Bonaventure est une ressource précieuse pour faire avancer le dialogue des religions du monde : dans la doctrine de la Révélation, de la Trinité et de la Christologie. Dans chaque domaine, cependant, la rencontre avec les religions du monde peut mettre en relief notre compréhension de Bonaventure en élargissant notre horizon, en nous obligeant à aller plus profondément dans sa pensée et en nous conduisant à expliciter ce qui, dans sa pensée, n'était qu'implicite.

Cette compréhension plus profonde de Bonaventure peut, tour à tour, éclairer d'une nouvelle lumière la tradition chrétienne, non seulement dans ses possibilités passées et présentes, mais aussi futures. Comme l'humanité se dirige vers la convergence des religions du monde, le chemin peut être en de nombreux points, éclairci, par l'*Itinerarium* que nous offre Bonaventure.

15. MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris Payot, 1964 ; C.G. JUNG, *Psychology and Alchemy*, Vol. XII, *The collected Works of C.G. JUNG*, trans R.F.C. Hull, New-York, Pantheon Books, 1953, 91-213 ; GIUSEPPE TUCCI, *Teoria e pratica del mandala*, Roma 1949.
16. EWERT COUSINS, *Mandala Symbolism in the Theology of Bonaventure*, *University of Toronto Quarterly*, 40 (1971) pp. 185-201.

## Un bonaventurien oublié

Frère Jure (Georges) Bozitkovic, O.F.M. (1887-1938)

Rares sont ceux qui ont le temps ou le goût de pleurer les livres tombés dans l'oubli, ces livres qui avaient été amoureusement conçus, imprimés, édités et qui, ensuite, ont disparu sans même provoquer cet imperceptible remous que le plus infime insecte laisse sur la surface d'un lac. Les livres que personne ne lit offrent un thème d'humble et profonde méditation ! Le présent travail voudrait justement ressusciter un de ces livres et appeler l'attention sur la place qu'il mérite d'occuper dans l'historiographie de saint Bonaventure.

A beaucoup de points de vue, ce livre est vraiment minable : la reliure est mal faite, le papier est de très mauvaise qualité, l'impression est affreuse — rarement a-t-on pu accumuler tant d'erreurs d'impression en si peu de pages — la disposition et la présentation sont peu attrayantes. La substance du livre, cependant, est bonne et, il me semble que malgré ses nombreux défauts, cet ouvrage mérite de retenir l'attention et de connaître un sort meilleur que celui d'être condamné à l'oubli. Son auteur est Osnovnu Fra Jure D. Bozitkovic, O.F.M.

Fra Bozitkovic naquit le 5 août 1887, à Svirce, dans l'île de Hvar. Ses parents étaient Thomas et Katharine Vrankovic. Il fréquenta d'abord l'école de Svirce de 1892 à 1898, puis poursuivit ses études secondaires au collège franciscain de Sinj. Il entra au noviciat de Sinj le 25 octobre 1906. Son noviciat achevé, il étudia pendant deux ans la philosophie à Sibenik (1907-1909) et la théologie à Zaostrog et Makarska (1909-1912). Il fut ordonné prêtre en 1912 à Zaostrog. Après son ordination, il fut désigné pour poursuivre des études universitaires et envoyé à la Faculté catholique de Louvain où il étudia pendant deux semestres. Il vint ensuite à Fribourg, en Suisse, où il obtint son Doctorat de Théologie, en 1916.

Cette même année, il suivit encore des cours de philosophie pendant deux semestres.

De retour dans son pays natal, il fut nommé professeur à l'Institut franciscain de théologie de Makarska, poste qu'il occupa jusqu'à sa mort survenue le 28 novembre 1938.

Fra Bozilkovic remplit différentes charges dans sa province — gardien à trois reprises, définitiveur, membre du *Consilium vigilantiae* du diocèse de Split. Il écrivit beaucoup dans sa langue et envoya de nombreux articles sur des sujets divers à des revues également diverses. En ce qui concerne l'étude de saint Bonaventure, il a écrit les articles intitulés (je dois ma traduction à un de mes confrères, le Père Vlatka Badurina, O.F.M.) : « Introduction à la Théologie Mystique d'après les Principes de saint Bonaventure », publiés dans *Nasa Misao* en 1917. Un article sur la « Personnalité de saint Bonaventure » parut dans *Hrvatska Prosvjeta* en 1912. Dans *Sacerdos Christi* (1924-1925), il publia un article important sur « La Vie Illuminative selon la Doctrine de saint Bonaventure ». Fra Bozilkovic écrivit aussi un certain nombre d'articles pour le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* et fut un des collaborateurs de l'Institut bibliographique franciscain de Quaracchi.

En 1919, il publia un ouvrage intitulé *S. Bonaventurae Doctrina de Gratia et Libero Arbitrio*, imprimé sur les Presses « Egerland », à Mariánské Lázně (Balneis Marianis). L'ouvrage comprend une introduction de quarante deux pages : *Introductio in S. Bonaventurae Opus*, et une exposition de la doctrine de Bonaventure sur la grâce et le libre arbitre, en trois parties, couvrant cent cinquante huit pages.

Je ne traiterai, ici, que de l'*Introductio in S. Bonaventurae Opus*, exclusivement. L'auteur divise celle-ci en cinq chapitres :

1. *Quanam methodo investigandum sit S. Bonaventurae opus ? (V-VIII) inclusive.*
2. *An peripateticorum scholae adhaereat ? (IX-XX).*
3. *Quomodo se habeat in expositione scholastica ? (XXI-XXXVII).*
4. *Qualem indolem doctrina ipsius scholastica exhibeat ? (XXXVIII-XL).*
5. *Qui de gratia et libero arbitrio senserit ? (LX-XLII).*

Je limiterai ce travail à l'analyse des deux premiers chapitres.

## CHAPITRE I

### QUANAM METHODO INVESTIGANDUM SIT S. BONAVENTURAE OPUS ?

Dans ce chapitre premier, l'auteur divise l'œuvre de saint Bonaventure selon les catégories suivantes : œuvre théologico-philosophique, apolo-gétique, exégétique, historique, juridique, rhétorique, poétique, ascé-tique et mystique. Il prend comme *fundamentum divisionis* l'argument interne et le caractère des œuvres elles-mêmes. Il remarque que beaucoup de critiques récents, en ignorant ces divisions, se sont mépris sur le sens réel de l'enseignement de Bonaventure, et particulièrement en confondant la doctrine de ses écrits mystiques avec celle contenue dans ses œuvres philosophico-théologiques.

Comment, se demande Fra Boztkovic, le chercheur doit-il aborder l'étude scientifique des écrits de Bonaventure pour arriver à découvrir sa pensée authentique sur certaines questions ? Il sait par expérience que cette difficulté peut être facilement surmontée si le chercheur utilise avec discernement les notes et commentaires qui accompagnent les différents volumes de l'édition critique de Quaracchi. Ces références indiquent les textes qui se rapportent de près ou de loin au sujet de sa recherche. Une fois qu'il a lu les textes indiqués, il sait à peu près de quoi l'auteur veut parler. Il doit faire un pas de plus et appliquer les méthodes d'analyse critique selon les principes les plus rigoureux de l'exégèse. Il découvrira ainsi le sens objectif des textes et l'esprit authentique de Bonaventure. Au cours de sa recherche, l'érudit doit faire tous ses efforts pour discerner *comment* et *pourquoi* Bonaventure utilise et développe particulièrement telle raison ou tel argument, quelles sont *les causes, proches* ou *éloignées*, qui ont *influé sur son choix* et l'ont porté à adopter une opinion plutôt qu'une autre ? A plus forte raison, l'érudit ne doit-il pas oublier de faire remarquer et d'expliquer l'ordre choisi par l'auteur, l'inspiration et les principes directifs, ainsi que la distinction des divisions et la terminologie de l'écrivain. Ces précautions lui permettront de comprendre l'esprit de saint Bonaventure et de l'expliquer avec efficacité, sincérité et autorité.

Il doit aussi prendre en considération la *psychologie* de l'auteur. Ce qui expliquera l'orientation donnée à certaines de ses recherches ainsi que sa préférence pour certaines opinions dans des matières controversées, nouvelles ou douteuses.

Tant que le chercheur n'a pas atteint ce stade, Fra Boztkovic lui déconseille l'utilisation des commentateurs de saint Bonaventure, fussent-ils anciens ou modernes (n'oublions pas que Fra Boztkovic écrit avant 1919), afin que son esprit ne risque pas d'être induit en erreur ou déformé par leur influence avant d'avoir pu faire par lui-même, une étude loyale et complète du sujet. « Je suis convaincu », ajoute Fra Boztkovic, « que le chercheur ne doit entreprendre l'étude des commentaires que lorsqu'il aura achevé lui-même ses propres recherches, de sorte que s'il trouve quelque chose à louer ou à critiquer dans ceux-ci, il puisse le mentionner à la place appropriée ».

## CHAPITRE II

### AN PERIPATETICORUM SCHOLAE ADHAERAT ?

Saint Bonaventure appartenait-il à l'école péripatéticienne ? Peut-il être appelé aristotélicien ?

Fra Bozilkovic commence par déclarer que les opinions de la critique historique officielle, à l'époque moderne, au sujet de la philosophie de saint Bonaventure sont aussi variées et contradictoires que les quatre phases différentes de la lune, dans les cieux ! Il analyse ensuite ces différentes opinions.

#### *Première opinion :*

La première opinion présentée est celle de Renan.

#### RENAN

Renan, dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle écrit : « J'espère montrer, sans trop recourir aux conjectures, que les deux foyers de l'Averroïsme, au XIII<sup>e</sup> siècle, furent l'Ordre Franciscain et, surtout, l'Université de Paris ».<sup>1</sup>

#### *Seconde opinion :*

La seconde opinion est soutenue par le Cardinal Ehrle et E. Portalié.

#### CARDINAL EHRLE

Pour le Cardinal Ehrle, l'entrée d'Alexandre de Halès, son premier maître éminent, fut pour l'Ordre Franciscain d'une importance décisive.

Même avant son entrée dans l'Ordre, le maître prestigieux se rattachait au courant de pensée augustinien qui dominait à l'Université de Paris depuis sa fondation. Après son entrée dans l'Ordre, il devint un représentant marquant de ce courant. Ce fut l'Augustinisme que Bonaventure et, à sa suite un large cercle de disciples, développèrent avec enthousiasme et mirent à la mode.

1. ERNEST RENAN, *Averroès et l'Averroïsme*, 3<sup>e</sup> ed., Paris, 1866, p. 259 - p. 267. La citation ci-dessus est tirée de la p. 259.

En essayant d'esquisser la physionomie du grand philosophe arabe, Renan n'a pas beaucoup de mal à découvrir une école averroïste à Paris, au XVI<sup>e</sup> siècle avec Jean de Jeandun et en Italie, spécialement à Padoue, où l'Averroïsme avait survécu à la Renaissance. Mais que s'était-il passé entre la mort d'Averroès en 1198 et l'apparition de Jean de Jeandun vers 1310 ? Renan essaye de prouver que l'Averroïsme latin a continué sans interruption pendant tout le XIII<sup>e</sup> siècle et trouve les traces d'une campagne anti-averroïste s'étendant de Guillaume d'Auvergne à Raymond Lulle. (Pour plus de détails, voir : F. Van Steenberghen, *La Philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 364, d'où cette note est tirée).

## E. PORTALIE

Fra Bozilkovic cite Portalié et donne la liste des thèses citées : « A cette époque, l'Augustinisme, sans rival dans les écoles, quoiqu'il ne fût pas encore un système complet et organisé tel que se révélera le Thomisme, comprenait un nombre de thèses, d'une nature plutôt philosophique, généralement admises par les scolastiques préthomistes :

### 1. *Thèses générales se rapportant à la méthode*

- a) Confusion entre la théologie et la philosophie ou absence de distinction formelle entre les deux matières ou entre les deux ordres de vérités rationnelles et révélées.
- b) Préférence accordée à Platon sur Aristote : ce dernier représentant le rationalisme regardé avec suspicion. L'idéalisme de Platon apparaissant séduisant...
- c) La sagesse est considérée comme la philosophie du Bien plutôt que de la Vérité... La métaphysique est subordonnée à l'éthique.

### 2. *Thèses psychologiques*

- a) Théorie de la connaissance : l'intelligence humaine ne peut atteindre la vérité que par l'illumination et l'influence directe de Dieu.
- b) Théorie des facultés de l'âme : les facultés sont identiques à la substance de l'âme elle-même ; elles sont conçues non comme entités distinctes mais plutôt comme fonctions distinctes.
- c) L'âme est substantiellement indépendante du corps, selon le principe de l'Augustinisme : l'âme existe substantiellement par elle-même, même séparée du corps. Son principe d'individuation est intrinsèque.

### 3. *Thèses cosmologiques*

- a) La matière du monde n'est pas conçue comme pure potentialité, selon la conception d'Aristote, mais comme une réalité positive, quoique de rang inférieur.
- b) La matière contient les fameuses *rationes seminales* des choses.
- c) La composition hylémorphique des substances spirituelles était considérée comme une des principales thèses augustiniennes...
- d) La multiplicité des formes substantielles dans les substances composées, particulièrement dans l'homme, était vigoureusement défendue par les Augustiniens contre les Aristotéliens au XIII<sup>e</sup> siècle ».

Fra Bozilkovic ajoute que dans la colonne 2508 de ce même volume, Portalié explique que le but de Bonaventure était de poser les fondements d'une école de théologie mystique en y incorporant tout ce qu'il lui était possible de prendre à l'augustinisme actuellement existant.

### *Troisième opinion :*

La troisième opinion ne voit dans la philosophie de Bonaventure rien d'autre qu'une forme de mysticisme chrétien ou, tout au moins, considère ce dernier comme son principal élément. Cette thèse est défendue par Jourdain, Werner, Lutz, Picavet, Hauréau et Stöckl.

JOURDAIN C.

Pour expliquer cette troisième opinion, Fra Bozitzkovic étudie l'ouvrage de C. Jourdain : *Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, (Paris 1858), et cite ce passage (t. II, c. 2) :

« Saint Bonaventure était familier des études scolastiques. Il avait « lu » Aristote et Pierre Lombard. Les commentaires que nous possédons de lui sont aussi complets que n'importe lequel de ceux écrits au moyen âge. Mais on garde l'impression que son cœur n'est pas là et que, ni les doctrines péripatéticiennes qu'il a modifiées, ni les abstractions logiques utilisées autour de lui et dont il se servait car c'était l'usage commun, ne suscitent son enthousiasme ou son affection. Sa méthode favorite consiste dans l'élévation de l'âme vers Dieu par la prière, le détachement des choses du monde, l'humilité, la méditation et ces extases divines qui sont un avant-goût des joies éternelles ».

### *Quatrième opinion :*

Fra Botzitzkovic présente finalement la quatrième opinion qui est partagée par Georges Hertling et Maurice de Wulf. Celle-ci s'écarte un peu des trois autres mentionnées ci-dessus et admet que la philosophie de saint Bonaventure avait une certaine base péripatéticienne.

HERTLING G.

Fra Bozitzkovic résume son ouvrage : *Richtungen und philosophische Probleme im dreizehnten Jahrhundert*. (pp. 150-180).

Il cite ce passage : « L'Ordre dominicain fut, pendant la période suivante, le principal champion de l'Aristotélisme, tandis que les Franciscains, surtout depuis l'entrée dans l'Ordre d'Alexandre de Halès à l'apogée de sa gloire, furent les défenseurs de l'ancienne tradition » (p. 159).

DE WULF M.

Fra Bozitzkovic cite M. de Wulf : *Histoire de la Philosophie Médiévale*, 4<sup>e</sup> éd. (Louvain-Paris, 1912), pp. 372-373.

« La synthèse philosophique de Bonaventure appartient tout entière au courant conservateur de l'ancienne scolastique dont il est un des derniers grands représentants. Il est augustinien par goût aussi bien que par tradition, mais il est vrai de dire aussi que son Augustinisme se détache sur un fond d'idées péripatéticiennes ».



## Critique de ces opinions

Après avoir exposé les différents courants d'opinion relatifs à la question de l'appartenance de saint Bonaventure à l'école péripatéticienne, Fra Boztkovic en fait la critique.

Pour lui, la première opinion, celle de Renan, est dénuée de fondement. On peut le démontrer avec évidence en étudiant les œuvres des écrivains de l'école franciscaine.

La seconde opinion va à l'encontre de la vérité par le fait même qu'elle implique que, avant l'entrée en scène de saint Thomas, pratiquement tous les scolastiques et, spécialement les Franciscains comme Bonaventure et Alexandre de Halès, ne connaissaient que la philosophie augustinienne. Thomas d'York, quatrième lecteur au couvent d'Oxford (1253-1254), a écrit le premier et le seul traité systématique de métaphysique scolastico-aristotélicienne, et il est mort vers 1260. En outre, en ce qui concerne saint Bonaventure, cette opinion pêche sur deux points : premièrement par défaut car elle minimise l'influence d'Aristote et, secondement par excès en exagérant l'influence de Platon et d'Augustin.

On peut démontrer qu'elle pêche par défaut grâce aux arguments qui vont suivre et qui prouveront, en même temps, que la seule métaphysique que connaissait Bonaventure était celle d'Aristote, sur laquelle se basent tous ses raisonnements philosophiques.

Fra Boztkovic essaye alors d'énumérer les théories métaphysiques que Bonaventure doit à Aristote et la liste est impressionnante : la nature de la métaphysique, les notions de genre et de différence, de possible et d'impossible, de matière et de forme, de mouvement, du premier moteur, le principe *omne quod movetur ab alio movetur*, différents principes concernant le mouvement ou le changement, la notion de cause, de cause première et seconde, la nature de la cause matérielle, formelle, finale ou efficiente, la nature de la puissance et de l'acte, le passage à l'être et au néant, l'idée de nature et ses principes, la notion d'esprit, la théorie de la connaissance et des universaux, de la substance et de l'accident, du bien et du mal, etc. Et Fra Boztkovic ajoute, pour faire bonne mesure, que si nous n'avions pas d'autres problèmes à résoudre, nous pourrions très utilement reconstituer tout l'enseignement d'Aristote en partant des seuls écrits de Bonaventure ! Dans toute son œuvre, Bonaventure ne cite Platon que vingt-quatre fois alors qu'il cite Aristote à peu près à chaque page. Il emprunte à saint Augustin quelques problèmes et la clé de leur solution (par exemple : la nature de la création, l'immortalité de l'âme, etc.), mais il le fait sans devenir l'ennemi d'Aristote. En résolvant ce genre de problème, il ne tourne pas le dos à la philosophie péripatéticienne comme on le voit clairement lorsqu'il explique Augustin avec des arguments tirés d'Aristote et non de Platon. Tout en adhérant fermement à la vérité de la foi catholique, et à la tradition catholique, Bonaventure se préoccupait d'interpréter Aristote qu'il estimait hautement comme philosophe, le rectifiant en partie, ou le complétant

lorsqu'il lui paraissait se tromper ou lorsqu'il était en-deça de la vérité catholique. Il se servait de la philosophie — et de la philosophie péripatéticienne — pour expliquer la vérité révélée.

La philosophie traite des choses telles qu'elles existent dans la nature et dans l'esprit, et dans ce dernier cas, d'une manière infuse ou acquise. La théologie, en tant que science qui repose sur la foi et qui est révélée par l'Esprit-Saint, traite de tout ce qui appartient à la grâce, à la gloire et à la sagesse éternelle. La théologie, par conséquent, utilise la philosophie et lui demande toutes les connaissances des choses qui lui sont nécessaires pour construire un miroir qui lui permette de représenter les choses divines ; elle dresse en quelque sorte une échelle entre la terre, où repose le premier échelon, et le ciel qu'atteint le dernier.

Fra Bozilkovic remarque qu'il est maintenant facile de se rendre compte du peu de vérité de l'assertion de Portalié, lorsque celui-ci prétendait qu'avant l'époque de saint Thomas, on ne faisait aucune distinction formelle entre la philosophie et la théologie, entre les vérités d'ordre naturel et celles d'ordre surnaturel, entre la nature et la grâce.

Saint Bonaventure lui-même a-t-il exprimé une préférence quelconque ? Fra Bozilkovic nous demande de l'écouter : « Ainsi, écrit Bonaventure, parce que Platon pensait que toute certitude existait dans le monde intelligible et idéal, il fut blâmé par Aristote, et à juste titre ; non parce qu'il n'était pas vrai que les idées et les raisons éternelles existassent, puisqu'Augustin le loue justement pour cela, mais parce que, méprisant le monde sensible, il ne voulait tirer toute la certitude de la connaissance que des idées. En disant cela, Platon affermissait peut-être les voies de la sagesse qui a son point de départ dans les raisons éternelles, mais il détruisait la science qui se rattache aux raisons créées... car notre connaissance, ici-bas, dépend de phantasmes... D'où il est indubitable, comme l'écrit le Philosophe, que la connaissance nous vient par le moyen des sens, de la mémoire et de l'expérience dont nous extrayons les idées universelles où tout art et toute science ont leur point de départ ». (Sermons. Sermon IV, n. 18 ; V, p. 572).

Suivant Aristote, Bonaventure esquisse brillamment le fonctionnement de ce processus. L'image et la similitude des choses nous viennent par les sens, comme le Philosophe l'affirme à plusieurs reprises ; cette expérience nous enseigne. Personne ne pourrait connaître les notions de « tout » ou de « partie », de « père » ou de « mère », sans l'expérience des sens extérieurs. La perte de l'un de ces sens signifie la perte d'une science.

Quand Aristote dit qu'il n'y a rien dans l'intellect qui ne vienne par les sens, et que tout savoir s'origine dans les sens, il parle de la connaissance par représentation abstraite qu'il pense être imprimée dans l'esprit à la manière de l'écriture. Il faut remarquer combien il spécifie que rien n'est écrit dans l'esprit, non dans le sens qu'il ne

contient aucune connaissance, mais parce qu'il ne contient ni image ni représentation abstraite. (*III Sent.*, d. 39, a. 1, q. 2, concl. II, 903).

Bonaventure fait tant de cas de cette théorie qu'il s'appuie sur elle pour établir une distinction formelle entre la nature des diverses sciences et leur objet ou leur but. Il écrit :

« Puisque les choses ont *l'être* dans la matière, qu'elles ont *l'être* dans l'esprit par une connaissance acquise, par la grâce ou par la gloire, et qu'elles ont *l'être* dans l'art éternel ; la philosophie traite des choses telles qu'elles sont dans *la nature*, ou dans *l'esprit*, soit par *une connaissance existant en lui par nature ou acquise* ; mais la théologie, en tant que science reposant sur la foi et révélée par l'Esprit-Saint, traite de ces choses qui appartiennent à *la grâce*, à *la gloire*, et à *la Sagesse Eternelle*. La théologie, par conséquent, se sert de la connaissance philosophique et lui demande toutes les connaissances des choses qui lui sont nécessaires pour construire un miroir qui lui permette de représenter les choses divines ; elle dresse en quelque sorte une échelle entre la terre où repose le premier échelon et le ciel, qu'atteint le dernier ».<sup>2</sup>

De cette distinction formelle de *l'être* des sciences, Bonaventure déduit la lumière qui les caractérise : lumière extérieure, celle des arts mécaniques ou *ingeniosæ* ; lumière inférieure de la connaissance sensible, lumière intérieure de la connaissance philosophique, lumière plus haute, celle de la grâce et de l'Écriture sainte.<sup>3</sup> La première illumine tout ce qui concerne les formes artificielles, la seconde les formes sensibles, la troisième regarde la vérité intellectuelle, la quatrième et dernière joue au niveau de la vérité salvifique.

Fra Bozitzkovic estime que De Wulf fait erreur en disant que la distinction définitive entre la philosophie et la théologie et le système de leurs relations, n'ont pas été établis scientifiquement avant l'époque de saint Thomas.<sup>4</sup>

Pour Fra Bozitzkovic, comme il nous l'a expliqué plus haut, Bonaventure n'était pas un pur Augustinien dans sa philosophie mais un bon péripatéticien. Il suit Aristote dans sa métaphysique, dans sa théorie de la connaissance, sa division et détermination des sciences et sur beaucoup d'autres points, comme nous le verrons bientôt.

Fra Botzitzkovic pense que, de l'autre côté, Ehrle, Portalié et leurs adeptes pèchent par excès en exagérant l'influence de Platon et d'Augustin sur la philosophie de saint Bonaventure. Il fait tout d'abord remarquer que le but de Bonaventure était de chercher la vérité et

2. *Red. Art. I.* (V. ??).

3. *Red. Art. I.* Dans la distinction des « arts », saint Bonaventure suit Aristote et Hugues de Saint Victor. Cf. *Erud. Didascalica*, VII, 11, c. 21-29 (PL 176, 800-812).

4. *Histoire de la Philosophie Médiévale*, II, p. 321 n. « La distinction définitive de la théologie et de la philosophie et le système de leurs rapports ne sont pas formulés scientifiquement avant saint Thomas ».

non de construire un système. Comme Bonaventure était convaincu de pouvoir la trouver dans la philosophie d'Aristote, il adopta tous les principes philosophiques qui lui paraissaient vrais, en les interprétant, les développant et les enrichissant de nouveaux arguments et d'explications qui ne semblaient nullement contraires aux intentions d'Aristote. Aristote n'avait rien à dire sur le mode d'existence des choses en Dieu ; il n'avait pas non plus à discuter sur la durée de la vie, sur les idées exemplaires, ou les attributs de Dieu... etc. Saint Bonaventure, avec l'aide de Platon et d'Augustin a perfectionné ce qui paraissait défectueux ou incomplet dans la philosophie d'Aristote. Cet essai pour réconcilier Platon et Aristote, bien compris, ne doit pas être méprisé ni considéré comme une tentative impossible pour concilier des contraires. Comme l'explique Bonaventure : Parmi les philosophes, Platon a reçu la connaissance sapientielle, (*sermo sapientiae*) et Aristote la connaissance spéculative (*sermo scientiae*) ». Le premier étudia les choses d'en-haut, le second celles d'en-bas. Mais la sagesse ne s'oppose pas à la science ni la science à la sagesse. Par conséquent, en complétant la philosophie d'Aristote, Bonaventure n'avait pas pour but de la déformer ou de l'appauvrir, mais de la parfaire et de l'enrichir.

Après avoir suivi la théorie platonico-augustinienne de la vie et des idées exemplaires en Dieu, Bonaventure, en péripatéticien chrétien, adopte aussi, sans hésitation, la doctrine de la création sans intermédiaire, de la providence divine, du gouvernement et de la conservation des créatures par Dieu, de la *co-opération*, (*concursum*), de Dieu avec la créature, une théorie que la théorie du mouvement d'Aristote expliquait habituellement, du mal, de l'immortalité de l'âme, des fins dernières de l'homme, de la loi éternelle, thèses dont Aristote ne parle pas, habituellement, dans ses écrits.

Bonaventure, pense Fra Boztkovic, trouvait utile de se servir ainsi de la philosophie immortelle d'Aristote et ne pensait pas que ce fût incompatible avec les principes du Philosophe. « Les deux sortes de connaissances, c'est-à-dire la sagesse et la science avaient été données à Augustin par l'Esprit-Saint ». Augustin avait réussi à faire une brillante synthèse de la philosophie de Platon et de celle d'Aristote et cette synthèse s'était révélée d'un immense profit pour la philosophie chrétienne. Plus tard, à l'âge d'or de la scolastique, une connaissance plus approfondie de la philosophie d'Aristote conduira à une synthèse plus élaborée et plus admirable.

Saint Bonaventure, estime Fra Boztkovic, aurait aussi bien pu suivre Aristote au sujet de la création s'il avait trouvé une théorie la concernant dans ses écrits. La théorie de la création cependant était restée cachée aux philosophes païens et c'est à saint Augustin qu'il était revenu de la développer. Bonaventure a donc suivi saint Augustin avec sagesse, comme il l'explique lui-même dans sa lettre sur trois questions à un Maître es Arts anonyme : « Si nous sommes trop critiques, nous en viendrons à blâmer les saints eux-mêmes d'être trop curieux. Aucun écrivain ne décrit la nature du temps et de la matière mieux que saint Augustin, lorsqu'il l'explique et la discute

dans les *Confessions* ; nul n'explique mieux l'origine des formes et le mode de propagation des choses que saint Augustin dans son *Commentaire sur la genèse* ; nul n'analyse mieux que lui, dans son *De Trinitate* les rapports de l'âme et de Dieu ; enfin, nul ne traite aussi savamment de la création que lui, dans son *De Civitate Dei* ».

Mais Bonaventure, continue Fra Boztkovic, tout en suivant saint Augustin, ne cesse pas pour autant d'être un péripatéticien car les fondements de sa philosophie reposent sur la philosophie d'Aristote. Cette philosophie réclame un complément, spécialement dans sa notion de Dieu, dans sa théorie de la relation entre le contingent et le nécessaire, matières sur lesquelles Aristote n'avait pas la possibilité de s'étendre beaucoup et que saint Augustin, avec l'aide de Platon, développa d'une façon étonnante. Il en résulte donc que Bonaventure n'était pas purement Augustinien comme le suggèrent Ehrle, Portalié et leurs adeptes ; il maniait l'épée à double tranchant de la sagesse et de la science sans laquelle l'Aristotélisme chrétien ne pourrait survivre.

Fra Boztkovic critique maintenant la troisième opinion et lui reproche de restreindre indûment la richesse de saint Bonaventure et de ne pas tenir compte de la totalité de son enseignement ni de ses écrits. Sur quarante-six œuvres authentiques et neuf qui lui sont attribuées, il n'y en a que quatre qu'on peut vraiment appeler mystiques, la cinquième étant d'origine incertaine. De quel droit, par conséquent, ces auteurs affirment-ils que saint Bonaventure est seulement, ou principalement, un écrivain mystique ? En même temps qu'un mystique, Bonaventure est un théologien et un philosophe, remarque Fra Boztkovic, et il fait une nette distinction entre la philosophie et la théologie ; il considère la mystique comme une partie de la théologie. La théologie et la mystique regardent les choses dans la lumière de la foi et de la révélation surnaturelle. Pourquoi donc, Werner et Lutz, traitant « ex professo » de la psychologie naturelle de Bonaventure essayent-ils d'y réduire sa mystique et de la ramener à l'ordre naturel alors qu'en fait elle n'est pas de cet ordre ? Fra Boztkovic estime que c'est parce qu'ils n'ont pas suffisamment tenu compte de cette distinction que, en tant que psychologues, il appellent, dans l'ordre naturel, saint Bonaventure un mystique.

Fra Boztkovic pense qu'il n'a pas besoin de parler de Jourdain ou de Picavert, sinon pour citer Palhoriès : « Pour eux, le moine franciscain est resté plus ou moins inconnu et, par conséquent incompris. à la fois comme théologien et comme philosophe ».<sup>5</sup>

5 Dr. Palhoriès, à son honneur, donne une synopse détaillée et objective de la doctrine de saint Bonaventure dans : G. PALHORIE, *Saint Bonaventure*, Paris 1913. La citation ci-dessus est tirée de la page I. La troisième opinion est aussi rejetée par M. da Civezza qui écrit : « Nous ne dirons certainement pas, comme certains l'ont fait à tort, que saint Bonaventure était plus un mystique qu'un philosophe ». (*Della Vera Filosofia e delle Dottrine Filosofiche del Serafico Dottor S. Bonaventura*, Genova, 1974, ch. X, p. 233 f.).

Quant à la quatrième opinion, elle se rapproche de la vérité mais elle ne l'atteint pas car elle n'est pas fondée sur des études suffisamment spécialisées et approfondies des œuvres de saint Bonaventure.

Fra Boztkovic conclut : « A la fin de cette étude, je pense qu'en m'appuyant sur les raisons que j'ai données et que j'ai démontrées chaque fois que cela m'a été possible, je peux conclure à juste titre que saint Bonaventure a réellement appartenu à l'école péripatéticienne ».<sup>6</sup>

### CONCLUSION

Il y a encore, dans l'*Introductio* de Fra Boztkovic, beaucoup d'autres points qui méritent d'attirer notre attention, mais le temps me manque pour m'étendre plus longuement. Je voudrais seulement ajouter deux remarques en guise de conclusion.

La première est que la thèse de Fra Boztkovic sur l'aristotélisme de Bonaventure aurait demandé un traitement plus critique et plus approfondi et doit être abordée avec réserve. Il importe cependant de se rappeler qu'il écrivait en 1919, avant le déchaînement des grandes controverses sur la nature de la philosophie de saint Bonaventure. Si le livre de Fra Boztkovic avait été lu, l'histoire de ces controverses aurait probablement évolué d'une façon différente.

Ma seconde remarque, pour conclure, est que cet ouvrage mérite, à l'heure actuelle, d'être étudié attentivement. Fra Boztkovic est un fin lettré, un penseur profond et sa connaissance de saint Bonaventure est tout ensemble vaste et pénétrant. Ce modeste travail contribuera peut-être à attirer l'attention sur ses écrits et à lui donner une place parmi les érudits bonaventuriens ; une place d'honneur puis-je ajouter.

6. H. FELDER, *Geschichte der Wissenschaftlichen Studien in Franziskanerorden*, Freiburg in BR., 1904, pp. 447-546.

Saint Bonaventure,  
disciple fidèle de saint François ?

Nouvel examen de la question

La relation entre saint François et saint Bonaventure est un élément d'une question plus vaste : l'Ordre franciscain a-t-il adhéré à l'idéal de son fondateur ou l'a-t-il trahi ? La réponse à cette question détermine comment on doit juger la relation entre saint François et le « second fondateur de l'Ordre ».

Paul Sabatier a vu François comme l'apôtre de la liberté religieuse. Hugolin, selon Sabatier, a trahi l'idéal de François en encourageant l'organisation et la régularisation de l'Ordre. Il a admis que saint Bonaventure a désiré être un fidèle disciple de François mais il a prétendu que le ministre général n'a pas compris l'idéal du fondateur.<sup>1</sup> Le plus récent défenseur de cette thèse est le savant anglais John Moorman. Alors que Moorman reconnaît que les vues de Bonaventure étaient plus proches de celles de saint François que Sabatier voulait bien l'admettre, il prétend néanmoins que Bonaventure représentait l'élément savant, universitaire dans l'Ordre, que la nécessité éloignait de l'idéal de saint François. En reconnaissant que saint Bonaventure a vraiment été le second fondateur de l'Ordre, là semble être l'implication que le rôle de saint Bonaventure a été de le mettre sur une voie différente de celle désirée par François.<sup>2</sup>

1. PAUL SABATIER, *Vie de saint François*, Paris.  
M.D. LAMBERT, *Franciscan Poverty*, London 1961, 112.
2. JOHN MOORMAN, *History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford 1968, 140-154.

De nombreux historiens de l'Ordre ont cependant donné de Bonaventure une image plus modérée. H. Holzappel a démontré que Bonaventure n'a jamais tenté de renverser la tendance suivie par l'Ordre depuis la promulgation de *Quo elongati* en 1230. Il encouragea le développement des études, mais il chercha aussi à réprimer les abus, à maintenir la pauvreté et à renforcer la structure de l'Ordre afin d'empêcher les extrémistes, zélanti ou relâchés, de créer une scission.<sup>3</sup>

Le Père Gratien a résumé la relation entre l'idéal de saint François et celui des frères savants, de la façon suivante :

Aux yeux des clercs, l'activité extérieure devait, dans une certaine mesure, conditionner le genre de vie et la pratique des vertus de pauvreté, d'humilité et de simplicité. Pour saint François, au contraire, le genre de vie et la pratique des vertus devaient conditionner les formes de l'apostolat.<sup>4</sup>

Ainsi, Bonaventure représentait le centre ou le groupe modéré à l'intérieur de l'Ordre. Sa contribution la plus grande à l'Ordre fut sa défense de son idéal et de ses privilèges contre les attaques des maîtres séculiers de Paris et contre ceux des frères qui, en tendant au relâchement ou à la lutte renversaient la marche de l'Ordre en menaçant son avenir. Alors que Gratien reconnaissait que Bonaventure a tenté de préserver l'observance de la pauvreté et à faire que la science soit servante de la prière, il a néanmoins senti que le plus grand souci de Bonaventure fut d'unifier l'Ordre et qu'il n'a jamais tenté de ramener l'Ordre aux temps héroïques. En résumé, il accepte avec Ehrle de considérer que « saint Bonaventure... représentait la communauté sous sa forme la plus belle et la plus correcte ».<sup>5</sup>

Etienne Gilson a concentré son attention sur le problème de l'étude. A son point de vue, le contraste entre saint François et saint Bonaventure se trouve dans la simplicité du premier qui se défie des études et du penchant intellectuel du second. Gilson prétend que Bonaventure, suivant rigoureusement la *Regula bullata* plutôt que la *Regula prima* et le *Testament*, fut capable de lire dans la Règle de 1223 une interprétation favorisant l'étude que François n'a jamais eu l'intention d'y mettre. Bonaventure a ainsi ajusté les exigences de la pauvreté aux conditions nécessaires de l'étude. Gilson a mis l'accent sur le rôle qu'a joué la spiritualité de François dans la formation de la pensée mystique de Bonaventure, mais il a fait une distinction entre l'ascétique François et son disciple qui vouait tous ses efforts à montrer comment l'étude pouvait promouvoir la contemplation et rendre capable l'homme ici-bas d'arriver à la paix.<sup>6</sup> Il a vu cette distinction entre l'ascétisme et l'étude

3. P. HERIBERT HOLZAPFEL, *Hanbuch der Geschichte des Franziskanerordens*, Freiburg 1909, 33-39.

4. P. GRATIEN, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1928, 110. Cf. René de Nantes, *Histoire des Spirituels dans l'Ordre de saint François*, Paris 1909, 206-235.

5. *Ibid.*, 266-320.

6. ETIENNE GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924, 43-85.



dans la place que Bonaventure donne aux Franciscains au niveau des spéculatifs en même temps qu'il place François au rang des contemplatifs au niveau séraphique.<sup>7</sup>

Contrastant avec la vue traditionnelle représentant Bonaventure comme le meilleur des Conventuels, le Père Guy Bougerol, l'abordant par l'étude de sa vocation franciscaine, écrit : « Ainsi, saint Bonaventure, Maître en Théologie, ne trahit-il pas son Père. Il reste un vrai Frère-Mineur, dont l'idéal demeure le même que celui de saint François, bien que les moyens pour l'atteindre soient différents ».<sup>8</sup>

Beaucoup d'historiens ont opposé Jean de Parme, le rigoriste, et saint Bonaventure, le modéré. En partie, ils basent cette opposition sur la fin du généralat de Jean de Parme. Selon la vue traditionnelle, Jean démissionna soit parce qu'il se découragea devant l'état de l'Ordre et désespéra de le réformer, soit à cause de sa sympathie pour les franciscains joachimites dont on le soupçonna. Il a choisi clairement lui-même Bonaventure comme son successeur, mais Bonaventure par la suite présida le procès de Jean qui fut sauvé de l'emprisonnement par l'intervention du Cardinal Ottoboni.<sup>9</sup> Les circonstances, donc, dans lesquelles Bonaventure devint ministre général ont conduit plusieurs historiens à conclure qu'il représentait la défaite des Spirituels et la victoire des modérés. Ils ont de plus déduit de ce fait que Bonaventure s'est efforcé nécessairement d'unifier l'Ordre autour d'un juste milieu.

Il est clair que la tradition exista parmi les Spirituels de la Marche d'Ancone qui rendait Bonaventure responsable en partie du procès de Jean de Parme et fit naître une opposition contre Bonaventure.<sup>10</sup> Il serait hasardeux de dénier quelque vérité dans cette tradition, l'obscurité dans laquelle ces événements ont été enveloppés doit nous rendre prudents devant le récit d'Angelo.

Rosalind Brooke et M.-D. Lambert ont soigneusement étudié la relation entre les deux ministres généraux. En dépit de leur réserve à l'égard du point de vue traditionnel, il est évident à leurs yeux qu'il existe une continuité considérable dans la politique des deux ministres. Jean de Parme a été lecteur à Bologne et à Naples avant de l'être à Paris en 1245.<sup>11</sup> Son attitude favorable à l'égard de la science est évidente d'après le texte de Thomas d'Eccleston qui fait dire à Jean que « ... ex duobus parietibus construat aedificium ordinis, scilicet

7. *Ibid.*, 85-88.

8. J. GUY BOUGEROL, o.f.m. *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, Paris, 43.

9. GILSON, 21-26 ; LAMBERT, 109-110. Le seul récit de ce procès est conservé par Angelo Clareno dans son *Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*, éd. Franz Ehrle, « *Die spiritualen, ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen* », *ALKG*, II (1896) 271-287.

10. ANGELO CLARENO, éd. Ehrle, 279-282.

11. LAMBERT, 102-125 ; Rosalind B. Brooke, *Early Franciscan Government : Elias to Bonaventure*, Cambridge 1959, 255-279 ; Salimbene de Adam, *Cronica*, éd. O. Holder-Egger, *MGHSS*, 32 (1905-1913), 297-298.

moribus bonis et scientia... ».<sup>12</sup> Alors que l'absence de sources rend impossible la définition de l'attitude de Jean d'une manière plus précise, il était un ami intime de Hugues de Digne. Kajetan Esser a démontré que l'*Epistola de tribus quaestionibus ad innominatum magistrum* de Bonaventure, dans laquelle le ministre général présente ses vues personnelles sur les études, est largement inspirée de l'*Expositio super regulam* de Hugues de Digne.<sup>13</sup> La probabilité est grande que les vues de Jean aient ressemblé à celles de Hugues et donc, en conséquence, il est possible d'inférer que Bonaventure et Jean n'aient pas substantiellement différé sur ce point.

Beaucoup de savants ont maintenu que Jean avait adhéré à l'opinion des Spirituels qui avaient fait de la *Regula prima* et du *Testament* le modèle pour l'interprétation de la *Regula bullata*. Néanmoins, sous Jean, le chapitre de Gênes suspendit l'application des bulles *Ordinem vestrum* et *Quanto studiosus*, et cette action marque un retour au modèle donné par *Quo elongati*. Il n'est pas évident que Jean tenta de rejeter la bulle de Grégoire IX et, pour cela, il est probable que Jean accepta l'observance établie par Grégoire IX. Ceci a généralement été admis aussi pour Bonaventure. Le chapitre de Narbonne maintient la suspension de la bulle d'Innocent IV.<sup>14</sup> Bien que les savants aient maintenu que Bonaventure n'ait pas toujours adhéré à ce modèle, beaucoup de leurs preuves proviennent de l'*Expositio super regulam* et des *Determinationes quaestionum circa regulam*. L'attribution de l'*Expositio* à Bonaventure doit être regardée comme incertaine selon les vues de Conrad Harkins qui prétend qu'elle fut l'œuvre de Jean Peckham.<sup>15</sup> Les *Determinationes* peuvent être aussi pseudo-bonaventuriennes.<sup>16</sup> Rosalind Brooke a tenté de reconstruire l'histoire des Constitutions franciscaines avant le chapitre général de Narbonne (1260). Sa conclusion que les caractéristiques fondamentales de ces Constitutions datent des chapitres de 1239 et de 1242 suggère que Jean de Parme et Bonaventure se trouvèrent ainsi amenés à travailler à l'inté-

12. THOMAS DE ECCLESTON, *Tractatus de adventu Fratrum Minorum in Angliam*, éd. A.G. Little, Manchester 1951, coll. 13, 74 : « Dixit autem idem pater, quod cum ex duobus parietibus construat aedificium ordinis, scilicet moribus bonis et scientia, parietem scientiae fecerunt fratres ultra coeles et coelestia sublimen, in tantum ut quaerent, an deus sit : parietem verorum permiserunt ita bassum esse, ut pro laude magna dicatur de fratre : « Securus homo est » ; unde non convenienter videbatur aedificare ».
13. Sur l'amitié de Jean de Parme et d'Hugues de Digne, cf. Salimbene, 232-233 ; Kajetan Esser, *Zu der Epistola de tribus quaestionibus des hl. Bonaventura*, dans *Franzisk. Studien*, 27 (1940), 149-159.
14. LAMBERT, 106, 116-117.
15. CONRAD HARKINS, *The Authorship of a Commentary on the Franciscan Rule published among the Works of St. Bonaventure*, dans *Franc. Studies*, 29 (1969), 157-248. Alors que l'attribution de l'*Expositio* à Jean Peckham peut être contestée, l'auteur démontre avec une certaine force qu'elle ne peut être de Bonaventure.
16. LAMBERT, 118. Moorman, qui s'appuie beaucoup sur les *Determinationes*, admet l'inauthenticité de la seconde partie dans une note. *History*, 142, n. 1.

rieur de la structure déjà établie par Haymon de Faversham.<sup>17</sup> Lambert soutient que Jean de Parme et Bonaventure ont tenté de renforcer le rôle du ministre général en vue d'unifier l'Ordre et de lutter contre les abus. Il conclut que les deux ont échoué, mais ceci n'est pas une indication qu'ils aient différé fondamentalement dans la conception de leur tâche.<sup>18</sup> Selon Salimbene, Jean choisit Bonaventure comme son successeur, en affirmant explicitement qu'il « ne connaissait personne dans l'Ordre de plus qualifié que lui ».<sup>19</sup> Ceci a souvent été considéré comme l'admission d'une défaite, mais ce peut également suggérer que Jean a cru Bonaventure capable de suivre fidèlement la même voie dans laquelle il avait marché lui-même. Bien que Jean ait tenté de se concilier les maîtres séculiers de Paris, Bonaventure par contre, défendit fermement l'Ordre et rechercha les privilèges pontificaux contre les adversaires, ceci est un terrain à peine suffisant pour faire du premier un Spirituel et du deuxième un Conventuel. L'évidence suggère, au contraire, que Jean de Parme et Bonaventure furent substantiellement d'accord sur le rôle des études, sur l'observance de la *Regula bullata* et sur le rôle du ministre général.

Il demeure un problème critique, cependant, le joachimisme. Salimbene a décrit Hugues de Digne et Jean de Parme comme des disciples de l'abbé Joachim. En outre, il suggère que la croyance apocalyptique de Jean lui causa un dommage après la publication par Gérard de Borgo San Donnino de l'*Introductorius in evangelium aeternum* (1254).<sup>20</sup> Selon Angelo Clareno, Bonaventure présida le procès dans lequel Jean fut condamné pour Joachimisme, et ceci fut certainement une raison majeure pour laquelle les Spirituels de la Marche d'Ancône attaquèrent Bonaventure.<sup>21</sup> Ce n'est pas ici le moment d'explorer minutieusement le problème des sources au sujet du Joachimisme de Jean, mais certaines précisions de la position habituelle doivent être admises. Bien qu'il parle assez longuement de Jean et de Joachim, Salimbene n'explique jamais quelle interprétation des œuvres de l'abbé Joachim fut acceptée par Jean.<sup>22</sup>

17. BROOKE, 279-280.

18. LAMBERT, 117-125.

19. SALIMBENE, *Cronica* 310 : « Et statim assignavit fratrem Bonaventuram de Bagnoreto et dixit, quod in ordine meliorem eo non cognoscebat ».

20. *Ibid.*, 301-304. Sur Gérard, c. 237-238. Salimbene ne fait pas directement le rapport entre Jean et Gérard. Sur Gérard et son *Introductorium*, cf. H. DENIFLE, *Das Evangelium aeternum und die Commission zu Agnani*, ALKG, I (1885), 49-112.

21. Cf. ci-dessus n° 9. Selon Angelo, une des questions dans ce procès fut les vues joachimites sur la Trinité et le traité écrit contre Pierre Lombard. Ce travail de Joachim a été condamné par le IV<sup>e</sup> Concile de Latran, en 1215. Apparemment, Jean fut accusé de défendre Joachim, malgré la décision du Concile. Il est difficile d'expliquer pourquoi ceci a été la question-clé du Joachimisme de Jean. Sur ce travail de Joachim et sur la décision du Concile, cf. Marjorie Reeves, *Prophecy in the Later Middle Ages : A study of Joachimism*. Oxford 1969, 28-36.

22. Cf. Note 20. L'implication est, néanmoins, que Jean a accepté Joachim comme un prophète.

Bien qu'il soit possible que Jean ait suivi la même position radicale que Gérard, il est possible également qu'il ait adopté une position différente. Salimbene est étrangement réticent au sujet de la relation entre Gérard — avec lequel il s'est âprement disputé et qu'il a désapprouvé — et Jean de Parme qu'il admirait.<sup>23</sup> Salimbene peut avoir été attentif à concilier Jean et Gérard. Néanmoins, il est clair que les interprétations de Joachim ont différé fortement au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, et il apparaît aussi que la position de Gérard était extrême et pas largement partagée.<sup>24</sup> En conséquence, la conclusion la plus judicieuse est que nous ne pouvons pas savoir comment Jean interprétait Joachim.

De nombreux savants ont conclu que Bonaventure différait complètement de Jean en rejetant le Joachimisme, sauf à identifier saint François et l'ange du sixième sceau.<sup>25</sup> D'ailleurs, Josef Ratzinger a démontré péremptoirement que dans sa dernière œuvre, les *Collationes in Hexaemeron*, Bonaventure a adopté et développé le schéma joachimite des deux séries de sept *tempora*. Il prouve que, déjà en 1257, Bonaventure a graduellement développé une eschatologie qui influença son attitude envers la philosophie et envers son franciscanisme.<sup>26</sup> Discutant le passage-clé dans lequel Bonaventure distingue l'Ordre qu'il place au rang des spéculatifs ou chérubins, de saint François qu'il met parmi les séraphins de la contemplation, Ratzinger conclut que Bonaventure a cru que les Franciscains faisaient partie du sixième âge. Saint François, au contraire, appartenait déjà au peuple contemplatif caractéristique du septième âge à venir. Cette distinction, selon Ratzinger, justifie dans l'esprit de Bonaventure la différence entre l'idéal de saint François tel qu'il le percevait et l'observance de l'Ordre telle qu'il l'avait connue et la promouvait. Bien qu'une discussion plus large des positions de Ratzinger puisse être entreprise plus loin dans cette communication, il a démontré que l'ancienne manière de considérer Bonaventure comme un adversaire de Joachim n'est plus acceptable.<sup>27</sup>

Etant donnée l'incertitude au sujet de l'interprétation que faisait Jean de Parme de Joachim et de l'adoption par Bonaventure de la *Geschichtstheologie* joachimite, même l'opposition entre Jean et Bona-

23. Sur l'opposition de Salimbene contre Gérard qu'il a cru avoir faussé Joachim, cf. *Cronica*, 237-239, 455-462. A la page 322, Salimbene donne la liste des frères qui accompagnaient Jean dans son ambassade à Constantinople. Il prétend qu'il y en avait d'autres « ... quorum nomina ponere non expedit modo ». Selon Angelo, l'un d'eux était Gérard, *Historia*, 268-269.

24. Ceci semble avoir été l'opinion de Salimbene sur Gérard. Sur les différentes interprétations de Joachim à cette époque, cf. Reeves, 37-75.

25. Cf. par exemple Gilson, 25-26.

26. JOSEF RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München 1959. Cf. aussi Bernard McGinn, *The Abbot and the Doctors: Scholastic reactions to the Radical Eschatology of Joachim of Fiore*, *Church History*, 40 (1971) 30-47.

27. RATZINGER, 44-55.

venture sur Joachim peut être rigoureusement modifiée, sinon écartée. Les récits embrouillés de la démission de Jean et le procès qui suivit ne peuvent pas être rejetés à la légère, mais ils ne peuvent certainement pas servir de base comme une évidence indiscutable, au désaccord entre Jean et Bonaventure.

Si la traditionnelle opposition entre Jean et Bonaventure n'est plus désormais soutenable, les études récentes suggèrent que Bonaventure et Pierre Jean Olivi, le dernier leader des Spirituels en Provence, furent en accord plus substantiel que les historiens l'ont reconnu jusqu'à maintenant. Ratzinger a démontré que Bonaventure mit en relief la double série des sept *tempora*, plus que le schéma joachimite des trois *status*, maintenant de cette façon une orientation christologique au contraire de la doctrine joachimite sur le Saint-Esprit.<sup>28</sup> Raoul Manselli a déjà démontré qu'Olivi concentra son attention sur le même schéma : qu'Olivi plaça relativement un accent léger sur la structure des trois *status*; et qu'Olivi maintint l'orientation christologique malgré l'influence joachimite.<sup>29</sup> Une étude minutieuse est nécessaire pour décider de la relation entre le joachimisme de Bonaventure et celui d'Olivi — particulièrement au sujet de la question de l'*ecclesia spiritalis* et de l'*ecclesia carnalis* — mais une telle étude pourrait bien démontrer qu'Olivi était en partie un continuateur de la tradition des *Collationes bonaventuriennes*.<sup>30</sup>

Olivi lui-même démontre que son concept de pauvreté était identique à celui de Bonaventure. Le développement de la distinction légale entre le *dominium* et l'*usus*, comme base de la pauvreté franciscaine détermine la question nouvelle de l'*usus pauper*. Les frères pouvaient-ils user librement des biens ou étaient-ils restreints par la Règle à l'usage seul des choses nécessaires ? Dans la controverse entre les Conventuels et les Spirituels à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, l'*usus pauper* était la question-clé.<sup>31</sup> Olivi lutta justement comme Bonaventure l'avait fait lui-même pour l'*usus pauper*. Contre les charges que la conduite de Bonaventure et son idéal n'acceptaient pas, Olivi écrit :

« Fuit enim interioris optimi et piissimi affectus et in doctrine verbo semper predicans ea. quae sunt perfecte puritatis, sicut ex supradictis ab eo satis liquere potest. Fragilis tamen fuit secundum corpus et forte in hoc aliquid humanum sapiens. quod et ipse humiliter, sicut ego ipse ab eo sepius audivi,

28. *Ibid.*, 1-40, 106-110.

29. RAOUL MANSELLI. *La Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi : Ricerche sull'escatologismo medievale*. *Studi Storici*, fasc. 19-21, Roma 1955.

30. DAVID BURR, *The Apocalyptic Element in Olivi's Critique of Aristotle*, *Church History*, 40 (1971) 15-29, indique que l'apocalypsisme exerça le même effet sur son attitude envers la philosophie que l'escatologie de Bonaventure.

31. LAMBERT, 149-150.

confitebatur ; nec enim maior fuit apostolo dicente : in multis offendimus omnes ».<sup>32</sup>

Bonaventure fut-il un Conventuel, quoique le meilleur d'entre eux ? Ou peut-il être appelé un Spirituel ? De tels qualificatifs sont en fait anachroniques quand ils servent à désigner Hugues de Digne, Jean de Parme ou Bonaventure. Traditionnellement, cependant, Jean et Hugues ont été montrés comme les devanciers d'Olivi et Angelo, et Bonaventure a été considéré comme un Conventuel. En réalité, cependant, la continuité de vues entre Jean, Hugues et Bonaventure et peut-être entre Bonaventure et Olivi estompe les différences entre eux. Si Hugues et Jean pouvaient être considérés comme de fidèles disciples de François, il semble difficile de refuser le même mérite à Bonaventure.

En montrant que les vues de Bonaventure sur l'étude et la pauvreté étaient semblables à celles de Jean de Parme, nous n'avons pas résolu la question posée au début de notre étude. Bonaventure a-t-il été un vrai disciple de saint François ? Pour répondre à cette question, nous devons nous demander d'abord : quel était l'idéal de François ? Les sources les plus anciennes montrent clairement que François entendit fonder un Ordre d'hommes qui, ayant renoncé complètement au monde, vivraient comme des prêcheurs itinérants, encore qu'il devint bientôt nécessaire d'instituer des résidences permanentes.<sup>33</sup>

Pour François lui-même et pour les premiers frères, ce nouvel Ordre fut institué par Dieu en vue de renouveler la vie évangélique du Christ et des apôtres au dernier âge du monde. L'eschatologie franciscaine joua un rôle-clé dans la détermination de l'idéal de François et de ses disciples dès le commencement. Cette eschatologie mit l'accent sur la *renovatio* de la vie *secundum formam evangelii*.<sup>34</sup>

Nécessairement, l'imitation du Christ et des apôtres devint le principe directeur des Frères Mineurs. La pauvreté, l'humilité, l'obéissance et l'amour, tout comme la chasteté, devinrent les vertus premières.<sup>35</sup> Pour François lui-même, l'imitation du Christ se centra sur la passion. En mourant sur la croix, le Christ a offert la rédemption de tous les hommes. A travers la messe et la communion, le Christ continue de s'offrir lui-même sur l'autel des églises. Le respect de François pour la passion se révèle dans son insistance pour que les frères honorent

32. *Ibid.*, 152-154. Le texte du traité d'Olivi sur l'*usus pauper* est édité dans F. EHRLE, *Petrus Johannis Olivi, sein Leben und seine Schriften*, ALKG, 3 (1887) 516-517.

33. KAJETAN ESSER, *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder*, *Stud. et doc. franc.*, 4, Leuden 1966, 53-208.

34. Sur l'eschatologie franciscaine, cf. RAY PETRY, *Francis of Assisi, Apostle of Poverty*, Durham, N.C. 1941 ; reprinted New-York 1964, 86-102 ; et mon étude publiée, *Martyrs, Mystics and Missionaries : A Study of the Ideology of the Medieval Franciscan Mission*, c. 2 ; Esser, 216-229.

35. ESSER, 245-278.

toujours les prêtres et les églises.<sup>36</sup> L'imitation du Christ a deux dimensions, les vertus externes et la spiritualité intérieure. De cette dernière naquit le désir de François pour le martyre — le désir de se conformer lui-même à la mort du Christ totalement — et la culmination de ce désir, l'imitation, quand il reçut les *stigmata* sur le Mont Alverne.<sup>37</sup>

Bien que François se vouât lui-même fréquemment à la prière et à la contemplation dans les ermitages, il sut que l'imitation du Christ exigeait qu'il serve les hommes. En accord avec cette eschatologie et dans sa propre conversion de l'état de péché à la vie de pénitence, François conçut sa mission comme le devoir de parler à tous les hommes, chrétiens et non-chrétiens, de les appeler à la repentance et au Royaume de Dieu. Bien que la prédication de la pénitence fût un élément nécessaire dans son ministère, François mit l'accent sur la proclamation de la pénitence par les œuvres. Il enseigna lui-même ses frères en leur donnant tout d'abord un exemple, et il attendit d'eux un semblable exemple pour ceux qui étaient en dehors de l'Ordre.<sup>38</sup> Comme il concevait la mission des frères, il n'y avait là aucun conflit entre l'apostolat et son idéal, puisque la conversion, la conformité extérieure à la vie évangélique et la spiritualité intime étaient les exigences nécessaires plus qu'une recherche philosophique et théologique.

S'il exista une tension à l'intérieur de l'idéal franciscain par rapport à la mission, ce n'était pas tant entre l'étude et la pauvreté qu'entre les exigences de la contemplation et la nécessité de quitter l'ermitage pour prêcher la pénitence par la parole et par l'exemple. Gilles d'Assise, qui avait été envoyé une fois comme missionnaire à Tunis, se voua lui-même exclusivement à la contemplation après la mort de saint François.

Les historiens ont tendu à concentrer sur la pauvreté l'étude de l'idéal franciscain. On doit reconnaître que la pauvreté était la caractéristique qui distinguait le plus clairement les Franciscains des autres Ordres. François regardait la pauvreté comme une marque essentielle de la vie évangélique et il sentait sans aucun doute qu'aucun frère ne pouvait prétendre prêcher ou vivre en imitant le Christ autrement qu'en observant les exigences de la pauvreté. En outre, François com-

36. Cf. par exemple, *Verba admonitionis s. patris nostri Francisci*, éd. Quaracchi, n° 1, 26, pp. 3-5, 18 ; *De reverentia corporis domini et de munditia altaris*, pp. 22-23 ; *Testamentum*, pp. 78-79 ; Ep. 1a, pp. 88-89, 94-95 ; Ep. 2a, 99-105 ; Ep. 5a, pp. 113-114. Selon la *Vita secunda* de Thomas de Celano, l'amour de François pour la passion commença à la vision de Saint-Damien, 2C, p. 1, c. 6, § 10.

37. THOMAS DE CELANO, 2C, p. 1, c. 6, § 11 ; 1 C, p. 1, c. 20, §§ 55-57 ; p. 2, cc. 1-3, §§ 88-96.

38. Ceci est mis constamment en lumière par les *Scripta Leonis, Rufini et Angeli ; Sociorum s. Francisci : The Writings of Leo, etc.* Cf. *Documents*, cc. 2, 3, 32, 38-41, 60-62, 85-87. Sur la pénitence et l'apostolat, cf. Esser, 210-216, 229-245 ; Gratien, 45-60.

prit l'observance extérieure de la pauvreté comme un reflet extérieur du désir intime de conformité au Christ.

Avant que Bonaventure devînt ministre général en 1257, deux changements étaient intervenus. L'élément clérical dans l'Ordre avait subordonné les frères laïcs sous son contrôle, et parmi les clercs le besoin d'étudier devenait prééminent. Bonaventure lui-même a été entraîné dans ce mouvement et a apprécié l'importance de l'Université de Paris. Cette mutation a-t-elle transformé nécessairement l'idéal de François ? A-t-elle contraint Bonaventure à amender les visées du fondateur ? Sans aucun doute, des couvents convenables pour l'étude et des livres devenaient nécessaires. Les hommes formés à la théologie sentaient aussi qu'il était désirable de prêcher en doctrine plutôt que de se confiner à prêcher strictement la pénitence. Pour Bonaventure, dès lors, le problème essentiel fut de conformer l'étude à l'idéal de François, si c'était possible. La tâche de l'historien est de juger s'il y est arrivé.

En 1259, deux ans après avoir été élu ministre général, Bonaventure gagna le Mont Alverne, cherchant la paix mystique que François, croyait-il, y avait trouvée. Selon son récit, il pensait à la vie mystique en se remémorant le miracle des stigmates. Aussitôt, le séraphin devint pour lui la clé de la compréhension de l'union mystique avec Dieu et la voie par laquelle chacun doit passer pour atteindre à une telle paix. Comme résultat de son expérience, il écrivit l'*Itinerarium mentis in Deum*, dans lequel il montre comment un homme ici-bas, un *viator*, peut progresser de la connaissance philosophique — connaissant Dieu par ses traces dans le monde — à la théologie et arriver enfin au seuil de la paix, l'état des chérubins. Jusqu'à ce point, l'ascension a été d'abord intellectuelle.<sup>39</sup> Le *transitus*, cependant, est le point décisif. Le *viator* doit transcender la spéculation et aller au delà, non seulement de ce monde sensible, mais aussi de lui-même à travers le Christ qui est la voie et la porte. Pour accomplir le passage, le *viator* doit tourner les yeux vers le Christ crucifié « ... per fidem, spem et caritatem, devotionem, admirationem, exultationem, appretiationem, laudem et iubilationem ».<sup>40</sup> Par cette voie, François lui-même a atteint l'union avec le Christ sur le mont Alverne et il est devenu un exemple de parfaite contemplation autant qu'il est demeuré un exemple de parfaite action, « ... ut omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo ».<sup>41</sup> Pour Bonaventure, Dieu a fait de François le modèle pour tous les hommes qui cherchent à atteindre la perfection spirituelle.

Ce *transitus* exige l'abandon de tout effort intellectuel et la concentration sur l'amour et la grâce. La prière, et non l'étude ; l'Esprit-Saint, et non la science sont les seuls moyens par lesquels le passage peut s'accomplir :

39. *Itin.*, éd. Quaracchi, *Op. Theol. sel.*, 1964 179-182, 210-211.

40. *Ibid.*, c. 7, n<sup>os</sup> 1-2, 211-212.

41. *Ibid.*, c. 7, n<sup>o</sup> 3, 212.



Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam ; desiderium, non intellectum ; gemitum orationis, non studium lectionis ; sponsum, non magistrum ; deum, non hominem ; caliginem, non claritatem ; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem.<sup>42</sup>

L'*Itinerarium* contient la solution de Bonaventure au problème du savoir dans l'Ordre franciscain. L'étude est justifiée si elle conduit le frère au seuil de la paix, au seuil du *transitus* mystique, mais à ce point, le savoir devient un obstacle qui doit être levé avant que le frère continue son chemin. François est le modèle qu'il faut suivre dans le passage vers la paix. Par la grâce, la prière et l'amour, concentrant son attention sur le seul Christ crucifié, le frère peut espérer que Dieu daignera le rendre capable de franchir la dernière étape et d'entrer dans la Jérusalem de l'union mystique. Comme François, il lui serait alors permis de transcender le niveau des chérubins et de prendre place parmi les séraphins. En dernière analyse, c'est la voie franciscaine et non la science qui conduit les frères au but.

François, selon Bonaventure, était un exemple pour tous les hommes spirituels. L'accent mis sur l'exemple plus que sur les paroles, les actes plus que sur les sermons, était la caractéristique de la mission telle que François l'avait vue. Dans l'*Itinerarium*, Bonaventure garde le même accent. Plus encore, il valorise l'étude, la vertu et la spiritualité et non la disputation, comme clés de la mission franciscaine.

En 1260, Bonaventure fut chargé par l'Ordre d'écrire sa *Legenda Major*. Depuis la publication de la *Vie de saint François* par Paul Sabatier, la redécouverte de la *Vita secunda* de Thomas de Celano et des diverses *Legendae* de la tradition léonine, la *Legenda major* a été jugée défavorablement comme une recherche de l'unité de l'Ordre par la glose ou l'omission des éléments de controverse des autres sources.<sup>43</sup> Ce jugement, basé principalement sur les arguments *ex silentio*, est injuste. Bonaventure nous a donné la clé de son interprétation de saint François dans l'*Itinerarium*. A son sens, les stigmates ont révélé la véritable interprétation de l'idéal et de la mission de François. Quand dans son prologue il identifie François à l'ange du sixième sceau, son argument majeur est la vision de François sur le mont Alverne. Les stigmates confirment le rôle divin de François comme le rénovateur de la vie évangélique et le véritable modèle de l'imitation de la passion du Christ. Le François de la *Legenda major* est un autre Elie envoyé pour appeler les hommes à la pénitence et pour montrer à tous, par l'exemple et la parole, la voie de la paix — pour Bonaventure, en premier, la paix mystique. Alors, la vision du crucifix à Saint-Damien fut le premier moment de sa conversion, lorsque François apprit sa vraie mission : être un disciple de la passion. De

42. *Ibid.*, c. 7, n<sup>os</sup> 4-6, 212-214.

43. LAMBERT, 118-119 ; MOORMAN, *The Sources of the Life of St. Francis of Assisi*, Manchester 1940 ; reprinted, Farnborough Hants 1966, 136-151.

là grandit son désir du martyre et sa constante préoccupation de la croix, et la consommation de sa vie à l'Alverne.<sup>44</sup>

Bonaventure étendit son interprétation de François à l'Ordre. Dans ses *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, il insiste sur le fait que la perfection commence avec la renonciation aux possessions par la pauvreté ; qu'elle procède par la voie de la chasteté pour châtier le corps ; et qu'elle est consommée par l'abandon de la volonté et l'obéissance dans les vertus intérieures.<sup>45</sup> Le Christ sur la croix fut l'exemple de la parfaite vertu et la pauvreté était pour Bonaventure l'imitation du renoncement du Christ.<sup>46</sup> A l'âge des docteurs, Dieu a suscité des hommes capables de réfuter les hérétiques. Maintenant, cependant, quand l'avarice est l'adversaire, Dieu envoie les frères pour être les amants de la pauvreté et renouveler la vie apostolique et évangélique.<sup>47</sup>

Dans son *Apologia pauperum*, Bonaventure identifia la perfection évangélique à l'amour qui cherche à accomplir les conseils comme les commandements et qui se soumet volontairement à l'obéissance. Cet amour inclut le désir d'éviter l'enfer, de poursuivre le bien et d'endurer l'adversité. Cette dernière vertu doit montrer elle-même dans le désir du martyre que ce désir est mû par un amour parfait du Christ.<sup>48</sup>

Quand dans ses *Collationes in Hexameron*, Bonaventure place l'Ordre au niveau des spéculatifs ou chérubins, quelle est donc son idée ? Ratzinger démontre que Bonaventure a anticipé Sabatier en donnant à l'Ordre un idéal différent de celui qu'il assigne à François lui-même. Tour à tour, il expliquerait ce passage en soutenant que Bonaventure se souvient de la défaillance de l'Ordre à se maintenir au niveau de François.<sup>49</sup> Le sixième et le septième chapitres de *l'itinerarium*, néanmoins, semblent un commentaire de Bonaventure — bien qu'écrit longtemps avant les *Collationes* — sur cette distinction entre l'Ordre et son fondateur. Dans les *Collationes*, l'activité propre de l'Ordre est la spéculation et l'onction, *speculatio et unctio*, en mettant l'accent sur cette dernière. Saint François appartient à l'ordre séraphique des *sursumactivi*.<sup>50</sup> L'Ordre, dès lors, se tient au seuil du *transitus* selon les degrés d'ascension de *l'itinerarium*, alors que François sur l'Alverne devint le modèle de ceux qui font le passage vers la Jérusalem mystique.

44 *Leg. maj. prol.* n<sup>os</sup> 1-3, *AF* 10, 557-559 ; c.1, n<sup>os</sup> 5-6, 562-563 ; c. 2, n<sup>o</sup> 1, 563 ; c. 8 n<sup>o</sup> 1, 592 ; c. 9, 597-601 ; c. 10, n<sup>os</sup> 1-4, 602-603 ; c. 12, n<sup>o</sup> 1, 610-611 ; c. 13, 615-620. Sur la structure de la *Leg. maj.*, cf. Sophronius Clasen, *Einteilung und Angliegen der Legenda maior s. Francisci Bonaventuras*, *Franc. Stud.*, 27 (1967) 115-162.

45 *Perf. ev.*, q. 4, a. 2, concl. (V, 186).

46 *Ibid.*, q. 1, 117-119 ; q. 2, a. 1, 126.

47 *Ibid.*, q. 2, a. 2, 147-148. Cf. aussi q. 2, a. 1, 127.

48 *Apol. paup.*, c. 3, n<sup>o</sup> 2 à c. 4, n<sup>o</sup> 3 (VIII, 244-253).

49 RATZINGER, 50-54. Ratzinger ne compare pas ceci avec les cc. 6 et 7 de *l'itinerarium*.

50 *Ibid.*, 52. Pour l'exposé de ce passage par Gilson, cf.

L'*Itinerarium*, cependant, concerne ceux du sixième niveau pour les préparer à franchir la dernière étape, non comme une appartenance à un idéal différent ou comme la reconnaissance d'une défaillance devant l'idéal.<sup>51</sup> Si les *sursumactivi* des *Collationes* sont l'équivalence de saint François stigmatisé, Bonaventure ne pouvait pas égaler l'Ordre au peuple séraphique du septième âge, car autrement il aurait impliqué que tous les frères ont atteint l'union mystique comme saint François. Or, ceci est contredit clairement par les faits. Bonaventure, au contraire, donne à l'Ordre le rôle de guider ceux qui désirent atteindre la paix. Il a certainement espéré que les frères, en accueillant la grâce, accomplissent eux-mêmes le *transitus*.

Pour saint Bonaventure, la clé de l'idéal de saint François fut les stigmates. Dans son *Itinerarium* et sa *Legenda major*, il a brossé le portrait de François comme celui d'un modèle pour tous les hommes spirituels. Il a compris le rôle de l'Ordre comme guide des hommes, par l'exemple et la parole, vers le Christ crucifié, porte et voie de la paix. La pauvreté, la chasteté, l'obéissance, l'humilité, c'est-à-dire les vertus extérieures et intérieures, furent, dans sa pensée, les éléments corrélatifs de l'imitation du Christ et de sa passion. Dieu a envoyé les frères pour renouveler la vie évangélique, et les vertus et la spiritualité de l'Ordre sont nécessaires pour achever la mission pour laquelle ils ont été créés. Les études peuvent servir à promouvoir la mission de l'Ordre si elles sont proprement ordonnées.

Saint Bonaventure fut-il un disciple fidèle de saint François ? La question réelle peut être : le mystique François a-t-il reçu de Bonaventure une fausse accentuation ? Au contraire, l'Alverne est-elle la clé de l'idéal de saint François comme l'a cru Bonaventure ? Bonaventure ne fut pas un autre François. Il l'a compris en donnant aux études une place dans la structure de la spiritualité franciscaine, en développant ainsi l'idéal qu'il a cru être celui de saint François. Il n'a jamais entendu modifier cet idéal ou commander le niveau auquel l'Ordre doit l'observer. Peut-être le meilleur jugement est-il celui du Père J. Guy Bougerol : « ...dans sa vie comme dans son œuvre, saint Bonaventure se révèle à nous comme un vrai fils de saint François ».<sup>52</sup>

51. Cf. ci-dessus, 10-11.

52. BOUGEROL, 44.



## Les schèmes trinitaires dans la théologie de Paul Tillich et de saint Bonaventure

Paul Tillich a affirmé, dans des passages significatifs de son œuvre, que sa théologie est substantiellement en continuité avec la tradition augustinienne et ses prolongements historiques.<sup>1</sup> Il montre une sympathie particulière pour la première école franciscaine augustinienne du moyen âge et cite les noms d'Alexandre de Halès, de Bonaventure et de Mathieu d'Acquasparta comme représentatifs de cette école dont il admire tellement la théologie.<sup>2</sup> Il situe son affinité avec les premiers théologiens franciscains plus explicitement dans le caractère « expérientiel » ou « existentiel » de leur théologie<sup>3</sup> et dans la position étroitement connexe qu'ils prennent au sujet de la connaissance immédiate de Dieu par l'homme comme primat et condition de tout savoir humain.<sup>4</sup>

1. Les principaux « loci » dans lesquels Tillich fait cette comparaison sont les suivants : *A History of Christian Thought*, éd. par Carl E. Braaten (New-York and Evanston : Harper and Row, 1968), pp. 104-121, 180-192 : « The Two Types of Philosophy of Religion » ; *Theology of Culture*, éd. par Robert C. Kimball (New-York : Oxford University Press, 1964), pp. 10-29 ; *Systematic Theology* (3 vols Chicago Press, 1951-1963), I, 40-41, 85, 155 ; « Interrogation of Paul Tillich », *Philosophical Interrogations*, éd. par Sidney Rome et Béatrice Rome (New-York : Holt, Rinehart and Winston, 1964), pp. 357-358.
2. *A History of Christian Thought*, pp. 184-191 ; *The Two Types of Philosophy of Religion*, pp. 12-16 ; *Systematic Theology*, 40-41, 85, 155. Les références ultérieures à ce dernier ouvrage seront indiquées par les lettres ST suivies des numéros du volume et de la page.
3. ST I, 40-41 ; « The Two types of Philosophy of Religion », pp. 13-16 ; *A history of Christian Thought*, pp. 184-187
4. *Ibid.*

Sa référence à la première tradition franciscaine apparaît dans le corps de ses écrits, dans deux contextes distincts mais étroitement associés. En premier lieu, il étudie la dynamique du développement de la théologie au XIII<sup>e</sup> siècle, principalement dans la perspective du conflit qui s'éleva entre la théologie des premiers maîtres franciscains, nettement orientée vers l'augustinisme, et la synthèse aristotélicienne qui venait de surgir.<sup>5</sup> Son analyse de cette phase du développement du XIII<sup>e</sup> siècle permet de penser que les théologiens franciscains cités ci-dessus soutenaient de diverses manières l'argument ontologique, fondé sur une solide notion de la participation de toute réalité créée, et par conséquent de l'esprit humain, à Dieu. Pour ces théologiens, prétend Tillich, la présence de Dieu s'imposait à l'esprit avec une telle intensité qu'ils pouvaient affirmer que cette saisie de Dieu par l'esprit précédait toute autre connaissance. L'homme regardait la réalité créée avec un esprit déjà éclairé par Dieu.<sup>6</sup>

Thomas d'Aquin, selon Tillich, soutient que Dieu est d'abord connu en lui-même, mais n'est pas le premier objet connu par l'homme. L'homme, en utilisant sa faculté libre de raisonner, peut arriver, à partir de la création sensible, par induction, à une connaissance de l'existence de Dieu et de certains de ses attributs. Cette connaissance de Dieu fut ensuite complétée par la révélation, sous l'égide du magistère ecclésiastique.<sup>7</sup> Par cette épistémologie « liée au sensible », conclut Tillich, l'Aquinat énerve l'argument ontologique et creuse un fossé entre l'homme et Dieu. Le développement ultérieur de la théologie a agrandi cette rupture et elle demeure aujourd'hui, pour Tillich, le problème fondamental de la philosophie de la religion et, par suite, de la théologie.<sup>8</sup>

Tillich soutient, plus loin, que la rupture que Thomas avait rendue possible est devenue évidente lorsque Scot a rejeté à la fois la position thomiste affirmant que l'esprit peut par lui-même prouver rationnellement l'existence de Dieu, et la position bonaventurienne, selon laquelle Dieu est immédiatement discernable, comme « l'a-priori » de toute pensée et de toute expérience. Tillich considère donc Scot comme le penseur qui, dans le développement de la théologie, fait la transition entre le réalisme et l'ontologisme de Bonaventure jusqu'au nominalisme d'Occam et aux théories de la double vérité qui dérivent inévitablement de la perte du sens de l'interpénétration de l'humain et du divin dans la conscience humaine.<sup>9</sup> Conformément à cette analyse, Tillich est convaincu que le rejet de la doctrine bonaventurienne de la participation a été un tournant décisif sur la route qui conduisit l'Occident à la perte de la sensibilité religieuse et qu'il contribua ainsi, d'une façon

5. *A History of Christian Thought*, p. 141.

6. *Ibid.*, p. 184 f.

7. « Two Types of the Philosophy of Religion », pp. 16-19.

8. *Ibid.*, pp. 17-19 ; *A History of Christian Thought*, pp. 187-188.

9. *A History of Christian Thought*, pp. 187-188 ; « The Two Types of Philosophy of Christian Religion », p. 19.

décisive, à l'avènement de l'athéisme contemporain et de la sécularisation.<sup>10</sup> Tillich envisage donc le triomphe de la synthèse de l'aristotélisme chrétien avec de sérieuses réserves.

Le second contexte dans lequel Tillich se réfère à la première théologie franciscaine est plus prospectif. Dans l'un de ses plus importants articles, « Les deux types de Philosophie de la Religion », Tillich expose sa théorie sur le développement des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles. Il plaide ensuite pour un retour à une anthropologie théologique nettement augustinienne qui aurait pour ultime fondement la présence expérimentalement discernable de Dieu dans l'esprit de l'homme et dans le style de sa culture.<sup>11</sup> La remise en valeur de cette tradition oubliée, explique-t-il, offrirait à l'homme une doctrine théologique qui pourrait de nouveau situer Dieu au centre et dans les profondeurs mêmes de la vie humaine. Une telle vision théologique mettrait fin, autant que cela est possible « par la pensée pure », à la discontinuité et à la rupture que l'abandon de la tradition augustinienne a inutilement entraînées entre le divin et l'humain.<sup>12</sup> Ainsi Tillich propose une conception augustinienne de la présence de Dieu dans l'homme, avec l'idée de participation qui en est inséparable, comme un moyen valable pour la théologie, de combler le fossé ou l'abîme qui s'est creusé entre l'homme et Dieu au XIII<sup>e</sup> siècle et qui est allé en s'agrandissant depuis lors.

Après avoir exposé le contexte dans lequel Tillich se rattache à la première école franciscaine, il est possible de donner, maintenant, quelques indications sur sa conception systématique de la présence de Dieu dans l'homme, et de pousser plus à fond l'analyse des points de convergence de sa propre théologie et de celle de Bonaventure. La doctrine trinitaire des deux penseurs servira à démontrer la profonde consonance qui existe entre ces deux systèmes théologiques. Le choix de la Trinité, comme point de comparaison entre les deux théologiens, montre aussi que la similitude entre les deux systèmes s'étend beaucoup plus loin que Tillich ne l'affirme explicitement. Bien que nulle part Tillich ne compare sa théologie de la Trinité à celle de Bonaventure, nous croyons cependant que cette base de comparaison est très souvent présente à sa pensée. Les deux théologiens font de leur conception de la Trinité le centre de tout leur système. Tous deux considèrent Dieu comme le principe fontal de la vie auquel l'homme participe immédiatement comme base de leur conception trinitaire. Ainsi l'expérience du Dieu vivant, latente dans la conscience humaine elle-même, devient la source de l'universelle conceptualisation ou symbolisation de la Trinité et réciproquement, sert de base, dans la conscience de l'homme religieux, pour recevoir la révélation spécifiquement chrétienne de la Trinité.

10. *A History of Christian Thought*, pp. 165, 186 ; « The Two Types of Philosophy of Religion », pp. 12, 18, 25.

11. « The Two Types of Philosophy of Religion », pp. 22-27.

12. *Ibid.*, p. 29. Voir spécialement le paragraphe qui conclut cet essai.

Dans son étude la plus approfondie sur la Trinité, Tillich se réfère à trois facteurs, étroitement liés, et qui, réunis, constituent la substance de la pensée religieuse et chrétienne de la Trinité.<sup>13</sup> Tillich considère les deux premiers éléments comme les bases du troisième dans l'expérience religieuse universelle de l'homme — l'affirmation spécifiquement chrétienne de la Trinité procédant historiquement de son fondement christologique. Dans sa discussion du premier facteur, Tillich affirme que l'évolution religieuse du polythéisme au monothéisme conduit par sa dynamique interne à une conception trinitaire de Dieu. En second lieu, il démontre que toute vie est triadique dans sa structure et qu'il en est de même pour la vie divine, en tant que fondement de toute forme de vie créée. Il se réfère ensuite à l'événement historique du Christ en tant que provoquant la réflexion chrétienne sur la Trinité. Ainsi, même dans sa conception de la Trinité, ou plus exactement, spécialement dans sa conception de la Trinité, Tillich peut établir une corrélation entre la révélation spécifiquement chrétienne et son fondement dans la conscience religieuse de l'Homme. Dans ce cas, il essaye de démontrer que l'expérience du Dieu vivant et transcendant prépare, dans l'expérience religieuse universelle, le terrain pour recevoir la révélation chrétienne de la Trinité.

Tillich reconnaît d'abord un schème trinitaire dans le passage du polythéisme à un monothéisme absolu et transcendant.<sup>14</sup> Il démontre ici que le polythéisme naît de la perception du divin ou de l'ultime dans maints objets et de l'identification du divin avec ces objets. Cependant, l'esprit religieux perçoit une contradiction interne dans la multiplicité des dieux. Une telle multiplicité tendrait à introduire une division et, par suite, une rivalité entre les dieux eux-mêmes qui les dépouilleraient tous de tout caractère ultime et, par conséquent, de toute vraie divinité. L'esprit religieux est ainsi conduit à affirmer l'ultime comme vraiment unique, transcendant et tout-puissant. Mais si l'homme place l'ultime dans le transcendant, il frustrer son besoin religieux, également légitime, d'une manifestation de l'ultime dans le concret. La conception trinitaire naît donc, pour l'homme, de sa double perception de l'ultime et de la nécessité du concret dans son expérience même de Dieu. La transcendance de l'ultime lui-même, la nécessaire manifestation concrète de cet ultime, et la relation entre cet ultime et sa manifestation concrète, révèlent déjà une structure trinitaire dans la relation de Dieu à l'homme et dans la perception que l'homme a de Dieu.<sup>15</sup>

Cependant, c'est probablement dans sa conception de la nature de la vie elle-même comme triadique que Tillich rattache plus intimement la vie divine à la vie humaine et qu'il établit, par conséquent, les fondements de la pensée trinitaire dans l'expérience humaine du Dieu

13. ST III, 283-286.

14. ST III, 283-284 ; ST I, 221-230.

15. ST I, 221, 228.



vivant.<sup>16</sup> Son raisonnement, dans cet exemple, est que tout processus de vie est triadique et que l'on doit admettre une analogie entre la vie divine et la vie humaine.<sup>17</sup> Mais, pour Tillich, l'analogie est toujours plus que simplement conceptuelle et elle est étroitement associée à sa pensée sur la participation, basée sur l'interpénétration expérientielle de la vie divine et de la vie humaine.<sup>18</sup> Tillich peut donc affirmer que la vie humaine est triadique et qu'elle doit ultimement cette structure triadique à son enracinement dans la structure trinitaire de la vie divine.

La triade que Tillich distingue dans toute vie naît de sa conception même de la vie qu'il considère comme la résultante d'un jeu interne de dynamiques entre les pôles de relation à soi ou d'identité d'être et de relation aux autres ou d'altération de soi et leur synthèse dans une réintégration ou un retour en soi, enrichis de potentialité et facteurs de croissance.<sup>19</sup> Il conçoit la relation à soi comme la puissance créatrice de la vie qui cherche son accomplissement dans sa capacité de s'exprimer et, ainsi, se définit ou se constitue dans sa relation à autrui. Ainsi, une vie saine atteint son équilibre vital, continuellement en croissance, quand elle réussit à faire l'unité dans sa puissance de vie et l'expression de celle-ci ou sa forme. Cette unité entre la puissance et l'expression, Tillich l'appelle l'esprit et voit ainsi toute vie ordonnée à son achèvement dans l'esprit.<sup>20</sup> Il voit cette structure dynamique à l'origine de la vie humaine et remonte de ces polarités et de leur intégration dans la vie humaine à la vie divine.<sup>21</sup> Tillich appelle l'aspect de puissance de la vie divine la dimension de profondeur de la divinité, terme qui traduit l'inépuisable fécondité créatrice du Père et se relie étroitement au caractère de mystère et de majesté de Dieu.<sup>22</sup> L'aspect de forme, ou d'expression signifiante de la vie divine, Tillich l'appelle le Logos, le second principe de la vie trinitaire.<sup>23</sup> Tillich voit donc la puissance de Dieu, le Père, s'exprimant elle-même parfaitement dans le Logos, qui est le principe de l'auto-manifestation de Dieu aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la Trinité. L'Esprit, pour Tillich, est l'union, dans un équilibre et une harmonie parfaite, entre la puissance infinie de la divinité et son expression parfaite dans le Logos. En partant de ces catégories, Tillich peut montrer l'Esprit comme le lien d'union entre la puissance et l'expression, et par cette définition de l'Esprit, expliquer la structure et la dynamique de la vie humaine et de la vie trinitaire.<sup>24</sup>

Au moment même où il démontre cette étroite analogie et cette interpénétration entre la vie divine et la vie humaine, Tillich sait aussi

16. ST III, 284-285 ; ST I, 249-252 ; ST II, 143.

17. ST I, 156 ; ST II, 90-91.

18. ST I, 155-157.

19. ST III, 30-32 ; ST I, 241-242 ; ST I, 168-189.

20. ST I, 249.

21. ST I, 243-244.

22. ST I, 250 ; ST III, 284.

23. ST I, 251 ; ST III, 284.

24. ST I, 249, 251.

utiliser cette même conception de la vie pour montrer la différence radicale entre la vie divine et la vie humaine, et pour expliquer que la vie humaine ne peut arriver à son intégration salvifique que par l'intensification de sa participation à la vie trinitaire. Il le formule de la façon la plus significative en affirmant que dans la vie trinitaire seulement se réalise cette intégration parfaite de la puissance et de la forme dans l'Esprit, qui est le but ou « *telos* » de toute vie. Dans ce sens, Tillich propose la participation au jaillissement de la vie intra-trinitaire comme la réponse la plus concluante au problème de l'existence de l'homme.<sup>25</sup>

Ici, sa conception de la Trinité recoupe sa doctrine sur la création, la chute, le Christ, et le sens du salut. La vie humaine, lorsqu'elle surgit dans la création, jaillissant de sa source intra-trinitaire, non seulement s'en sépare et prend son existence autonome, mais aussi s'écarte de la vie divine et de sa parfaite intégration à celle-ci. Cette rupture de la création avec la participation à la vie divine est le fondement du sens du péché dans la doctrine de Tillich. Le péché est, pour lui, à la fois universel et, cependant, dépendant de la liberté humaine de sorte que son universalité ne lui enlève pas sa culpabilité. Cette conception du péché montre, dans la théologie de Tillich, une très étroite connexion entre ses concepts de création et de péché.<sup>26</sup> La conséquence du péché, c'est la détérioration du processus de vie qui se traduit, pour Tillich, par l'incapacité qu'éprouve l'homme à élaborer une vraie synthèse entre son identité d'être et sa relation à autrui. Si l'un de ses pôles absorbe ou étouffe l'autre, il en résulte une privation d'être et une désintégration dans le néant.<sup>27</sup> L'homme pécheur ou désintégré peut affirmer son individualité dans un solipsisme isolant ou sa relation aux autres dans une idéologie communautaire tout aussi destructive. L'homme peut être incapable de donner une expression à sa puissance créatrice de vie et être ainsi conduit à une incohérente dispersion, ou bien il peut donner des expressions tellement rigides de sa créativité que sa puissance de vie est paralysée. L'homme peut sacrifier sa liberté pour accomplir sa destinée ou bien il peut user arbitrairement de sa liberté de telle façon qu'il manque sa destinée. Dans chacun de ces exemples, l'homme est incapable de réaliser l'équilibre des tensions, indispensable à la vie et facteur de vie, entre son identité d'être et sa relation à autrui, et ainsi sa vie se détériore.<sup>28</sup>

Mais peu de vies atteignent cette rupture totale car, même dans cette condition existentielle où les pôles de sa vie sont disjoints, l'homme garde quelque chose de sa relation essentielle à la parfaite intégration de la vie trinitaire.<sup>29</sup> Même lorsqu'il est séparé de la vie divine, l'homme

25. ST III, 285-286.

26. ST I, 255-256 ; ST II, 44.

27. ST I, 199-201.

28. ST II, 63-66.

29. ST II, 167.

garde quelque chose de sa relation à elle et cette relation le conduit vers une participation plus plénière, comme vers le but de sa propre vie.

A cet endroit, la christologie et la sotériologie de Tillich entrent en jeu. Le Christ apparaît dans l'existence et dans ses structures écartelées et écartelantes, comme le seul exemple, dans l'histoire, d'un homme qui a réalisé une unité sans faille avec le principe de vie intra-trinitaire. Tillich peut parler de la plénitude de l'humanité dans le Christ et baser cette affirmation sur la plénitude de la participation et de l'intégration salvifique du Christ à la vie trinitaire. Par le fait qu'il est totalement homme parce que totalement un avec le Dieu vivant, le Christ a le pouvoir de conduire les autres hommes à une participation fragmentaire mais réelle à ce renouveau d'être et de vie que, seul, il a réalisé en plénitude dans l'histoire. Ce renouveau, le Christ l'accorde à ceux que sa puissance a saisis dans l'Esprit et il les conduit ainsi à une participation plus abondante au dynamisme de la vie trinitaire qui soutient leur propre vie, mais dont ils sont séparés par le péché et qu'ils ne peuvent par conséquent pas atteindre par des efforts humains. En conduisant l'homme vers la plénitude de la vie trinitaire qui est intégration, fondement, salut, le Christ l'entraîne vers la profondeur de son être même où cette vie est latente, dès l'origine de la création, et d'où elle se répand, maintenant, en courants variés pour devenir une puissance créatrice et pleinement humanisante, au centre de l'être individuel.<sup>30</sup> Par une union vitale avec le Dieu vivant, à travers le Christ et l'Esprit, l'homme atteint sa propre humanité et il découvre sa profondeur par son union à la profondeur de la vie trinitaire qui pénètre plus intimement la sienne.<sup>31</sup> L'homme devient alors capable de se situer par rapport à lui-même, par rapport à autrui et au monde. Car le Dieu vivant qu'il rejoint dans la profondeur même de son être comme source de cette Vie nouvelle est aussi la source de la vie d'autrui et de tout être créé.

Ce bref résumé de la théologie trinitaire de Tillich montre la place centrale qu'elle occupe dans son système et son étroite corrélation avec sa pensée sur la création, le péché, le Christ et le sens du salut. La vie ne se réalise parfaitement qu'à l'intérieur de la Trinité, dans l'unité réalisée par l'Esprit, entre la puissance du Père et sa parfaite expression dans le Logos. La vie créée a été universellement et coupablement déchue de sa parfaite intégration à la vie intra-trinitaire. Le Christ, entrant dans l'histoire et maintenant une parfaite insertion dans la vie intra-trinitaire, réalise la plénitude de l'humanité et donne aux hommes une participation fragmentaire mais réelle à sa vie, parfaitement unie à la vie divine. Par sa participation à la vie du Christ dans l'Esprit, l'homme surmonte partiellement la désintégration de sa vie existentielle, et il réussit, dans une certaine mesure, à atteindre dans le temps cette plénitude de vie qui ne sera la sienne sans ambiguïté

30. ST II, 166.

31. ST III, 280.

que dans la perfection de son union à la Trinité, au delà du temps. Le corollaire d'une telle conception de la Trinité, c'est que toute vraie intégration, toute vraie humanisation, quel que soit l'endroit où elle apparaisse, est l'œuvre du Christ et de l'Esprit.

La pensée de Tillich sur la participation de toute vie à la vie trinitaire semble se rattacher très étroitement à certains traits essentiels de la doctrine de Bonaventure. Les deux théologiens établissent une étroite corrélation entre la connaissance immédiate que l'homme a de Dieu et la nature vivante et donc trinitaire de Dieu. Dans la première question de son *Traité de la Trinité*, Bonaventure affirme que l'homme a une connaissance innée de Dieu et il utilise beaucoup de variations de l'argument ontologique pour prouver cette affirmation.<sup>32</sup> Dans la question qui suit immédiatement, Bonaventure aborde la discussion de la crédibilité de la Trinité.<sup>33</sup> Là, comme Tillich, il semblerait vouloir démontrer que la perception de Dieu, dans la conscience religieuse de l'homme, est inchoativement trinitaire et naît de la fusion des lumières, bien distinctes mais étroitement connexes, de la raison et de la foi. Cette perception latente de la Trinité dans la lumière naturelle de la raison humaine servirait ainsi de fondement à un accueil plus favorable de la révélation explicite de la Trinité dans l'Écriture et par le Christ. En développant ses arguments, Bonaventure explique ici que si Dieu est expérimenté avec piété comme bien, il doit être conçu comme communiquant parfaitement ce bien.<sup>34</sup> La communication parfaite de ce bien doit être réalisée dans la structure même de la vie interne de Dieu, dans la procession du Logos ou « Art » du Père, et par le lien d'amour ou l'Esprit qui unit la puissance créatrice du Père avec sa parfaite expression dans son « Art ». Bonaventure semblerait alors admettre que la perception naturelle que l'homme a de Dieu, en tant que bien se communiquant, laisse deviner la nature trinitaire de Dieu. Il est donc cohérent avec lui-même quand il écrit que l'être humain « ... peut trouver un vestige de la perception trinitaire de Dieu dans les profondeurs cachées de son esprit ».<sup>35</sup>

Bonaventure semble d'ailleurs très proche de Tillich dans sa conception de la structure et de la dynamique de la vie trinitaire. Dans la vie trinitaire, Bonaventure voit le Père, plénitude fontale de la puissance divine<sup>36</sup> et source de tout être et de tout bien, s'exprimant parfaitement lui-même dans son Art ou Logos<sup>37</sup> et relié par l'amour

32. De *Mysterio Trinitatis*, q. 1, art. 1 (V, 45-46, 49).

Les citations de Bonaventure sont indiquées par le titre de l'ouvrage et les numéros des volumes et des pages dans l'édition de Quaracchi.

33. *Ibid.*, q. 1, a. 2 (V, 51f).

34. *Ibid.*, q. 1, a. 2, resp. (V, 55-56). Le même argument se retrouve dans *l'Itinerarium* c. 6, n° 2 (V, 311).

35. De *Mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 2, resp. (V, 56).

36. *I Sent.*, d. 27, p. 1 art. un., q. 2, ad 3 (I, 470-471) ;  
De *Mysterio Trinitatis*, q. 8, ad 7 (V, 115).

37. *Collationes in Hexaemeron*, coll. 1, n° 13 (V, 331) ; coll. 12, n° 3 (V, 385).

à cette expression de lui-même dans l'Esprit.<sup>38</sup> La conception de Bonaventure, considérant le Père comme plénitude fontale et source de tout être créé, semble étroitement apparentée à la conception de la profondeur de Dieu de Tillich. Sa conception de l'Art du Père est presque identique à la conception du Logos de Tillich. Bonaventure, suivant Augustin, emploie souvent ce terme pour désigner le second principe de la vie trinitaire. Enfin, la conception de Bonaventure désignant le Saint-Esprit comme le nœud ou lien d'amour entre la puissance du Père et son expression, est en étroite corrélation avec la conception de Tillich qui voit dans l'Esprit le lien d'union entre la puissance et son expression au sein de la vie trinitaire.

Au delà de cette similitude dans leur conception de la vie intra-trinitaire, les deux théologiens se rencontrent encore dans leur conception semblable de l'intensité de la participation de la Trinité à toute création et à tout processus de vie créée. En fait, pour Bonaventure, sa conception de la vie intra-trinitaire est le modèle exemplaire de sa conception de la créativité divine dans le processus de création hors de la Trinité, de sorte que la création extra-trinitaire reproduit les relations des Personnes divines au sein de la Trinité.<sup>39</sup> En partant de cette cause exemplaire du processus de création, Bonaventure montre comment tout être créé participe à un Dieu distinctement trinitaire. A travers sa participation au transcendant, chaque créature est un vestige de la Trinité car elle tend à l'unité du Père comme source de tout, à la vérité du Fils ou Logos dans lequel elle reçoit sa première expression, et à l'amour de l'Esprit, puissance motrice qui la ramène à une plus parfaite unité avec la vie trinitaire et à une plus parfaite expression de son origine dans la vie trinitaire.<sup>40</sup> L'homme, en tant qu'image de Dieu, participe d'une façon consciente à la vie trinitaire par les facultés de son esprit. La mémoire participe directement à la puissance créatrice du Père, l'intelligence à la vérité du Fils ou Logos, et la volonté à l'amour de l'Esprit.<sup>41</sup> Ainsi, l'esprit humain lui-même est directement, quoique d'une façon éloignée et déformée, inséré dans le courant de la vie trinitaire.

A partir de leur conception semblable de la participation de la Trinité à la vie humaine, les deux théologiens construisent une christologie et une sotériologie semblables, montrant l'homme accédant par le Christ à une participation de plus en plus grande à la puissance vitale de Dieu, latente dans l'esprit humain et la vie humaine elle-même. Bonaventure décrit ce processus et explique comment l'homme, image de Dieu, devient image plus parfaite ou similitude, grâce à la puissance

38. *I Sent.*, dist. 13, art. un. q. 3, resp. (I, 236) ; *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2, ad 2 (I, 198) ; *I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 1, resp. (I, 201). *De Mysteriorum Trinitatis*, q. 1, a. 2, resp. (V, 55).

39. *I Sent.*, d. 27, p. 2, art. un., q. 2, resp. (I, 485).

40. *Breviloquium*, I, 6 (V, 214-215) ; *I Sent.*, d. 3, p. 1, art. un., q. 2, ad 4 (I, 73).

41. *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1 (II, 395) ; *Itinerarium*, c. 3, (V, 303-304).

du Christ, l'arbre de vie ou encore source de vie.<sup>42</sup> Bonaventure comprend ce développement salvifique de l'image jusqu'à la similitude comme une réintégration et une réinsertion plus profonde de l'homme dans la vie trinitaire qui est le fondement de toute vie mais dont l'homme s'est éloigné par suite du péché.<sup>43</sup> Le Christ, symbole de vie, conduit donc l'homme à une immersion plus profonde dans ce courant de vie trinitaire que l'homme déchu ne peut atteindre, mais qui demeure caché dans les profondeurs de sa vie et de son esprit, comme la source de sa véritable humanité et de sa seconde création.<sup>44</sup>

La structure de la théologie systématique de Bonaventure, comme celle de Tillich, relie ainsi étroitement et harmonieusement la vie divine de la Trinité à la vie humaine, dans une interprétation mutuelle. La présence de Dieu n'est donc pas imposée de l'extérieur à l'homme et au monde. C'est plutôt dans les profondeurs mêmes de sa vie que l'homme doit chercher à atteindre la source de sa véritable humanité. De même, le processus des réalités externes de la grâce n'atteint pas l'homme de l'extérieur. Il vaut mieux décrire ce processus comme la transformation de l'homme devenant homme par son union au Dieu vivant, au cœur même de son être. Avec une ontologie et une épistémologie basées sur la participation fondamentale de toute vie à la vie trinitaire, Bonaventure possède donc une vision théologique dont la beauté et la cohérence reposent sur sa capacité de montrer la continuité et l'harmonie entre le divin et l'humain.

Paul Tillich, comme théologien, a consacré sa vie et son œuvre à essayer de faire revivre, au sein de notre société, le sens de la religion et de la présence de Dieu dans l'homme et dans sa culture, condition indispensable pour restaurer la puissance et la signification du symbolisme chrétien au xx<sup>e</sup> siècle. Il a désigné Bonaventure comme son prédécesseur qui a senti avec acuité et qui a décrit avec cohérence la présence et la puissance de la vie divine au cœur de l'être humain et de sa culture. En nommant ainsi Bonaventure, Tillich a fait preuve d'intuitions théologiques extrêmement sûres car il y a entre les deux systèmes une correspondance beaucoup plus profonde que lui-même ne l'avait explicitement reconnue. Quelle que soit la position que l'on adopte vis-à-vis de la théologie de Tillich, on ne peut nier son influence sur le xx<sup>e</sup> siècle. On ne peut nier, également, que sa conception de la présence du Dieu vivant dans les profondeurs de la vie humaine ait offert à la théologie contemporaine une vision harmonieuse et intégrée de la relation de toute vie à sa source divine. Il est incontestable qu'une telle perspective théologique peut abolir la discontinuité et le clivage entre le divin et l'humain qui caractérisent d'autres systèmes théologiques, tout en sauvegardant à la fois l'autonomie et la dignité de Dieu et de l'homme.

42. *Itinerarium*, c. 4, nos. 2, 3, 4 (V, 306).

43. *Breviloquium*, II, 12 (V, 230) et III, 3 (V, 232).

44. *Ibid.*, V, 1 (V, 252) et II, 2 (V, 229).

Si on pouvait exposer la théologie de Bonaventure dans une langue moderne, avec une force et même une virtuosité de style comparables à celles que Tillich a employées pour exposer la sienne, une telle présentation apporterait au monde catholique ce que Tillich a offert aux communautés protestantes ou plus largement philosophiques. La perception de la présence réelle et fondamentale de Dieu sous-tendant la vie soi-disant profane et séculière de l'homme pourrait offrir à la pensée contemporaine, même au delà de la communauté catholique, une interprétation bienfaisante et très nécessaire de sa conception de la relation de Dieu à la création et de son activité à l'intérieur de celle-ci. Ainsi, la vision théologique de Bonaventure pourrait avoir encore un rôle important à jouer dans la théologie contemporaine et, au delà, si sa force pouvait être révélée à l'homme d'aujourd'hui.





Note sur le chapitre général  
de Narbonne en 1260,  
saint Bonaventure et la *Legenda major*

Nul n'ignore l'importance du chapitre général de Narbonne de 1260 en raison des « Constitutions Narbonnaises » qui en sortirent et qui devaient marquer pour longtemps la physionomie de l'Ordre des frères mineurs, en raison aussi de la commande de la « *Legenda major* » qui fut faite en ce chapitre au Ministre général saint Bonaventure.

Pour mieux préparer ces assises triennales, Bonaventure passa, dans la région méridionale, l'hiver et le printemps précédents. Nous le trouvons le 30 novembre 1259 à Montpellier, le 27 décembre à Arles, le 1<sup>er</sup> janvier 1260 à Marseille, le 6 janvier en Provence, le 11 avril à Carcassonne, le 25 avril à Toulouse, enfin le 13 mai à Narbonne, le chapitre devant s'y tenir autour de la Pentecôte qui tomba, cette année-là, le 23 mai.

Le Père Bougerol pense que Bonaventure mit à profit les loisirs que lui laissèrent ses occupations d'alors pour rédiger son opuscule, le « *Lignum vitae* ». <sup>1</sup>

1. Pour les Constitutions narbonnaises, voir F. DELORME, *Diffinitiones Capituli generalis O.F.M. Narbonensis* (1260), 3 (1910), AFH 491-504 ; F. DELORME, *Explanationes Constitutionum generalium Narbonensium*. 18 (1925) 511-524 ; M. BIHL, *Statuta generalia Ordinis edita in Capitulis generalibus celebratis Narbonae an. 1260, Assisi an. 1279 atque Parisiis an. 1292. (Editio critica et synoptica)*, 34 (1941) 13-94, 284-358. Peu d'intérêt pour l'histoire de la région. Pour la *Legenda major*, utiliser non la grande édition critique de saint Bonaventure, mais le tome X des *Analecta franciscana* ou

Le Docteur René Devy, de Narbonne, s'est penché ces dernières années sur l'histoire et l'archéologie du couvent des Cordeliers de sa ville pour scruter ce qu'on pouvait en tirer pour une meilleure connaissance de cet important chapitre.

Le travail n'est pas encore concluant. La très belle abside de l'église conventuelle est toujours debout. Mais l'étude minutieuse de son plan, de ses élévations, de ses chapiteaux n'a pas permis de trancher si le monument que nous voyons, est de 1260 ou bien seulement contemporain de cet autre événement historique important pour les Mineurs que fut le décès de Pierre Jean Olieu (Olivi), le 14 mars 1298.

Il résulte aussi de ces recherches que le rempart de la cité aurait été déplacé pour englober ce couvent et son église, établis d'abord hors du mur.<sup>2</sup>

On peut se demander pourquoi Narbonne fut choisi pour ce chapitre général. La ville demeurerait encore (jusqu'au xiv<sup>e</sup> siècle seulement) un port actif, les bateaux du temps pouvant s'accommoder du peu de tirant d'eau des lagunes. C'était donc un point de rassemblement facile par voie de terre comme par voie d'eau pour tous les pays concernés alors pour un chapitre général des frères mineurs.

Un autre motif nous semble avoir joué : le développement dès cette époque dans la région méditerranéenne française de ce qui deviendra trente ans plus tard la crise des « Spirituels ».

Le jalon local entre Hugues de Digne († 1256) et Olieu semble avoir été le Frère Raymond Barral (Barravius, Barrau, Barral). Olieu nous a laissé le souvenir suivant, peu remarqué jusqu'ici, au sujet de cet homme : « Quand j'étais novice à Béziers, le Frère Raymond nous fit deux sermons. Jadis chanoine régulier à Carcassonne, avant de se faire Frère mineur, il avait bien connu son co-chanoine et ami saint Dominique. Et Dominique lui avait confié : C'est saint François et son exemple qui m'ont entraîné à renoncer pour mon ordre à toute possession. J'étais allé en Italie et à la Curie romaine pour obtenir l'approbation de mon ordre, et j'ai rencontré à Assise, François et des milliers de ses Frères réunis en chapitre. J'ai admiré comment Dieu les nourrissait sans aucune provision pour le lendemain. Revenu auprès de mes propres frères, je leur ai dit qu'ils pourraient eux aussi vivre sans propriété ».

Nous donnons en notes le texte latin complet. Ce récit semble tout à fait indépendant des autres sources franciscaines qui nous parlent des

l'édition mineure qui la reproduit. Pour la chronologie de saint Bonaventure et pour le *Lignum vitae* en ses circonstances de rédaction, voir J.-G. BOUGEROL, *Introduction...*, 239s. Pour le texte du *Lignum vitae*, grande édition critique, VIII, 68-86, et pour un complément historique, BOUGEROL, *op. cit.*, 219-220.

2. Docteur RENE LEVY, *Les Fils de saint François à Narbonne du xiii<sup>e</sup> au xx<sup>e</sup> siècle*, et *Le couvent des Cordeliers à Narbonne*. Les deux ouvrages ronéotypés, Narbonne 1967 et 1969.

rapports de François et de Dominique. Il nous montre aussi combien vers les années 1260, date de ce noviciat d'Olieu, la propagande pour la pauvreté était active chez les Mineurs du Languedoc méditerranéen.<sup>3</sup> Ce qui nous invite à penser que Bonaventure, en plus de tout autre motif, a pu vouloir tenir à Narbonne un grand chapitre général chargé précisément de redéfinir la vie franciscaine, telle que lui et bien d'autres la concevaient alors. Il aura voulu dépasser cette fermentation là où les passions étaient les plus fortes. Ce n'est là que simple interprétation de notre part.

On peut rattacher également à ce chapitre de Narbonne deux séries de faits plus tardifs, mais que cet événement explique partiellement : faits littéraires d'une part, faits artistiques d'autre part.

Faits littéraires... Il s'agit de textes occitans du début du XIV<sup>e</sup> siècle émanant de l'entourage d'Olieu et parmi lesquels la très belle traduction de la *Legenda major* constitue le joyau. Si le livre a été commandé à Narbonne, on conçoit qu'il ait particulièrement intéressé les Frères de la région et les nombreux Béguins qui tournaient autour d'eux.

Il est même notoire que si les Spirituels de la Marche d'Ancone n'aimaient guère saint Bonaventure, on n'en saurait dire autant de ceux du Midi français, sans doute influencés par Olieu qui fut largement disciple à Paris de saint Bonaventure.<sup>4</sup>

3. Pour Olieu (Olivi), nous ne citerons ici que les deux études récentes de RAOUL MANSELLI, *Profil du XI<sup>II</sup> siècle : Pierre de Jean Olivi*, dans *Humanitas*, 12 (1955) ; *Spirituali e Beghini nel mezzogiorno della Francia*, dans *Annales de l'Institut d'études occitanes*, automne 1965, en plus du grand ouvrage du même auteur, *Spirituali e Beghini in Provenza*, Roma Istituto italiano per il Medio Evo, 1959. Ce sont, en effet, les seules études récentes qui font l'effort de replacer ce penseur en son milieu d'origine. C'est l'article des *Annales de l'I.E.O.* qui a attiré notre attention sur Raymond Barral et sur le récit que nous donnons d'Olivi au sujet de ce dernier. On trouvera le texte dans P.D. PACETTI, *Petri Ioannis Olivi quaestiones quatuor de Domina*, Quaracchi 1954, 37. En voici le texte latin : In cuius argumentum a sanctissimo patre et venerabili ac fide dignissimo sene, fratre Raymundo Barra ravi, quondam ecclesie Carcassonensis canonico regulari et tandem dem Ordinis Minorum, in duplici sermone eius Biterris ad novitios, me novitio et compresente facto, audivi quod ipse, adhuc canonicus studens in theologia Parisius, audivit e beato Dominico, quem antea Carcassone tanquam cononanicum et familiarem habuerat, quod ipse et eius Ordo ad renuntiationem omnium possessionum acceperat a beati Francisci et suorum exemplo : cum scilicet pro sui Ordinis approbatione Italiam et romanam curiam adiens, vidit Assisii Franciscum cum multis fratrum millenariis in generali capitulo congregatos. Ubi admirans quod absque ulla provisione de crastino, eius quolibet die per devotionem fidelium necessaria sufficienter providebatur a Deo, rediens ad fratres suos, quia sic et sic viderat et probaverat in fratre Francisco et Ordine eius. Ce texte cité tout à fait incidemment dans une *Lectura super Lucam* que le P. Pacetti donne dans l'introduction de son ouvrage.
4. L'opinion que les Spirituels de Provence étaient moins hostiles à saint Bonaventure que ceux d'Italie a jailli des échanges de vue du présent Colloque d'Orsay 1971. La traduction occitane du XIV<sup>e</sup> siècle de la *Legenda major*

Faits artistiques... Il existe trois schémas peints sur grande surface du *Lignum vitae*. Un beau vitrail à l'ancienne cathédrale Saint-Nazaire de Carcassonne, une peinture chez les Dominicains de Puigcerdà (maintenant dans un musée de Gérone), et la fresque du réfectoire de Santa Croce de Florence. Ces œuvres sont, comme les écrits dont nous venons de parler, de l'aube du XIV<sup>e</sup> siècle. Or Carcassonne et Puigcerdà faisaient partie, du point de vue franciscain, de la même custodie de Narbonne. Et Santa Croce de Florence eut, vers 1288, pour lecteur de théologie, notre Olieu, qui y fit la connaissance d'Ubertain de Casale et d'un héros des *Fioretti*, Conrad d'Offida. Il faut se souvenir aussi que Carcassonne fut très remuée au début du XIV<sup>e</sup> siècle, par les menées du tribun franciscain spirituel, Bernard Délicieux, tandis que Roussillon et Cerdagne (Puigcerdà était alors la capitale de la Cerdagne) étaient fort marqués par la propagande spirituelle autour de la dynastie des rois d'Aragon et de Majorque.

On peut donc au moins émettre l'hypothèse que le *Lignum vitae*, en ses manifestations picturales, ait été comme un étendard des Spirituels du Languedoc. Saint Bonaventure, même s'ils n'étaient pas d'accord avec lui sur bien des points, leur servait de tremplin doctrinal pour essayer d'appuyer leurs aventureuses théories.<sup>5</sup>

On voit que tout ce que nous venons d'avancer constitue davantage une réflexion d'interprétation que des vérités historiques pleinement étayées. Elles sont du moins le fruit de plus de vingt ans de contact étroit avec ces questions et au cœur du Languedoc même.

a été publiée avec une brillante introduction historique et philologique par INGRID ARTHUR, *La vida del glorios sant Frances*, Uppsala 1955, Almqvist, Wiksell, Boktryckeri. Nous n'avons pas à parler ici des autres pièces de ce même manuscrit occitan qui ont été étudiées dans diverses publications. Le manuscrit se trouve à la Chesa Nuova d'Assise.

5. Il n'existe pas encore d'étude d'ensemble des dessins qui ornent chacun des manuscrits et chacune des éditions du *Lignum vitae*. Le vitrail de Carcassonne a été étudié, incomplètement, par G. MOT, *Les vitraux de Saint-Nazaire de Carcassonne*, Toulouse, 1954.

Il y a certainement lieu de rapprocher ces schémas du *Lignum vitae* de ceux qui ornent le *Breviari d'Amor* de Mafre Ermangaud, éd. Azaïs, Béziers, 1862 et de ceux qu'on trouve à propos d'œuvres de Raymond Lulle. Tous ces ouvrages émanent d'une même civilisation languedocienne et catalane et du début du XIV<sup>e</sup> siècle. Tous ont un but de catéchèse.

Une Question d'Équilibre :  
Le Rôle du Désir dans la Pensée Primitive  
de saint Bonaventure

L'*Itinerarium* de Bonaventure pose une énigme : s'il avait été écrit par un esthète ayant passé de longues heures dans la solitude et la méditation, il aurait, plus sûrement encore, été salué comme un chef-d'œuvre d'élévation mystique. Cependant il a été écrit par un homme remarquablement doué du sens des réalités concrètes, un homme aussi totalement engagé dans les conflits domestiques de l'Ordre franciscain que dans les plus vives querelles intellectuelles de son temps. Ces pages veulent essayer de dégager le contexte dans lequel a surgi l'*Itinerarium* en cherchant à découvrir les motivations de Bonaventure et la genèse de sa pensée dans ces premières années.

*Le Contexte*

Licet insufficientiam meam ad ferendum onus impositum cognoscerem manifeste, propter debilitatem corporis, imperfectionem mentis, inexperientiam actionis et propter repugnantiam voluntatis.<sup>1</sup>

Des déclarations de ce genre peuvent être considérées de deux façons : soit comme de banales formules de politesse, soit, plus rarement, comme l'expression d'une conviction sincère d'inaptitude en face de responsabilités accrues. En ce qui le concernait, Bonaventure pouvait avoir de sérieux motifs de ressentir la précarité de sa position en écrivant ce premier

1. *Opera Omnia* : S. Bonaventurae, Quaracchi 1898. Vol. VII, 468.

document officiel après son élévation à la plus haute charge de l'Ordre franciscain.<sup>2</sup>

L'obscurité recouvrant la chronologie et les événements des trente mois qui ont suivi cette lettre, laisse l'historien en face de problèmes et de questions multiples.<sup>3</sup> Néanmoins un point est certain : ces trente mois avaient demandé au Docteur séraphique un changement dans l'orientation de sa pensée et un bouleversement total de son genre de vie. D'une existence essentiellement universitaire à Paris, il était plongé dans le tumulte de l'administration franciscaine. Le temps, jadis employé à l'étude, à la lecture ou à la réflexion silencieuse, devait, maintenant, être consacré à l'accomplissement des multiples occupations que comportait l'office de ministre général. Un changement semblable s'imposait dans sa manière d'enseigner ; la magnifique simplicité de sa lettre aux Clarisses — « *De Perfectione Vitae* »<sup>4</sup> —, qui se retrouve dans ses nombreuses lettres pastorales, fait un contraste frappant avec la densité du style philosophique du « *Commentaire des Sentences* », de la période antérieure.<sup>5</sup> Un inquiétant ferment de désintégration dans les structures internes de l'Ordre réclamait, de sa part, d'urgentes mesures de réforme ; il lui fallait calmer le mécontentement des spirituels, écarter les extrémistes responsables de scissions et maintenir une certaine observance, malgré un mépris non déguisé pour quelques-unes des plus hautes tendances spirituelles de l'Ordre.<sup>6</sup>

Dans la vie de tout homme, un tel bouleversement aurait entraîné une certaine agitation — voire même du découragement. C'était donc dans un contexte de trouble plutôt que de paix intérieure que Bonaventure gravissait les pentes escarpées de l'Alverne, en 1259. Il était devenu un homme extrêmement sensibilisé aux demandes de définition et d'assurance et avait quelque peu expérimenté le dilemme auquel François s'était affronté dans les dernières années de sa vie. Forcé par les exigences de sa charge d'abandonner sa retraite intellectuelle de Paris, Bonaventure essayait d'établir un équilibre harmonieux entre

2. *Ibid.* On peut remarquer particulièrement la déclaration de Bonaventure : « Nunc autem, quia pericula temporeum urgent et laesiones conscientiarum nec non et scandala mundanorum, quibus, cum Ordo deberet esse sanctitatis totius speculum, in diversis orbis partibus in taedium vertitur et contemptum ».
3. Pendant de nombreuses années la question de la date de l'élévation de Bonaventure à la charge de Ministre Général a été très débattue. On trouvera une argumentation utile sur ce sujet ainsi que sur la chronologie de ces dates dans P. GIUSEPPE ABATE, o.f.m. Conv., « *Per la Storia e la Cronologia di S. Bonaventura*, O. Min. c. 1217-1274 » dans « *Miscellanea Franciscana* », 49 (1949), 534-568 et 50 (1950), 97-130.
4. *Opera Omnia.*, Vol. VIII, 107-127.
5. *Opera Omnia.*, Vols. I - IV. Composés pendant la période de 1250-1252.
6. Bonaventure, en acceptant la charge de Ministre Général, n'ignorait aucun de ces abus ; dans sa première lettre, il dénombre dix causes principales de relâchement dans l'Ordre. Cette liste donne un indice de référence extrêmement utile sur les conditions de vie de cette époque. *Opera Omnia.* Vol. VIII, 468-469.

les constructions systématiques de son esprit et son expérience spirituelle, afin de traduire la vraie démarche de l'homme en route vers Dieu. Dans sa recherche de cet équilibre, il écrivit :

ad montem Alvernae tanquam ad locum quietum amore  
quaerendi pacem spiritus declinarem.<sup>7</sup>

Il ne faudrait pas déduire de ces lignes que ces changements considérables aient produit l'effet d'une expérience traumatisante sur Bonaventure, mais plutôt, qu'une série de problèmes s'affrontaient dans son esprit. Dans l'Ordre franciscain, il devait se débattre contre une apparente incompatibilité entre l'idéal de saint François et les besoins concrets des frères. Dans son existence personnelle, il était déchiré par la lutte entre ses désirs intellectuels d'homme d'étude et la nécessité d'être patient et toujours lucide dans ses efforts d'organisation pratique d'un Ordre fondé sur un idéal hautement spirituel mais non intellectuel. En outre, Bonaventure devait prendre garde à ne pas laisser sa vie spirituelle s'effriter sous le poids des soucis temporels. Chacun de ces problèmes n'était qu'un aspect particulier du conflit global entre l'idéal et la réalité.

Dans quelle mesure Bonaventure cherchait-il réellement à trouver une solution à ses problèmes en écrivant *l'Itinerarium*, — si tant est qu'il la cherchât, — il est difficile de le préciser. Le cadre d'une méditation ne permettait pas de discuter de problèmes particuliers, comme le permettait le genre des *Sentences* mais on peut voir que par moments, son esprit s'orientait délibérément vers ces recherches. Pour Bonaventure, le seul moyen valable d'apaiser la tension entre l'idéal et la réalité était de considérer François — non comme la cause originelle du conflit, — mais comme sa seule solution possible. Une évolution plutôt moins apparente de la conception du désir chez Bonaventure, conception solidement basée sur les principes établis dans les *Sentences*, peut aussi être envisagée comme un élément essentiel dans cette période de profonde analyse. Pour Bonaventure, saint François était l'image même du désir, tandis que le Désir trouvait sa plus magnifique expression dans la vie du saint d'Assise.

### *Le Désir dans les Sentences*

L'ouvrage principal du Docteur séraphique était alors son Commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard. Là, Bonaventure avait voulu montrer la grandeur de la notion de désir, dans la ligne de la tradition augustinienne. Les références sont généralement brèves, peu dispersées, et on peut remarquer qu'elles sont surtout incluses dans des formules concises, dans les questions qui traitent particulièrement de l'espérance et de la charité.<sup>8</sup> On peut facilement analyser certains éléments de cet

7. *Opera Omnia*. Vol. V, p. 295, dans le Prologue de *l'Itinerarium mentis in Deum*, 295-313.

8. Voir surtout *Opera Omnia*. III d. 27 et 31 ; IV, d. 20.

enseignement.<sup>9</sup> Le désir est d'abord considéré comme bon et essentiel pour nourrir les germes de vie spirituelle de l'homme ; mais Bonaventure prend soin de signaler les distinctions élémentaires entre les différents types de désir. Comme l'a très clairement exposé saint Augustin, il y a un monde de différence entre les désirs charnels et temporels et les désirs spirituels.<sup>10</sup>

Après avoir établi les conditions du vrai désir, le Docteur séraphique va enrichir cette notion en montrant l'étroite communion qui existe entre le Désir et la Joie. Parce que ce désir était le désir du Bien souverain, il avait un lien nécessaire avec la joie, *et aliquam realem possessionem*. Par conséquent, il était évident que, à mesure que grandit dans l'homme le désir de connaître le Bien suprême et de s'approcher de lui, sa joie intérieure grandit de même intensément.<sup>11</sup> Puisque ce désir demeurait sur un plan plus élevé que tout désir humain, il devenait nécessaire, pour Bonaventure, d'introduire un élément de certitude dans la discussion afin de distinguer le désir du simple espoir et d'écarter complètement toute idée de vague spéculation. Il écrit :

Ad illud quod obiicitur, quod ibi est spes, ubi est desiderium ; dicendum, quod est desiderium de acquirendo, et est desiderium de continuando. Ubi autem est desiderium de acquirendo, ibi bene potest esse spes ; sed ubi est desiderium de continuando bonum jam habitum, spes non est, quia non est ibi expectatio non habiti.<sup>12</sup>

Bonaventure n'a pas manqué l'occasion de lier tous ces éléments ensemble en attirant l'attention sur le point culminant de tout désir chrétien. Dans le troisième livre des *Sentences*, d. 27, a. 2, q. 2, concl., on peut lire ces mots :

Desiderium enim habendi aeternam mercedem et fruendi aeterno bono desiderium gratiae, nec est amoris naturalis nec acquisiti, sed potius amoris gratuiti, praecipue illud desiderium, quo dicebat Apostolis : Cupio dissolvi et esse cum Christo.<sup>13</sup>

9. L'article de S. LONGPRE dans le Dictionnaire de Spiritualité, Vol. I, sur Bonaventure, et le passage de BOUGEROL dans le Lexique Saint-Bonaventure (Paris, 1969) p. 52, peuvent être utilisés avec profit comme sources de références en dépit du fait qu'ils se réfèrent surtout aux écrits postérieurs de Bonaventure.
10. *Opera Omnia*, 520 b. « In hoc enim dissimile est desiderium, temporalium et corporalium a desiderio spiritualium, ut ostendit Augustinus in Libro Octoginta Trium Quaestionum ».
11. *Ibid.* « Primum quidem, quia desiderium summi Boni est desiderium, quod habet necessario iunctam secum fruitionem et qualiquam realem possessionem ; et ideo parit gaudium, unde qui plus desiderat summum Bonum magis ibi delectatur ».
12. *Ibid.* Vol. III d. 31, a. 2, q. 2, concl. (III, 685a).
13. *Ibid.* d. 27, a. 2, q. 2, concl. (III, 606b). Le verset de l'Écriture qui est cité est tiré des Philippiens 1, 23.



Il restait alors la question de savoir si cette merveilleuse union n'était réservée qu'à un petit nombre d'élus ; qui était capable de s'élever à un si haut degré de mystique chrétienne ? Pour Bonaventure, à cette époque, la réponse était simple : cette possibilité était offerte à tous les justes.<sup>14</sup> L'importance de ce jugement se trouvera confirmée à plusieurs reprises dans les écrits postérieurs de Bonaventure.

L'image du Désir était donc dessinée ; le désir était bon et essentiel, spirituel et non charnel. Il avait une étroite parenté avec le bonheur et contenait des éléments de certitude. Il était le serviteur de l'homme dans sa découverte toujours plus approfondie de l'intimité divine. Les idées étaient exprimées dans un style d'école mais fournissaient d'essentiels arguments de base pour les discussions très agitées des arènes franciscaines.

### *Saint François dans l'Itinerarium*

Quand Bonaventure commença à composer l'*Itinerarium*, après avoir senti tant de problèmes théologiques ou concrets s'affronter dans son esprit, il découvrit que la figure charismatique de François correspondait encore plus étroitement à son propre schème de pensée. Boehner, dans l'introduction à sa propre traduction de l'œuvre, a décrit avec beaucoup de finesse comment l'esprit de saint François imprégnait tout l'*Itinerarium*.<sup>15</sup> Pour Father Dobbins, un des rares écrivains anglais qui ont traité le mysticisme bonaventurien, l'influence de saint François était réelle mais sujette à quelques restrictions. Il écrit :

Pour le Docteur séraphique, comme nous l'avons dit, saint François d'Assise personnifie le type parfait du vrai mystique... Tout cela est vrai, mais au point de vue de son enseignement écrit ou oral, en ce qui concerne la nature précise de la contemplation mystique, il semble ne devoir que très peu ou même rien au Poverello.<sup>16</sup>

Une analyse plus poussée du parallélisme évident entre le texte de l'*Itinerarium* et les deux Vies de saint François, composées par Bonaventure à la demande du Chapitre général, apporterait peut-être un argument valable dans la discussion. En dehors de la relation évidente entre la vision de saint François et l'emploi des six ailes du

14. BOEHNER, BOUGEROL et LONGPRE citent tous les trois cette référence d'une façon inexacte. La référence exacte est : *Opera Omnia*, II, d. 23, a. 1, q. 3 (II. 546) modum cognoscendi arbitror cuilibet viro iusto in via ista esse quaerendum ; quod si Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis.
15. BOEHNER, Philotheus o.f.m., *Saint Bonaventure's Itinerarium mentis in Deum*, avec une Introduction et des Commentaires. The Franciscan Institute, Saint Bonaventure, New York. 1956.
16. DOBBINS, DUNSTAN O. M. Cap., *Franciscan Mysticism*, New York, 1927 ; p. 178.
17. *Opera Omnia*, VIII, *Legenda S. Francisci*, 504-564. *Legenda Minor S. Francisci*, 565-579. On pense que les deux ouvrages ont été composés en 1261.

Séraphin comme symbole des degrés de l'ascension spirituelle, trois exemples se présentent immédiatement comme ayant une certaine référence à l'état d'esprit de Bonaventure à cette époque.

Au commencement de la *Legenda Major*, Bonaventure affirme que François entreprit sa montée vers l'Alverne mû par une impulsion divine. Il écrit :

Biennio itaque, antequam spiritum redderet caelo, divina providentia luce, post labores multimodos perductus est in locum excelsum seorsum, qui dicitur Mons Alvernae.<sup>18</sup>

Dans le Prologue de l'*Itinerarium* nous lisons que Bonaventure vint, lui aussi, à l'Alverne « nutu divino », <sup>19</sup> trente trois ans après la mort du séraphique Père. Le parallélisme se poursuit lorsque Bonaventure révèle le second motif important qui l'a poussé à s'éloigner pour méditer. Pour François qui s'était épuisé dans un inlassable service de Dieu parmi les hommes, l'Alverne se dressait comme un sanctuaire de paix où, dans une certaine solitude, il pouvait « balayer la poussière » qui s'était déposée sur son âme, voilant légèrement l'intime présence et la paix du Christ.<sup>20</sup> Bonaventure aussi, fatigué par la tension de trente mois de difficultés administratives, s'arrêtait sur les pentes de l'Alverne « pour satisfaire les aspirations de mon âme en quête de paix ». <sup>21</sup> Bonaventure laisse plus d'une fois percer son admiration en décrivant la vie que François essayait de passer dans la contemplation sur l'Alverne. Dieu avait donné du temps à François pour l'utiliser à son service. François avait appris à diviser ce temps intelligemment, en consacrant une partie à un dévouement inlassable au service de l'humanité et utilisant l'autre pour se livrer lui-même à une tranquille méditation sur l'Alverne.<sup>22</sup>

Il est clair que Bonaventure désirait, lui aussi, rectifier l'équilibre du temps dans sa propre existence ; il pouvait donc dire :

Cum igitur exemplo beatissimi patris Francisci hanc pacem anhelus spiritu quaererem, ego peccator...<sup>23</sup>

Le dernier exemple de ce parallélisme a une signification particulière. Dans la *Legenda*, Bonaventure souligne que chez saint François, les approches de la contemplation sont en accord sur tous les points avec les principes du vrai désir, énoncés dans les *Sentences*. François tournait

18. *Ibid.*, 542 a.

19. *Ibid.*, V 295 a.

20. *Ibid.*, VIII, 542 a : Unde cum secundum exigentiam locorum et temporum alienae condiscendisset procurandae salutis, inquietationibus derelictis turbarum, solitudinis secreta petebat locumque quietis, quo liberius Domino vacans, extingeret, si quid pulveris sibi ex conversatione hominum adhaesisset.

21. *Ibid.*, V, 295 a/b.

22. *Ibid.*, VIII, 542 a : Nam tempus sibi concessum ad meritum dividere sic prudenter didicerat, ut aliud proximorum lucris laboriosis impenderet, aliud contemplationis tranquillibus excessibus dedicaret.

23. *Ibid.*, V, 295 a.

son regard vers Dieu non comme un spectateur curieux, « sed tanquam servus fidelis et prudens », cherchant à connaître la volonté de Dieu afin de s'y conformer.<sup>24</sup> C'est cette attitude d'esprit que Bonaventure essayait de faire comprendre à tous ceux qui utilisaient l'*Itinerarium* comme base de leur méditation. A la fin du Prologue, ayant établi les disciplines de base que l'homme doit cultiver dans sa vie spirituelle, Bonaventure écrit :

Accordez plus de poids à l'intention de l'auteur qu'à la réalisation de son œuvre, au sens des formules plus qu'aux négligences du style, à la vérité plus qu'à l'élégance du discours, à l'élan du sentiment plus qu'à l'étendue du savoir. C'est pourquoi ne parcourez pas à la hâte ces méditations mais savourez-les avec complaisance.<sup>25</sup>

Pris ensemble, ces trois motifs sont essentiellement ceux qui ont poussé Bonaventure à faire l'ascension de l'Alverne ; ils constituent aussi les éléments fondamentaux de son attitude en face de la vie à cette époque. La vie devait être un équilibre entre l'action et la contemplation ; poussé par la grâce de Dieu, l'homme était encouragé à tendre à une union plus intime avec son créateur. Associé à cette grâce, il y avait le désir de l'homme, un désir ordonné au bien, qui jaillissait d'un amour fondé sur une connaissance toujours plus approfondie du Tout-Puissant et qui venait nourrir cet amour.

### *Le Désir dans l'Itinerarium*

Bien que caché dans une large mesure sous le système de numération habituel de Bonaventure, le Désir joue également un rôle vital dans l'itinéraire même de l'âme vers Dieu. Son importance est soulignée dès le commencement de l'ouvrage, comme nous l'avons fait remarquer, mais, en réalité, il ne joue son rôle que beaucoup plus tard dans l'itinéraire. Au sujet du Désir, Bonaventure cite trois sources qui font autorité. D'abord, en rappelant le passage des *Sentences* où il reproduisait un verset du premier chapitre des Philippiens, Bonaventure cite la lettre de Paul aux Corinthiens :

Christo confixus sum cruci, vivo autem, jam non ego, vivit vero in me Christus.<sup>26</sup>

C'était ce désir si ardent de n'être plus qu'un avec le Christ qui « transformait » Paul. (Ce sont les mots qu'emploie Bonaventure pour décrire ce moment décisif de sa croissance spirituelle que l'homme

24. *Ibid.*, VIII, 542 a.

25. *Ibid.*, V, 296 b ; Rogo igitur, quod magis pensetur intentio scribentis quam opus, magis dicatorum sensus quam sermo incultus, magis veritas quam venustas, magis exercitatio affectus quam eruditio intellectus. Quod ut fiat, non est harum speculationum progressus perfunctorie transcurrendus, sed morosissime ruminandus.

26. II Corinthiens 12, 2 ; Galates 2, 20.

franchit lorsqu'il triomphe de lui-même). Un peu plus loin, dans le même passage, Bonaventure écrit :

Non enim dispositus est aloquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Danieli sit vir desideriorum.<sup>27</sup>

Et un peu plus loin encore, dans le chapitre un, il tire une troisième référence du Livre de la Sagesse : « Venez à moi, vous tous qui me désirez, et rassasiez-vous de mes fruits ».<sup>28</sup>

Ces trois déclarations ne sont que des préambules. Le désir n'agit pas aussi directement dans le cheminement spirituel de l'homme. La contemplation du monde sensible, où les vestiges de Dieu sont nombreux et bien visibles, jointe à une foi sans défaillance et à une réflexion méditative, conduit l'homme à percevoir la révélation de Dieu à travers ses créatures, en l'élevant d'un niveau purement sensible à un degré d'union spirituelle. L'esprit de l'homme est alors invité à se replier sur lui-même pour se regarder lui-même pour la première fois. Bonaventure explique au lecteur les raisons de cet amour que l'âme porte à elle-même. Il dit :

Pourrait-elle s'aimer sans se connaître ? et se connaître sans se souvenir de soi, car l'intelligence ne saisit que ce qui est présent à la mémoire ?<sup>29</sup>

Bonaventure adopte volontairement le même critère quand il en vient à traiter du premier pas que fait l'homme en s'élevant « au-dessus de lui-même » vers Dieu. C'est ce même argument que saint Alphonse de Liguori utilisait plusieurs siècles plus tard, lorsqu'il posait cette question : « Pourquoi l'homme aime-t-il Dieu si pauvrement ? », et qu'il répondait : « Parce qu'il connaît Dieu si pauvrement ». Ainsi, pour Bonaventure, les deux premiers jalons de cet Itinéraire avaient été des découvertes, un moyen de connaître Dieu en découvrant sa science, sa sagesse et sa puissance. Les chapitres trois et quatre vont être les grands points de transition.

L'esprit humain, dit Bonaventure, parvenu à ce point et, à moins qu'il ne soit totalement aveuglé, est capable d'être conduit « ad contemplandum illam lucem aeternam », par la considération de lui-même. Cette grande splendeur non seulement porte à la contemplation, mais encore produit un choc extraordinaire sur celui qui contemple — frappant le croyant (l'homme qui a la foi), de crainte et d'admiration, tandis que l'homme qui rejette la foi comme moyen de connaître ne peut qu'être confondu et troublé.<sup>30</sup>

27. *Opera Omnia*, V, 296 a.

28. *Ibid.*, 298 b.

29. *Ibid.*, 303 b : Intra igitur ad te et vide ; quoniam mens tua amat ferventissime semetipsam ; nec se posset amare, nisi se nosset nec se nosset, nisi sui meminisset, qui nihil capimus per intelligentiam, quod non sit praesens apud nostram memoriam.

30. *Ibid.*, 305 b.

C'est seulement arrivé à ce stade, lorsque l'être humain a dépassé le point où il ne peut plus s'appuyer sur lui-même, que le Désir entre en jeu comme élément de l'ascension spirituelle.

quantumcumque sit illuminatus quis lumine naturae et scientiae acquisitae, non potest intrare in se, ut in se ipso delectetur in Domino, nisi mediante Christo...<sup>31</sup>

La condition de la créature s'est altérée — le miroir de son âme s'est obscurci et terni — « totaliter in his sensibilibus jacens ». <sup>32</sup> Cette description, au début du chapitre quatre, reprend des aspects de la pensée de Bonaventure, déjà décrits dans le Prologue de l'*Itinerarium* où il dit :

quod parum aut nihil est speculum exterius propositum, nisi speculum mentis nostrae tersum fuerit et politum.<sup>33</sup>

Le désir ne peut absolument pas naître dans un tel état de stagnation ; ce n'est que l'amour, jaillissant lui-même de la connaissance de Dieu, qui peut enflammer le désir.

Une fois que la chronologie de ce mouvement a été mise en lumière dans l'*Itinerarium*, il reste encore deux aspects importants à analyser. Le premier est l'insistance avec laquelle Bonaventure appuie sur l'évidence de la présence du vrai Désir — le considérant presque comme une condition préalable à l'assistance de la grâce de Dieu. La continuité est maintenue avec l'idéal des *Sentences*, mais sous la forme d'une application plus détaillée.

Tout en considérant que ce traité est fondamentalement basé sur la philosophie, il est très important de remarquer, cependant, que le Docteur séraphique ne fait que répéter des principes qu'il suppose devoir être observés par tous les chrétiens. Pour les Sœurs, il emploie les mêmes structures de base : — une série de degrés, partant de la considération de soi pour s'élever, à travers la contemplation de la puissance de Dieu et de sa bonté et par une intense imitation de la vie du Christ. jusqu'à ce sommet de prière et de silence d'où jaillit cet amour puissant qui immerge le chrétien dans le Christ.<sup>34</sup>

Il est clair que le désir demande un effort ; il a besoin de la prière, mais une prière comme l'entend Bonaventure, c'est-à-dire une prière qui « part du cœur », qui atteint le tréfonds de l'être et rejette le péché et le mal. Le style émouvant employé ici démontre clairement l'impérieuse nécessité de l'examen de conscience et de la confession :

scilicet per clamorem orationes, quae rugire facit a gemitu cordis.<sup>35</sup>

31. Ibid., 306 a.

32. Ibid.

33. Ibid., 296 b.

34. *Opera Omnia*, VIII, 107-127.

35. Ibid., V, 296 a

et, de nouveau :

ad gemitum orationis per Christum crucifixum per eujus sanguinem purgamur a sordibus vitiorum.<sup>36</sup>

Il faut du temps pour prier et Bonaventure avertit ceux qui envisagent sérieusement de s'adonner à la vie spirituelle que les principes qu'il énonce demandent à être étudiés avec attention et médités ; il n'y aurait aucun profit à les parcourir à la hâte. Dans le chapitre un, il répète de nouveau les principes qu'il faut suivre pour se préparer à la contemplation, car, de même qu'il était impossible d'avancer dans la voie de la sagesse sans la grâce, la justice et la connaissance, de même, c'est seulement « *per meditationem perspicuam, conversationem sanctam et orationem devotam* » que l'on peut se préparer à la vie contemplative.<sup>37</sup> Il nous faut d'abord prier, dit Bonaventure, ensuite mener une vie sainte et, enfin, en regardant la vérité et en demeurant en elle, nous pourrions nous élever jusqu'à la contemplation de Dieu lui-même.

Un point décisif dans la vie spirituelle est décrit au début du chapitre quatre ; après avoir insisté sur la nécessité de la connaissance et de la discipline comme conditions essentielles de l'amour et du désir, Bonaventure se plaint tristement :

Mirum autem videtur, cum ostensum sit, quod Deus sit ita propinquus mentibus nostris, quod tam paucorum est in se ipsis primum principium speculari.<sup>38</sup>

Son expérience de trente mois au service de l'Ordre avait, peut-être, adouci le jugement qu'il portait sur ceux au milieu desquels il travaillait et l'avait conduit à ajouter cette note plaintive et plutôt personnelle.

Le second point que nous devons étudier maintenant est le rôle principal du Désir. Si une âme voulait s'élever plus près de Dieu, elle devrait purifier son *imago mentis*. Par la foi au Christ, Verbe incréé, l'âme peut retrouver son *spiritualem auditum et visum*. Enfin, la vertu de charité, quand elle s'y ajoute, permet de retrouver les sens spirituels du *gustum et tactum*. Mais, entre la foi et la charité, c'est au Désir que revient le pouvoir de guérir le sens spirituel de l'odorat.<sup>39</sup> C'est donc en arrivant à ce degré, dans le quatrième chapitre de l'*Itinerarium*, que l'équilibre se rétablit dans l'âme ; l'homme peut alors expérimenter, avec des sens spirituels purifiés et aiguisés, la richesse, la suavité et la douceur de la présence intime du Christ. Le rétablissement de cet équilibre tient une place essentielle dans l'*Itinerarium* ; l'état de déséquilibre, dans lequel les sens de l'âme sont faussés et déformés, obscurcit complètement la joie de toute vision de Dieu. Dans l'*Itinerarium*, Bonaventure paraît profondément saisi

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*, 298 a.

38. *Ibid.*, 306 a.

39. *Ibid.*, 306 b : *Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Verbum inspiratum, per desiderium et affectum recuperat spiritualem olfactum.*

par la plénitude de cette joie ; il apporte beaucoup de chaleur et de sentiment à la discussion de ce sujet et on peut s'en rendre compte encore plus clairement si on compare ce passage avec celui des *Sentences* où il traite le même sujet.<sup>40</sup> L'attrait et la beauté du Bien Suprême sont alors tellement puissants que tout ce qu'une créature peut aimer n'est aimé que par *Désir* de ce Bien.

Le désir a donc un rôle fondamental à jouer dans ce grand moment de transition qu'est la restauration de l'équilibre dans les sens spirituels et, en même temps que la foi et la charité, il conduit l'âme jusqu'à cette hauteur où elle peut goûter et contempler en vérité son Créateur. Bonaventure fait de cet instant une description exultante !

### Conclusion

Cet essai a cherché à mettre en lumière les motifs qui ont poussé Bonaventure à faire l'ascension de l'Alverne, en montrant que ces motifs reposaient, beaucoup plus qu'on ne l'avait souligné jusqu'ici, sur ses expériences personnelles du moment. Dans *l'Itinerarium*, nous trouvons, jusqu'à un certain point, la réponse aux nombreuses questions exposées plus haut. Dans l'esprit de François et de saint Paul, Bonaventure était plus que jamais convaincu de la nécessité d'être configuré à l'image du Christ. Le texte révèle ses efforts pour réaliser l'équilibre et l'harmonie entre tous les éléments pratiques, intellectuels et spirituels de sa vie.

Au plan intellectuel, il a mis en évidence la valeur certaine d'une formation théologique et philosophique dans les étapes de base de *l'Itinerarium* — mais il a montré aussi, selon le véritable esprit de François, que ce qui devait finalement tout surpasser, c'était le désir jaillissant de la connaissance et de l'amour et soulevant l'homme vers Dieu.<sup>41</sup> Après avoir prouvé la valeur de la formation intellectuelle et démontré clairement la grande unité de la pensée, de la science, de la science et de l'expérience, Bonaventure pouvait faire face avec assurance à ceux qui le critiquaient, à l'intérieur de l'Ordre, et qui l'accusaient d'avoir infléchi la vision de François. En même temps, et sur un pied d'égalité, Bonaventure pouvait aussi démontrer aux membres de l'Ordre qu'il avait qualifiés de transgresseurs de la Règle dans sa première lettre officielle, la nécessité de rétablir l'équilibre dans leur genre de vie. Il est intéressant de suivre la progression des arguments depuis les *Sentences* jusqu'à *l'Itinerarium* et de voir Bonaventure constamment en lutte contre ceux qui se servaient de la contemplation comme d'un manteau pour couvrir leur paresse.

40. *Ibid.*, 305 a : Desiderium autem principaliter est illius quod maxime ipsum movet. Maxime autem movet quod maxime amatur ; maxime autem amatur esse beatum ; beatum autem esse non habetur nisi per optimum et finem ultimum : nihil igitur appetit humanum desiderium nisi quia summum bonum, vel quia est ad illud, vel quia habet aliquam effigiem illius.

41. *Ibid.*, 313 b.

Tout d'abord, dans le troisième livre des *Sentences*,<sup>42</sup> Bonaventure répond à ceux qui considéraient que le verset — *Cupio dissolvi et esse cum Christo* — trahissait le véritable esprit chrétien et suggéraient que le sens correct aurait dû être — *Cupio laborare pro Christo* —. Bonaventure expliquait que le désir de se reposer près du Christ provient de deux causes :

vel propter taedium malorum praesentium, vel propter contemptum terrenorum et abundantem praegustationem caelestium.

Le premier motif était, en effet, un signe d'imperfection car il excluait complètement le travail ; mais le second motif n'était pas un signe d'imperfection car il n'excluait pas le travail — « *sed spiritus tanto amoris Christi desiderio stringitur, quod vix potest inter se et Deum interpositionem corporalis parietis sustinere ; unde hoc signum est, quod amat Deum perfecte* ».

Ensuite, nous passons aux premières directives officielles que Bonaventure a données comme Ministre général : dans la liste des dix causes de relâchements qu'il signale, la seconde traite de la contemplation et de la paresse.

La paresse dans laquelle vivent certains frères est un des vices les plus abominables. A cause d'elle, beaucoup d'entre eux sont à moitié endormis, et mènent une vie relâchée qui n'est ni active ni contemplative. Ils gaspillent le sang de leur âme — et tout cela, non par faiblesse, mais délibérément.<sup>43</sup>

Le vrai Désir, en rectifiant l'équilibre des tendances et la manière de vivre, exerce lui-même sur l'âme une action purificatrice qui écarte les causes de ces chutes affreuses. Dans l'*Itinerarium*, Bonaventure ne fait que réaffirmer, avec une conviction toujours accrue, qu'un des desseins fondamentaux de l'homme doit être la recherche de l'équilibre dans sa vie.

Lorsqu'il nous enseigne ainsi la nature, la source, l'évidence, la fonction et les fruits du *Désir* comme seul moyen capable de rétablir l'équilibre dans la vie, Bonaventure déploie une richesse de pensée et une profondeur d'émotion qui appelaient jadis, et qui appellent maintenant de notre part, beaucoup plus qu'une simple admiration platonique.

D'ailleurs, le centenaire de 1974 perdrait bientôt sa signification et tomberait vite dans l'oubli si nous, qui méditons les écrits du saint et qui étudions ses œuvres, nous ne nous laissons pas pénétrer et enrichir par l'esprit de notre Docteur séraphique.

42. *Ibid.*, III, d. 29, dub. 6 (III, 654).

43. *Ibid.*, VIII, 469 a : *Occurrit quorundam Fratrum otiositas, quae sentina est omnium vitiorum, qua plurimi consopiti, monstruosum quendam statum inter contemplativam et activam eligentes, non tam carnaliter quam crudeliter sanguinem comedunt animarum.*



## Chronologie de saint Bonaventure (1217 - 1257)

### BREF HISTORIQUE DU PROBLEME

En 1902, les Editeurs de Quaracchi, en publiant les Œuvres de saint Bonaventure, fixèrent la date de sa naissance en 1221 et celle de son entrée dans l'Ordre franciscain en 1238. Les Editeurs, qui suivaient François de Fabriano, pensaient que saint Bonaventure avait obtenu sa licence en théologie sous Alexandre de Halès qui était mort en 1245 et que, par conséquent, il avait dû venir à Paris au plus tard en 1242. Comme le rapporte Salimbene, saint Bonaventure fut reçu à la licence par Jean de Parme en 1248, quand il lisait l'Évangile de saint Luc, et lut ensuite les *Sentences*. Selon le *Catalogus XV Generalium (C15G)* et la *Chronica XXIV Generalium (C24G)*, il lut les *Sentences* la septième année après son entrée dans l'Ordre et reçut sa chaire magistrale la dixième année. Les Editeurs de Quaracchi, en s'appuyant également sur la *Chronica Veneta (CV)* et sur Barthélémy de Pise, en concluaient que saint Bonaventure fut admis à lire les *Sentences* en 1245, en privé, et qu'il reçut sa chaire en 1248, mais qu'il ne fut pas reconnu comme maître par l'Université avant 1257. Le *C24G* indiquait qu'il fut élu Ministre Général le 2 février 1256 de l'année de l'Incarnation ou 1257 de l'année de la Nativité. En indiquant 1257, Salimbene rapporte que saint Bonaventure gouverna l'Ordre pendant dix-sept ans, qu'il mourut dans sa cinquante troisième année et qu'il avait été élu Ministre Général la douzième ou la treizième année de son entrée dans l'Ordre. Pour faire concorder ces derniers chiffres avec 1238, les Editeurs de Quaracchi les

corrigeurent, en accord avec Sbaralea, et les transformèrent en dix-sept ou dix-huit ans.<sup>1</sup>

En 1921, André Callebaut fit remarquer que le *C15G* et le *C24G* utilisaient tous deux le calendrier de l'Incarnation en disant que saint Bonaventure gouverna l'Ordre pendant dix-huit ans (1256-1274). Le *C15G* rapporte qu'il devint Ministre Général après douze ou treize ans de vie religieuse, ce qui donne 1256, ou 1257 suivant notre calendrier. En enlevant treize de 1256, Callebaut obtenait 1243 comme date de l'entrée de saint Bonaventure dans l'Ordre ; de cette façon, il lut les *Sentences* à Paris en 1250 (septième année) et il obtint sa chaire en 1253 (dixième année). Ceci concordait avec le témoignage de Salimbene qui parle de saint Bonaventure recevant sa licence seulement comme *baccalarius biblicus ordinarius* pour lire saint Luc en 1248 ; il commença à lire les *Sentences* comme *baccalarius sententiarus* en 1250. Callebaut, en utilisant une version du texte de François de Fabriano meilleure que celle de Quaracchi, montra que ce texte ne concordait avec les autres sources que sur le seul fait que Bonaventure devint maître en théologie après son entrée dans l'Ordre. Cependant, le texte était probablement exact quand il indiquait que saint Bonaventure avait achevé ses études à la Faculté des Arts de Paris avant d'entrer dans l'Ordre. Bien qu'il entrât à Paris, saint Bonaventure fut affilié à la Province romaine.<sup>2</sup>

En 1924, la chronologie de Quaracchi fut revue d'une façon différente par Franz Pelster. Il prit le texte de *C15G* tel qu'il se présentait et rejeta comme non justifiées les corrections faites par les Editeurs de Quaracchi. Pelster, suivant Salimbene, choisit 1257 comme date de l'élection de saint Bonaventure comme Ministre Général, et ainsi, en

1. S. BONAVENTURAE, *Opera omnia*, (Quaracchi, 1902), v. 10, pp. 39-48. La chronologie ne fut pas acceptée par les auteurs suivants qui préférèrent 1253 comme date de l'entrée de saint Bonaventure dans l'Ordre : *Analecta Bollandiana*, 22 (1903), pp. 360-63 ; L. LEMMENS, *Der hl. Bonaventura, Kardinal und Kirchenlehre aus dem Franziskanerorden* (1221-74), (Kempten und München, 1909), p. 19. La chronologie des Quaracchi fut acceptée par ces auteurs : HILARIN FELDER, *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts*, (Freiburg im Breisgau, Herder : 1904) pp. 219-31 — édition française : *Histoire des études dans l'ordre de saint François*, traduit par EUSEBE DE BAR-LE-DUC, (Paris, Picard : 1908), pp. 229-42 — ; L. OLIGER, *Archivum franciscanum historicum*, 3 (1910), pp. 245-246 et 15 (1922), pp. 533-34 ; F. PALHORIES, *Saint Bonaventure*, (Paris, Bloud : 1913) pp. L-15 ; F. EHRLE, « Der heilige Bonaventura, seine Eigenart und seine drei Lebensaufgaben », *Franziskanische Studien*, 8 (1921), pp. 109-24.
2. « L'entrée de saint Bonaventure dans l'Ordre des Frères Mineurs en 1243 », *La France franciscaine*, 4 (1921) pp. 41-51. La chronologie de Quaracchi fut encore suivie par : E. SMEETS, « Bonaventure (saint) », *Dictionnaire de théologie catholique*, (Paris, Letouzey et Ané : 1923), v. 1, cc. 962-86 ; L. WEGEMER, *St Bonaventure, The Seraphic Doctor*, (New York, J.F. Wagner : 1924), pp. 5-17. La chronologie de Callebaut fut adoptée comme la plus probable par E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, (Paris, J. Vrin : 1924), pp. 9-22.

soustrayant douze ou treize, il obtint 1245 ou 1244 comme date de l'entrée de saint Bonaventure dans l'Ordre. En utilisant le *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Pelster établit ainsi sa chronologie : saint Bonaventure entra dans l'Ordre en 1244 et fut licencié comme bachelier pour lire saint Luc en 1248 ; il commença à lire les *Sentences* probablement à l'automne de 1250 et finit en 1253 ou au début de 1254 avec le titre de maître, quoiqu'il ne fût pas reconnu par l'Université avant 1256-1257.<sup>3</sup>

En 1934, les Pères de Quaracchi présentèrent une nouvelle chronologie. Ils montraient saint Bonaventure venant à Paris dans sa jeunesse et, une fois maître ès arts, commençant ses études de théologie vers 1240. Il entra alors dans l'Ordre, comme Callebaut l'a montré, très probablement en 1243 ; il fut licencié pour lire la Bible publiquement en 1248, comme le dit Salimbene. Vers 1250, saint Bonaventure commença à lire les *Sentences* et, comme Pelster le suggérait, il obtint sa chaire magistrale en 1253-1254, mais il ne fut pas reconnu par quelques Docteurs de l'Université avant 1256-1257.<sup>4</sup> Au sujet de cette dernière question, Ephrem Longpré attira l'attention à la fois sur l'accord conclu entre Jean de Parme et l'Université, tel que le rapporte Salimbene, et sur des textes du *Chartularium Universitatis Parisiensis*, montrant qu'il n'était pas fait mention des Franciscains dans le conflit avec les maîtres séculiers, de 1253 à 1255. Longpré ne voyait aucune raison de placer après 1253 la reconnaissance officielle de saint Bonaventure comme Docteur même si, par la suite, certains maîtres lui avaient retiré leur reconnaissance au moment où l'Université l'excluait de son Conseil (1255-1256).<sup>5</sup>

Vers 1945, la date de 1243, retenue par Callebaut, était le plus communément admise comme date de l'entrée de saint Bonaventure

3. « Literargeschichtliche Probleme im Anschluss an die Bonaventure-ausgabe von Quaracchi », *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 48 (1924), pp. 516-32. La chronologie de Callebaut fut acceptée par J.F. BONNEFOY, *Le Saint Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, (Paris, J. Vrin : 1929), pp. 1-4. Elle fut confirmée par l'ouvrage de P. GLORIEUX, « D'Alexandre de Halès à Pierre Auriol. La suite des maîtres franciscains de Paris au XIII<sup>e</sup> siècle », (Paris, J. Vrin : 1933), v. 2, p. 37.
4. S. BONAVENTURAE. *Opera theologica selecta*, editio minor, (Quaracchi : 1934) v. 1 pp. VII-IX. L'entrée de saint Bonaventure dans l'Ordre à Paris fut mise en doute par O. Righi ; celui-ci soutenait qu'il entra dans l'Ordre dans sa province d'origine avant de venir à Paris à la Faculté des Arts : « S. Bonaventura entro nell'Ordine Francescano in Parigi o nella Provincia romana ? », *Miscellanea francescana*, 36 (1936), pp. 505-11.
5. LONGPRE suggère que saint Bonaventure étudia à la Faculté des Arts de 1236 à 1242, à Paris, où il entra dans l'Ordre, très probablement en 1243 : « Bonaventure (saint) », *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, (Paris, Letouzey et Ané : 1937), v. 9, cc. 741-51 ; voir aussi : *Dictionnaire de spiritualité*, (Paris, Beauchesne : 1937), v. 1, cc. 1768-69. Longpré écrit plus tard que saint Bonaventure entra dans l'Ordre aux environs de 1243-44 : *Catholicisme hier-aujourd'hui-demain Encyclopédie*, (Paris, Letouzey et Ané : 1949), v. 2, cc. 122-24.

dans l'Ordre. Le septième centenaire de l'événement fut célébré en 1943, à Paris.<sup>6</sup> En 1945, les Editeurs espagnols, en utilisant les mêmes documents que Longpré pour leur édition des Œuvres de saint Bonaventure, arrivèrent, indépendamment de Longpré, à cette conclusion que saint Bonaventure fut, en fait, reconnu maître par l'Université de Paris en 1253.<sup>7</sup>

En 1949 et 1950, Giuseppe Abate examina de nouveau en détail la chronologie de saint Bonaventure. En 1949, Abate mit en doute, pour la première fois, la date de 1221 comme étant celle de la naissance de saint Bonaventure. En outre, après avoir étudié de nombreux documents, du XIII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle, Abate montra qu'aucun d'eux ne parlait du lieu où saint Bonaventure était entré dans l'Ordre alors qu'ils faisaient de vagues allusions à l'époque. Wadding était le premier à affirmer expressément que saint Bonaventure entra dans la Province romaine et qu'il le fit en 1243. Mais Abate n'acceptait pas le témoignage de Wadding, tant parce qu'il ne citait pas ses sources, que parce qu'il attribuait trois âges différents à saint Bonaventure en 1243. Abate notait qu'aucun couvent franciscain n'enseigna les Arts avant 1250 ; aussi se rangeait-il à l'avis de François de Fabriano disant que saint Bonaventure acheva sa maîtrise es Arts à Paris avant d'entrer dans l'Ordre. Par suite, Abate était d'accord avec Callebaut pour reconnaître comme authentique le témoignage de François de Fabriano, rapportant que saint Bonaventure devint maître en théologie après son entrée dans l'Ordre. Pour établir la chronologie de saint Bonaventure depuis son entrée en religion jusqu'à son élection comme Ministre Général, Abate choisit comme sources les plus sûres le *Catalogus Gonsalvinus* (C15G) et le texte de Salimbene ; les autres dépendent du *Catalogus Gonsalvinus*, c'est-à-dire le CV, le C24G et le témoignage de Barthélémy de Pise. Abate nota que 1256 était donné comme date de l'élection de saint Bonaventure comme Ministre Général uniquement selon le calendrier de l'Incarnation dans l'usage de Pise. Ce calendrier faisait partir le premier jour de l'année du 25 mars précédent, de sorte que le 2 février 1257, dans le calendrier moderne, correspondait à l'année 1256 dans le calendrier de Pise, dont se servait l'auteur du *Catalogus Gonsalvinus*. D'où, en enlevant treize de 1256, Abate obtenait

6. Consulter les ouvrages suivants : V.M. BRETON, *Saint Bonaventure*, (Paris, Aubier : 1943), pp. 10-14 ; *Saint Bonaventure 1243-1943*. Cahier des Cordeliers, n° 1, (Paris, Editions franciscaines : 1944), pp. 7-31 : A. Garreau, en particulier, confirme la date de 1243 avancée par Callebaut, en citant un texte de Mariano de Florence relatant que saint Bonaventure prit l'habit religieux en 1243, alors qu'il avait environ vingt-deux ans (voir pp. 25-31).
7. Les éditeurs espagnols placent entre 1234 et 1240 les années d'étude de saint Bonaventure à la Faculté des Arts de Paris et, d'après Callebaut, fixent son entrée dans l'Ordre en 1243 : *Obras de San Buenaventura*, édition bilingüe, (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos : 1945), v. 1, pp. 4-12. E. Bettoni avançait 1221 ou 1222 comme date de la naissance de saint Bonaventure et 1253-54 comme date à laquelle il aurait eu le droit d'enseigner, mais il n'aurait eu le grade de docteur qu'en 1257 : *S. Bonaventura*, (Brescia, La Scuola : 1945), pp. 8-13.

1243 comme date de l'entrée de saint Bonaventure dans l'Ordre et celle-ci avait eu lieu entre le 25 mars et le 31 décembre de cette même année ou, quand les deux calendriers coïncidaient, en 1243. Ensuite, reçu à la licence par Jean de Parme en 1248, saint Bonaventure commença à lire les *Sentences* en 1250 et reçut sa chaire magistrale en 1253 quoique le collège des maîtres séculiers de l'Université ne le reconnût pas officiellement à cette époque.<sup>8</sup> En traitant ce dernier problème en 1950, Abate montra que saint Bonaventure posséda légitimement une chaire de 1253 à 1257. S'il était né en 1221, il lui aurait manqué trois ans pour avoir trente cinq ans, l'âge minimum requis par les statuts de l'Université pour être maître en théologie. Cela aurait été un argument valable pour fonder l'opposition des maîtres séculiers à son entrée dans le collège des docteurs. Mais comme l'âge de saint Bonaventure n'est jamais mentionné dans les documents relatifs aux années 1252-1256 et qu'il n'y a pas trace d'un document pontifical le dispensant de la limite d'âge, Abate concluait que l'âge de saint Bonaventure, en 1253, n'était pas un obstacle à l'obtention d'une chaire. C'est pourquoi, en 1257, l'Université le reconnut simplement comme maître régent dans le corpus des maîtres. Puisqu'il avait au moins trente-cinq ans en 1253, il avait dû naître au plus tard en 1217, fait qu'Abate pouvait confirmer par la constante tradition de l'Ordre qui exigeait au moins quarante ans pour être élu Ministre Général ; saint Bonaventure avait donc quarante ans au moins en 1257, et cinquante-sept ans, ou plus, lorsqu'il mourut en 1274. Quoique cette thèse allât à l'encontre d'une tradition ininterrompue depuis le XIV<sup>e</sup> siècle, disant que saint Bonaventure mourut à cinquante-trois ans, Abate s'appuya sur les nombreuses fautes actuellement découvertes dans les manuscrits pour montrer que LIII pouvait facilement être une erreur : (par exemple LVI).<sup>9</sup>

8. « *Per la storia e la cronologia di S. Bonaventura, O. Min. (c. 1217-1274)* », (I) *Miscell. frances.*, 49 (1949), pp. 534-65.
9. « *Per la storia...* », (II, fine) *Miscell. frances.*, 50 (1950), pp. 97-111. A cette époque, les Pères de Quaracchi ne pouvaient pas encore dire avec certitude si c'était comme bachelier ou comme maître que saint Bonaventure avait commencé à lire en 1248 : *Alexandri de Hales, Glossa in quatuor libros Sententiarum...*, (Quaracchi, 1951), v. 1, pp. 19\*-21\* (n. 13) ; cf. p. 29\* (n. 26). L. Veuthey donne 1217 ou 1221 comme date de la naissance de saint Bonaventure et 1253-54 pour le début de son enseignement comme maître : « Bonaventura (s.) », *Enciclopedia filosofica*, (Roma, 1957), v. 1, cc. 744-45. J.C. BOUGEROL suit la chronologie d'Abate dans ses lignes principales et il place dans la période magistrale de saint Bonaventure (1253-57), les Commentaires sur l'Écriture et les Sentences de l'édition de Quaracchi : *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, (Tournai, Desclée : 1961), pp. 13, 35-47, 240-41 (102-04, 134-38, 142-43, 150) ; *Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne*, (Paris, Editions du Seuil : 1963), pp. 21-31 ; *Saint Bonaventure*. Un maître de sagesse, (Paris, Editions franciscaines : 1966), v. 1, pp. 8-71 ; *Saint Bonaventure. Breviloquium*, texte latin de Quaracchi et traduction française, (Paris, Editions franciscaines : 1966), v. 1, pp. 7-18. I. Brady accepte les points principaux de la chronologie d'Abate et place l'arrivée de saint Bonaventure à Paris en 1234 ; à l'encontre de

## DATES IMPORTANTES ENCORE INCERTAINES

Deux dates seulement, dans la vie de saint Bonaventure, sont admises sans discussion : l'année de sa mort, 1274 ; l'année où il fut reçu à la licence par Jean de Parme, 1248. D'après Abate, cependant, il est moralement certain que saint Bonaventure est né, au plus tard, en 1217. En outre, depuis Callebaut, il est raisonnablement certain que saint Bonaventure entra dans l'Ordre à Paris, où il faisait ses études à la faculté des Arts, et avant de devenir maître en théologie. Toutes les autres dates de ses débuts dans la vie franciscaine dépendent de l'année où il fut élu Ministre Général. C'est à partir de cet événement que nous pouvons calculer les dates de son entrée dans l'Ordre, de sa lecture des *Sentences* et, au plus tard, de sa carrière de maître en théologie. En fixant en 1243 la date de son entrée dans l'Ordre, Callebaut enlève treize de 1256 de l'année de l'Incarnation. Cela présente deux difficultés : a) puisque le *CI5G* dit douzième ou treizième année, comme le note Pelster, une soustraction de douze donne 1244 ; b) si 1256 du calendrier de l'Incarnation équivaut à 1257 de notre calendrier, alors la date de 1243 provenant de 1256 donne 1244 dans notre calendrier. Quoique Pelster ait soustrait douze et treize, il choisit 1257 plutôt que 1256 et il arrive ainsi à 1245 ou 1244. Abate dit que le 2 février 1257, dans le calendrier moderne, correspond à 1256 de l'Incarnation dans le calendrier de Pise utilisé par le *Catalogus Gonsalvinus (CI5G)*. En enlevant treize de 1256, il obtient 1243, en supposant que saint Bonaventure soit entré dans l'Ordre entre le 25 mars et le 31 décembre. En plus des deux difficultés rencontrées dans les calculs de Callebaut, on en trouve une troisième dans ceux d'Abate : le 2 février 1257 dans le calendrier moderne correspond à 1256 de l'Incarnation dans le calendrier de Florence et non dans celui de Pise.

	1 <sup>er</sup> janvier	25 mars	31 décembre	24 mars
Moderne	1257 (56)			
Pise	1257 (56)	1258 (57)		
Florence	1256 (55)	1257 (56)		

Etant donné que le 2 février 1256, dans le calendrier moderne, correspond réellement à 1256 de l'Incarnation dans le calendrier de Pise, la date de l'élection de saint Bonaventure comme Ministre Général

certains auteurs qui affirmaient que le collège des maîtres l'avait admis comme maître régent le 23 octobre 1257, Brady montre que saint Bonaventure avait son statut de maître à l'Université bien avant cette date : « *Bonaventure, St.* », *New Catholic Encyclopedia*, (New York, McGraw-Hill : 1967), t. 2, p. 658.

est 1256 dans le calendrier moderne si la date de 1243, tirée du calendrier de Pise, est acceptée comme celle de son entrée dans l'Ordre. En outre, s'il est entré entre le 25 mars et le 31 décembre 1243, le calendrier de Pise correspond à 1242 dans le calendrier moderne, à moins que 1243 soit dans le calendrier moderne, mais alors cela correspondrait à 1244 dans le calendrier de Pise.

	1 <sup>er</sup> janvier	25 mars	31 décembre	24 mars
Florence	1243 (42)			
Pise	1243 (42)	1244 (43)		
Florence	1242 (41)	1243 (42)		

Pour conserver 1257 comme date de l'élection de saint Bonaventure comme Ministre Général, on pourrait fixer son entrée dans l'Ordre en 1243, selon le calendrier moderne et le calendrier de Pise, à condition qu'il soit entré avant le 25 mars. Si on place son élection en 1256 de l'Incarnation, correspondant à 1257 dans le calendrier moderne, l'année de l'Incarnation serait alors dans le calendrier de Florence. Il est donc évident que la nécessité s'impose d'un nouvel examen des documents contenant des indications sur les premières années de saint Bonaventure dans l'Ordre franciscain.<sup>10</sup>

## NOUVEL EXAMEN DU PROBLEME

Deux documents donnent la date exacte de l'élection de saint Bonaventure comme Ministre Général :

### (A) *Chronica fratris Salimbene*<sup>11</sup>

Ultimum generale capitulum, quod sub eo (Ioanne de Parma) celebratum fuit... factum est Rome in festo purificationis anno Domini M<sup>o</sup>CC<sup>o</sup>LVII<sup>o</sup>... Et statim assignavit fratrem Bonaventuram de Bagnoreto et... omnes consenserunt in eum, et fuit electus... Et prefuit Bonaventura XVII annis et multa bona fecit.

16. Au sujet des différences entre les divers calendriers voir : MANUALI HOEPLI & A. CAPELLI, *Chronologia, Cronografia e Calendario Perpetuo*, (Milano, 1960), pp. 8-11 ; *Handbook of Dates for Students of English History*, ed. by C.R. Cheney. Royal Historical Society Guides and Handbooks, N<sup>o</sup> 4, London, 1948), pp. 4-5.
11. *Monumenta Germaniae historica*, ed. O. Holder-Egger, (Hannoverae et Lipsae, 1912), Scriptorum, v. 32, p. 310.

(B) *Chronica XXIV Generalium Ministorum* <sup>12</sup>

Hic frater Ioannes Generalis, convocato Romae capitulo generali, anno ab Incarnatione Domini computando MCCLVI, secundum illos vero, qui a Nativitate computant, anno MCCLVII in festo Purificationis beatae Mariae...

Le texte *A* donne l'année 1257 ; le texte *B* donne 1256 de l'Incarnation ou 1257 de la Nativité. Ainsi *A* suit le calendrier de la Nativité, ce qui correspond au calendrier moderne depuis le 1<sup>er</sup> janvier jusqu'au 24 décembre. Puisque *B* fait concorder 1257 de la Nativité avec 1256 de l'Incarnation, le *C24G* utilise le calendrier de l'Incarnation de Florence et non le calendrier de Pise, comme le montre le passage suivant : <sup>13</sup>

Octavus Generalis fuit praeclarissimus pater frater Bonaventura de Balneoregio Provinciae Romanae, electus in praedicto capitulo Romae anno ab incarnatione Domini MCCLVI in festo Purificationis beatae Mariae... Hic Generalis frater Bonaventura secundum chronicam fratris Peregrini de Bononia rexit Ordinem XVI annis vel circa. Sed communior opinio tenet quod rexit XVIII annis vel circa, quia XVII annis completis et ultra, quantum est a Purificatione beatae Mariae usque ad Pentecosten.

Si le *C24G* dépend du *Catalogus Gonsalvinus*, comme c'est communément admis, la chronologie de ce dernier suit le calendrier de Florence : <sup>14</sup>

Decem et octo annis rexit Ordinem, et in Lugduno tempore generalis concilii obiit Cardinalis... Hoc fratre ad cardinalatum assumpto et tempore concilii generalis capitulo Lugduni congregato 1274, frater Hieronymus... in Generalem Ministrum electus est.

Si le *Catalogue Gonsalvinus* suit le calendrier de Pise, 1274 devient 1273 selon le calendrier moderne et l'année de l'élection de saint Bonaventure est donc 1255. Si le document utilise le calendrier de la Nativité, la date de son élection devient 1256 dans le calendrier moderne ; mais cette date et celle de 1255 sont toutes les deux en désaccord avec le vivant témoignage de Salimbene (texte *A*). Par conséquent, le *Catalogus Gonsalvinus* suit le calendrier de l'Incarnation de Florence. Il faut tenir compte de ce fait en calculant d'après ce document l'année où saint Bonaventure est entré dans l'Ordre : <sup>15</sup>

12. *Analecta franciscana*, 3 (1897), p. 286.

13. *Op. cit.*, p. 323-24.

14. *Op. cit.*, p. 699, p. 701 ; cf. *Monum. German. histor.*, Script., v. 32, p. 664, p. 666.

15. *Anal. fran.*, 3 (1897), p. 699 ; cf. *Monum. German. histor.*, Script., v. 32, p. 664.



Hinc factum est, ut in septimo anno post ingressus Ordinis Sententias legeret Parisius et in decimo reciperet cathedram magistralem, et in XII<sup>o</sup> vel XIII<sup>o</sup> ad regimen Ordinis est assumptus.

Notez le texte parallèle du C24G : <sup>16</sup>

Hinc factum est, ut in VII. anno post ingressum Ordinis Sententias Parisius legeret et in X. reciperet cathedram magistralem ; in XII. vero vel XIII. ad regimen Ordinis est assumptus.

Des deux dates proposées par ces textes pour calculer l'année de l'élection de saint Bonaventure d'après celle de son entrée dans l'Ordre, il est logique de choisir la douzième année, pour se conformer au calendrier utilisé par les documents ; il faut choisir la treizième année si l'on veut suivre l'autre calendrier ou celui de la Nativité. Dans les deux cas, nous arrivons à la *même* date pour l'élection : 1256 moins 12 égale 1244 ; 1257 moins 13 donne 1244.

Supposons que l'alternative 12 ou 13 n'implique pas de différence entre les deux calendriers. Nous devrions alors soustraire 12 et 13 à la fois de 1256 et 1257 : a) 1256 moins 12 et 13 donne 1244 et 1243 ; b) 1257 moins 12 et 13 donne 1245 et 1244.

Ainsi, seul 1244 est commun non seulement à a) et b), mais aussi à cette manière de calculer particulière, et à la précédente, basée sur la différence des deux calendriers. Donc la date proposée pour l'entrée de saint Bonaventure dans l'Ordre est l'année 1244, après le 25 mars. Il semble alors qu'il commença à lire les *Sentences* en 1251 et qu'il reçut sa chaire magistrale en 1254. Cette chronologie semble aller à l'encontre du témoignage de Salimbene disant que saint Bonaventure fut licencié en 1248 : <sup>17</sup>

Item frater Ioannes de Parma dedit licentiam fratri Bonaventure de Balneo-regis, ut Parisius legeret : quod nunquam alicubi fecerat, quia bacellarius erat nec adhuc cathedratus. Et tunc fecit lecturam super totum evangelium Luce... Et super Sententias IIII<sup>o</sup>r libros fecit... Currebat tunc annus millesimus CCXLVIII. Nunc autem agitur annus Domini MCCLXXXIII.

Pour avoir sa licence de bachelier en 1248, saint Bonaventure aurait dû commencer ses études de théologie au moins cinq ans plus tôt, en 1243, conformément au règlement de l'Université ; il aurait ainsi pu devenir maître en théologie au moins huit ans plus tard, en 1251 : <sup>18</sup>

16. *Anal. fran.*, 3 (1897), pp. 324-25.

17. *Monum. German. histor.*, Script., v. 32, p. 299.

18. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. H. DENIFLE o.p. & A. CHATELAIN, (Paris, Delalain : 1889), v. 1, n. 20, p. 79. Cet ouvrage sera désormais indiqué par les lettres CUP suivies du numéro du document, du volume et de la page.

Circa statum theologorum statuimus, quod nullus Parisius legat citra tricesimum quintum etatis sue annum, et nisi studuerit per octo annos ad minus, et libros fideliter et in scolis audierit, et quinque audiat theologiam antequam privatas lectiones legat publice...

Il faut remarquer trois points dans le texte de Salimbene. Le premier est très clair : 1248 n'est relié d'aucune manière à la date d'entrée de saint Bonaventure dans l'Ordre ; le texte, tel qu'il se présente, se réfère uniquement au début de ses études de théologie qui se situait en 1243 selon les autres textes. Le second point est qu'il n'avait jamais lu ailleurs avant 1248 (*quod nunquam alicubi fecerat*) ; pour cette raison, et parce qu'il était bachelier mais n'avait pas encore de chaire (*quia bachelarius erat nec adhuc cathedratus*), il obtint sa licence pour lire à Paris (*ut Parisius legeret*). Ces faits montrent que saint Bonaventure fut autorisé comme bachelier à lire en public pour la première fois, et à Paris, afin de pouvoir postuler une chaire de théologie. Le troisième point est que « *Currebat tunc annus millesimus CCXLVIII* » se rapporte à la fois à « *dediit licentiam* » et à « *tunc fecit lecturam super totum evangelium Luce* », mais non pas à « *super Sententias III<sup>or</sup> fecit* ». Ainsi Salimbene n'assigne aucune date au *Commentaire des Sentences* et parle seulement d'une façon très générale de 1248 comme de l'année pendant laquelle saint Bonaventure obtint sa licence et lut entièrement saint Luc. On peut tirer les conclusions suivantes des points mentionnés ci-dessus.

- 1) saint Bonaventure commença ses études de théologie pas plus tard qu'en 1243 ;
- 2) il commença à lire publiquement, à Paris, comme bachelier biblique au cours de 1248 ;
- 3) le texte de Salimbene n'est pas une base suffisante pour déterminer l'année au cours de laquelle saint Bonaventure entra dans l'Ordre ou la date à laquelle il commença à lire les *Sentences*, ni pour déterminer quand il obtint sa chaire magistrale.

La chronologie établie sur la base de 1244 comme date de l'entrée de saint Bonaventure dans l'Ordre concorde avec le témoignage de Salimbene. Son texte suggère simplement que 1243 fut l'année où saint Bonaventure commença ses études de théologie. Les autres documents indiquent que 1244 fut la première année de sa vie de Franciscain. Ainsi, d'après eux, il semble qu'il commença à lire les *Sentences* en 1251 et reçut sa chaire en 1254.<sup>19</sup>

19. Si Bonaventure a lu pendant deux ans la Bible, comme il était d'usage, pourquoi n'a-t-il pas commencé à lire les *Sentences* en 1250 et non en 1251 ? La réponse à cette question peut être extraite de l'étude du P.J.G. BOUGEROL, *Introduction...*, 203-206. L'auteur suggère que Bonaventure a prêché du 2 au 23 octobre 1250 (20<sup>e</sup>-23<sup>e</sup> dimanche après la Pentecôte), du 27 novembre au 25 décembre 1250 (1<sup>er</sup> dimanche de l'Avent à Noël), du 8 janvier au

L'année 1244, en outre, pourrait avoir été l'année de la profession religieuse de saint Bonaventure. Donc, en 1243, étant novice, il commença ses études de théologie, très probablement sous Alexandre de Halès. Comme saint Bonaventure avait fait ses études à la Faculté des Arts à Paris, ainsi que le note François de Fabriano : « *conventatus in artibus apud Parisios* », il est très probable qu'il y arriva en 1235, car il fallait au moins huit ans pour obtenir la maîtrise es arts à Paris.<sup>20</sup>

Pour savoir si saint Bonaventure a bien obtenu sa chaire de théologie en 1254, il est nécessaire d'étudier certains documents concernant l'Université de Paris de 1252 à 1254. En février 1252, la Faculté de Théologie promulga un décret interdisant aux Ordres religieux d'avoir plus d'un seul maître régent et plus d'une seule école.<sup>21</sup> En avril 1253, l'Université publia une loi ordonnant aux maîtres de faire la grève pour obtenir réparations des outrages commis par les hommes du guet contre les étudiants. Le refus du maître franciscain et des deux maîtres dominicains de se soumettre à l'ordre de grève retarda l'apaisement du conflit :

... fecimus jurementis vallatam de suprascripta injuria...  
prosequenda, tribus magistris regularibus, videlicet duobus  
Predicatoribus et uno Minore, duntaxat exceptis, qui pro sue  
voluntatis arbitrio suum renuerunt prestare consensum  
diligencius requisiti... Propter quod negocium nostrum  
suprascriptum diutius extitit protelatum...

30 avril (1<sup>er</sup> dimanche après l'Épiphanie au 2<sup>e</sup> dimanche après Pâques), du 7 mai au 15 octobre 1251 (3<sup>e</sup> dimanche après Pâques au 19<sup>e</sup> dimanche après la Pentecôte). Une faute d'imprimerie met la date de Pâques 1250 au 16 avril, ce qui est faux. Il faut lire 1251.

Il est donc possible que saint Bonaventure ait préparé et prêché un sermon chaque dimanche du 27 novembre 1250 (1<sup>er</sup> dimanche de l'Avent) au 19 novembre 1251 (24<sup>e</sup> dimanche après la Pentecôte). Il y eut exactement 24 dimanches après la Pentecôte en 1251. Durant cette période, il a donc accompli sa formation de prédicateur.

20. « Nullus legat Parisius de artibus citra vicesimum primum etatis sue annum, et quod sex annis audierit de artibus ad minus, antequam ad legendum accedat, et quod protestetur se lecturum duobus annis ad minus... — *CUP*, n° 20 (1.78). Pour la citation de François de Fabriano voir : G. ABATE, *Miscell. frances.*, 49 (1949), p. 560, n° 1. Abate remarque que l'entrée dans l'Ordre est habituellement comptée à partir de l'année de la profession, mais que les documents relatifs à saint Bonaventure semblent indiquer que dans son cas, l'entrée est calculée depuis son admission au noviciat : *Op. cit.*, pp. 561-62, 565-68. Cette opinion peut s'appuyer sur Salimbene qui dit de lui-même : « ... iri novitiatu meo... habui doctorem in theologia fratrem Humilem de Mediolano... Et audivi primo anno, quo intravi ordinem, in scolis theologiae Ysaïam et Matheum... possum et ego dicere, quod LX et sex anni sunt hodie... in quo scribo... quod ordinem fratrorum Minorum intravi, et agitur annus Domini MCCLXXXIII ». — *Monum. German. histor.*, Script., v. 32, p. 277.
21. *CUP*, n° 200 (1.226-27).

Les trois frères furent alors exclus du conseil des maîtres.<sup>22</sup> Le 1<sup>er</sup> juillet, Innocent IV donna l'ordre de réintégrer les frères, mais l'Université n'en tint aucun compte. Un nouvel avertissement du Pape, demandant la suspension du décret pour un an, si un accord n'avait pas été fait, arriva trop tard pour empêcher sa promulgation, le 2 septembre 1253.<sup>23</sup> Le 4 février 1254, les maîtres séculiers déclarèrent que la Faculté de Théologie avait interdit, en 1252, à tout Ordre religieux d'avoir simultanément deux chaires et deux maîtres régents. Mais les frères dominicains s'opposaient au décret et ils étaient les seuls à s'y opposer :

... duximus statuendum ut nullus regularium conventus in collegio nostro duas simul solemnes cathedras habere valeat actu regentium magistrorum... Cui statuto fratres Predicatores totis viribus restituent, et adhuc soli quantum in ipsis est renituuntur...

Les deux maîtres dominicains avaient été exclus car ils ne voulaient pas se soumettre au décret qui avait cependant été révisé afin de respecter leur règle et leur conscience.<sup>24</sup>

Deux points ressortent de ces documents :

- 1) le maître franciscain et les deux maîtres dominicains étaient sous le coup d'un arrêté d'expulsion le 2 septembre 1253, au début de l'année universitaire ;
- 2) les deux Dominicains n'étaient pas encore arrivés à un accord avec l'Université le 4 février 1254.

Il est donc évident que l'Ordre franciscain avait conclu un arrangement avec l'Université entre le 2 septembre 1253 et le 4 février 1254. Ce fait est confirmé par Salimbene qui rapporte l'arrangement conclu par Jean de Parme :<sup>25</sup>

Expono me metipsum et fratres qui sunt sub manu mea discipline et correctioni vestre. Ecce in manibus vestris sumus. Facite de nobis quod rectum et bonum vobis videtur. Audientes hoc omnes acceperunt satisfactionem, et quievit spiritus eorum, quo tumescebant contra fratres.

Salimbene ne rapporte ni la date ni les clauses du traité ; mais on peut les découvrir dans les documents cités ci-dessus et dans l'ouvrage de P. Glorieux.<sup>26</sup> Le maître franciscain exclu de l'Université en avril 1253, parce qu'il refusait de se soumettre, était Guillaume de Méilton. Son refus était très probablement motivé par son opposition au décret litigieux, limitant l'Ordre à une seule chaire et à un seul maître régent ; il n'était donc pas en bons termes avec l'Université. Donc l'accord comportait :

22. CUP, n° 219 (1.242-44) ; citation prise : p. 242.

23. CUP, n°s 222-26 (1.247-51).

24. CUP, n° 230 (1.252-58) ; citation prise : p. 254.

25. *Monum. Germ. histor.*, Script., v. 32, pp. 299-300.

26. Voir ci-dessus : n° 3.

a) le consentement de l'Ordre qui acceptait de n'avoir qu'une seule chaire ;

b) le remplacement de Guillaume de Méilton, qui s'opposait à l'Université, par saint Bonaventure comme maître régent.

Il fallut nécessairement un certain temps pour négocier ces arrangements et les ratifier, après l'accord conclu par Jean de Parme et cela se passa probablement pendant le premier semestre de l'année universitaire. En outre, comme le déclaraient les maîtres séculiers (4 février 1254), l'Université était en tumulte à cause de l'intransigeance des Frères dominicains. D'autre part, saint Bonaventure et ses examinateurs avaient eu besoin d'un certain laps de temps pour préparer son inceptio de maître. En raison de tous ces arguments, il est très vraisemblable de penser que ce fut au début de l'année 1254 que saint Bonaventure reçut sa chaire de théologie et qu'il eut son *principium* de maître. L'installation d'un maître avait lieu l'après-midi, au cours d'une séance publique pendant laquelle étaient disputées deux des quatre questions proposées par le candidat. Le lendemain matin, il donnait son *principium* qui était suivi d'une discussion publique de sa troisième et de sa quatrième question. Pour compléter l'installation du maître, le premier jour libre après cette séance, ce dernier donnait sa leçon inaugurale. Celle-ci était une reprise de son *principium* et une nouvelle exposition des deuxième et troisième questions. La quatrième question, appelée *quaestio magistrorum*, était la plus importante et elle était défendue par le maître seul contre deux maîtres chevronnés. Or la remarquable teneur de la quatrième question dans le *De scientia Christi* de saint Bonaventure et sa relation intrinsèque, communément admise, avec son sermon *Christus unus omnium magister*, nous amènent à penser que cette quatrième question fut la question principale disputée à sa leçon inaugurale et que, par conséquent, le sermon se rapportant à cette question fut son *principium*.<sup>27</sup>

Il semble donc que les questions 1-4 du *De scientia Christi* sont celles que saint Bonaventure a préparées pour sa leçon inaugurale en 1254. Les trois autres questions (5-7) auraient été disputées par lui comme maître, soit après, soit au cours de sa lecture inaugurale. Ces séries de questions disputées auraient été suivies plus tard, comme il le dit lui-même, par son *De mysterio Trinitatis*.<sup>28</sup>

27. Au sujet de la cérémonie d'installation d'un maître, consulter : P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres...*, v. 1, pp. 19-20 ; J.G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure*. Un maître de sagesse, p. 52. E. LONGPRE place le « *Christus unus omnium magister* » entre 1253 et 1257 : *Catholicisme... Encyclopédie*, v. 2, c. 124 ; J.G. BOUGEROL a suggéré qu'il était probablement la lecture inaugurale de saint Bonaventure : *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, p. 174.

28. Cf. *de mysterio Trinitatis*, q. 3, a. 1, ad 14 (*Op. om.*, v. 5, p. 73). Le texte des questions (1-7) de son *De scientia Christi*, tel que nous le possédons actuellement, est celui de la rédaction définitive ; il en est de même pour les commentaires de l'Écriture et des *Sentences*.

LA CHAIRE MAGISTRALE DE SAINT BONAVENTURE  
(1255-1257)

Saint Bonaventure Maître-Régent 1255-1257 ?

Les documents relatant les dissensions au sein de l'Université de Paris (1255-1257) montrent très clairement que saint Bonaventure conserva son statut de maître régent. Les difficultés commencèrent avec le *Quasi lignum* d'Alexandre IV, le 14 avril 1255. Il parla uniquement des deux frères dominicains encore exclus du collège des maîtres.<sup>29</sup> Le 2 octobre, l'Université fit uniquement mention des deux dominicains et les accusa d'être depuis trois ans une cause de conflit. A cause de leurs accusations mensongères contre Guillaume de Saint Amour, l'Université avait, de nouveau, fait la grève.<sup>30</sup> En décembre, Alexandre fit allusion à *certain*s maîtres et étudiants, mais il nomma Guillaume de saint Amour, qui avaient préféré quitter Paris plutôt que d'admettre les Dominicains dans le collège des maîtres.<sup>31</sup> Le Pape parla de nouveau trois fois, en mars et en avril 1256, de *certaines* personnes qui, à l'Université, s'opposaient aux Dominicains ; il exhortait aussi l'Université à ne pas se laisser pervertir par la malice de quelques-uns qui corrompaient les autres. Le 3 mars, il ordonna au chancelier de recevoir Thomas d'Aquin à la licence et de faire les préparatifs nécessaires pour son *principium*.<sup>32</sup> Entre temps, le 1<sup>er</sup> mars, les Dominicains et l'Université avaient fait un accord, mais celui-ci fut annulé, en juin, par Alexandre. Le Pape s'éleva d'abord contre *certain*s maîtres qui se vantaient d'avoir quitté l'Université, après avoir déclenché la grève, et qui avaient molesté les Dominicains ainsi que ceux qui assistaient au *principium* de Thomas. Alexandre nomma ensuite les maîtres : Guillaume de Saint Amour et Eudes de Douai, tous deux docteurs en théologie, Nicolas de Bar-sur-Aube et Chrétien de Beauvais. Le Pape ordonna que tous les religieux qui étaient actuellement docteurs de la Faculté de Théologie fussent reçus dans le collège ou le conseil des maîtres :

[...] quod dilecti filii Predicatorum et Minorum Ordinum fratres ac alii religiosi, qui Parisius fuerint pro tempore doctores theologicæ facultatis, seu scolares ipsorum in consortium et collegium seu societatem aliorum magistrorum et scolarium Parisiensium recipiantur...

Alexandre interdisait aussi à l'Université de quitter Paris.<sup>33</sup>

29. CUP, n° 247 (1.279-85), n° (1.286-87).

30. CUP, n° 256 (1.292-96).

31. CUP, n°s 259-62 (1.298-301) ; cf. n°s 263 (1.301-02).

32. CUP, n°s 269-72 (1.305-09), n° 274 (1.314-15).

33. CUP, n° 268 (1.304-05), n°s 280-82 (1.319-24), n° 284 (1.327) ; citation tirée de : n° 281 (1.323).

C'est ici le premier indice montrant que les maîtres séculiers ne s'opposaient pas seulement aux Dominicains mais aussi à d'autres religieux. Le conflit prit de l'extension à cause de Guillaume de Saint Amour dont le *De periculis* s'attaquait à la condition de mendiants des Dominicains et des Franciscains. L'ouvrage fut condamné par Alexandre le 5 octobre.<sup>34</sup> Deux semaines plus tard, Eudes de Douai et Chrétien de Beauvais prêtèrent serment à Anagni, jurant d'observer *Quasi lignum* et de recevoir dans le collège de l'Université de Paris les frères dominicains et franciscains, nommant en particulier Thomas et Bonaventure, docteurs en théologie, qui devaient être expressément reçus comme maîtres :

[...] quod fratres Predicatores et Minores Parisius degentes magistros et auditores eorum et specialiter ac nominatim fratres Thomam de Aquino de Ordine Perdicatorum et Bonaventuram de Ordine Minorum doctores theologie ex tunc quantum in eis esset in societatem scolasticam et ad Universitatem Parisiensem reciperent, et expresse doctores ipsos reciperent ut magistros, et quod cum Parisius fuerint faciant publice illud idem, ipsosque juxta ordinationem predictam ab Universitate seu magistris et scolaribus Parisius commorantibus procurent recipi bona fide, et contra predicta numquam prestant consilium vel assensum.

Eudes et Chrétien jurèrent aussi de condamner le *De periculis* et de ne pas participer au transfert du collège des maîtres hors de Paris.<sup>35</sup>

Le 10 novembre, Alexandre notifia à l'Université sa condamnation du *De periculis* ; en même temps, il interdisait le déplacement du collège et ordonnait à l'Université de recevoir les Dominicains.<sup>36</sup> Mais la paix n'était pas rétablie : le 7 janvier 1257, le Pape s'éleva contre certains maîtres qui n'observaient pas son *Quasi lignum* alors qu'ils auraient dû s'y soumettre pour obtenir leur *licentia regendi* ; il ne mentionna que les dominicains comme rencontrant une opposition à l'Université. Alexandre revint huit fois encore sur le même sujet, du 13 janvier au 30 mars.<sup>37</sup> Puis, le 12 mai, il répéta textuellement son ordonnance du 27 juin 1256. Il parla du petit nombre de ceux qui se vantaient de ne plus appartenir à l'Université mais qui restaient cependant là, sans enseigner, et qui en induisaient beaucoup en erreur. Leur faute était encore aggravée par la contagion de leur exemple qui suscitait de l'opposition aux Dominicains dans toute l'Eglise.<sup>38</sup> Cette ordonnance fut réitérée le 14 juillet, quand le Pape ordonna expressément que les Dominicains soient reçus comme maîtres régents. Le 31 juillet, pour éviter une nouvelle extension du conflit, il plaça les

34. CUP, n<sup>os</sup> 287-88 (1.329-33 ; cf. n<sup>os</sup> 289-92 (1.333-38), n<sup>os</sup> 294-95 (1.340-42).

35. CUP, n<sup>o</sup> 293 (1.338-40) : citation tirée de : p. 339. Le serment fut prêté le 18 octobre et enregistré le 23 octobre.

36. CUP, n<sup>os</sup> 296-97 (1.342-46).

37. CUP, n<sup>o</sup> 298 (1.346-47) ; cf. n<sup>os</sup> 300-01 (1.347-48), n<sup>os</sup> 303-08 (1.350-53).

38. CUP, n<sup>o</sup> 309 (1.354-56).

Dominicains et les Franciscains sous la protection de Louis IX et de l'évêque de Paris.<sup>39</sup>

Chrétien de Beauvais prêta publiquement serment, le 12 août, à Paris, dans le couvent des Franciscains, répétant exactement ce qu'il avait juré à Anagni les 18/23 octobre 1256. Il ajouta aussi qu'il avait été accusé à tort de n'avoir pas reçu les frères, car il s'était associé avec eux après leur rupture avec l'Université :

Immo postquam separati ab Universitati, fui cum ipsis in scolis... et appoui cum ipsis.

En outre, comme l'évêque de Paris le souligna dans son rapport au Pape, Chrétien dit que ses paroles au sujet des mendiants avaient été mal interprétées.<sup>40</sup> Le 2 octobre, en réponse au rapport de l'évêque, Alexandre insista pour que Chrétien et Eudes prêtassent serment en toute vérité et révoqua la restitution des bénéfices d'Eudes.<sup>41</sup> Le 27 septembre, le Pape avait déjà relevé de leur excommunication tous ceux qui avaient pris part au conflit ou qui possédaient le *De periculis* condamné. Ainsi, à cette date, la paix fut rétablie à l'Université de Paris.<sup>42</sup>

Trois conclusions se dégagent avec évidence des documents précités. Premièrement, avant mars-avril 1256, l'opposition des maîtres séculiers visait uniquement les Dominicains. Deuxièmement, pendant le reste de l'année 1256, les Franciscains furent aussi exclus de l'Université à cause du *De periculis* auquel saint Bonaventure répondit, au début de cette année-là, par son *De perfectione evangelica*. Troisièmement, à partir de janvier 1257, les Franciscains furent de nouveau admis à l'Université. Le point à déterminer est la manière dont les Franciscains se séparèrent de l'Université en 1256. Or, Alexandre a dit plusieurs fois que *certain* maîtres se vantaient d'avoir quitté l'Université mais restaient cependant sur place, sans enseigner et refusant de se soumettre à *Quasi Lignum*. Donc, dans la première analyse, les Franciscains ne se séparèrent pas de l'Université mais des maîtres séculiers qui l'avaient quittée. En outre, le départ de ces maîtres et les dissensions causées par le *De periculis* ne permettaient pas au collège des maîtres d'assumer ses fonctions habituelles. Ce fait est confirmé à la fois par l'absence, à l'Université, de documents traitant de la crise et par l'opposition des maîtres séculiers à tous les religieux alors étudiants en théologie. Ainsi, dans la seconde analyse, les Franciscains ne furent pas exclus de l'Université par un geste officiel de sa part, autrement, Chrétien de Beauvais n'aurait pas pu dire qu'il s'était associé avec

39. CUP, n<sup>os</sup> 312-13 (1.359-62). Le 9 août, Alexandre fit savoir à Guillaume de Saint-Amour qu'il était excommunié et banni de France : n<sup>o</sup> 314 (1.362) ; cf. n<sup>os</sup> 315-316 (1.363-64), n<sup>o</sup> 318 (1.367-68), n<sup>o</sup> 321 (1.369-70).

40. CUP, n<sup>o</sup> 317 (1.364-67) ; citation tirée de : p. 365.

41. CUP, n<sup>o</sup> 320 (1.368-69).

42. CUP, n<sup>o</sup> 319 (1.368). Le 5 avril 1259, Alexandre ordonna à l'évêque de Paris de publier tous les documents relatifs au conflit, puisque la paix était rétablie : n<sup>o</sup> 331 (1.381-82).



eux après leur rupture. En outre, les divisions causées par le *De periculis*, entre les séculiers et les mendiants, à Paris, gagnaient d'autres parties de l'Église, spécialement en France. Il en résultait une extrême tension dans les relations entre les mendiants, particulièrement les Dominicains, et les séculiers au niveau pastoral. Cette situation avait des répercussions inévitables à Paris, de sorte que le conflit pastoral vint ajouter une nouvelle dimension au conflit universitaire. Par conséquent, en dernière analyse, la rupture des Franciscains avec l'Université fut une forme universitaire de la rupture générale entre les religieux mendiants et le clergé séculier.<sup>43</sup>

Le décret d'Alexandre, daté du 27 juin 1256, doit être interprété en fonction du refus des maîtres séculiers de s'associer avec les mendiants. C'est le décret ordonnant que *tous* les religieux qui étaient alors docteurs de la Faculté de Théologie soient reçus dans le conseil ou le collège des maîtres. La réitération du décret, le 12 mai 1257, était un rappel, en faveur des Dominicains, qu'il ne devait y être fait aucune exception. C'est ce qui ressort clairement du renouvellement de ce même décret, le 14 juillet, lorsque le Pape déclara expressément que les Dominicains devaient être reçus comme maîtres régents. Les termes du décret ne laissent aucun doute sur le fait que les religieux en question étaient, en fait, docteurs de la Faculté de Théologie. Le décret ordonne simplement aux maîtres séculiers de reprendre leur collaboration avec les religieux et, spécialement, les Dominicains, et de les admettre dans le collège ou le conseil des maîtres. Le serment juré à Anagni par Eudes de Douai et Chrétien de Beauvais, en octobre 1256, n'était pas prêté au nom de l'Université. Il leur était imposé personnellement à cause de leur propre refus de s'associer avec les mendiants. Eudes et Chrétien s'engageaient personnellement à renouer leur association avec les Dominicains et les Franciscains de Paris, et d'accepter ce qui existait déjà en fait, c'est-à-dire que Thomas et Bonaventure soient docteurs et maîtres de la Faculté de Théologie. Quand Chrétien prêta serment publiquement à Paris, il le fit au couvent des Franciscains et non pas à l'Université, dans une assemblée plénière et solennelle. Et même alors, à cause de sa tentative de justification, il fut contraint de renouveler son serment, pour obéir à Alexandre qui révoqua aussi l'ordre de restitution des biens d'Eudes. Par conséquent, ni le serment d'Anagni, en octobre 1256, ni sa proclamation à Paris en août 1257, ne constituent une reconnaissance officielle du statut magistral de saint Thomas ou de saint Bonaventure par l'Université. Ils avaient eu ce statut et avaient été officiellement reconnus comme maîtres avant octobre 1256 ; saint Thomas l'avait eu aux

43. Au sujet de l'aspect pastoral du conflit et de son influence sur les dissensions au sein de l'Université de Paris voir : YVES M.J. CONGAR, « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendiants et Séculiers dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup> », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, 36 (1961), pp. 35-151 ; voir en particulier : pp. 43-114.

environs de mars 1256 ; saint Bonaventure l'avait eu plus tôt, au début de 1254, et il ne l'a jamais perdu.<sup>44</sup>

## RESUME CHRONOLOGIQUE

- c. 1217 Naissance à Bagnoregio
- 1235 Arrivée à Paris. Etudes à la Faculté des Arts
- 1243 Maître es-arts. Début des études théologiques comme novice dans l'Ordre franciscain à Paris
- 1244 Profession et entrée officielle dans l'Ordre
- 1248-1250 Bachelier biblique. Licencié par Jean de Parme. Lit la Bible et commence l'Évangile de saint Luc
- 1250-1251 Probablement, formation de prédicateur
- 1251-1253 Bachelier sententiaire. Lit les Sentences
- 1254 Docteur en théologie. Maître-régent de la chaire franciscaine, reconnu par l'Université : serm. *Christus unus omnium magister*, qq. dd. de *Scientia Christi*, qq. dd. de *Mysterio Trinitatis*
- 1257 Officiellement comme Maître-régent, élu Ministre général de l'Ordre (2 février).

44. « Iste frater Bonaventura, antequam esset Generalis, dum teneret Parisius cathedram, veritatem evangelicam clarissimis disputationibus et determinationibus defensavit ». — *C24G : Anal. Fran.*, 3 (1897), p. 326 ; cf. *C15G : Op. cit.*, p. 699. Le *C24G* dit que saint Bonaventure reçut sa chaire magistrale en 1254 : « Anno vero Domini MCCLIV vel circa... Eodem tempore frater Bonaventura... Parisius assecutus est cathedram magistralem. Eodem anno MCCLIII... » — *Anal. franc.*, 3 (1897), pp. 277-78. Si, dans ces textes, 1254 correspond au calendrier moderne, saint Bonaventure obtint alors sa chaire après le 25 mars ; si cette date ne correspond pas à 1254 dans le calendrier moderne et si elle était calculée dans le calendrier de l'Incarnation de Florence, saint Bonaventure aurait obtenu sa chaire entre le 1<sup>er</sup> janvier et le 4 mars 1255, dans le calendrier moderne, ce qui est très improbable. Par conséquent, saint Bonaventure reçut sa chaire magistrale en 1254, probablement aux environs de Pâques qui tombait le 12 avril cette année-là.

Les implications théologiques  
de l'idée de pauvreté  
chez saint Bonaventure

Tout récemment encore, quiconque mettait en relation pauvreté et théologie, ou essayait de définir explicitement une « théologie de la pauvreté », pouvait être soupçonné de vouloir fournir une base théorique contestable à des traditions particulières relevant du domaine de l'ascétique religieuse. L'opinion était alors établie, et elle l'est encore aujourd'hui jusqu'à un certain point, que la « pauvreté » constituait ou bien un phénomène social, ou bien, au mieux, sur le plan théologique, la marque propre d'un état dans l'Eglise. De toute façon, quand on traitait de la pauvreté dans l'Eglise, c'était plutôt comme corollaire de l'ascétique que dans ses implications anthropologiques et christologiques pour la vie de l'Eglise.

Cette situation a évolué très récemment avec la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* de Vatican II. Mais cette Constitution elle-même n'est que le fruit d'une réflexion antérieure sur le fondement de la pauvreté.<sup>1</sup>

1. Cf. J.-B. METZ, *Armut im Geiste*, München 1962 ; F. WULF, *Das Mysterium der Armut in der Kirche von heute*, in : *Geist und Leben* 36 (1963) 128-133 ; K. RAHNER, *Theologie der Armut*, in : *Schriften zur Theologie* VII, 435-78 ; J. DUPONT, *Die Kirche und die Armut*, in : *De Ecclesia ; Beiträge zur Konstitution über die Kirche des II. Vaticanums* (éd. G. Barauna) ; tom. I, Freiburg-Basel-Wien 1966, 313-345 ; G. ARIMON, *La pobreza en el umbral de la teología. Analisis de los elementos ontológicos implicados en el concepto de pobreza, en cuanto determinan los presupuestos introductorios de su teología*. Barcelona 1967 ; Y. CONGAR, *Pour une Eglise servante et pauvre*, Paris 1963 ; A. GELIN, *Les Pauvres de Yahvé*, Paris 1953.

Malgré le jaillissement de ces découvertes fondamentales, il semble encore très difficile de vouloir définir ce que peut apporter une « théologie de la pauvreté ». En effet, outre les facteurs sociologiques, cette théologie devrait encore intégrer les phénomènes éthiques, moraux et religieux relevant du problème « pauvreté » dans son ensemble.<sup>2</sup> Le plus difficile est de trouver un point de départ solide pour la recherche, car « la pauvreté par elle-même est, bien avant qu'on puisse se demander quelles sont les racines, une donnée extrêmement floue ».<sup>3</sup>

Toute tentative pour amener la pauvreté sur le terrain de la théologie implique donc le danger de voir naître une nuageuse « idéologie de la pauvreté », au lieu d'une réflexion critique sur les conditions auxquelles est possible cette idéologie.

Nous avons exposé ailleurs quels pourraient être les points de départ d'une éventuelle « théologie de la pauvreté ». Nous avons alors analysé la théologie de saint Bonaventure en tant que « *speculatio pauperis in deserto* »<sup>4</sup> et tenté de mettre en évidence quelques implications anthropologiques, christologiques et eschatologiques de cette interprétation de la théologie bonaventurienne de l'histoire du salut sur le plan de la « *paupertas* » et de l'« *humilitas* ».<sup>5</sup> Dans le présent exposé, nous voudrions dégager quelques lignes essentielles à partir des matériaux rassemblés antérieurement.

## I

### DIFFERENCE ET UNITE DES STRUCTURES ONTOLOGIQUES ET THEOLOGIQUES

Bonaventure distingue deux concepts quant à l'être de l'homme : l'*esse naturae* et l'*esse moris et gratiae*. L'être naturel a pour caractères d'être créé à partir du néant, de participer à ce néant en tant que créature, et, en outre, de tendre à retourner à ce même néant. Il en résulte une déficience ontique, la « *nihilitas veritatis* », qui inclut une forme d'humilité inhérente au fait d'être créature, l'« *humilitas veritatis* ». Nous avons d'autre part l'*esse moris et gratiae*, auquel correspondent une « *nihilitas severitatis* » et une « *humilitas severitatis* ».<sup>6</sup>

2. Cf. A. ANTWEILER, *Armut*, in : *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 8 (1961) 75-92. L'auteur distingue pauvreté vitale, physiologique, sociale, morale et religieuse.
3. K. RAHNER, *loc. cit.* 435.
4. Cf. la rubrique qui précède le chapitre I de l'*Itinerarium mentis in Deum* (V 296).
5. H. SCHALUCK, *Armut und Heil. Eine Untersuchung über den Armutsgedanken in der Theologie Bonaventuras*, München-Paderborn-Wien 1971.
6. Cf. *Perf. ev.* qul, concl (V 122a) : Cum duplex sit esse, scilicet naturae et gratiae, duplex est nihilitas : uno modo per oppositionem ad esse naturae, alio modo per oppositionem ad esse moris et gratiae. Et secundum hoc humilitas, quae est per considerationem vel quae est considerativa nostrae

Mais Bonaventure est plus qu'ontologue et philosophe de la nature. L'« *humilitas exterior* » est fondée en christologie-sotériologie : à la nature passive (caractéristique de la nature) de l'indigence, qui a son fondement dans le fait même d'être créature, correspond une forme active de cette indigence mise au service de la « *recreatio* ». Celle-ci dépasse les limites de la nature, et c'est le Christ lui-même, Parole du Père, qui l'a dressée contre le péché, cet ultime degré de la déficience humaine.<sup>7</sup>

Mais avant de parler du fondement christologique de la pauvreté, demandons-nous comment un théologien tel que Bonaventure peut parler d'une « déficience » de la nature. Ce faisant, comprenons bien que, pour Bonaventure, « nature » s'entend toujours du point de vue de la création. Tout être est don de la richesse du Dieu Trinité, qui ne connaît en soi ni indigence ni déficience : « *Haec totum quod fecit fuit gratia, nec erat aliqua indigentia* ». <sup>8</sup> En regard de la richesse d'être de Dieu, Bonaventure voit pourtant dans toute créature une pauvreté et une indigence fondamentales, qui ne peuvent être abolies que par la présence de Dieu : « *Omnes creaturae, sive considerentur secundum proprietates completivas sive secundum defectivas, fortissimis et altissimis vocibus clamant Deum esse, quo indigent propter suum defectum et a quo suscipiunt complementum* ». <sup>9</sup> Ou bien : « *Deus per praesentiam replet vanitatem essentiae, et illa sine hac esse non potest* ». <sup>10</sup> Et enfin : « *Quidquid res habent accipiunt a Deo* ». <sup>11</sup> M.-J. Nicolas a donc raison d'affirmer : « D'elle-même la créature est pauvreté, indigence absolue. Même s'il s'agit de ce fondement de tout bien, de cette première et rudimentaire perfection qui est d'être soi et d'être quelque chose, même s'il s'agit de sa réalité foncière, elle la reçoit ». <sup>12</sup> Mais vis-à-vis de Dieu en tant qu'*ipsum esse*, toute chose créée est *signum* plutôt que *res* : dans le contexte du symbolisme bonaventurien, elle est rappel de la généreuse *bonitas* de Dieu. Une

nihilitatis, duplex est : una quidem dici potest humilitas veritatis, quae consurgit ex consideratione nihilitatis per oppositionem ad esse naturae ; et haec non tantum reperitur in hominibus, verum etiam in angelis, non tantum in viatoribus, verum etiam in beatis. Alia potest dici humilitas severitatis, quae consurgit ex consideratione culpae ; qua, dum homo per elationem cogitat se esse demersum, severa quadam censura per humilitatem consurgit adversum semetipsum, se vilificando non tantum interius in oculis propriis, verum etiam exterius in oculis alienis. Unde vilificatio sui non tantum exterior, verum etiam interior, actus est humilitatis virtutis, evangelicae nihilominus perfectioni consonus.

7. *Ibid.*, ad 1 (V 123a) : Hic autem actus humilitatis fundatur in fide Iesu Christi, qui est actus super rationem et excedit terminos naturae.
8. *I Sent.* d44, a1, q2, ad 4 (I 783b).
9. *M. Trin.* q1, a1, concl. V 49a).
10. *I Sent.* d37, pI, a1, q2, concl. (I 641b).
11. *Sc. Chris.* q3, opp6 (V 15a).
12. M.J. NICOLAS, *Bonum diffusivum*, in : *Rev. Thom.* 55 (1955) 363-376, 372 ; Cf. aussi les remarquables développements de J.G. BOUGEROL, *L'Axiome « Bonum diffusivum sui » et saint Bonaventure*, in : *Et. Fr.* 18 (1968) (Supplément), 81-104.

pauvreté qui serait fermée à cette possibilité d'interprétation ne serait que mesquinerie vide de sens. Quand Bonaventure reconnaît dans les choses et dans l'homme les limitations de l'« indigentia », il paraît toujours considérer celles-ci comme le moyen d'accès, la porte par laquelle est communiquée symboliquement la grâce dans le Christ : seuls reçoivent l'appui de cette grâce dans leur effort, seuls arrivent au but, ceux qui deviennent petits et sont ouverts comme saint François à la *re-creatio*, œuvre du Christ lui-même. L'homme, en tant que « finis » et « consummatio » de tout le créé,<sup>13</sup> doit être le signe de la grâce de Dieu dans le monde et franchir la porte, qui est le Christ lui-même.<sup>14</sup>

« La pauvreté franciscaine se conçoit aussi d'une certaine façon comme une représentation de la dépendance totale, sur le plan de l'être, de la créature produite du néant. La créature est appelée à la connaissance de soi et se sait alors profondément liée à Dieu dans son aliénation, à l'Homme-Dieu de l'Évangile ».<sup>15</sup>

Mais la connaissance de Dieu ne résulte pas de l'effort propre de l'homme : dans le cadre d'une « theologia crucis »<sup>16</sup> œcuménique et biblique, elle est le don de Dieu à qui voit dans la science de Dieu et le discours sur Dieu la « *speculatio pauperis in deserto* », et cette *speculatio* nous est rendue accessible par la révélation que Dieu fait de lui-même dans le Christ sur le plan de l'histoire. « *Incipit speculatio pauperis in deserto* — this is not only the starting point of the *Itinerarium*, it is also the sphere where theology commences ».<sup>17</sup>

Aussi concluons-nous cette première partie de notre exposé par ce bref résumé :

La pauvreté — et avec elle l'humilité — ne constitue pas un chapitre isolé non plus qu'un aspect partiel de la théologie bonaventurienne : elle est un lien existentiel, un symbole traduisant l'ensemble de la pensée du « doctor seraphicus », une pensée qui, devant la déficience propre au créé, l'obscurcissement provoqué par le péché et la *re-creatio* procurée par le Christ, est obligée de confesser que l'unique chemin vers Dieu, c'est la croix et le crucifié.<sup>18</sup>

13. *II Sent.* d17, a1, q3, ad 6 (II 418b).

14. *Itin.* Prol. (V 295b) : ... ad Deum... nemo intrat recte nisi per Crucifixum.

15. W. RAUCH, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, München 1961, 61 ; cf. aussi : E. GILSON, *Die Philosophie des heiligen Bonaventura*, Köln (2) 1960, 508-509 ; E.W. PLAT-ZECK, *Die Idee der Armut als Antrieb und Wegweisung philosophischer Forschung*, in : *FS 35* (1953) 93-94.

16. Cf. W. HULSBUSCH, *Elemente ein Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras*, Düsseldorf 1968.

17. G. TAVARD, *Transiency and Permanence. The nature of Theology according to Saint Bonaventure*, Saint-Bonaventure-New York 1954, 195.

18. Cf. note 14, ct : *Perf. ev.* q1, concl. (V 120b-121a) : Nullus autem pervenit ad plenam notitiam Dei nisi per veram notitiam sui et rectam ; nec recte seipsum cognoscit qui suam ipsius nihilitatem non attendit ; nam qui se

## II

### LA PAUVRETE DANS LE CONTEXTE DE LA REVELATION

Voyons maintenant quelques implications particulières de la pauvreté, implications résultant de la révélation de Dieu dans le Christ, selon notre contexte de la théologie bonaventurienne de l'histoire du salut.

#### 1. *La relation dialectique entre l'homme et Dieu*

L'homme fut et reste « pauper propter culpam ». <sup>19</sup> Il est dans la dépendance de la générosité miséricordieuse de Dieu. Quand Dieu se penche vers l'homme, il montre, en opposition dialectique avec sa plénitude et sa richesse, son « humilité ». <sup>20</sup> Le plan salvifique de Dieu comprend et franchit l'abîme qui sépare plénitude et néant, mort et vie. Cela est possible uniquement parce que la force se fait faiblesse, parce que le Dieu fort se fait homme misérable. Les deux extrêmes se rejoignent dans le médiateur, le Christ. <sup>21</sup> Bonaventure nous fait voir une « manifestation de ce mouvement divin qui va de la richesse à la pauvreté et à la faiblesse et que cette conception voit représenté par l'Incarnation ». <sup>22</sup> De là vient que Gerken parle de l'humilité de Dieu. <sup>23</sup> En effet, la venue de Dieu dans le Christ est une réponse libre et gratuite à l'appel de l'indigence humaine, qu'elle transforme en plénitude. Bonaventure en vient pour finir à un énoncé dialectique sur la pauvreté : la venue du Christ dans la pauvreté est signe à la fois de notre pauvreté et de notre enrichissement. <sup>24</sup> Notre richesse, peut dire Bonaventure, puisque par l'Incarnation le plan de Dieu sur le monde et sur l'homme arrive à son achèvement et n'abandonne pas cet homme à sa déréliction pécheresse. Mais l'histoire de l'homme individuel et de l'Eglise n'en est pas pour autant arrivée à son terme : l'homme racheté reste à la fois racheté et pécheur, il est toujours en chemin. Ainsi dépouillement et pauvreté, en tant qu'ouverture à la grâce de Dieu, restent-ils proposés au chrétien comme mode d'accomplissement de son existence.

existimat aliquid esse, cum nihil sit, ipse se seducit, ut dicit Apostolus ad Galatas ultimo ; sui autem nihilitatem cognoscere, hoc est seipsum humiliare. Est ergo humilitas ostium spatientiae.

19. *Sermo II in Dom. XVIII* p. Pent. (IX 424a-426b).
20. Cf. *Feria V in Coena Dom.*, Sermo V (IX 257b) : Est igitur ista refectio caritative exhibita et propter condescensionem humilem et communicationem liberalem.
21. *II Sent.* d11, q1, concl. (II 277b) : Hic est ordo quem divina lex in suis operibus exsequitur et conservat, ut postrema per media perducatur ad summa.
22. A GERKEN, *La Théologie du Verbe. La relation entre l'incarnation et la création selon S. Bonaventure*, Paris 1970, 196-197.
23. À GERKEN, *op. cit.* 357-378.
24. *In Epiph.* Sermo III (IX 158b) : Paupertas Christi est causa nostrae opulentiae... Signum fuit etiam paupertatis nostrae.

## 2. *La structure christologique de la Révélation dans ce qu'elle nous dit de Dieu et du monde*

Nous l'avons vu, la démarche de la pauvreté prend donc en Dieu lui-même son origine et trouve sa manifestation suprême dans la venue du Christ et son affirmation de soi sur la croix. En Dieu nulle réserve, sa démarche est « diffusio sui », « condescensio ». <sup>25</sup> Cette « condescensio » comporte deux facteurs : Dieu ne dispense pas ses dons dans le vide, mais crée un être spirituel capable du dialogue avec lui pour en faire le point d'impact de son amour. En outre, par un acte de sa grâce fondé christologiquement, il arrache l'homme à sa situation de pauvre, de coupable envers soi-même, et il en fait ainsi son partenaire dans la « recreatio » en laquelle désormais « pauvreté » et « humilité » ne sont plus déficience, mais signes de la grâce survenue et références à l'accomplissement eschatologique. <sup>26</sup>

C'est pourquoi le thème véritable de l'Écriture, dès son commencement, c'est l'Incarnation. En elle s'annonce la nouvelle création : « In omnibus Scripturae mysteriis explicatur Christus cum corpore suo ». <sup>27</sup>

C'est pourquoi l'Écriture dans son obscurité a part elle aussi au destin de l'Homme-Dieu, qui, sacrement du Père, a accompli son transitus dans la pauvreté et l'humilité. <sup>28</sup>

Dans l'Incarnation elle-même, dans le « Verbum caro factum est » de saint Jean, Bonaventure voit l'humilité de Dieu atteindre son but, l'homme pauvre et disponible. Cette « coincidentia oppositorum » représentée par l'Incarnation constitue le point central de sa pensée sacramentelle, car dans l'abîme de la pauvreté humaine le don gracieux de Dieu se fait transparent. <sup>29</sup>

25. H. SCHALUCK, *loc. cit.* 131-140 ; A. GERKEN, *op. cit.* 371-373.

26. Cela est clair pour saint François avant tout autre. Cf. *Leg. maj.* Prol. (VIII 504a) : Apparuit gratia Salvatoris nostri diebus istis novissimis in servo suo Francisco omnibus vere humilibus et sanctae paupertatis amicis, qui superaffluentem in eo Dei misericordiam venerantes, ipsius erudiuntur exemplo, impietatem et saecularia desideria funditus abnegare, Christo conformiter vivere et ad beatam spem desiderio indefesso sitire.

27. *Hexaem.* XIV, 17 (V 396a).

28. *Brevil.* Prol. (V 206a) : ... sub cortice litterae apertae occultantur mystica et profunda intelligentia ad comprimendum superbiam, ut eius profunditate in humilitate litterae latente et superbi comprimantur et immundi repellantur et fraudulentum declinentur et negligentes excitentur ad intelligentiam mysteriorum.

29. *In Nativ. Dom.* Sermo II (IX 106b) : Verbum caro factum est. Exprimitur in his verbis istud caeleste Mysterium et admirabile sacramentum, istud magnificentum opus et beneficium infinitum, quod Deus aeternus, humiliter se inclinans, limum nostrae naturae in suae assumpsit unitatem personae.



### III

#### « PERFECTIO » DU CHRIST ET PERFECTION CHRETIENNE

Bonaventure voit dans l'Église le but de l'action salvatrice de Dieu, le champ ouvert à sa grâce. La « perfectio » exemplaire du Christ est le point de départ et d'arrivée de l'action exercée par Dieu sur l'*homo viator*.

Or l'« exemplaritas » du Christ s'exerce sur un double registre : l'éternité et l'histoire déroulée dans le temps.<sup>30</sup> Entre ces deux fonctions du Christ, dans la création et dans la nouvelle création, il existe, selon Bonaventure, une nouvelle et mystérieuse correspondance : « Verbum increatum », le Christ est le principe d'une création achevée ; « Verbum incarnatum », il conduit l'œuvre de la nouvelle création hors de la terre d'exil jusqu'à sa fin parfaite. Dans les deux cas, à un principe achevé doit correspondre une œuvre tout aussi achevée. Ainsi l'œuvre de renouvellement de l'homme et du monde est-elle aussi l'âge de l'accomplissement, en lequel se rouvre l'accès au Père par le Fils, en lequel aussi l'homme retrouve le chemin de sa vérité propre.<sup>31</sup>

Le plan éternel de Dieu, la *perfectio* et la *recreatio* de l'univers, trouve son achèvement dans la pauvreté du Fils et la radicalisation de cette pauvreté dans la Nouvelle Alliance. Le Fils, dit Bonaventure, justement dans sa pauvreté et son aliénation, est le don de l'amour du Père aux hommes.<sup>32</sup>

Le Verbe incarné revêt donc sous la forme de l'homme la situation de l'indigent. Par l'Incarnation le riche devient pauvre, car « se faire homme, c'est se faire pauvre, n'avoir rien dont on pourrait se targuer devant Dieu, aucun autre appui, aucune autre force ni assurance à mettre en jeu que le sacrifice de son propre cœur. Devenir homme représente l'aveu de la pauvreté de l'esprit humain devant l'exigence totalitaire de la libre transcendance de Dieu. Le courage d'assumer une telle pauvreté a marqué le point de départ de l'aventure divine de notre salut ». <sup>33</sup> L'achèvement et la perfection de l'œuvre de Dieu passent par la pauvreté et l'abandon. Dès lors, humilité et pauvreté sont les structures de la Nouvelle Alliance. Dans le nouveau royaume de l'amour, pauvreté intérieure, désappropriation de tout et de soi, sont même une forme de souveraineté, car le riche s'est fait pauvre pour que les pauvres soient enrichis par sa pauvreté.<sup>34</sup>

30. *Apol. Paup.* II, 12 (VIII 242b-243a).

31. *Brevil.* IV, 10 (V 251a) : Sicut Christus in quantum Verbum increatum perfectissime omnia formavit, sic in quantum incarnatum omnia perfectissime reformare debuit. Decet enim perfectissimum principium redemptionis humanae remedium perducere ad perfectum.

32. *In Nativ. Dom.* Sermo XXII (IX 122b-123a).

33. J.B. METZ, op. cit. 13-14.

34. *In Epiphan. Dom.* Sermo I (IX 147b) : Insignivit Dominus nomen pauperum titulo regiae dignitatis, et ubi ? In Evangelio Matthaei, ubi dicit : Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum. Illus fuit primum

La transformation réalisée sous la forme du Christ est maintenant la loi vitale de son Eglise. Qui veut régner avec le Christ doit d'abord lui devenir semblable dans sa pauvreté et son humilité.<sup>35</sup>

Il faut remarquer que dans cette acception la « pauvreté » ne constitue pas simplement une « vertu » parmi d'autres. Elle est le fondement et l'achèvement de toutes les démarches et de tous les accomplissements qui caractérisent la vie chrétienne.<sup>36</sup>

Dans le Christ, l'achèvement à venir, eschatologique, a également trouvé dès ce monde une expression accomplie. Par l'intermédiaire du Verbe incréé et du Verbe incarné, Dieu se cherche un partenaire personnel, et il ne le trouve que dans un homme qui se fait entièrement docile à sa volonté. L'homme pour sa part ne peut que rencontrer Dieu, quand il acquiesce à la démarche par laquelle Dieu vient au devant de lui en se dépouillant. A la quête entreprise par Dieu correspondent l'attente et la disponibilité de l'homme. Or, dans le Christ, l'Homme parfait, ont à la fois « pris forme le commencement et la fin du mystère chrétien du salut, et, en même temps, l'humanité rachetée dans le Christ s'est offerte aux yeux du monde ». <sup>37</sup> Bonaventure veut nous dire qu'il n'existe rien de définitif en dehors de la venue définitive du Christ dans l'Incarnation, en laquelle commence aussi l'achèvement. De tout ce qu'un homme espère des biens périssables, science, biens matériels ou quoi que ce soit, rien ne peut apaiser son attente : Dieu seul peut apporter la réponse au désir exprimé ou secret.

Par le don de son Fils et son Incarnation, Il a déjà donné une réponse définitive. Il mènera à son terme l'œuvre de la nouvelle création. Il fera toutes choses nouvelles.<sup>38</sup>

## CONCLUSION

Sur le plan de la christologie-sotériologie, la pauvreté n'est donc plus misère et déficience, elle possède une fonction libératrice, elle mène vers l'accomplissement et annonce déjà l'achèvement eschatolo-

verbum quod Dominus docuit in mundo. Si ipsorum est regnum caelorum, ergo, sunt reges caelorum. Ergo tanto sublimiores sunt regibus terrenis quanto caelum sublimius est terra. Igitur isti magi venerunt ad pauperem puerum, quia venit Christus ut pauperes sublimaret, et sic in regno caelorum regnarent.

35. *In Ascensione Dom.* Sermo V (IX 321a).

36. H. SCHALUCK, *op. cit.* 186-197..

37. K. ESSER, *Mysterium paupertatis. Die Armutsauffassung des hl. Franziskus von Assisi*, in : *WW* 14 (1951) 177-189, 189 ; Cf. *Perf. ev.* q1, ad 11-12 (V 124b) : Placuit Deo assumere formam servi, et in illa humiliari, ut ceteri ex tanto exemplari inflammarentur ad vilificationem perfectam.

38. *In Circ. Dom.* Sermo II (IX 139b) : Quanta cupiditas est in rebus corruptibilibus ! Quodcumque enim in rebus transitoriis desideratur non satiat, sive scientia sive res vel quodcumque aliud. Solus Deus replet desiderium nostrum. Tunc enim verificabitur quod dicitur in Apocalypsi : Ecce nova facio omnia.

gique. Le Christ lui-même, en tant que Verbe incarné, était son image exemplaire, de même que dans la spécificité incréée de la Trinité il était l'exemplaire de toute créature à venir. Il revêtit la forme du dépouillement radical pour annoncer la richesse de perfection de l'âge évangélique et pour établir les « pauvres en esprit » rois et héritiers de l'achèvement encore à réaliser.<sup>39</sup>

Un homme, François, se voit reconnaître par Bonaventure un rôle particulier dans cette nouvelle extension prise par la pauvreté dans l'Église. François a place au même rang que les apôtres et les prophètes et annonce que, face à tous les accommodements de la fausse sagesse du monde, une nouvelle sagesse de Dieu (1 Co. 1-2) va être révélée justement aux pauvres et aux petits.<sup>40</sup> Par là, il manifeste lui-même prophétiquement la force de l'Église pérégrinante. Car Dieu ne cesse pas, dans l'histoire, par l'histoire et à travers l'histoire, de réaliser l'accomplissement : accomplissement encore caché, — mais puisque Dieu nous a fait riches dans le Christ et nous a tout donné en lui, alors il révélera toute chose et mènera à son terme tout ce qui paraît encore indigence.<sup>41</sup>

Regarder saint François élargit notre vision jusqu'à ce qui tarde encore, jusqu'à l'avenir : le salut concerne l'homme dans l'histoire et la forme finale du monde. Il faut toujours et sans cesse découvrir une conception et une forme nouvelles de la pauvreté qui soient ouvertes au Dieu qui vient : « Aucun ne peut dire : je suis définitivement sauvé. A cet âge du monde, il n'existe pas de salut qui soit passé définitif, il n'en existe pas qui soit présent définitif, parachevé : le salut n'existe que sous la forme de l'espérance... Pourrait-il exister un genre de salut plus humain que celui qui dit aux êtres en devenir, aux voyageurs que nous sommes, qu'ils ont le droit d'espérer ? Pourrait-il être meilleure lumière pour nous, gens du voyage, que celle qui nous permet d'avancer sans crainte parce que nous savons qu'au bout du chemin brille la lumière de l'éternel amour ? »<sup>42</sup> La « *speculatio pauperis in deserto* » de Bonaventure est une théologie de ce genre, théologie de la route et de l'espérance. Par là elle est aussi, nous avons tenté brièvement de le montrer, une authentique théologie de la pauvreté, car telle la « *vox clamantis in deserto* » elle a un rôle d'avant-coureur, de héraut. C'est son but qui lui confère son sens, mais c'est aussi son but qui sans cesse l'oblige à se remettre en question.

39. *Leg. maj.* VII, 7 (VIII 525b) : *Beneplicitum est Domino in paupertate... Hanc dignitatem regalem... assumpsit, ut sua nos ditaret inopia, ac vere pauperes spiritu regnis caelorum reges institueret et haeredes.*

40. *Leg. maj.* XI, 14 (VIII 538b) : *Simplicibus et parvulis sua pandere solet mysteria Doctor excelsus, sicut prius apparuit in David, prophetarum eximio, et post in Apostolorum principe Petro, et tandem in pauperulo Christi Francisco.*

41. Cf. tout le *sermon II in Dom. XVIII* p. Pent. (IX 425a-426b).

42. J. RATZINGER, *Vom Sinn des Christseins*, München 1965, 69.



Paul TOMBEUR  
et Jacqueline HAMESSE

## Le Thesaurus Bonaventurianus

### 1. EXPOSÉ GÉNÉRAL DES MÉTHODES EMPLOYÉES

Le Centre de Traitement Electronique des Documents (CETEDOC) de l'Université Catholique de Louvain a mis au point une série de programmes d'ordinateur en vue de l'étude d'un texte sous ses différents aspects. Ces programmes permettent à la fois de constituer les instruments de travail indispensables à la recherche (tels que divers types de concordances, d'index et de relevés de fréquence), et d'analyser un texte de façon approfondie.

Les méthodes et les travaux du Centre de Traitement Electronique des Documents ont été décrits dans le *Bulletin de Philosophie Médiévale*.<sup>1</sup> Nous nous permettons de vous renvoyer à cette publication. La constitution d'un *Thesaurus Bonaventurianus*, et dans le premier temps le traitement automatique de l'*Itinerarium mentis in Deum* présenté à ce Colloque, constitue un exemple d'application de ces programmes.<sup>2</sup>

Paul TOMBEUR,

*Professeur à l'Université Catholique de Louvain.  
Directeur du Centre de Traitement Electronique des Documents.*

1. Cf. P. TOMBEUR et A. STAINIER, *Les méthodes et les travaux du Centre de Traitement Electronique des Documents*, dans *Bulletin de Philosophie Médiévale* édité par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), 10-12 (1968-1970), pp. 141-174.  
Voyez également *Les méthodes du Centre de Traitement Electronique des Documents*, dans les *Actes du Colloque « L'utilisation des ordinateurs et la recherche en sciences humaines »* (Bruxelles, 25-27

février) 1971), dans *Archives et bibliothèques de Belgique*, numéro spécial 5 (1971), pp. 5-19 ; *Le Centre de Traitement Electronique des Documents au service des disciplines ecclésiastiques*, dans *Revue Théologique de Louvain*, 1<sup>re</sup> année (1970), pp. 433-443. Un article sur *Le traitement automatique des textes philosophiques* doit paraître dans le prochain numéro de la revue *Dialectica*.

2. Lors du colloque du mois de septembre, nous avons eu le plaisir d'exposer quelque peu dans le détail la méthode suivie, telle qu'elle a été appliquée à *l'itinerarium*. Il s'en est suivi une longue et intéressante discussion qui a permis de mettre en relief tout ce que le chercheur est en droit d'attendre du traitement automatique de l'œuvre de saint Bonaventure.

## Le Thesaurus Bonaventurianus

### PREMIÈRE ÉTAPE : LE TRAITEMENT ÉLECTRONIQUE DE *L'ITINERARIUM MENTIS IN DEUM*

Un projet de concordance automatique de l'ensemble des œuvres de saint Bonaventure réalisée à l'aide de l'ordinateur a vu le jour à l'Université Catholique de Louvain au début de l'année 1971. Monsieur Christian Wenin, professeur à l'Institut Supérieur de Philosophie et Secrétaire de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.) en assume la direction. J'ai été chargée d'effectuer le travail au Centre de Traitement Electronique des Documents (CETEDOC) dirigé par Monsieur Paul Tombeur, professeur à l'Université.

L'œuvre de Bonaventure est vaste. Elle comprend environ 3 000 000 de mots. L'établissement d'une concordance générale représente donc une entreprise qui s'étendra sur plusieurs années. Comme première étape de ce travail nous avons décidé de traiter une œuvre assez courte afin d'obtenir rapidement des résultats et de pouvoir les soumettre à l'appréciation des spécialistes de l'œuvre bonaventurienne. Nous avons choisi *l'Itinerarium mentis in Deum*, œuvre caractéristique de la pensée de l'auteur, ne présentant pas de problème de chronologie puisque sa date de composition est bien connue : 1259. Bien qu'il s'agisse d'un traité de mystique présentant donc des caractéristiques différentes des œuvres philosophiques ou théologiques, tout le monde s'accorde pour reconnaître l'importance de cet opuscule pour la connaissance des idées bonaventuriennes.

Le premier volume du *Thesaurus bonaventurianus* comprendra outre la concordance de *l'Itinerarium mentis in Deum*

celle du *De reductione artium ad theologiam*.<sup>1</sup> Des impératifs de publication nous obligent à grouper certaines œuvres afin de ne pas livrer au lecteur des volumes disproportionnés les uns par rapport aux autres. Nous aborderons ensuite le *Breviloquium* et les trois séries de *Collationes*. Nous espérons terminer l'étude de ces différentes œuvres pour 1974, année du 700<sup>e</sup> anniversaire de la mort de saint Bonaventure.

Pour établir ces concordances, nous avons décidé de suivre l'édition de Quaracchi qui est la seule édition complète des œuvres de Bonaventure. Ce corpus sert de référence à tous les chercheurs. Nous avons donc pensé que la meilleure référencement serait celle qui renverrait à l'édition Quaracchi.

Les différentes phases suivies pour réaliser les concordances sont celles qui sont appliquées au CETEDOC et qui ont été exposées par M. Tombeur.<sup>2</sup> Avant d'enregistrer le texte de l'*Itinerarium* sur cartes perforées, nous avons revu la ponctuation forte, à savoir les points, les points et virgules et certains doubles points. Comme on s'accorde en général pour reconnaître que les points et virgules et les doubles points ne figurent pas toujours à bon escient dans l'édition Quaracchi, nous n'avons maintenu dans l'enregistrement que ceux qui permettent de distinguer deux phrases différentes. La distinction des phrases permettra, en effet, de constituer automatiquement des instruments de travail particulièrement utiles pour l'étude de certains aspects du texte, le style par exemple.

Le texte ainsi préparé a été perforé sur cartes à raison d'une ligne de l'édition Quaracchi par carte. Cette ligne est accompagnée du signe de référencement approprié : le / en fin de ligne, l'\* en fin de paragraphe et le < en fin de chapitre. Le contenu des cartes perforées a été ensuite transféré sur bande magnétique et l'ordinateur a référencié tout le texte automatiquement donnant pour chaque mot : le code d'œuvre (pour l'*Itinerarium* il s'agit de B5IT ; B parce qu'il s'agit de Bonaventure, 5 parce que cette œuvre se trouve dans le 5<sup>e</sup> volume de l'édition Quaracchi, IT parce que ce sont les deux premières lettres du titre de cet opuscule), le n<sup>o</sup> de chapitre à l'intérieur de l'œuvre, de paragraphe à l'intérieur du chapitre, de ligne à l'intérieur du paragraphe, le n<sup>o</sup> d'ordre du mot dans la ligne, dans la phrase et dans l'œuvre.

C'est à ce stade que le travail proprement philosophique a commencé. Chaque mot du texte a été analysé lexicographiquement et morphologiquement, c'est-à-dire que chaque forme a été accompagnée du lemme

- 1 Ce volume paraîtra au début de l'année 1972 chez Olms à Hildesheim dans la collection : « Indizes, Konkordanzen, Statistische Studien sur Mittellateinischen Philologie ».
2. Cf. P. TOMBEUR et A. STAINIER, *Les méthodes et les travaux du Centre de Traitement Electronique des Documents*, dans *Bulletin de Philosophie Médiévale* édité par la Société internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), 10-12 (1968-1970), pp. 141-174.



qui l'identifie (à savoir le mot tel qu'il figure dans le dictionnaire de référence) et de son analyse morphologique. Cette analyse comporte les éléments suivants : la catégorie grammaticale à laquelle chaque mot appartient ; le degré de comparaison pour les adjectifs et les adverbes ; la voix, le mode, le temps et la personne pour les verbes ; les cas, le nombre et éventuellement le genre pour les substantifs, les adjectifs, les numéraux et les adjectifs-pronoms. Ces différentes analyses sont représentées par des codes qui permettent à l'ordinateur de classer toutes les formes d'un même lemme selon un ordre grammatical.

Certains lemmes sont accompagnés d'un code spécial : un N s'il s'agit d'un nom propre, un astérisque s'il s'agit d'un mot médiéval, c'est-à-dire d'un mot qui n'est attesté ni dans le dictionnaire de Forcellini, ni dans le *Thesaurus linguae latinae*, un indice numérique pour distinguer deux lemmes homographes (ex. *claudio* 1 : fermer, *claudio* 2 : boiter, suivant l'ordre de Forcellini).<sup>3</sup>

En effectuant l'analyse du texte, j'ai souvent consulté la traduction réalisée par M. Duméry.<sup>4</sup> Cette traduction est accompagnée du texte de l'édition Quaracchi ; ce texte n'a pas toujours été reproduit exactement : j'y ai trouvé plusieurs fautes d'impression ainsi que des omissions rendant la phrase incompréhensible. De même à certains endroits il m'a semblé que la traduction française n'était pas un reflet parfait du texte latin. Or seule l'analyse philologique rigoureuse m'a permis de faire ces constatations ; cette analyse exige en effet une compréhension très précise du texte. Pour le philosophe il s'agit donc là d'une démarche fondamentale.

Comme l'œuvre de Bonaventure abonde en citations, nous avons décidé de leur accorder une attention toute particulière. Chaque fois que j'ai trouvé la mention d'une source dans l'apparat de l'édition Quaracchi ou dans les notes qui accompagnent la traduction de M. Duméry, j'ai essayé de déterminer si le texte invoqué était une citation ou une réminiscence. La distinction entre ces deux catégories est souvent difficile à établir ; aussi ai-je décidé de ne considérer comme citation qu'un texte reproduisant littéralement la source citée en admettant cependant l'une ou l'autre variante peu importante. Les passages qui ne répondaient pas à ces critères ont été codés comme des réminiscences. Au total j'ai donc rencontré peu de véritables citations et beaucoup de réminiscences, ce qui n'étonne pas quand on connaît la manière de citer des médiévaux. La majorité des textes cités dans l'*Itinerarium* sont extraits de la Bible. On ne rencontre que quelques citations d'Aristote, d'Augustin, de Boèce, du Pseudo-Denys, d'Averroès, du *Liber De causis*, d'Alain de Lille, de saint Bernard et de Richard de Saint-Victor. Tous les mots appartenant soit à une citation, soit

3. FORCELLINI, *Lexicon Totius Latinitatis*. éd. Corradini-Perin, 6 vol., Padoue, 1940 (dernière édition anastatique, 1965).

4. S. BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*. Texte de Quaracchi. Introduction, traduction et notes par H. DUMÉRY. Paris, 1960.

à une réminiscence ont donc reçu un code spécial permettant de les identifier immédiatement.<sup>5</sup> Une étude identique des citations sera entreprise pour l'ensemble des œuvres traitées.

Les résultats de l'analyse lexicographique et morphologique ainsi que de l'étude des citations ont été perforés sur cartes et introduits de cette manière sur les bandes magnétiques préalablement constituées. Grâce à ces données une concordance a été constituée automatiquement pour chaque mot du texte. Le contexte de chaque mot est calculé de manière optimale par l'ordinateur à l'intérieur d'une phrase. Chaque forme est entourée d'un contexte qui représente une ligne de 100 signes. L'ordinateur calcule donc automatiquement à l'intérieur de la phrase le meilleur contexte d'une forme donnée. Lorsque le mot se trouve au début d'une phrase, le contexte est constitué par tous les mots qui suivent de telle sorte que le total ne dépasse pas 100 signes. Si le mot figure en fin de phrase, ce sont les mots qui précèdent qui forment le contexte. Lorsque la forme se trouve à un autre endroit de la phrase, le contexte est constitué de x mots avant, x mots après. Cette concordance a l'avantage de fournir un contexte qui comprend toute la phrase lorsque cette dernière ne dépasse pas 100 signes. Dans les autres cas, le chercheur peut retrouver facilement le reste de la phrase en consultant le contexte d'un mot situé avant ou après la forme donnée.

La concordance de l'*Itinerarium mentis in Deum* se présente de la manière suivante. Les lemmes sont classés par ordre alphabétique. Chaque lemme est précédé immédiatement d'un chiffre qui représente sa fréquence d'emploi dans l'œuvre. Certains lemmes sont suivis soit d'un indice numérique, soit de la lettre N, soit d'un astérisque. En dessous de chaque lemme sont rangées les différentes formes du mot rencontrées dans l'œuvre et classées suivant l'ordre morphologique. Lorsqu'il y a plusieurs occurrences d'une même forme, le classement se fait suivant l'ordre du texte. Lorsque le mot est issu d'une citation, d'une réminiscence ou d'un titre, il est suivi d'un code spécial permettant de déterminer immédiatement à laquelle de ces trois catégories il appartient. Les mots suivis d'un T proviennent d'un titre, les mots suivis d'une lettre différente de T appartiennent à une citation, et les mots suivis d'une lettre accompagnée de R sont extraits d'une rémi-

5. Le code est le suivant :

- S : Aristote
- A : Antiquité à l'exception d'Aristote
- B : Ancien Testament
- C : Nouveau Testament
- H : saint Augustin
- I : Textes arabes
- L : Liturgie
- M : Moyen âge (jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle)
- N : Moyen âge (à partir du XII<sup>e</sup> siècle)
- P : Pères de l'Église
- X : Non identifié

nissance.<sup>6</sup> A la suite de la forme vient la référence à l'édition Quaracchi et enfin la ligne de concordance comprenant la forme entourée de deux astérisques pour qu'elle apparaisse immédiatement dans le contexte.

ex. : 19 *bonum*  
*bonum* 5 2, 16 *Dionysius sequens Christum dicit quod  
 \* bonum \* est primum nomen Dei*  
 T 6 1, 1 *De speculatione beatissimae Trinitatis in  
 eius nomine quod est \* bonum \**  
*bonum* B 5 8, 25 *quod perfecte videre est esse beatum sicut  
 dictum est Moysi ego ostendam tibi  
 omne \* bonum \**  
*boni* HR 3 4, 11 *omni igitur consilianti necessario est  
 impressa notio summi \* boni \**

Voici quatre exemples qui figurent sous le lemme *bonum*. Le lemme est précédé du chiffre 19 ce qui signifie que *bonum* est employé 19 fois dans l'ensemble de l'œuvre. Dans les deux premiers cas *bonum* est au nominatif. La première forme est accompagnée de sa référence à l'édition Quaracchi (chapitre 5, paragraphe 2, ligne 16) et de son contexte.<sup>7</sup> La référence de la seconde occurrence de *bonum* est précédée du code T ce qui signifie que le mot appartient à un titre, à savoir ici le titre d'un chapitre. Le troisième exemple est un accusatif extrait d'une citation de l'Ancien Testament : voyez le code B qui précède la référence. Quant au dernier cas, il s'agit d'un génitif appartenant à une réminiscence (R) d'un texte de saint Augustin (H).

Nous disposons donc de la sorte d'une concordance générale pour tous les mots de l'*Itinerarium*. La publication ne comprendra la concordance que des seuls mots significatifs, à savoir les substantifs, les adjectifs, les verbes et les adverbes dérivés de mots significatifs, tandis que l'on consacrerait un index pour tous les mots outils, c'est-à-dire les numéraux, les adjectifs-pronoms, les autres adverbes, les conjonctions de coordination et de subordination, les prépositions et les interjections. Cet index donnera outre la fréquence d'emploi de chaque lemme, les différentes formes accompagnées de leur référence. Les formes ne seront pas suivies d'une ligne de contexte, ce qui permettra de réduire considérablement le volume des publications.

A la suite de la concordance et de l'index nous publierons une liste de fréquence du vocabulaire divisée en deux parties. La première partie fournira la liste du vocabulaire classé par ordre alphabétique.

6. Nous accompagnons toujours les mots issus d'un titre du code T. Il n'est pas toujours possible, en effet, de savoir si les titres des œuvres médiévales sont authentiques ou bien s'ils ont été ajoutés ultérieurement. C'est pour cette raison que nous faisons une distinction de vocabulaire. Dans le cas de l'*Itinerarium mentis in Deum*, il n'y a aucun problème puisque saint Bonaventure annonce lui-même à la fin du prologue qu'il joint un titre en tête de chaque chapitre.
7. Dans la concordance, la forme, la référence et le contexte n'occupent qu'une seule ligne.

L'ordinateur y donne le total d'emplois de chaque lemme et à l'intérieur du lemme, les emplois propres à Bonaventure, les emplois dans les citations, les titres et les réminiscences. ex. *bonum* 19 16 1 1 1

Ces chiffres indiquent qu'il y a 19 occurrences de *bonum* dans l'*Itinerarium mentis in Deum*, que 16 emplois sont propres à l'auteur, qu'un emploi se trouve dans une citation, un autre dans un titre et le dernier dans une réminiscence.

La seconde partie livrera la liste du vocabulaire classé par ordre de fréquence décroissante.

ex. <i>et</i> 1	616	546	18	2	50
<i>in</i>	379	320	9	7	43
<i>sum</i> 1	346	311	11	2	22
<i>qui</i> 1	309	281	10	3	15
<i>per</i>	231	216	4	4	7
<i>ad</i>	157	146	4		7

A la fin de ces listes l'ordinateur indique que l'œuvre comporte 1650 lemmes différents alors que le total des mots était de 10 194. Toutes ces données sont très importantes pour l'étude du vocabulaire de l'auteur. Elles permettent notamment d'apprécier l'étendue du vocabulaire de saint Bonaventure. Lorsque les concordances de plusieurs œuvres seront terminées, il sera possible d'étudier de manière systématique le contenu philosophique de différents concepts. On pourra obtenir par exemple des contextes « phrases complètes » pour telle ou telle notion.

A la fin de chaque volume paraîtra en outre une table d'auteurs cités. Cette table sera également constituée par l'ordinateur.

La publication de ces instruments de travail ne constitue finalement qu'une partie du but poursuivi. Et c'est bien là une caractéristique de la manière dont il faut concevoir le travail en ordinateur. Différentes analyses sont nécessaires pour aboutir à un volume d'un contenu et d'une présentation donnée. Mais il est particulièrement important de noter que ces analyses ne constituent qu'un point de départ : on a constitué une bande magnétique contenant telle et telle analyse et susceptible de recevoir encore toute une série d'analyses nouvelles. Ainsi l'étude lexicographique pourra-t-elle être poursuivie par une étude des concepts, l'étude morphologique pourra être suivie d'une analyse syntaxique et stylistique.

A ce point de vue le projet bonaventurien s'inscrit dans la ligne de l'étude du latin scolastique entreprise à Louvain. Il y aura notamment des comparaisons à faire avec le travail du Père Stainier sur saint Thomas.<sup>8</sup> D'autres auteurs philosophiques seront d'ailleurs traités de la sorte. Nous pensons particulièrement à Pierre Abélard.

8. A titre de premier jalon d'une étude philologique et linguistique du latin scolastique, le P. Stainier a entrepris l'analyse du *De Rationibus fidei* de saint Thomas d'Aquin. Ce travail doit paraître dans la collection du CETEDOC.

Les analyses philologiques de la syntaxe et du style de saint Bonaventure pourront de même être suivies d'analyses proprement philosophiques (mais le philosophique doit venir après le philologique : car la pensée du philosophe se livre d'abord dans un texte écrit dans une langue donnée).

D'autres perspectives sont encore ouvertes : je pense plus particulièrement aux problèmes chronologiques. Une étude approfondie du vocabulaire des différentes œuvres de Bonaventure permettra peut-être un jour de situer avec vraisemblance la date de composition du *De reductione artium ad theologiam*.

Je crois qu'il serait assez vain de vouloir dresser la liste de tout ce qu'on est en droit d'attendre du *Thesaurus Bonaventurianus*. Il s'agit tout d'abord de fournir aux chercheurs un instrument de travail fondamental, et cela constitue déjà une justification suffisante de l'existence de ce projet. Les caractères précis des analyses faites seront susceptibles en outre d'apporter une foule de données nouvelles permettant une meilleure connaissance de l'œuvre de saint Bonaventure.



## La préparation du centenaire de saint Bonaventure

**L**e septième centenaire de la mort de saint Bonaventure sera célébré dans l'Église, dans la famille franciscaine et dans le monde universitaire en 1974.

La Commission internationale (Cf. Acta Ord. OFM, 1970, fasc. I, p. 39) met tout en œuvre pour que les célébrations de ce Centenaire ne revêtent aucun caractère triomphaliste, mais au contraire répondent aux objectifs suivants :

1. Mettre en lumière la grande personnalité de saint Bonaventure et l'authenticité de sa pensée. Les conditions historiques dans lesquelles Bonaventure a enseigné et vécu font de lui un témoin privilégié de l'évolution de l'Ordre franciscain. Ces conditions expliquent certaines de ses positions doctrinales qu'il nous faut aujourd'hui dépasser. Mais le souci que Bonaventure a montré dans son œuvre théologique et spirituelle comme dans son gouvernement de l'Ordre, de réaliser l'idéal de saint François est, pour nous aujourd'hui, l'exemple à retenir.

2. Développer dans la Fraternité franciscaine un retour authentique aux sources. Ce souci répond d'ailleurs à l'appel des jeunes frères qui ont faim de connaître les grandes lignes de force de la pensée franciscaine dont Bonaventure est le créateur. Certes, il est nécessaire de susciter dans l'Ordre et dans l'Université, une recherche intellectuelle profonde. Mais dans l'esprit même de Bonaventure, une telle recherche doit dépasser l'archéologisme. Elle doit s'efforcer de repenser les grands thèmes de Bonaventure et de les formuler pour l'homme d'aujourd'hui, tant au niveau de la confrontation avec la pensée scientifique qu'au niveau de la pratique spirituelle et de la vie religieuse.

Pour atteindre de tels objectifs, la Commission travaille sur deux plans :

I. Au plan international, elle met en œuvre :

1. Un Message aux frères et aux sœurs des Ordres franciscains.
2. Le Volume du Centenaire.
3. Une Anthologie des plus beaux textes de saint Bonaventure.

## I

### LE MESSAGE AUX FRERES ET AUX SŒURS

Ce Message dont le texte est joint à ce rapport serait imprimé en allemand, en anglais, en espagnol, en français et en italien.

Il serait tiré à 10 000 exemplaires ou plus et envoyé pour diffusion :

- aux frères du Premier Ordre, OFM, OFM Cap., OFM Conv. ;
- aux sœurs du Second Ordre ;
- aux frères du TOR ;
- aux frères et aux sœurs du TOF.

Sa date de parution devrait se situer en octobre 1973.

## II

### LE VOLUME DU CENTENAIRE

Les réponses actuellement reçues laissent prévoir un nombre important de communications. On dépassera peut-être cent études groupées sous les chefs désignés dans la Table des matières.

Les communications ayant environ vingt pages chacune, le volume comportera plus de deux mille pages. Il sera divisé en cinq tomes. Chaque tome comportera une jaquette en couleurs reproduisant un des plus beaux tableaux de Bonaventure.

## III

### L'ANTHOLOGIE SAINT BONAVENTURE

Pour permettre la diffusion aussi étendue que possible de la pensée de saint Bonaventure, la Commission étudie la possibilité d'éditer dans chaque nation et chaque langue, une Anthologie des plus beaux textes de saint Bonaventure.

Le caractère de cette Anthologie devrait être la plus grande simplicité de forme, de traduction et de présentation pour en permettre la



lecture à tous et pour en diminuer le prix de revient. Les membres de la Commission devraient trouver dans leur pays un éditeur acceptant de publier cette Anthologie.

Le choix des textes sera fait en équipe entre les membres de la Commission aidés des spécialistes de saint Bonaventure pour telle ou telle partie.

Le plan devrait se rapprocher du suivant (projet) :

1. L'intelligence de la foi : la Révélation, l'Écriture, la théologie.
2. Dieu Trinité.
3. Le Verbe incréé, incarné, inspiré.
4. La Vierge Marie.
5. Le projet créateur de Dieu : l'homme image. L'Église.
6. Le retour à Dieu : la vie spirituelle.
7. Saint François d'Assise, modèle du retour à Dieu.

## Table des matières

Liste des membres du Colloque 1971 .. . . . . .	5
<i>Communications</i>	
— Aristote et saint Bonaventure (J. G. Bougerol).. . . . .	7
— La structure métaphysique de l'être chez saint Bonaventure (J. Cerqueira Gonçalves) .. . . . .	19
— Bonaventure et les religions du monde (E. H. Cousins) .. . . .	25
— Un bonaventurien oublié : Frère Jure Boztkovic, O.F.M. (Th. Crowley)	33
— Saint Bonaventure disciple fidèle de saint François (E. R. Daniel) ..	45
— Les schèmes trinitaires dans la théologie de Paul Tillich et de saint Bonaventure (J. P. Dourley) .. . . . .	59
— Note sur le Chapitre général de Narbonne en 1260 : saint Bonaventure et la <i>Legenda Major</i> (Fr. R. Durieux) .. . . . .	71
— Une question d'équilibre : le rôle du Désir dans la pensée primitive de saint Bonaventure (R. Johnston) .. . . . .	75
— Chronologie de saint Bonaventure, 1217-1257 (J. P. Quinn) .. . . .	87
— Les implications théologiques de l'idée de pauvreté chez saint Bonaventure (H. Schalück) .. . . . .	105
— Le <i>Thesaurus Bonaventurianus</i> . 1. Exposé général des méthodes employées (P. Tombeur) .. . . . .	115
2. Première étape : le traitement électronique de l' <i>Itinerarium mentis in Deum</i> (J. Hamesse) .. . . . .	117
— Allocution de clôture. La préparation du Centenaire de saint Bonaventure (J. G. Bougerol) .. . . . .	125

---

CUM PERMISSU SUPERIORUM

Le Directeur de la publication : Raymond Steindre

**Imprimerie des Editions N.-D. de la Trinité - Blois**  
Dépôt légal Edit. n° 207    Dépôt légal Impr. n° 406

---

**RÉDACTION : 26, rue Boissonade, 75014 Paris / tél. 333.94.40**

**ADMINISTRATION : 9, rue de Vauquois, 41000 Blois / c.c.p. La Source 726.38**