

# ETUDES FRANCISCAINES

TOME XXIV - N° 70

DEUXIÈME TRIMESTRE 1974

---

TRAITÉ DE BONAVENTURE SUR LA FOI

# 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 :	35 F.	45 F.
de soutien, à partir de :	50 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.

# études franciscaines

TOME XXIV - N° 70      Revue trimestrielle      2<sup>e</sup> trimestre 1974

---

## SOMMAIRE

LIMINAIRE	107
ENCART	112
TRAITÉ DE BONAVENTURE SUR LA FOI	A. Ménard 113



# LIMINAIRE

Avant de poursuivre la publication du Commentaire de l'itinéraire en abordant la similitude, il n'a pas semblé inutile de présenter un TRAITÉ DE BONAVENTURE SUR LA FOI, c'est-à-dire un exposé précis et textuel du *Commentaire des Sentences*.

Ce travail d'analyse rend la problématique bonaventurienne plus aisément accessible, et nous croyons rendre service en le publiant en un seul numéro susceptible de fournir un instrument plus commode. Au lecteur moins rompu à la méthode bonaventurienne, il permettra de s'habituer à la façon dont le Docteur Séraphique recueille l'ensemble des traditions pour les organiser en une synthèse cohérente. On pourrait croire, à première vue, que la synthèse est absente et que nous ne trouvons là qu'une collection d'opinions traditionnelles. Bonaventure les exposerait les unes après les autres sans trop de discernement critique, comme n'a pas manqué de le lui reprocher tel historien trop pressé. C'est se méprendre sur la signification et la portée de sa méthode de travail. Chaque opinion est rapportée selon sa profondeur et sa cohérence propres avant d'être située et, si possible, intégrée dans la synthèse personnelle de l'auteur. C'est ce que le lecteur peut vérifier à longueur de pages dans le Commentaire sur les Sentences. Bonaventure a le sens de la richesse de la Tradition, en extension comme en compréhension.

Nous voulons dire qu'il recueille et sauvegarde le maximum de traditions parce qu'il sait que chacune d'elles coule dans le même sens, dans le même lit, et provient de la même Source. Son critère d'interprétation n'est nullement celui d'une accommodation par trop bienveillante, mais celui de la continuité de la foi, de la continuité et de la progression de l'intelligence de la foi. Les traditions sont fonction de la Tradition catholique, et la fidélité à l'intelligence d'un docteur catholique passe par une intelligence approfondie de la Tradition. Le docteur séraphique, comme tout véritable docteur catholique, œuvre au sein de la communion du Corps mystique et de son Corps ecclésial. Sa foi le met en pleine communion avec la foi de ses prédécesseurs, et c'est dans cette lumière supérieure que

se réalise la communion des intelligences. Cela ne signifie pas que tout soit également valable, et Bonaventure nous semble avoir filtré ses sources avec une grande lucidité ; mais cela signifie qu'en dehors de cette communion des intelligences chrétiennes, il faut renoncer à la théologie et se résigner à l'improvisation anarchique.

Par delà donc un plan lié à celui du Lombard, c'est cette loi de la continuité et de la progression que les analyses bonaventuriennes s'efforcent de formuler et de mettre en œuvre. L'exposé analytique et didactique ne doit pas faire illusion sur ce point. Les questions abordées et traitées une à une selon la manière scolastique sont solutionnées en raison d'une vue synthétique bien précise que nous retrouvons, à l'état d'épure, dans *l'Itinéraire*, le *Brévilquium*, la *question disputée sur la Trinité* et *l'Héxaëmeron*. Or, cette vue, Bonaventure la reçoit de sa méditation sur l'Écriture. Sa logique profonde et réelle nous est systématiquement indiquée par le texte sacré mis en exergue à ses analyses, et cette logique est toujours celle de la coïncidence des opposés. C'est la logique même de la vie trinitaire, de la création, de l'incarnation, de la rédemption, de la récapitulation de l'histoire, de l'illumination naturelle et de l'illumination de la foi. Que l'analyse soit conduite davantage en raison ou de l'objet ou de la cause ou du principe d'interprétation, c'est-à-dire ou du tout intégral ou du principe radical ou du tout universel, c'est toujours au point de jonction et de conjonction réelles que la distinction des principes, des êtres et des faits réels trouve sa pleine signification en dévoilant son articulation organique avec l'ensemble.

L'unité de mesure de l'acte de foi coïncide avec l'unité de mesure du temps. De même que la diversité des temps se donne comme l'expression ou la perversion de l'unité de son centre, de même la diversité des actes de foi et des cultures exprime ou trahit l'unité de leur principe d'inspiration. En tout état de cause, le moteur de la logique bonaventurienne demeure le Verbe incarné qui est aussi le Verbe inspiré et inspirant. Il n'y a qu'un objet intégral à croire de même qu'il n'y a qu'une raison radicale de croire, le même et la même pour tous les hommes et pour tous les temps.

Certes, ce sont là des lieux communs du christianisme. Mais l'histoire nous enseigne qu'il est facile de les perdre de vue et qu'une méthode qui oublie de s'inspirer de leur logique s'égaré en des problématiques inextricables. Point n'est besoin d'un gros écart de méthode pour dissocier le temps des hommes du temps de Dieu ou du Christ, et pour opposer contradictoirement la raison de connaissance à la raison de crédibilité. Il suffit de confondre les exigences d'une logique analytique avec celles de la logique du réel pour transformer une opposition de contrariété en opposition de contradiction, une hiérarchie des degrés d'être en une pluralité d'ordres de l'univers, et une différenciation des principes de la connaissance en une dislocation des fonctions cognitives. Comment, dès lors, résister à la tentation du parallélisme convergent à l'indéfini et ne pas faire correspondre terme à terme les antinomies de l'ordre du temps aux

antinomies d'ordre épistémologique ? Entre le sens de l'histoire qui est donné définitivement et la réalisation d'une histoire qui reste à faire, la contradiction s'instaure et restaure les vieilles antinomies entre le stable et le mouvant, l'immutabilité des archétypes et la genèse du monde contingent. La transcendance du dessein divin stérilise la liberté humaine, et la fécondité de cette dernière se rit d'une prescience qui ne saurait être ou qu'indétermination ou que prédétermination. La métaphysique de la genèse, qui est celle d'une ontologie trinitaire et de la relation de création, devient rigoureusement impensable et il faut se résigner à choisir entre une liberté anarchique et une connaissance fataliste. Il faut choisir entre une curiosité sacrilège qui confond prescience divine et calcul intégral, et un agnosticisme radical qui se réclame d'un sens aigu de la transcendance de la transhistoire !

Entre l'interventionnisme et l'absentéisme divin, la théologie tourne en rond depuis plusieurs siècles, et l'on comprend que de solides esprits aient cru que seuls la théologie positive et le retour aux formules primitives permettraient de sortir de l'impasse et de réconcilier les esprits et les confessions. Malheureusement, c'était oublier que les richesses de ces grands symboles ne s'explicitent qu'en passant par la rigueur et la précision d'une interprétation conceptuelle. C'était oublier cette grande loi qu'un Paul Masson-Oursel formule avec bonheur au titre d'historien des religions et des philosophies :

« A l'aurore d'une civilisation, quelque legs de la culture antérieure subsiste. Legs nécessairement de caractère religieux, puisque les civilisations antiques étaient religieuses d'outre en outre; aussi parce que ce qui continue le lointain passé revêt toujours ce caractère. Traditions, textes oraux jouent le rôle de traits d'union. En raison de leur ancienneté, comme ces documents reflètent des croyances et des mœurs périmées, le sens de leur contenu échappe en très grande part. Leur forme littérale, où s'exprime un état antérieur des idiomes actuels, est à peine intelligible; elle semble d'autant plus sacrée. Or quand les hommes ont besoin de comprendre, ils comprennent. Anachronismes, interprétations illusoire, coq-à-l'âne, interpolation, symbolisme, tous artifices, conscients ou non, ne facilitent que trop la compréhension [...]. Les exemples de cette sorte pullulent. La science hébraïque fournit des parties très anciennes de la Bible, maintes gloses contre lesquelles le rôle même des spécialistes de cette antiquité les force à s'insurger [...]. Un même texte, au cours de sa rédaction, peut évoluer de façon aussi singulière que dans la succession des siècles la destination d'un édifice et son aspect architectural [...]. L'intelligence humaine témoigne donc de sa souplesse, mais elle est redevable de cette qualité à la transformation des circonstances ». (*Le fait métaphysique*, P.U.F., 1941, pp. 90-91).

Aucune culture ne peut résoudre ses contradictions en remontant le cours du temps, c'est-à-dire en ignorant le problème de l'interprétation de ses sources. La Tradition catholique moins qu'aucune autre,

puisqu'elle est le lieu privilégié en lequel la Vérité de l'histoire se manifeste infailliblement. Il y a coïncidence et non pas contradiction entre le déploiement du temps en fonction de son centre et le déploiement de l'intelligence du temps à partir de sa source. S'il faut en croire l'histoire des religions et des philosophies, c'est la loi même du temps qui exige que la raison de croire engendre sa raison de comprendre et que celle-ci rejoigne la raison de croire : « Un peuple possède d'autant plus d'intériorité, de personnalité, qu'il se situe davantage et dans l'histoire universelle, et dans son temps à lui, cultivant et sa tradition et ses ambitions. Les principales civilisations impliquèrent toujours une certaine vision du monde, mais plus encore un centre de perspective temporelle, duquel, suivant une optique générale, les individus qui en participent interprètent leurs origines ». (Idem, p. 89).

Dans la vic d'un peuple et d'une culture, le temps n'est rien qu'un processus de dégradation s'il ne trouve son unité dans l'unicité d'une Présence prégnante de significations temporelles. Mais l'immanence d'une économie de salut qui ne trouve pas sa relation de conformité dans la transcendance de la vie proprement divine, est elle-même soumise à la loi de l'entropie. Il faut, alors, abandonner l'étude de la théologie et laisser ceux qui ne peuvent plus faire autre chose gagner leur pain en sciant la branche qui les soutient et dont ils tirent leur raison sociale. Bref, l'acte de foi ne rejoint son objet ou son centre temporel qu'en s'inscrivant au cœur d'une relation personnelle entre le croyant et son Dieu. Si la véracité divine est le fondement et la garantie essentiels de l'acte de foi, il faut que cette véracité se manifeste en vérité. Le témoignage du Christ en appelle solennellement à la Vérité divine elle-même. De ce point de vue, avant d'être une confrontation aux données de la Tradition, l'acte de foi est un tête-à-tête entre l'homme et son Dieu. Nous touchons ici au principe premier de toute herméneutique, et il n'est pas étonnant que le théologien, le docteur en Ecriture Sainte, se sente particulièrement concerné par le problème métaphysique : « Ainsi l'on comprend toujours, quand il le faut ; car maintes façons s'offrent de comprendre. La métaphysique en est une ; et nous n'insinuons pas qu'elle soit la plus arbitraire ». (Idem, p. 91).

Si notre soif de connaître ne passe pas par une soumission totale à Celui qui s'est soumis tous les esprits, elle se crispe en une révolte blasphématoire ; mais une soumission qui ne naîtrait pas au cœur d'un acte de connaissance dégénérerait en démission : « Je n'aime pas ces esclaves et ces prosternements d'esclaves », dit le Dieu de Péguy. Des serviteurs inutiles, le Christ fait les amis et les confidents du Verbe, de la Vérité incréée. Jamais nous ne deviendrons les maîtres de l'histoire et de la création, jamais nous ne pourrons coïncider avec l'Intelligence divine au point de percer totalement le secret de l'acte créateur. Comment Dieu s'y prend-il pour créer, et pour créer des libertés ? Probablement resterons-nous éternellement impuissants à pénétrer ce mystère de la fécondité divine. Pour l'heure, en tout



cas, lorsque notre méditation dévie en curiosité téméraire, nous sommes piteusement renvoyés à un anthropomorphisme dont le pré-déterminisme et la science moyenne soulignent les limites. Pour autant, et jusque dans l'acte de foi, nous ne pouvons pas davantage renoncer à l'ambition totalitaire qui anime secrètement mais irréductiblement chacun de nos actes libres. Nous ne pouvons renoncer à notre liberté sans renier notre dignité, sans blasphémer Dieu en blasphémant son image créée.

Or, un engagement libre est un engagement pris en connaissance de cause. Une soumission librement consentie est une soumission révérentielle, c'est-à-dire qu'elle s'adresse à qui en est reconnu digne dans sa personne. En plaçant sa confiance en Dieu, le chrétien sait à qui il fait confiance. Son acte de foi repose indissociablement sur sa liberté et sur sa connaissance en même temps qu'il s'enracine dans la liberté et la connaissance divines. Si donc notre connaissance n'implique pas une illumination naturelle, une relation consciente de conformité à la Sagesse créatrice, il paraît évident que l'illumination de la foi ne peut survenir que comme une exigence de soumission aveugle. Si la relation de conformité, qui est au fondement de toute connaissance, s'instaure exclusivement entre le monde sensible et l'homme ou entre l'homme et lui-même, on ne saisit plus du tout comment l'acte de foi peut rester par essence un acte conscient et libre, l'instauration supérieure d'une relation consciente de conformité entre la connaissance humaine et la connaissance divine, entre notre conscience assimilatrice et la conscience créatrice.

A l'hubris de notre curiosité répond la soumission de l'esprit créé et essentiellement dépendant. A la résignation fataliste répond la fécondité créatrice de l'illumination appelant l'homme à une libre et responsable coopération. C'est en raison de ces coordonnées que se développe la théologie bonaventurienne de l'acte de foi; d'où l'on voit comment ses soubassements métaphysiques, qui sont ceux de la coïncidence des opposés et d'un dynamisme résolutif aspiré par le Premier Etre, lui permettent de construire une psychologie rationnelle cohérente où le libre arbitre apparaît comme le réceptacle naturel de la grâce, conformément à la plus authentique doctrine augustinienne où le désir de la Béatitude se fonde sur une connaissance correspondante du Bien désiré, le dynamisme de l'aspiration humaine se déployant à tous ses niveaux en réponse à un Exemple ou Modèle opératoire.

Parle, Seigneur, parce que ton serviteur écoute.

Je suis ton serviteur, donne-moi l'intelligence, afin que je connaisse tes commandements. Incline mon cœur aux paroles de ta bouche, que ta parole coule sur moi comme une rosée.

Autrefois les enfants d'Israël disaient à Moïse : Parle-nous, toi, et nous t'écouterons ; que le Seigneur ne nous parle pas de peur que peut-être nous ne mourions.

Ce n'est pas ainsi, Seigneur, ce n'est pas ainsi que je prie, mais plutôt avec le prophète Samuel, je t'adresse cette humble et ardente prière : Parle, Seigneur, parce que ton serviteur écoute.

Que ne me parlent ni Moïse ni quelqu'un des prophètes, mais parle-moi plutôt, Toi, Seigneur Dieu, inspirateur et illuminateur de tous les prophètes, parce que Toi, seul, sans eux, Tu peux m'instruire parfaitement ; mais eux, sans Toi, ne me serviront de rien.

Ils peuvent certes faire résonner des paroles, mais ils ne me communiquent pas l'esprit. Ils parlent à merveille, mais, si Tu te tais, il n'enflamment pas le cœur. Ils fournissent la lettre, mais, Toi, tu découvres le sens. Ils annoncent des mystères, mais Toi, Tu révèles ce qu'ils signifient. Ils publient tes commandements, mais Toi, tu aides à les accomplir. Ils montrent la voie, mais Toi, Tu donnes la force de marcher.

Eux, ils n'agissent qu'au dehors ; mais Toi, Tu formes et illumines les cœurs. Eux, ils arrosent à la surface, mais Toi, Tu donnes la fécondité. Eux, ils clament des paroles, mais Toi, Tu accordes à l'ouïe l'intelligence.

Que donc Moïse ne me parle pas ; mais Toi, Seigneur, mon Dieu, Vérité éternelle, de peur que je ne meure et ne reste sans fruit pour avoir été seulement averti du dehors sans être embrasé au dedans, de peur que ta parole, entendue et non mise en pratique, connue et non aimée, crue et non observée, ne me soit matière à condamnation.

Parle donc, Seigneur, puisque ton serviteur écoute, car tu as les paroles de la vie éternelle.

Parle-moi non seulement pour consoler un peu mon âme et pour m'aider à réformer toute ma vie, mais aussi pour ta louange, ta gloire et ton honneur perpétuels.

L'IMITATION DE JESUS-CHRIST,  
Livre troisième, chap. II, trad. L. Baudry,

# Traité de Bonaventure

## sur la foi

Pour qui veut pénétrer dans l'univers théologique de Bonaventure, il est un passage obligé : le *Commentaire des Sentences*. Première systématisation de la pensée de notre auteur, il nous familiarise avec l'univers de Bonaventure, nous révèle l'importance que celui-ci attache à certaines questions dès le début de son enseignement et nous met en présence d'analyses et d'argumentations que présupposent toujours les autres œuvres bonaventuriennes.<sup>2</sup> Dans le cadre étroit des *Sentences*, Bonaventure n'est pas toujours aussi libre que nous l'aimerions ; il suffit pourtant de parcourir son commentaire pour se rendre compte de l'acuité de son regard, de la fermeté de ses principes, de l'ampleur de ses analyses et du réalisme de ses lumineuses synthèses. Incontestablement notre auteur pose dans son *Commentaire des Sentences*, les fondations sur lesquelles il pourra plus tard édifier son grandiose *Hexaémeron*.

Pour apprécier avec justesse cette première œuvre de Bonaventure, il faut nous rappeler que notre auteur se situe au début de la grande scolastique, en une période d'effervescence intellectuelle particulièrement intense. L'introduction d'Aristote dans l'enseignement et le développement de la grammaire ainsi que de nombreux autres facteurs, avaient profondément modifié la manière de réfléchir sur la foi. L'apport des nouvelles méthodes de réflexion avait fortement conditionné le développe-

1. III Sent. D. 23 à 25 (III, 469-553).

2. « C'était par un commentaire des *IV Libri Sententiarum* qu'à l'Université de Paris le jeune professeur de théologie engageait son travail personnel et prenait ses options doctrinales et méthodologiques ». M.D. CHENU, « Introduction à l'Étude de saint Thomas d'Aquin », p. 227.

ment de la théologie et suscitait encore de profonds remous à l'université.<sup>3</sup>

Bonaventure prendra position avec beaucoup de clairvoyance dans le débat théologique de son temps. Il était bien placé. Son maître Alexandre de Halès avait été l'un des premiers à utiliser abondamment Aristote dans sa réflexion théologique<sup>4</sup> et nous savons que Bonaventure avait bien pénétré au cœur de la synthèse du Stagirite, saisi ce qui dans sa doctrine était néfaste à la foi chrétienne, mais aussi tout ce qui restait valable dans son système pourvu que le Philosophe soit purifié par la lumière inégalable de la foi. Pendant que Bonaventure étudiait à Paris, l'un de ses maîtres, Eudes Rigaud, cherchait à définir le statut de la théologie.<sup>5</sup> Mais le problème soulevé par l'absorption massive d'aristotélisme et la séduction dialectique qui s'en suivrait, mettaient les théologiens en face d'un dilemme fondamental : à qui fallait-il accorder son crédit : à Jésus-Christ ou au Philosophe. Face au rationalisme mordant et séduisant<sup>6</sup> qui de la faculté des arts gagnait la faculté de théologie, il fallait faire le point. Il fallait élaborer une intelligence de la foi capable de montrer la cohérence et la solidité de ce que la foi affirme, capable aussi de mettre le doigt sur les faiblesses et les insuffisances d'un système dépassé par la manifestation de la Vérité dans la personne du Christ.

Cette situation historique, avec ses préoccupations particulières, nous

3. Abélard avait introduit la dialectique en théologie par sa célèbre méthode du sic et non. A son époque il existait trois courants qui se partageaient les diverses positions possibles :
  - le courant augustinien de la *fides quaerens intellectum* d'Anselme.
  - le courant mystique du *contemptus* allant de Durand à Hugues de Saint-Victor et à saint Bernard.
  - le courant issu de Jean Scot Erigène, Béranger et Roscelin.Pour tout cela se reporter à :  
BERARDIER G. *La psychologie de la foi d'après Abélard*, Brignan 1909, p. 63.  
HEINZ Th. *Essai sur les rapports entre la philosophie et la foi de Béranger de Tours à saint Thomas d'Aquin*. Paris, Lecoffre, 1909). (Cet ouvrage ne rend malheureusement pas justice à tout ce qui n'appartient pas au courant aristotélico-thomiste !)
4. Pour l'appréciation du rôle d'Alexandre de Halès dans l'introduction d'Aristote en théologie voir :  
P. HILARIN FELDER, *Histoire des études dans l'ordre de saint François depuis sa fondation, jusque vers la moitié du XIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Picard, 1908.  
P. JULES D'ALBI, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-77*. Tarnes, Ducolot-Roulin, 1923, p. 46.
5. C. BERUBE, *Philosophie et Sagesse chez saint Bonaventure* in C.F. 38 (1968), pp. 257-307, spécialement p. 277.
6. « *Audivi cum fui scholaris de Aristotele quod posuit mundum aeternum et cum audivi rationes et argumenta quae fiebant ad hoc, incipit concuti cor meum et incipit cogitare : quomodo potest hoc esse ? Sed modo sunt ita manifesta ut nullus de hoc possit dubitare* ». Dec. Praec. coll. 2, n° 28 (V, 515). « *Et alii videntes quod tantus fuit Aristoteles in aliis at ita dixit veritatem, credere non possunt quin in istis dixerit verum* ». Hexaem. Coll. 6, n° 5 (V, 361). On peut juger du prestige d'Aristote !

aide à saisir certaines accentuations de la pensée de Bonaventure. Cela forme une toile de fond et comme l'horizon de sa réflexion. Bonaventure est à une charnière historique. Et il est intéressant de voir comment dans le cadre étroit du commentaire des Sentences il a su tirer parti de l'apport réflexif de toute la tradition. Une étude comparée des plans du Livre des Sentences du Lombard,<sup>7</sup> de la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès,<sup>8</sup> du *Commentaire des Sentences* de Bonaventure et du *Commentaires des Sentences* de saint Thomas d'Aquin,<sup>9</sup> permet de voir comment s'organise le traité de la foi. Par rapport au Lombard, le traité bonaventurien présente un très grand développement des questions, et une refonte dans l'exposition et dans l'organisation du commentaire à l'intérieur de chaque distinction. Un autre fait nous frappe immédiatement : toute la matière des développements bonaventuriens se retrouve dans la *Summa theologica* d'Alexandre de Halès. Bonaventure agence les données de façon différente, approfondit les analyses et organise l'ensemble avec une sûreté de jugement admirable. Enfin il nous faut remarquer qu'à peu de choses près, saint Thomas suivra le *Commentaire* de Bonaventure. Quelques différences ou absences seront particulièrement significatives : manquent en effet chez saint Thomas le degré de certitude de la foi comparée à celle de la science (D. 23, A. 1, Q. 4), le degré de certitude de la foi comparée à celle de l'opinion (D. 24, A. 2, Q. 2) et enfin est-ce que l'objet de la foi englobe le créé et l'incrée (D. 24, A. 1, Q. 2). Toutes ces questions se rapportent au statut noétique de la foi.

Nous sommes donc en face d'un bloc doctrinal relativement homogène. Il nous faut pourtant relever à l'intérieur des développements des accentuations particulières. Le traitement de la distinction 23 sur la *fides informis* est à peu près identique chez Bonaventure et Thomas. L'ensemble de la doctrine vient d'Alexandre de Halès et semble bien avoir été mis en forme de façon définitive par Bonaventure, que Thomas suivra sur ce point. Par contre Bonaventure a donné une grande importance à la distinction 24, alors que Thomas ne l'a pas beaucoup développée. Ainsi D. 24, A. 3 : Bonaventure développe en deux questions ce qu'Alexandre de Halès et saint Thomas traitent en un seul paragraphe. De même distinction 25, A. 2, Bonaventure organise en trois questions ce qu'Alexandre de Halès et saint Thomas traitent en un paragraphe. Or il s'agit du progrès de la foi au cours des temps !

Ces quelques indications nous permettent d'aborder avec plus d'objectivité le traité de la foi que Bonaventure nous présente dans son *Commentaire des Sentences*. N'oublions pas que nous sommes en présence de l'une des premières organisations systématiques d'un donné assez complexe. On mesurera le progrès que représente le passage de considérations en ordre plus ou moins dispersé, à un examen sérieux et soutenu de la foi telle qu'elle se présente à tout chrétien qui en vit.

7. Petri Lombardi, *Libri IV Sententiarum*, Ad Claras Aquas, 1916.

8. Alexandri de Hales, *Summa theologica*, T. IV, Ad Claras Aquas, 1941.

9. Thomae Aquinatis, *Opera omnia*, vol. 9, Paris, Vives 1889.

I. LA PLACE DU TRAITÉ DE LA FOI  
DANS LE COMMENTAIRE DES SENTENCES

*Mais Dieu qui est riche en miséricorde,  
à cause du grand amour dont il nous a aimés,  
alors que nous étions morts par nos péchés,  
nous a vivifiés avec le Christ, par la grâce  
de qui vous êtes sauvés. (Eph. 2, 4).<sup>10</sup>*

En nous rappelant le mystère de notre rédemption, ces paroles de l'Apôtre nous livrent le sujet du livre du Lombard, plus spécialement de sa troisième partie où nous trouvons l'explication du sacrement de notre rédemption accomplie par le Christ.

\*

En effet, ce texte nous indique :

- 1° — l'auteur de la réparation ;
- 2° — la chute de celui qui est à sauver ;
- 3° — la Personne du Sauveur ;
- 4° — le salut qui est accordé.

— *L'auteur de la réparation* nous est indiqué dès le début : « Dieu qui est riche en miséricorde ». C'est en effet par bonté et non pour une autre raison que Dieu dispose notre salut : « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique afin que ne périsse aucun de ceux qui croiraient en lui » (Jn 3, 16).

— *La chute de l'homme à sauver* est incluse dans ces mots : « Comme nous étions morts par nos péchés ». Le péché d'Adam nous a fait tomber de l'état d'innocence et, par lui, la mort s'est introduite dans le monde où elle règne (cf. Rom. 5,12).

— *La Personne du sauveur* est ensuite clairement indiquée : « Il nous a vivifiés par le Christ ». C'est en lui que s'est faite la réconciliation : « En lui, Dieu s'est plu à faire habiter la plénitude, et par lui à tout se réconcilier, sur terre et dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (Col. 1, 19).

— *Le salut* est désigné par la phrase suivante : « Par sa grâce vous êtes sauvés ». Les sacrements tirent en effet leur efficacité des mérites de la Passion du Christ qui est source de notre salut (cf. Tit. 3, 5).

Un texte de l'*Épître aux Romains* (Rom. 5, 8), rassemble de façon synthétique ces quatre éléments qui recouvrent l'objet des quatre livres des *Sentences du Lombard*. Nous obtenons le schéma suivant :

10. III Sent. proem. (III, 1-2).

Épître aux Romains	Thème	Livres des Sentences
<i>Mais Dieu prouve ainsi son amour pour nous</i>	l'Auteur	Le premier traite de l'auteur du salut ou de la Trinité
<i>C'est quand nous étions encore pécheurs</i>	la chute	le second de l'homme à sauver selon qu'il est déchu
<i>que le Christ est mort pour nous</i>	le Sauveur	le troisième de la Personne divine du Sauveur.
<i>à bien plus forte raison donc, maintenant que nous avons été justifiés de son sang serons-nous par lui sauvés de la colère.</i>	le salut	le quatrième du salut par expiation de la faute et abolition de la peine.

Il n'est pas difficile de comprendre que sous ce schéma logique se trouve condensée toute l'histoire du salut dont Bonaventure ne cesse de faire l'objet de sa contemplation. Mais notre auteur va encore plus loin dans ses vues synthétiques et nous conduit au lieu géométrique de cette histoire du salut : le Christ.



C'est en effet vers le Christ que converge toute cette histoire et c'est de lui qu'elle tient son sens et son efficacité. Voilà pourquoi le troisième livre des sentences prend une telle importance : il nous montre comment nous sommes vivifiés par le Christ. Il nous dévoile<sup>11</sup> comment le mystère de notre salut s'accomplit dans le Christ, avec le Christ, par le Christ et selon le Christ.

— C'est *dans le Christ* que Dieu nous a vivifiés car, en sa personne, il a uni notre mortalité à la vie qu'il possède en lui-même.

— C'est *avec le Christ* qu'il nous a vivifiés puisque celui qui était la vie a vécu au milieu des hommes mortels, nous faisant ainsi vivre avec lui.

— C'est *par le Christ* qu'il nous a vivifiés puisque c'est par sa mort qu'il nous a arrachés à la mort, nous ramenant ainsi à la vie.

— Enfin, c'est *selon le Christ* qu'il nous a vivifiés puisque c'est selon son exemple qu'il nous dirige par le chemin de la vie. Il nous

11. Sur la théologie comme révélation voir A. MENARD, *Une leçon inaugurale de Bonaventure*, in E.F. 1971, XXI, 59, pp. 293-294.

fait connaître la route de la vie en nous donnant la foi, l'espérance, la charité, les dons de sa grâce. Il y ajoute les commandements que le Christ a pratiqués. C'est ainsi que Dieu conduit vers la vie les imitateurs du Christ.

Un texte de l'*Épître aux Philippiens* (Phil. 2, 7) nous permet de méditer et d'approfondir cela :

Épître aux Philippiens	Thème	développement
<i>Il s'est anéanti lui-même prenant condition d'esclave</i>	dans le Christ	il a uni en sa personne notre mortalité humaine et la vie divine.
<i>se rendant semblable aux hommes et reconnu pour un homme par tout ce qui a paru de lui</i>	avec le Christ	Au milieu des hommes, il a vécu comme un homme
<i>Il s'est abaissé lui-même se faisant obéissant jusqu'à la mort et à la mort sur la croix</i>	par le Christ	Par sa mort, il nous a libérés de la mort
<i>c'est pourquoi Dieu l'a souverainement élevé</i>	selon le Christ	beaucoup, après sa mort, l'ont suivi et imité, qui croyaient en lui.

Bonaventure vient de centrer notre contemplation et notre réflexion sur le mystère du Christ rédempteur : le Christ récapitule en lui toute l'histoire du salut et la porte à son achèvement. Il met le salut à portée de notre main. Comment allons-nous nous l'approprier ? En devenant conformes au Christ. Comment cela est-il possible ? C'est ce que Bonaventure va maintenant nous indiquer.

\*

Le troisième livre des *Sentences* cherche donc à préciser comment Dieu qui est riche en miséricorde nous vivifie par le Christ.<sup>12</sup> Tout naturellement, l'ouvrage se divise en deux grandes parties, dont l'une traite de la vie et de la mort du Christ tandis que l'autre expose comment nous est conférée la vie de la grâce.

Or c'est par le traité de la foi que commence cette deuxième partie. La vie de la grâce se parfait en effet par une multitude d'*habitus*

12. III Sent. Divisio textus (III, 469).



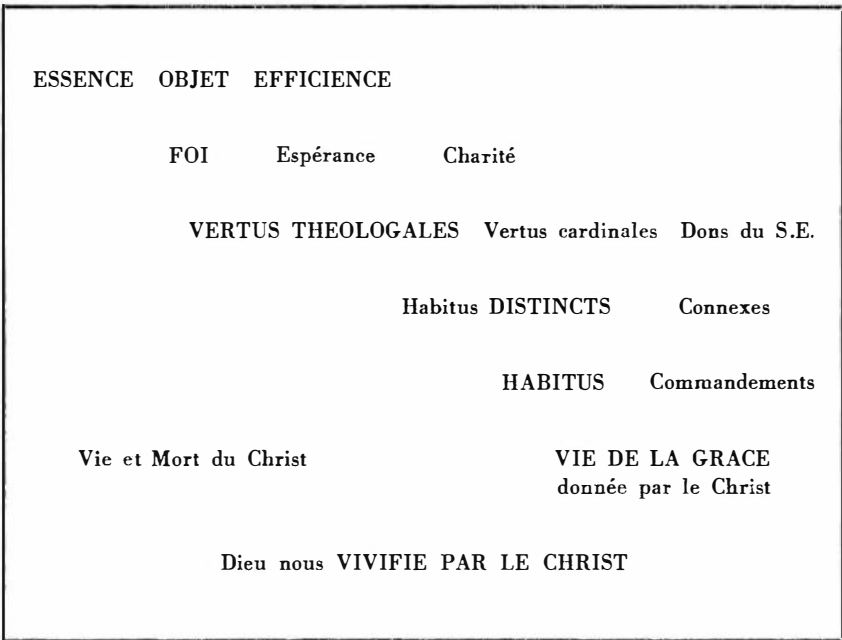
gratuits et par l'accomplissement des préceptes divins. Cela nous donne donc une nouvelle division bipartite : *habitus* et commandements.

De même les *habitus* gratuits sont tout ensemble connexes et distincts. Nous pouvons donc les envisager de deux manières : selon qu'ils se distinguent ou selon qu'ils sont en rapport les uns avec les autres. Leur distinction se fait à son tour selon une triple différence, à savoir selon qu'ils ordonnent directement à la fin (vertus théologiques), selon qu'ils ordonnent à ce qui conduit à la fin (vertus cardinales), ou selon qu'ils facilitent l'usage des vertus théologiques et cardinales (les dons du Saint-Esprit).

Enfin parmi les trois vertus théologiques nous trouvons la foi que nous pouvons considérer selon un triple point de vue :

- soit dans son essence,
- soit dans son objet,
- soit dans son efficacité.

La foi apparaît donc comme l'un des rameaux de l'arbre de la grâce, le premier, celui qui nous fait connaître la vie nouvelle dans le Christ, donnant naissance à notre attente et à notre amour et réorganisant notre action en vue de la fin.



Pour terminer notre présentation du traité de la foi dans le livre des *Sentences*, il nous reste seulement à donner le plan détaillé qui

permet de situer les diverses questions qu'il nous faudra examiner une à une.

ESSENCE		
<p style="text-align: center;">A) <i>Fides formata</i></p> <p>Q. 1. - Vertu ?            Q. 2. - Mobilise tout l'être.            Q. 3. - Unique avec objets divers.            Q. 4. - Son degré de certitude.            Q. 5. - La définition d'Hb 11, 1.</p>		<p style="text-align: center;">B) <i>Fides informis</i></p> <p>Q. 1. - Vertu ?            Q. 2. - Résultat ou don ?            Q. 3. - Est-elle chez les démons ?            Q. 4. - Est-elle chassée par la grâce ?            Q. 5. - Est-elle vivifiée par la grâce ?</p>
OBJET		
<p style="text-align: center;">A) <i>La réalité</i></p> <p>Q. 1. - Le vrai sans mélange d'erreur            Q. 2. - Le vrai incréé ou créé</p>	<p style="text-align: center;">B) <i>Notre connaissance</i></p> <p>Q. 1. - Connaissance sensible ?            Q. 2. - Opinion probable ?</p>	<p style="text-align: center;">C) <i>Le nom</i></p> <p>Q. 1. - La définition de Richard            Q. 2. - La définition d'Isidore.</p>
EFFICIENCE		
<p style="text-align: center;">A) <i>Suffisance</i></p> <p>Q. 1. - Le contenu du symbole            Q. 2. - Avant le Christ : foi à la divinité seulement ?            Q. 3. - Après le Christ : foi explicite de tous les articles ?</p>		<p style="text-align: center;">B) <i>Croissance</i></p> <p>Q. 1. - par rapport au contenu            Q. 2. - par rapport à sa lumière            Q. 3. - par rapport à sa certitude.</p>

## II. ANALYSE DU TRAITÉ DE LA FOI

Au moment d'entreprendre l'examen du traité de la foi de Bonaventure, il est bon de nous rappeler que le but de sa théologie est de nous conduire à Dieu, qu'il utilise comme méthode privilégiée la *coïncidentia oppositorum* et pratique une théologie rayonnante, prenant soin de toujours relier la question qu'il traite à l'ensemble dans lequel elle s'insère et dont elle dépend.<sup>13</sup> Nous allons utiliser les sentiers que Bonaventure nous a tracés et à l'aide de son plan nous allons tenter de mettre nos pas dans les siens afin de considérer la foi d'un triple point de vue :

- 1° selon son essence,
- 2° selon son objet matériel
- 3° selon son efficacité.

13. L. PRUNIERES, *La problématique de saint Bonaventure*, in E.F., 1971, XXI, 59, pp. 263-272.

## L'ESSENCE DE LA FOI

Bonaventure consacre la distinction 23 à montrer quelle est l'essence de la foi. Il nous invite à nous poser deux grandes questions : qu'est-ce que la foi vivante et qu'est-ce que la foi morte (*fides formata, fides informis*) ?

### A) LA FOI VIVANTE

Bonaventure commence par examiner la foi selon sa plénitude (*fides formata*) pour nous montrer :

- 1) qu'elle est une vertu,
- 2) qu'elle rassemble tout notre être dans une libre décision,
- 3) qu'elle unifie ses divers objets sous une même visée,
- 4) qu'elle procure une certitude d'adhésion supérieure à celle de la science (mise en jeu de notre destinée par rapport à la vérité salvatrice),
- 5) que tout cela est parfaitement dit par la définition que l'Apôtre nous donne de la foi en Hébreux 11, 1.

En exposant sa doctrine sur l'essence de la foi, Bonaventure se réfère implicitement mais constamment à un autre type de connaissance, la connaissance scientifique où l'évidence et la nécessité règnent en maîtresses incontestées. Puisque la connaissance scientifique fait du vrai son objet, on peut se demander quel besoin nous avons d'un autre mode de connaissance. On peut répondre que notre intelligence n'étant pas l'intelligence divine, notre connaissance ne peut porter sur tout le réel, que bien des choses nous échappent, qu'il y a donc place pour une révélation à laquelle nous pouvons adhérer librement en raison de l'absence d'évidence. De plus il faut remarquer que ce nouveau mode de connaissance mobilise tout notre être, unissant intelligence et volonté dans une libre adhésion à la Vérité subsistante manifestée personnellement en Jésus-Christ. Enfin on peut faire comprendre que l'objet premier de cette adhésion est la Vérité subsistante qu'atteint tout acte de foi au travers de la confession de chacun des articles de foi et de leurs conséquences. On comprend alors que la vertu de foi unificatrice du sujet et de l'objet donne lieu à une adhésion bien supérieure à celle qu'engendre la science. Celle-ci n'engage jamais la personne autant que le fait la foi : dans l'adhésion de foi, c'est toute la vie qui est en jeu. Notre destinée se joue d'abord sur l'acceptation ou le refus de la Vérité personnelle source de notre béatitude.

#### 1) La foi est une vertu

Dès le début de cette première question Bonaventure nous invite à situer la vertu de foi comme l'une des ramifications de la grâce. Pour s'en convaincre, il suffit de rapprocher les trois premiers fondements

de sa question et les trois premiers chapitres du traité de la grâce dans le *Breviloquium*<sup>14</sup> :

Sentences	f. 1 Principium nostrae salutis	f. 2 Principium purificationis cordis	f. 3 Principium divinae acceptionis
Breviloquium	Ch. 2 De gratia in quantum juvat ad bonum meritum.	Ch. 3 De gratia in quantum est remedium peccati.	Ch. 1 De gratia in quantum est donum divinitus datum.

La série des objections s'appuie sur une autre conception de la connaissance. En face du vrai nous pouvons nous comporter de deux manières. Nous pouvons prendre l'attitude du scientifique qui veut « savoir » et n'accepte d'autre règle que l'évidence. Nous pouvons encore choisir l'attitude du croyant qui lui aussi veut atteindre la Vérité, non pour la posséder, mais pour y soumettre sa conduite et parvenir ainsi à l'accomplissement de sa destinée. Il est évident que nous sommes en présence de deux types de connaissance dont l'un s'épanouira en curiosité et l'autre en humilité reconnaissante et en intelligence pratique. L'un veut maîtriser la Vérité tandis que l'autre veut se mettre à l'école de la Vérité pour y conformer sa vie.

Telle est bien la problématique que révèle la double ligne des objections. En effet, les deux premières s'appuient sur l'opposition science/vertu, alors que les deux dernières exigent la soumission de l'intelligence aux évidences rationnelles érigées en norme de moralité. Si nous suivions cette règle, notre vie ne serait plus réglée par notre foi, mais par notre science, il n'y aurait plus de morale que dans le cadre d'une raison tournée vers le sensible, seule source d'illumination. L'homme deviendrait sa propre règle absolue. Mais en va-t-il bien ainsi ? Bonaventure va nous montrer que non. Voici sa réponse :

« Il ne fait aucun doute que la foi par laquelle nous croyons en Dieu, est non seulement une vertu, mais encore la conductrice (auriga) des vertus.

C'est une vertu parce qu'en elle consiste la rectitude de la vie selon la règle de justice. Il est juste en effet que notre esprit (intellectus) se trouve ainsi maîtrisé et se soumette à la Vérité suprême, tout comme notre affectivité (affectus) doit se soumettre à la Bonté suprême. L'âme ne peut atteindre à la rectitude sans que notre esprit (intellectus) ne donne son assentiment à la Vérité suprême, pour elle-même et par-dessus tout, ni sans que notre affectivité (affectus) n'adhère à la Bonté

14. Brevil., p. 5, C. 1 ; C. 2 ; C. 3 (V, 252-256).

suprême. Toutefois, cette rectitude, ne l'a pas celui qui ne veut pas, uniquement celui qui veut. Nul en effet ne croit Dieu plus que soi-même sinon celui qui veut soumettre son esprit pour obéir au Christ. Si la soumission de l'esprit pour obéir à la Vérité suprême concerne la rectitude de la vie, la volonté par laquelle on veut ainsi se soumettre est une volonté droite, et l'habitus qui y dispose et aide, contribue à la rectitude de la volonté. Si donc la justice n'est rien d'autre que la rectitude de la volonté et si la foi n'est pas autre chose qu'un habitus par lequel notre esprit (intellectus) se soumet volontairement pour obéir au Christ, il reste que l'habitus de la foi concerne la rectitude de la vie selon la règle de justice : c'est ainsi que la foi possède en elle, avec exactitude et vérité, la raison de vertu.

Non seulement elle possède vraiment en soi la raison de vertu, mais encore celle de conductrice de toutes les vertus tant théologiques que cardinales.

Sans la foi il n'existe pas de connaissance du Bien suprême et vrai : sans connaissance du Bien suprême et vrai, il ne peut y avoir ni attente ni amour du vrai Bien. La connaissance en effet marche devant l'affectivité et la dirige vers ce qu'il faut attendre et désirer : il est donc nécessaire que la foi précède l'espérance et la charité comme leur règle et leur conductrice.

De plus sans connaissance du souverain Bien, il ne peut y avoir d'intention droite. Seul est fait avec droiture d'intention, ce qui est fait pour la gloire et l'honneur de Dieu ; mais sans droiture d'intention aucun acte de vertu ne peut trouver sa rectitude. Or l'habitus de foi est ce par quoi le Bien suprême est connu de nos esprits (mentibus) : de là vient qu'il dirige notre intention et constitue de ce fait la règle de toute bonne opération et de toute vertu méritoire.

Voilà pourquoi il ne faut pas seulement dire que la foi est une vertu gratuite, mais encore qu'elle est la règle et la conductrice des vertus gratuites ».<sup>15</sup>

Dans la première partie de sa conclusion Bonaventure nous donne les trois caractéristiques de la vertu : elle *qualifie* la vie du sujet qui la reçoit *librement* comme *action de la grâce* en lui :

via vitae	actus libertatis	ramificatio gratiae
in ea consistit rectitudo vitae secundum regulam justitiae	hanc rectitudinem non habet quis nolens sed volens	et habitus quo mediante ad hoc expeditur et adjuvatur

15. III Sent. D. 23, A. 1., Q. 1 (III, 471).

Dans la seconde partie de sa réponse Bonaventure nous présente la foi comme « *auriga et regula virtutum* » : elle est le fondement de tout l'édifice spirituel. C'est elle en effet qui préside tant au développement des vertus théologiques qu'à celui des vertus cardinales.

La foi nous oriente vers Dieu, notre fin attendue dans l'espérance et aimée dans la Charité. Elle est donc à la base de notre vie théologique. Elle est encore à l'origine de notre vie morale en ordonnant, par la droiture d'intention, toutes nos activités : sa lumière nous permet d'adapter notre action à sa fin véritable qui est la gloire de Dieu. En agissant de la sorte nous pouvons espérer la béatitude que nous permet d'obtenir la droiture de notre action méritoire. Tout notre agir est donc intégré dans notre mouvement vers Dieu et contribue à nous rapprocher de lui. Ce point est capital car il nous montre bien comment Bonaventure se situe avant la rupture de l'ordre vital que caractérisera un dédoublement de notre agir en « *spirituel* » et « *profane* », l'un relevant de la foi et l'autre de la pure raison. Pour Bonaventure cette coupure n'existe pas : il y a un homme qui par toute sa vie se dirige vers Dieu et qui se soumet entièrement à la volonté divine inscrite dans l'ordre du salut. N'est-ce pas plus conforme à la réalité que nous expérimentons ?

SPES	CARITAS	VIRTUTES CARDINALES	
exspectatio Boni	dilectio Boni	regula operatio- nis bonae	regula virtutis meritoriae
IN FINEM		ea quae sunt AD FINEM (intentio recta)	
Ad Deum		Ad alia	
COGNITIO SUMMI ET VERI BONI			
F I D E S			

La réponse aux objections fournit à Bonaventure l'occasion de quelques mises au point intéressantes sur les rapports vertu-science, raison-autorité, et sur la double modalité de la raison.

Une classification attribuait à la science tout ce qui relevait de l'ordre du savoir et à la vertu tout ce qui regardait la tendance au bien. Bonaventure admet la valeur de cette classification pour les vertus « *consuetudiniales* », celles qui ordonnent les moyens à la fin, mais il la refuse pour les vertus intellectuelles comme la sagesse et l'intelligence qui ordonnent directement à la fin. Or la foi appartient

à ce second genre de vertus. *Elle se rapporte au vrai en tant qu'il est le bien de notre intelligence*, débordant la considération du vrai dans son évidence comme vérité.

habitus	ratio motiva	objectum
FIDES	VOLUNTARIE meritorie	Verum non visum Verum SALUTIFERUM
Scientia	verum quia VERUM	Verum VISUM

Bonaventure reconnaît qu'il est indigne de l'homme d'admettre quoi que ce soit sans raison. Mais ce n'est pas le cas de la foi. Certes la vérité qui nous est proposée dans la foi ne tombe pas sous la raison d'évidence, mais l'autorité de Dieu Révéléateur supplée l'insuffisance d'évidence. Nous ne sommes donc pas croyants sans raison, mais notre raison ne suffit pas à rendre compte par elle-même de ses raisons. Celles-ci nous viennent de l'assurance que procure le témoignage de la Vérité divine, incapable de se tromper et de nous tromper.

absence d'évidence	témoignage fondé de la révélation	jugement de crédibilité
non adsit RATIO PROPTER QUAM	Adest summae Veritatis AUCTORITAS quae cordi SUADET	scimus eam MENTIRI NON POSSE - impium non credere

Nous venons de voir que la raison peut porter un jugement de valeur sur ce qui lui est proposé dans la foi : elle peut reconnaître qu'il est bon pour elle de croire et qu'il serait impie de ne pas croire. En effet notre raison peut, grâce à la lumière de la foi, être adaptée à son objet et donc élevée au-dessus de l'état de déchéance dans lequel elle se trouve depuis la chute de nos premiers parents. Dire qu'une chose relève de la raison, cela peut donc s'entendre en deux sens selon que l'on prend comme critère la raison déçue et tournée vers la seule connaissance sensible ou selon que l'on s'en réfère à la raison élevée et illustrée par sa participation à la Vérité d'en-haut. On perçoit de suite l'importance déterminante que revêt dans la théologie de Bonaventure la théorie de l'illumination et comment la foi sera un redoublement, un élargissement, un épanouissement de l'illumination naturelle. En effet ce qui caractérise l'âme illuminée c'est justement qu'elle

est tournée vers la Vérité première et qu'elle se reconnaît comme dépendance actuelle de cette Vérité dont elle participe par un lien vital. L'illumination est le terrain sur lequel va fructifier la foi dont elle constitue une racine naturelle : elle dispose l'homme à accéder à la sagesse que la foi, en s'approfondissant, lui permettra d'atteindre. L'homme n'est pas encloué dans le seul secteur de la science, il est ouvert à la vie contemplative.

raison scientifique	raison illuminée
rationabile = consonum est rationi conversae ad cognitionem sensibilem	rationabile = consonum est rationi elevatae et illustratae a lumine Veritatis supernae

Cette première question sur la foi nous permet déjà de constater combien Bonaventure s'efforce de rester fidèle au réel et combien l'ensemble de sa vision se trouve présent jusque dans les études de détails. Les acquisitions sont importantes : la foi est à situer comme une ramification de la grâce ; résultant de la coopération de la grâce et de la liberté, elle contribue à la droiture de notre vie et vivifie de l'intérieur tout notre agir. Acte volontaire elle nous mérite le salut en nous permettant de rectifier notre intelligence par la libre soumission à la lumière divine. Toute l'analyse est conduite à la lumière de la foi et constitue un effort de clarification visant à bien situer les diverses couches de notre expérience.

## 2) La foi rassemble tout notre être dans une libre décision

Cette nouvelle question va nous permettre de voir combien Bonaventure possède le sens de l'analyse et de la synthèse, s'efforçant toujours de cerner au plus près la réalité afin de dégager au mieux la vérité. Il se demande présentement où la foi s'enracine en nous. Sa réponse est longue et circonstanciée, nous allons l'analyser pas à pas.<sup>16</sup>

« Les positions sur la question sont fort diverses :

1° — Pour certains la foi réside dans la puissance cognitive, précisément dans l'intellect spéculatif en tant que spéculatif. Voici leur raison : l'intellect spéculatif tend vers le vrai sous la raison de vrai ; or, la foi nous fait croire les articles de foi, non à cause de leur bonté, mais parce qu'ils sont vrais. C'est ainsi que l'on croit aussi bien que les mauvais sont damnés et les bons glorifiés. D'autre part la charité et la foi se distinguent en leur objet d'après la raison de motif : puisque la charité tend en Dieu sous la raison de Bien, il faut que la

16. III Sent. D. 23, A. 1, Q. 2 (III, 475-7).



foi tende en Dieu sous la raison de Vrai. Voilà pourquoi la foi donne son assentiment à la vérité suprême non parce que celle-ci est Bonté, mais parce qu'elle est Vérité. Puis donc que l'intellect spéculatif regarde le vrai sous la raison de vrai, ils disent que la foi réside dans l'intellect spéculatif en tant que spéculatif. Et ce que disent les philosophes ne va pas à l'encontre de cela car ils n'ont rien compris de la vertu de foi ».

Nous pouvons résumer cette position en un bref schéma :

Puissance	objet	raison de l'attribution
Intellectus speculativus	verum sub ratione veri	credere articulos quia veros

Bonaventure poursuit :

« 2° — Pour d'autres la foi réside dans l'intellect pratique. Comme le veut le Philosophe, on appelle intellect pratique l'intellect dans son extension soit par conjonction avec l'affection qui l'incline, soit par conjonction avec l'affection vers laquelle il incline, soit par conjonction avec l'opération qu'il dirige et règle. Nous pouvons mettre la foi selon ses divers états dans l'intellect pratique selon ses divers aspects.

Si nous parlons de la foi simple, morte ou vivante, de la foi qui fait que l'homme croit Dieu en ce qu'il ne voit pas, nous la trouvons dans l'intellect selon que l'incline la volonté : on ne croirait pas si l'on ne le voulait pas.

Si nous parlons de la foi vivante, par laquelle on croit en Dieu, nous la trouvons dans l'intellect selon qu'il incline l'affectivité (affectus). Pour croire en Dieu par la foi vivante, il faut tendre vers lui en l'aimant.

Si nous parlons de la foi parfaite dont l'Apôtre nous dit qu'elle opère par amour, nous la trouvons dans l'intellect selon qu'il dirige l'œuvre par l'intermédiaire de l'affectivité (affectus).

Il est donc clair que, selon ces diverses modalités, la foi se trouve dans l'intellect pratique soit que l'on parle d'intellect pratique de façon commune, appropriée ou très exacte et selon qu'il s'étend plus ou moins. Voici pourquoi ils parlent ainsi : ils s'appuient non seulement sur les dires du Philosophe pour qui les vertus se trouvent dans l'intellect pratique, mais encore sur la droite raison pour qui la vertu ne peut être qu'un habitus volontaire, puisqu'elle est l'objet de la louange et du mérite. Il est donc impossible que la vertu de foi se trouve dans l'intellect autrement que dans l'intellect uni à l'affectivité

(affectus). L'intellect uni et conjoint à l'affectivité s'appelle intellect pratique : voilà pourquoi il disent que la foi se trouve dans l'intellect pratique ».

Cette position peut se résumer dans le schéma suivant :

Intellectus speculativus fit practicus		fides
1° - per conjunctionem cum affectione a quo inclinatur	agir	fides simpliciter
2° - per conjunctionem cum affectione ad quam inclinatur	amour	fides formata
3° - per conjunctionem cum operatione quam dirigit et regulat	volonté	fides perfecta

Cette position tient compte des catégories du Philosophe, puisque c'est son schéma de l'intellect pratique qui lui sert de base. Elle met aussi en relief l'importance de la liberté sans la vertu. La liberté est la source du mérite, elle fait aussi de la foi une réponse d'amour et de confiance.

Bonaventure continue son analyse :

« 3° — Il reste encore une troisième position : la foi ne se trouve ni tout à fait dans la puissance cognitive, ni tout à fait dans la puissance affective, mais en quelque sorte dans l'une et l'autre. Telle est la position de Hugues de Saint-Victor dans son « De Sacramentis » : « la foi consiste en deux choses, savoir : la connaissance et l'affection. Dans l'affection se trouve la substance de la foi, dans la connaissance sa matière ». La raison qui pousse à soutenir cette position la voici : l'acte de volonté est essentiel à la foi elle-même. En effet il ne serait jamais vertueux de croire si ce n'était volontaire. Voilà pourquoi Augustin nous dit que « la vertu n'est rien d'autre qu'un amour ordonné ». Si donc la foi est une vertu, l'acte de volonté se rapporte à elle de façon essentielle. Mais la connaissance est aussi essentielle à la foi, tout comme l'illumination par laquelle l'intellect est orienté vers la Vérité suprême et lui est assujetti. La foi se rapporte donc essentiellement à l'acte de la raison. C'est pour cela que, d'après les tenants de cette position, la foi se trouve non seulement dans la raison mais aussi dans la volonté puisqu'elle se rapporte essentiellement à l'acte de chacune d'entre elles. Mais comme l'acte de raison tient lieu de matière vis-à-vis de l'acte de volonté — car la

volonté incline la raison — ils disent encore que la matière de la foi se repère dans la raison et sa substance dans l'affection.

Résumons cette position dans un nouveau schéma :

in intellectiva	in affectiva
fidei est essentialis cognitio et illuminatio	fidei est essentialis actus voluntatis
per quam intellectus dirigitur in summam veritatem et ei subjicitur	nunquam esset virtuosum credere nisi esset voluntarius
CAUSE ELICITE	CAUSE IMPEREE

Cette répartition tient compte de deux aspects essentiels de la foi, qui est tout ensemble connaissance par l'illumination et acte libre du sujet. Elle permet de rendre compte de la cause élicite et de la cause impérée de l'acte de foi.

Après avoir exposé le *status quaestionis* Bonaventure va nous inviter à prendre les choses de plus haut :

« Toutes ces façons de parler nous viennent de grands maîtres et chacune d'entre elles possède un fondement suffisamment raisonnable. Mieux, si on les comprend on trouve que chacune possède un aspect de la vérité. Pour que cela apparaisse plus clairement, il faut s'élever plus haut et voir de manière générale quel est le sujet de la vertu. Quelques présupposés nous permettront de considérer cela assez facilement.

Est vertu ce qui est objet de louange et de mérite, tout comme est faute ce qui est objet de blâme et de démérite. La vertu est un habitus qui rend facile l'action de telle puissance. Si donc la vertu est principe de louange et de mérite il devient nécessaire de la mettre dans cette puissance de l'âme qui est le principe premier de l'œuvre digne de louange et de mérite. Car si nous la mettons dans une puissance inférieure, ce serait la vertu d'une puissance naturelle qui commanderait à la vertu gratuite. Si donc le libre arbitre est le principe du mérite et du démérite, il faut mettre toute vertu dans le libre arbitre. De plus l'habitus réside dans la puissance qui produit l'acte dont il résoud la difficulté, et la vertu est un habitus, il faut donc la mettre dans cette puissance comme dans le sujet qu'elle habilite à agir. Puis donc que certaines vertus facilitent les actes de la puissance rationnelle, d'autres ceux du concupiscible,

d'autres ceux de l'irascible, il faut mettre certaines vertus dans la puissance rationnelle, d'autres dans le concupiscible, d'autres dans l'irascible ».

Bonaventure constate un double enracinement de la vertu selon que l'on se place dans la ligne subjective de l'attribution du mérite ou dans la ligne objective de l'habilitation d'une puissance en vue de son acte. Ces deux aspects sont constitutifs de toute vertu. Voici comment nous pouvons résumer la position de Bonaventure :

source de la vertu la LIBERTE	nature de la vertu un HABITUS
Virtus enim est secundum quam consistit laus et meritum	virtus est habitus reddens potentiam facilem respectu alicujus actus
Liberum arbitrium principium est meriti et demeriti	habitus est in ea potentia circa cujus actum explicat difficultatem
Virtus circa quam consistit laus et meritum in libero arbitrio ponetur	virtus est in ea potentia sicut in subjecto quam ad opus habilitat : — in rationali — in concupiscibili — in irascibili
S U J E T	F A C U L T E S

Grâce à ce schéma général Bonaventure va pouvoir intégrer dans un ensemble cohérent les données valables que véhiculent les trois conceptions qui s'affrontent au sujet de la foi.

« Ceci présupposé, il est facile de voir quel est le sujet de la foi. Si la foi est une vertu objet de louange et de mérite, il faut la mettre dans le libre arbitre.

Si elle est un habitus par lequel l'intellect est assujetti à obéir au Christ et s'appuie sur la Vérité première pour elle-même, et que sous cet aspect l'intellect s'appelle spéculatif, il faut, d'une certaine manière mettre l'habitus de foi dans l'intellect selon qu'il a raison de spéculatif.

Mais puisque l'intellect n'est pas habilité à donner son assentiment à la vérité première selon son jugement à lui, mais selon un commandement de la volonté, la foi ne se rapporte pas qu'à l'intellect purement spéculatif, au contraire, il faut la mettre dans l'intellect selon qu'il est élargi et incliné par l'affectivité.

Enfin vouloir croire est essentiel à la foi. Cet habitus ne se rapporte donc pas uniquement à l'intellect en tant qu'il contemple la vérité suprême, ni même en tant qu'il est incliné par l'affectivité, mais encore à l'affectivité elle-même.

Ces considérations montrent clairement qu'il n'y a pas de répugnance entre les positions sus-dites, si on les comprend bien ; mieux, à partir de toutes, on rassemble une vérité complète, car la foi, en tant que vertu et principe de mérite se rapporte au libre arbitre comme à son sujet ; en tant qu'habitus, elle se rapporte d'une certaine façon à l'intellect spéculatif et à son acte qui est de croire le vrai parce que vrai ; d'une certaine manière aussi à l'intellect pratique et à son acte qui est de croire volontairement et en croyant de tendre vers Dieu ; enfin, elle se rapporte d'une certaine manière à l'affectivité elle-même et à son acte qui est le vouloir donner son assentiment à ce que, de soi, la raison ne peut atteindre ».

Un tableau nous permet de résumer la position de Bonaventure :

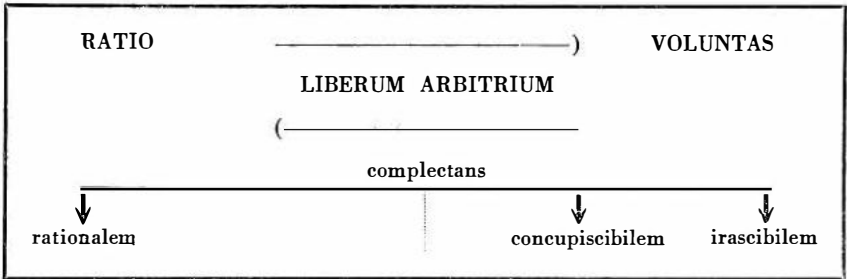
Source personnelle LIBERTE	Vérité connue comme VERITE	élicitation IMPEREE	grâce faisant VOULOIR
virtus est circa quam consistit laus et meritum	habitus per quem intellectus capti- vatur... et inniti- tur primae Veri- tati propter se	Intellectus non habilitatur secun- dum suum judi- cium sed secun- dum voluntatis imperium	ipsum <b>velle est</b> fidei essentialiter
in libero arbitrio	in intellectu spe- culativo	in intellectu extenso	in ipso affectu
ut subjectum	credere verum quia verum	credere volunta- rie tendendo in Deum	velle assentire
SUJET	INTELLIGENCE		AFFECTIVITE

Des objections peuvent surgir devant cette solution. Bonaventure prend les devants :

« Si tu objectais que tout cela ne peut tenir ensemble parce que la foi étant un habitus simple et un habitus simple ne se trouvant que dans une seule puissance comme dans son sujet, il ne semble pas qu'elle puisse se rapporter à toutes ces

puissances comme à un seul sujet, je répondrais que rien n'empêche de dire qu'une seule et même vertu se trouve en même temps dans le libre arbitre, la raison et la volonté. J'ai en effet montré dans le deuxième livre (des Sentences) que le libre arbitre ne désigne pas une puissance distincte de la volonté selon la chose et selon l'essence, mais bien mieux, comme le veut saint Augustin, le libre arbitre embrasse les trois puissances, irascible, concupiscible, raison. Voilà pourquoi il n'existe aucun inconvénient à ce qu'une des vertus se trouve dans une des puissances pour autant qu'elle est un habitus, et dans le libre arbitre pour autant qu'elle est vertu et principe de mérite ».

L'acte de vertu qui s'enracine tout ensemble dans l'intelligence et la volonté peut être unifié comme acte libre du sujet dans lequel intelligence et volonté concourent à lui donner sa qualité personnelle de libre choix. Le libre arbitre, fruit de la coopération de la raison et de la volonté, est sous Dieu le principe premier de nos actes humains car il embrasse nos trois puissances : irascible, concupiscible et rationnelle :



Bonaventure prend un autre exemple pour montrer comment un même habitus peut se trouver en plusieurs puissances :

« De même il n'y a aucun inconvénient à mettre un habitus dans la raison et dans la volonté de telle sorte qu'il se rapporte à l'une de ces puissances quant à l'acte matériel et à l'autre quant à l'acte formel ; ainsi, il est évident que l'habitus de la science se rapporte pour une part à la mémoire, savoir pour la rétention de l'espèce, et pour une part à l'intelligence, savoir pour la facilité de la « conversio » et pourtant on le dit bien habitus unique et simple. En effet bien que les puissances soient distinctes, elles ne s'enracinent pas moins dans un sujet unique et à cause de cela elles possèdent l'unité de propriété comme intérieurement on parle d'une santé unique et extérieurement d'une même honnêteté pour de nombreux membres ».

Nous pouvons résumer sa position dans un bref schéma :

Scientia	in memoria (materia) in intelligentia (forma)	Potentiae distinctae sunt sed habent continuari IN UNO SUBJECTO
Fides	in ratione (materia) in voluntate (forma)	

Bonaventure nous donne sa solution du problème :

« Cela permet de choisir et de déterminer de façon générale le sujet de n'importe quelle vertu comme de n'importe quel vice ou péché. On peut aussi résoudre la question précise, savoir quel est le sujet de la foi. En effet, bien qu'il faille dire qu'en tant que vertu méritoire elle se trouve dans le libre arbitre, en tant qu'habitus disposant la puissance à agir facilement, il faut la mettre de quelque manière dans la puissance cognitive comme le montrent les raisons alléguées dans la première partie : cela parce qu'il revient à la foi de penser, illuminer, réformer la raison et de l'assujettir et aussi parce que le voir succède à la foi. Tout cela se rapporte à la connaissance et il faut l'accorder.

Mais les raisons avancées en contre-partie ne vont pas à l'encontre. En effet, bien que la foi se rapporte à l'acte de la puissance cognitive, elle ne se rapporte pas purement à elle, mais pour autant que l'affectivité lui est concomitante et préside à l'opération. Voilà pourquoi il est encore nécessaire de dire, comme Hugues de Saint-Victor, que la foi se trouve de quelque manière dans l'affection. Et cela parce qu'elle est un habitus volontaire, un amour ordonné et que son acte est de telle nature qu'on ne peut y contraindre personne qui ne le veuille. Il faut donc également accorder les raisons qui sont données en faveur de cela.

Que ces raisons n'aillent pas à l'encontre les unes des autres, mais que les unes et les autres soient valables, cela apparaît de façon suffisamment claire si l'on peut saisir que, à l'être de la vertu, concourent ensemble l'acte de la raison et celui de la volonté. C'est ce que l'Apôtre affirme clairement dans sa définition de la foi lorsqu'il la dit « substance des choses qu'on espère et argument de ce qui n'est pas apparent », affirmant qu'en elle, il y a quelque chose qui appartient à la connaissance et quelque chose qui appartient à l'affectivité. La foi pourrait en effet illuminer l'esprit, autant qu'on le veut, elle ne serait jamais une vertu si en plus elle ne réformait en quelque sorte la volonté. Cela se voit dans le don de prophétie. Il illumine bien l'esprit en vue des mêmes choses en vue desquelles la foi aussi illumine. et pourtant on ne dit pas qu'il est une vertu, parce que dans l'illumination de la pro-

phétie la volonté ne coopère pas en vue de l'adhésion et de l'acte comme elle le fait dans la foi ».

Bonaventure termine donc son exposé en ramenant le cas de la foi au schème qu'il a établi pour toute vertu ; nous obtenons alors le résultat suivant :

Source de la vertu L I B E R T E virtus meritoria	nature de la vertu H A B I T U S reddens potentiam facilem	
<i>in libero arbitrio</i>	<i>in cognitiva</i> cogitare - illuminare reformare - captivare	<i>in affectiva</i> in quantum habet affectionem concomitantem et quodam modo praesidentem.
adhaesio	illuminatio	rectificatio

Au terme de cette question nous pouvons reconnaître la puissance d'analyse et de synthèse de Bonaventure. Comment à propos d'un point, il sait élargir le débat et remonter assez haut pour trouver une vérité plus englobante. Une double fidélité le guide dans sa démarche : rendre compte de l'expérience et ne rien négliger de ce qu'exige la foi. Nous pouvons encore saisir comment chez Bonaventure tout se tient. Sa réponse à cette question relève de sa doctrine sur le libre arbitre et sur les rapports entre l'âme et ses puissances. A une première objection demandant comment la foi peut relever tout ensemble du libre arbitre, de la raison et de la volonté, Bonaventure répond qu'il n'y a là aucun problème puisque le libre arbitre n'est pas réellement et essentiellement distinct de la volonté et de la raison, mais constitué par leur corrélation en vue d'un même acte. Rien n'empêche donc que la foi soit dans le libre arbitre comme vertu principe de mérite et dans la raison et la volonté pour les habiliter à produire une libre adhésion. De même il n'y a aucun inconvénient à ce que ce soit le même habitus qui dispose la raison et la volonté à l'adhésion de foi s'il habilite l'une quant à ce qui regarde l'acte matériel de la foi (raison) et l'autre quant à son acte formel (volonté). Ces deux puissances distinctes sont celles d'un même sujet et elles contribuent chacune pour sa part à un acte unique de celui-ci comme unité personnelle. La foi comme toute vertu sera donc rapportée au sujet personnel comme à son libre principe et aux diverses facultés qu'elle met en œuvre.

Ainsi contrairement à la science qui ne fait appel qu'à l'intelligence spéculative, la foi mobilise toute l'énergie du sujet libre qu'elle rassemble dans l'option fondamentale qui marque la réussite ou l'échec de sa



vie. Une difficulté surgit immédiatement : comment puis-je engager ma vie sur un donné aussi divers et aussi multiple que celui du credo ? Comment une telle multiplicité d'objets peut-elle être la matière d'une adhésion aussi globale ? Pourquoi faut-il que l'adhésion au moindre objet du credo engage ma vie tout autant que l'adhésion à son objet le plus élevé ? Autant de questions que Bonaventure va maintenant essayer d'éclairer.

### 3) La foi unifie ses divers objets sous une même visée

Cette question va nous permettre de voir comment Bonaventure sait se donner ses propres catégories et de vérifier combien il faut éviter d'assimiler son langage à l'aristotélisme même lorsqu'il use d'un vocabulaire identique. Une comparaison avec saint Thomas nous fera saisir comment sous des vocables identiques peuvent se cacher des réalités différentes.

Quel que soit l'objet immédiat et particulier sur lequel porte l'adhésion, il faut comprendre que la foi, à travers lui, atteint son objet premier qui est la Vérité divine. C'est à la lumière de cette Vérité première que nous percevons l'ensemble des objets qui nous la manifestent et nous permettent de l'atteindre. Chacun des objets de foi, tout comme leur totalité, n'est pas cru pour sa propre évidence mais parce qu'il dépend de la vérité absolue qui nous le révèle. C'est parce que nous croyons la Vérité subsistante pour elle-même et par dessus tout, que nous croyons tout ce qu'elle nous révèle. C'est elle qui est l'*objectum motivum*, l'objet dynamisant, de notre foi. Et cela tient à ce qu'elle est tout ensemble l'objet fontal et le terme de notre connaissance. Elle en est la source, et c'est en elle que notre intelligence trouve son repos dans la béatitude. C'est en elle que notre intelligence atteint dans son exemplaire la totalité du réel en sa réalité manifeste et manifestée. La science procède différemment : elle vient de notre intelligence spécifique qui multiplie les visées particulières pour maîtriser les divers secteurs du réel. Elle est orientée vers les choses elles-mêmes. La foi ne se situe pas à ce niveau : elle ne possède pas sa propre lumière mais la reçoit par une *participation à la science divine*. C'est en faisant confiance à la Vérité divine qu'elle s'ouvre à la compréhension des divers objets qui sont proposés à son adhésion. Bref ce n'est pas parce qu'elle voit qu'elle adhère, mais c'est parce qu'elle adhère qu'elle devient lumière et compréhension. Mais revenons aux exemples mêmes que nous donne Bonaventure dans sa réponse :<sup>17</sup>

« La foi, quelle porte sur une même chose ou sur des choses diverses, reste une selon l'espèce, par ce fait qu'elle ne se divise pas en espèces même si elle se diversifie en articles divers selon le nombre.

17. III Sent. D. 23, A. 1, Q. 3 (III, 478-80).

En voici la raison : l'unité d'une vertu lui vient de l'unité de son acte principal ; l'unité de l'acte principal lui vient de l'unité de l'objet premier ; or l'objet premier de la foi est un : il est donc nécessaire que la vertu de foi soit une.

Cela devient plus clair si nous prenons l'exemple d'une réalité semblable : Dans l'habitus de voir, nous voyons que la vertu par laquelle nous voyons a un objet *per accidens* : voir un cheval et un homme ; elle a aussi un objet *per se* : voir du blanc et du noir ; elle a enfin un objet non seulement *per se* mais encore *premier* : ce qui est lumineux ».

Dans son *Commentaire des Sentences*, légèrement postérieur à celui de Bonaventure, saint Thomas reprend le même exemple. L'analyse est proche de celle de Bonaventure, mais les registres et la tonalité ne sont pas les mêmes. Un tableau va nous permettre de confronter les deux approches :

BONAVENTURE : d. 23, a. 1, Q. 3	THOMAS, d. 24, q. 1, a. 1, qa 1
Objectum per accidens (materiale) (Equum, hominem...)	id quod est accidentale (quantitate et alia hujusmodi quae colorem comitantur)
Objectum per se (Album, nigrum)	id quod est materiale (ipse color qui est potentia visibili)
Objectum per se primo (lucidum)	id quod est formale (lumen quod facit colorem visibilem actu)

Saint Thomas joue avec un registre d'abstraction et applique une grille strictement aristotélicienne de l'acte et de la puissance, de la substance et des accidents. Bonaventure quant à lui reste toujours dans le domaine du concret et du singulier, objet de la perception ; de plus il n'utilise pas les catégories aristotéliciennes d'acte et de puissance et son objet matériel n'est pas ce que Thomas appelle du même nom. Il nous faudra rester attentifs à ces nuances. Bonaventure poursuit son analyse :

« De plus même si l'objet *per accidens* ou objet matériel du voir se diversifie en espèces, le cheval n'appartient pas à la même espèce que l'homme ; même si l'objet *per se* diffère lui aussi de l'espèce, le blanc n'appartient pas à la même espèce que le noir ; l'habitus du voir ne se diversifie pourtant pas selon l'espèce, parce que la raison d'objet *premier*, savoir la raison même de la luminosité, reste unique en tout ce qui est visible ».

Cette analyse de Bonaventure est conforme à sa théorie générale sur la lumière étoffe première de toute réalité. C'est elle qui donne à chaque objet, à chaque réalité un rayonnement qui lui est propre et qui le rend perceptible à notre sens. Nous sommes dans un univers où la matière elle-même est lumineuse (« la luminosité reste unique *en tout* ce qui est visible). Nous sommes dans le registre de la contuition : la lumière n'est pas atteinte directement en elle-même mais dans son rayonnement en tout ce que nous voyons et qui ne s'explique pas sans elle. Les choses se manifestent par leur luminosité, elles participent à cette luminosité dont elles sont des reflets, tout autant qu'elles sont éclairées par une lumière extérieure comme semble l'impliquer l'analyse de saint Thomas. Là encore nous pouvons noter une différence d'accent et d'atmosphère que nous retrouverons bientôt lorsque nous étudierons l'objet propre de la foi. Voici comment nous pouvons synthétiser, pour l'instant, la position de Bonaventure :

Et quamvis <i>objectum per accidens</i> , sive <i>objectum materiale ipsius visus</i> ...	diversificetur in specie, sicut equus differt specie ab homine...
et etiam <i>objectum per se</i> .....	specie differat sicut album specie differt a nigro,
quia ratio <i>objecti primi</i> , videlicet ipsa ratio luminositatis .....	non tamen habitus videndi secundum speciem diversificatur...  una est <i>in</i> omni visibili

Bonaventure va maintenant appliquer ce schéma général à ce qui l'occupe dans cette question et nous montrer l'unité de la vertu de foi :

« De même, dans notre cas, il faut comprendre que, même si la foi a de multiples objets *per accidens* : tous les conséquents des articles ; même si elle a de multiples objets *per se* : plusieurs articles distincts ; puisque cependant sa raison de croire *en tous* est unique, savoir la Vérité suprême elle-même sur laquelle s'appuie la foi, pour elle-même et par dessus tout, la foi est une par l'espèce et cela aussi grande que soit la différence que l'on peut repérer dans ce qui est l'objet de foi ».

On remarquera que le spirituel est ici analysé à l'aide d'une analogie tirée du sensible. Ceci suppose que le sensible est pleinement intelligible, puisque c'est lui qui permet l'intellection d'une réalité spirituelle. L'application n'est donc validée que si nous admettons la pleine intelligibilité de tout le créé, y compris la matière. Sinon nous en serions réduits à expliquer l'évidence par l'obscurité. On voit par là comment l'univers sensible est pour Bonaventure bien autre chose qu'une réserve

d'images, source de simples illustrations : il est vraiment *chemin d'accès* à l'intelligence du spirituel. Nous sommes au domaine de l'analogie universelle, au royaume du symbole, dans une structure d'épiphanie. Une fois de plus la comparaison avec saint Thomas révèle des différences significatives :

BONAVENTURE	THOMAS
<i>Objectum per accidens</i> quae consequuntur ad articulos	accidentale quae ex istis credibilibus consequuntur
<i>Objectum per se</i> articulos plures et distinctos	materiale quod de Deo creditur
<i>Objectum per se primo</i> una ratio credendi in omnibus	formale credibile ex Veritate prima

Si nous nous rappelons l'équivalence que Bonaventure a mise entre *objectum per accidens* et *objectum materiale*, nous comprendrons que pour lui l'objet matériel de la foi n'est pas seulement ce qui est cru au sujet de Dieu, comme c'est le cas pour saint Thomas, mais tout ce qui d'une manière ou d'une autre dérive des articles de foi. D'autre part Bonaventure souligne fortement la pluralité et la distinction des articles qui sont l'*objectum per se* de notre foi. Tout cela est cependant maintenu dans l'unité, parce qu'en eux et à travers eux, c'est la même Vérité qui se manifeste et que nous atteignons, ainsi que nous le verrons plus loin en analysant d. 24, a. 1, q. 2.

En conclusion nous dirons simplement que Bonaventure a mis en œuvre dans le cas présent ce qu'il appelle une *resolutio integra* : il est remonté jusqu'à l'objet qui mobilise de façon active notre intelligence. La Vérité première agit par sa lumière sur notre intelligence et sur les objets de notre spéculation. C'est elle qui fonde l'objectivité de notre connaissance. C'est elle que dans la foi nous rejoignons comme *objectum quiescens* de notre démarche. Là encore Bonaventure est fidèle à son schème de réflexion : principe radical, tout intégral, tout universel. La vérité première est la source de tout, elle est dans son exemplaire, le Christ, le tout intégral, et sa luminosité est le tout universel qui nous donne accès à la pleine intelligence. La *resolutio* est *integra* parce qu'au terme de notre démarche nous expérimentons la coïncidence de l'*objectum motivum* avec le *principium radicale*. Notons en passant que le *totum integrale* ou mystère du Christ sera le lieu de cette coïncidence et formera naturellement le centre objectif de la foi, à la fois lieu de révélation et lieu de la relation objective et

salutaire avec Dieu. Il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes : le Christ Jésus notre Seigneur, et c'est lui, qui par sa grâce éclaire tout homme venant en ce monde, et c'est par lui que nous remontons au Père.

#### 4) La certitude que nous procure la foi<sup>18</sup>

Dans la question précédente la foi nous est apparue comme une lumière précieuse qui nous permet de circuler dans le réel, dans un mouvement de remontée vers l'origine de toute vérité et dans un mouvement de descente vers toutes les manifestations de cette vérité. Elle se trouve donc au cœur de toute spéculation, philosophique ou théologique, comme le montre clairement l'*Itinerarium*. Elle anime la philosophie dans le mouvement de remontée et la théologie dans le mouvement de descente. Pratiquer ce double mouvement constituera l'exercice de notre intelligence illuminée par la Vérité.

Une question surgit pourtant immédiatement dans notre esprit : quel crédit pouvons-nous accorder à une telle connaissance ? La science relève de l'évidence, procure la clarté et la certitude par la démonstration qui y conduit. Mais la foi ? Il ne sert à rien de dire que nous connaissons le vrai dans la lumière de la vérité première, ni qu'il ne se mêle aucune erreur à la vérité qu'elle nous donne. Nous constatons en effet que la lumière de la vérité première ne brille pas complètement sur nous : nous voyons encore mieux à la lumière d'une bougie qu'à celle du soleil, lorsque ce dernier se lève. Il semble donc que la foi n'atteindra jamais la certitude de la science. Et pourtant nous *expérimentons* le contraire. Voyons comment Bonaventure résoud ce problème :

« On peut établir une double comparaison entre la certitude de foi et celle de la science :

— 1. On peut d'abord appeler science *la vision claire et certaine de Dieu au ciel* (in patria). De ce point de vue il n'y a place ni pour une question ni pour un doute : la science l'emporte en excellence de certitude sur la foi, comme la gloire l'emporte sur la grâce et l'état de ceux qui sont au ciel sur ceux qui n'y sont pas encore.

— 2. On peut encore appeler science *la connaissance que quelqu'un possède ici-bas* (in via). Cette connaissance peut se rapporter aux mêmes choses que la foi ou bien à tout ce que nous pouvons connaître par ailleurs.

— Si l'on parle de *la science qui se rapporte aux mêmes choses que la foi*, alors la foi est plus certaine que la science. Ainsi, à supposer que l'un des philosophes, par son raisonnement ait connu quelque article, comme, par exemple, « Dieu est créateur » ou bien « Dieu est rémunérateur », jamais sa science

18. III Sent. D. 23, A. 1, Q. 4 (III, 480-3).

ne le lui a fait connaître avec autant de certitude que la foi ne le fait connaître au vrai fidèle.

— Si l'on parle de *la science qui se rapporte à ce que nous pouvons connaître par ailleurs*, alors d'une certaine façon la foi est plus certaine que la science et d'une certaine façon c'est le contraire. Il existe en effet deux types de certitudes : certitude de spéculation et certitude d'adhésion. La première se rapporte à l'intellect, la seconde à l'affectivité.

Si l'on parle de la *certitude d'adhésion*, la certitude est plus grande dans la foi qu'elle ne l'est dans l'habitus de la science, pour le simple fait que la vraie foi nous fait mieux adhérer à ce que nous croyons que ne le fait n'importe quelle science pour ce que nous savons. Nous voyons en effet que ni les arguments, ni les tourments, ni les flatteries ne peuvent incliner les vrais fidèles à nier ce qu'ils croient, même pas en paroles. Cela aucun savant, s'il est sain d'esprit, ne le ferait pour ce qu'il sait, sauf pour autant que la doctrine de la foi nous ordonne de ne pas mentir. Il serait fou, en effet, le géomètre qui oserait subir la mort pour quelque conclusion certaine de la géométrie. De plus un vrai fidèle qui connaîtrait toute la science philosophique, préférerait perdre toute cette science plutôt que d'ignorer un seul article ; à plus forte raison adhérerait-il à la vérité qu'il croit. Il est donc vrai que pour la certitude d'adhésion la foi l'emporte sur la science philosophique. Cette certitude se rapporte à la Vérité et à la doctrine selon la piété.

Mais si nous parlons de *la certitude de spéculation* qui se rapporte à l'intellect et à la vue de la vérité, on peut alors concéder que la certitude de n'importe quelle science l'emporte sur celle de la foi. En voici la raison : Nous pouvons, par la science, savoir quelque chose avec une telle certitude que nous ne pouvons en aucune manière ni en douter, ni en quelque sorte ne pas y croire, ni encore y contredire en aucune façon au fond de notre cœur. Ceci est évident pour la connaissance des « dignités » et des principes premiers.

La réponse à la question que nous nous posions devient ainsi évidente ».

Nous pouvons résumer cette réponse de Bonaventure en un nouveau tableau :

Comparaison entre la certitude de foi et de science en notre état actuel

respectu illorum quorum est fides	respectu aliorum cognoscibilium	
	certitudo adhaesionis	certitudo speculationis
fides certior	fides certior	scientia certior
nunquam ita certitudinaliter cognovit per suam scientiam sicut cognoscit verus fidelis per suam fidem.	facit magis adhaerere. Stultus esset geometra qui pro quacumque certa conclusione geometriae auderet subire mortem.	non potest : — dubitare — discredere — contradicere

La réponse aux objections nous fournit aussi quelques remarques fort importantes sur l'influence de notre état actuel sur nos capacités de connaissance.<sup>19</sup>

En répondant à la troisième objection Bonaventure prend soin de caractériser l'illumination de la foi en marquant les limites de la connaissance qu'elle nous procure. Certes notre foi s'appuie sur la Vérité incréée et c'est d'elle que lui vient sa certitude. Certes dans le ciel cette lumière sera perçue avant tant de clarté qu'elle deviendra indubitable. Cependant, tant que nous sommes ici-bas, et bien que cette lumière soit en elle-même ce qu'il y a de plus certain, nous ne l'appréhendons que *per speculum et in aenigmate*. Elle ne brille donc pas pleinement en face de notre esprit. Ceci explique qu'elle puisse être moins éclairante qu'une autre lumière pourtant plus faible, comme il advient qu'une bougie éclaire davantage que le soleil, lorsque ce dernier ne nous illumine pas pleinement.

En répondant à la quatrième objection Bonaventure attire notre attention sur la faillibilité du sujet connaissant. En effet c'est un autre facteur de notre connaissance que cette possibilité que nous avons de nous tromper. Ainsi, bien que théoriquement notre connaissance scientifique soit certaine en soi, il arrive qu'elle soit faussée par nos erreurs. Il en va de même de notre connaissance de foi : en soi elle est absolument certaine ; elle peut toutefois être détruite par des erreurs d'interprétation comme c'est le cas pour les hérétiques. Bonaventure en profite pour souligner l'importance que revêt la tradition fidèle qui

19. III Sent. D. 23, A. 1, Q. 4 (III, 482-83).

se communique dans la communion de foi. Dès l'origine la foi jouit d'un caractère de pure vérité qui ne convient à aucune doctrine philosophique. L'origine divine de la révélation la met à l'abri de toute contamination initiale.

En répondant à la cinquième objection Bonaventure nous rappelle notre impuissance face aux vérités essentielles. Il souligne combien notre esprit atteint difficilement le vrai, lorsqu'il doit s'appliquer à ce qui importe le plus pour notre vie. Les sciences les plus nobles, comme les sciences divines, sont celles où notre capacité est la moindre : nous sommes comme le hibou face au soleil ; nos yeux inadaptés sont blessés par le surplus de lumière qui émane de la sphère céleste et divine. Et pourtant ne nous importe-t-il pas davantage de savoir ce qu'il en est de Dieu que de maîtriser toutes les sciences possibles ? N'en va-t-il pas de notre bonheur ?

Cette question nous a apporté deux sortes de précision. Elle nous a montré tout d'abord qu'il existe une certitude purement spéculative, soumise à l'évidence, et une certitude d'adhésion, vitale, qui répond à nos aspirations les plus profondes et suscite l'engagement de tout notre être. Cette dernière s'avère bien plus importante pour nous car elle décide de la qualité de notre vie et de sa réussite. Bonaventure a de plus mis en lumière l'importance de notre situation présente lorsqu'il s'agit de juger de la valeur de notre connaissance de foi. Ne pas en tenir compte serait éliminer le conditionnement historique de notre foi et de notre accès existentiel à la Vérité. Comme nous le voyons, la théologie de Bonaventure est une théologie existentielle, une théologie « située », réaliste, tenant compte de la condition historique de l'homme : celle d'un être limité par nature et blessé par le péché.

## 5) Excellence de la définition de la foi en Hébreux 11, 1<sup>20</sup>

Bonaventure termine son exposé sur la foi vive (*fides formata*) en montrant que la définition que nous donne l'Apôtre en Hb. 11, 1 manifeste bien toutes les composantes de la foi et la définit de manière exhaustive :

« Une définition est bien faite lorsqu'elle ne contient rien en trop ni rien en moins. Cela est réalisé quand la définition indique pleinement, manifeste clairement et sépare de tout le reste, l'essence de ce que l'on définit. Si nous y faisons attention c'est ce qui a lieu présentement.

La foi en effet se rapporte selon son essence à quelque chose du côté de l'intellect et à quelque chose du côté de l'affectivité. Elle doit affermir l'affectivité et illuminer l'intellect.

20. III Sent. D. 23, A. 1, Q. 5 (III, 483-486).



— Pour autant qu'elle affermit l'affectivité on l'appelle substance ou fondement.

— Pour autant qu'elle illumine l'intellect on l'appelle argument

Donc pour expliquer pleinement l'essence de la foi, il convenait de la définir de telle sorte qu'on dise qu'elle est tout ensemble substance et argument. La définition doit en effet inclure en elle toute l'essence de ce qui est défini.

Néanmoins elle doit encore notifier clairement ce qui est défini. Or l'habitus doit se définir par sa fin ultime et par son objet.

— La fin de la foi réside dans la béatitude éternelle que nous espérons, donc dans les choses que l'on espère.

— Son objet réside dans la vérité-non-vue, donc dans les choses qui ne sont pas apparentes.

Il était donc opportun de définir la foi par les choses qu'il faut espérer et qui ne sont pas apparentes, afin qu'ainsi la définition de la foi ne se contente pas d'expliquer l'essence de ce qui est défini, de façon complète par l'intellect et l'affection, mais de plus la manifeste clairement par sa fin et son objet.

La définition doit enfin séparer ce qui est défini de tout le reste. Or la foi vive (*formata*) doit être distinguée et de la foi morte (*informis*) et des habitus des autres vertus.

— On la distingue de la foi morte pour autant qu'elle soutient tout l'édifice spirituel.

— On la distingue des autres vertus pour autant qu'elle fait adhérer à la vérité-non-vue.

Voilà pourquoi on l'appelle substance des choses à espérer, pour la distinguer de la foi morte, et argument de ce qui n'est pas apparent, pour la distinguer des habitus des autres vertus.

Il est donc clair que la notification de l'Apôtre ne contient rien en trop ni rien en moins. En elle rien d'inutile. Il faut donc concéder que la définition est faite convenablement et selon les règles de l'art, si bien que nous y retrouvons vérité, convertibilité, évidence et suffisance ; et cela si parfaitement et si complètement que même les philosophes les plus experts ne pourraient pas l'assigner avec plus d'art ni plus complètement ».

Cette question montre l'emprise de la logique sur les esprits et le besoin d'exactitude qui était le leur. Saint Paul se devait d'être à la hauteur des philosophes, lui qui était l'oracle de la divine vérité. Une fois de plus nous allons synthétiser cette réponse sous forme de tableau :

essentiam plene indicatur		aperte manifestatur		ab omnibus aliis separatur	
fides aliquid respicit ex parte		habitus dupliciter notificari habet		fides separatur	
intellectu	affectu	per finem	per objectum	a fide informi	ab alio habitu
illuminare	stabilire	beatitudo	veritate non visa	sustentat fabricam spirituales	facit adhaerere non visa
argumentum	fundamentum	rebus spe- randis	rebus non ap- parentibus	substantia rerum spe- randarum.	argumentum non apparentium

Au terme de notre analyse de ce premier article, il nous faut faire le point :

*La réflexion de Bonaventure se situe à l'intérieur d'une expérience de croyant.* D'entrée de jeu, il situe la foi comme ramification de la grâce donnée par le Christ, la perçoit et l'analyse comme chemin d'accès au salut et à la béatitude. Il la situe aussitôt par son rôle dans l'organisme spirituel dont elle constitue l'assise solide, le roc indéfectible sur lequel tout le reste pourra s'édifier. Bonaventure cherche à rendre compte de toute son expérience de croyant.

*La réflexion de Bonaventure s'appuie aussi sur son anthropologie.* Son analyse de la foi est tributaire de sa conception du rapport de l'âme et de ses puissances et de ses analyses sur la liberté. Il part d'un homme unifié par sa liberté et qui contribue par toutes ses puissances à l'élaboration de sa destinée. La foi va saisir cet homme dans toutes ses dimensions aussi bien intellectuelles qu'affectives et l'unifier dans l'orientation définitive de sa vie. La foi sera la lumière qui sous-tendra son activité et lui permettra de s'insérer dans le plan divin du salut.

*La réflexion de Bonaventure repose aussi sur une vision précise du monde.* Nous avons signalé comment il analyse l'objet de la foi selon une structure d'épiphanie, dans un contexte de contuition, en appliquant une *resolutio integra*. Sa méthode lui permet de remonter de la vérité de l'objet singulier de la foi à la vérité première perçue et reconnue présente en lui. C'est elle qui en définitive est atteinte et crue dans la liaison indissoluble du signifiant et du signifié. Notre adhésion se trouve ainsi fondée. La lumière de la foi pourra alors illuminer tout le champ de notre connaissance.

*La réflexion de Bonaventure est une théologie « située ».* Le croyant dont il nous parle n'est pas une abstraction indépendante des condi-

tionnements. C'est un homme en marche vers sa fin, un homme limité que le péché a profondément blessé, mais que fascine une lumière vers laquelle il tend sans jamais l'atteindre ici-bas. La force de la foi sera de provoquer la conversion, de soutenir la pénitence : à sa lumière l'homme devra accomplir le douloureux *transitus* qu'exige notre « reformation ».

## B. LA FOI MORTE

La médecine progresse souvent par l'examen des cas pathologiques. Ceux-ci lui permettent de définir avec plus de précision ce qui est normal et ce qui est nécessaire au bon fonctionnement de l'organisme. De ce fait, elle peut déterminer, par approximation, la frontière au delà de laquelle nous n'avons plus affaire à ce qui vit. Bonaventure utilise une approche analogue dans ce deuxième article de la distinction 23. En effet, après avoir examiné la foi dans sa plénitude, il recherche maintenant ce qu'elle devient lorsqu'elle se trouve mutilée par l'absence de la grâce. Les cas limites vont nous permettre de mieux saisir l'essence minimale de la foi, ce sans quoi nous ne pourrions plus parler de foi.

En ce deuxième article qui porte sur la foi non vivifiée par la grâce ou foi morte (*fides informis*), Bonaventure se demande successivement :

- 1) si la foi morte est ou non une vertu
- 2) si elle est acquise ou infuse
- 3) si elle se trouve chez les démons
- 4) si elle est chassée par la venue de la grâce
- 5) si elle est vivifiée par la venue de la grâce.

### 1) La foi morte est-elle ou non une vertu ? <sup>21</sup>

Bonaventure part d'un fait d'expérience indubitable : lorsque nous perdons l'état de grâce, nous ne perdons pas pour autant la foi. Comment expliquer cela ? Mais surtout peut-on encore appeler vertu cette foi morte, si elle est privée de ce qui la rend pleinement elle-même dans l'ordre surnaturel ?

Pour répondre à ces questions, Bonaventure va pousser plus avant son analyse de la vertu :

« Il est habituel de prendre le terme de « vertu » en deux sens, selon qu'on donne un sens large ou un sens propre au terme de vertu que l'on applique à un habitus.

Au sens propre on appelle vertu la droite raison qui conduit à la fin. En ce sens la vertu est le principe de l'œuvre méritoire. On n'appelle ainsi que l'habitus qu'informe la grâce et sans lequel on ne peut arriver au terme de la Gloire.

Au sens large on appelle vertu l'habitus qui rectifie une puis-

21. III Sent. D. 23, A. 2, Q. 1 (III, 487-89).

sance par quelque rectitude de justice et la fortifie en vue d'accomplir une œuvre difficile. C'est en ce sens que les habitus « politiques » sont appelés des vertus ; pareillement la foi informe que nous trouvons chez les mauvais chrétiens a l'être dans le genre « vertu ». Cet habitus en effet, rectifie de quelque manière l'intellect de l'homme puisqu'il l'assujettit à obéir au Christ afin de donner son assentiment à la vérité première pour elle-même et par dessus tout. De plus il le fortifie afin de croire les vérités-non-apparentes et d'éviter ce qui est faux et imaginaire. On le voit à l'évidence, pour bien des chrétiens qui manquent de charité, mais écoutent volontairement et humblement les paroles qui se rapportent à la doctrine de foi et abhorrent avec constance et virilité la dépravation intellectuelle de l'hérésie.

On peut donc concéder que la foi informe appartient au genre « vertu » si l'on prend ce terme au sens large, selon qu'on l'étend à l'habitus qui rectifie et fortifie une puissance dans ses actes selon que ceux-ci constituent la voie de justice ».

Nous pouvons résumer cette analyse dans un tableau :

<p><i>Proprie</i> dicitur virtus recta ratio perducens in finem</p>	<p>dicitur <i>communiter</i> virtus, habitus rectificans potentiam aliqua rectitudine justitiae et vigorans eam circa opus difficile quamvis non perducatur eam in finem</p>	
<p>dicitur solummodo de habitu gratia informato</p>	<p>per illum habitum quodam modo <i>rectificatur</i> intellectus dum captivatur in obsequium Christi ad assentiendum primae Veritati propter se et super omnia</p>	<p><i>Vigoratur</i> ut credat vera non visa et vitet erronea</p>
<p>Fides formata</p>	<p>Fides informis</p>	

Cette analyse nous permet de tirer quelques conclusions qui font progresser notre recherche. La foi morte ne se distingue donc de la foi vivante que par l'absence de la Charité. Elle est une vertu qui a perdu son orientation à la fin, et donc inefficace pour nous mener à la béatitude ; elle garde pourtant une certaine efficacité, celle d'un habitus capable de redresser notre esprit et de lui donner la force de croire. C'est ainsi que nous pouvons distinguer le chrétien pécheur de l'hérétique : ce dernier n'a plus la foi, car son esprit n'est plus soumis au Christ et n'a plus la vigueur nécessaire pour repousser l'erreur : la vertu de foi lui fait complètement défaut, même au titre de simple habitus informe. Il serait pourtant possible de nous objecter

que certains hérétiques admettent bien quelques articles de foi et qu'on ne voit donc pas que la foi leur fasse complètement défaut. Pour répondre à cela il nous faut pousser encore plus loin notre analyse et rechercher si la foi informe est un habitus infus ou acquis.

## 2) La foi informe est-elle infuse ou acquise ?<sup>22</sup>

Là encore la problématique de Bonaventure est réaliste. La question surgit en effet de l'expérience ; n'y a-t-il pas dans la foi toute une part de connaissance acquise qui demeure même dans l'hérétique alors qu'on n'en trouve aucune trace chez un enfant baptisé qui a été élevé au milieu des infidèles ? Ne peut-on affirmer que cette foi est le produit de notre effort intellectuel ?

Bonaventure doit donc reprendre son analyse afin de répondre à cette nouvelle question :

« D'après Augustin « croire c'est penser en donnant son assentiment ». Afin de posséder la plénitude et l'intégrité de l'habitus de foi, il faut donc nécessairement que l'intellect soit instruit de ce qui est objet de foi (*credibilia*) pour qu'il puisse le penser, et qu'il soit incliné à le croire, pour qu'il puisse donner son assentiment. Dans la foi, l'instruction constitue l'élément matériel et l'inclination l'élément formel. L'un et l'autre se trouvent aussi bien dans la foi informe que dans la foi vive (*formata*). On ne parle pas de foi informe parce qu'elle manque de toute forme, mais seulement parce qu'elle manque de la forme de la grâce « *gratum faciens* ».

Ainsi donc, lorsque l'on cherche si la foi est un habitus acquis ou infus il faut répondre comme suit :

*si nous parlons de la foi selon son élément matériel*, savoir selon cette connaissance au moyen de laquelle nous savons quels sont les articles de foi et ce que nous mettons sous ce que nous disons, il faut concéder que la foi tire son origine de l'écoute (*ex auditu*) et de notre acquisition selon la loi commune à toutes nos connaissances. Sans l'avoir lu ou entendu, personne ne sait quels sont les articles de foi et combien il y en a, à moins peut-être que cela ne lui soit donné par privilège spécial.

*si, par contre, nous parlons de la foi selon son élément formel*, savoir selon ce qui nous fait donner notre assentiment, alors il nous faut dire qu'une certaine foi informe est acquise et qu'une certaine foi informe est infuse.

— Certains en effet donnent leur assentiment à la vérité qu'ils ont entendue, mais par conviction humaine, par exemple, à cause de l'amour et de la révérence qu'ils portent à celui qui parle, ou bien à cause des miracles, des raisons et des arguments. Une telle foi est simplement acquise et l'on ne peut

22. III Sent. D. 23, A. 2, Q. 2 (III, 490-492).

lui attribuer la raison de vertu, parce qu'elle n'a aucune vigueur ni force, lorsqu'on lui enlève son moyen, la raison humaine.

— Certains donnent leur assentiment à la vérité de foi à cause de l'illustration divine. Ainsi ceux qui s'appuient sur la Vérité première à cause d'elle-même et par dessus tout. Ainsi de beaucoup de chrétiens qui n'ont pas la charité. Chez ceux-là, la foi est infuse. C'est volontairement qu'ils donnent leur assentiment, et l'illumination divine les accompagne, illumination qui élève la raison à ce qui se trouve au-dessus d'elle. Il faut comprendre cela de la même façon que nous le disons de l'illumination qui fait connaître d'avance ce qui arrivera par après : elle est infuse parce qu'en elle l'âme se trouve élevée au-dessus de ce qui lui est naturel.

Il faut donc concéder que la foi informe, selon qu'elle est une vertu, est un don conféré divinement, un *habitus infusus* ».

Nous pouvons présenter tout cela en un nouveau tableau :

Ad hoc quod habitus fidei plene et integre habeatur necesse est		
quod intellectus <i>instruatur</i> ut possit illa cogitare	et <i>inclinatur</i> ut possit illis assentire	
materiale	formale	
quantum ad cognitionem — qui sunt articuli — quid est quod per nomen dicitur	quantum ad illud quod facit assentire	
per auditum et acquisitionem	quaedam per acquisitionem	quaedam per infusionem
secundum legem communem	credunt moti humana persuasione propter — amorem et reverentiam dicentis — miracula, — rationes et argumenta	propter divinam illustrationem innituntur Primae Veritati, voluntarie assentiunt, concomitante divina illuminatione.

Réponse à la question que nous nous posions à l'instant :

L'hérétique peut bien admettre tel ou tel article de foi, c'est par conviction humaine, car il lui manque l'essentiel de ce qui fait la foi : la volonté de soumission au Christ source de toute vérité. Sa foi n'est

que simple adhésion à ce qui lui paraît naturellement vrai. Il n'a pas besoin de recourir à la lumière que procure l'illumination divine.

D'autre part, si cette illumination divine est essentielle à la foi, elle demeure inefficace sans l'apport de tout ce que nous pouvons acquérir au sujet de l'élément matériel de la foi. Le don divin, déposé dans l'enfant lors du baptême, ne peut se développer sans une instruction qui lui fournit l'occasion de s'enraciner en lui et d'y acquérir une stabilité suffisante. On comprend l'importance de l'insertion de la foi personnelle dans une tradition vivante. C'est la fonction de l'Eglise de procurer, par sa catéchèse, un tel enracinement et un tel développement de la foi personnelle.

Nous venons d'atteindre la double frontière — formelle et matérielle — au delà de laquelle il n'y a plus de foi. La question suivante va nous le montrer encore plus clairement.

### 3) La foi informe se trouve-t-elle chez les démons ?<sup>23</sup>

Nous avons vu que Bonaventure refuse d'attribuer aux hérétiques la vertu de foi. Mais une question surgit : Comment expliquer que saint Jacques l'attribue aux démons ? Ne dit-il pas en effet qu'ils croient et qu'ils tremblent ? Il s'agit donc en somme d'expliquer d'où leur vient cette connaissance à laquelle on donne le nom de foi et pourquoi on l'appelle ainsi. Bonaventure se voit donc obligé de poursuivre encore plus avant son analyse :

« Comme nous l'avons vu précédemment on peut entendre l'expression « foi informe » en deux sens : soit que la foi informe s'appuie sur la vérité première pour elle-même, bien qu'elle ne tende pas vers elle avec amour, soit qu'elle s'appuie sur la vérité des articles à cause de quelque raison créée.

Dans le premier cas on parle de foi informe non parce qu'elle manque de la forme de la foi selon que celle-ci est vertu, mais seulement selon qu'elle est une vertu gratuite : nous avons dit que cette foi informe est un habitus vertueux et infus.

Dans le second cas, on parle de foi informe parce que cette foi manque de la forme de la vertu et selon qu'elle est vertu et selon qu'elle est gratuite.

En effet, la croyance par laquelle on donne son assentiment aux articles *principalement* à cause d'une raison créée, ne possède ni l'extension d'un habitus gratuit, ni encore celle d'un habitus vertueux. En effet il n'apparaît pas vertueux de croire, alors qu'on le fait en s'appuyant sur une conviction évidente.

Si donc c'est selon cette seconde acception que l'on parle de foi informe il est possible de concéder que nous la trouvons chez les démons. Ils possèdent en effet une certaine connais-

23. III Sent. D. 23, A. 2, Q. 3 (III, 492-494).

sance et croyance des articles et de ce qui est objet de foi (credibilia). On peut parler de foi ou de croyance parce qu'ils n'en ont pas en eux la claire vision. Cette connaissance leur fut en partie donnée en leur première condition et ils l'ont en partie acquise. De leur première condition leur vient quelque connaissance des articles concernant la Trinité. Certes, cette connaissance ne méritait pas alors de s'appeler foi, mais bien plutôt connaissance de contemplation en raison de l'absence d'énigme. Toutefois après la venue du péché et de l'énigme qui s'en est suivie, cette connaissance mérite de s'appeler foi, parce qu'il s'agit d'une connaissance énigmatique de ce qui concerne les réalités divines. Quant aux articles concernant l'humanité, ils en possèdent une connaissance acquise par les miracles et les expériences, connaissance issue d'une certaine nécessité. En effet, comme les démons voient clairement que ceux qui croient au Christ et lui sont rendus semblables ne peuvent être damnés, ils sont forcés par une raison manifeste, de croire que la foi de ceux qui croient au Christ est vraie ; et à cause de cela, ils croient donc que sont vraies toutes les choses que croient les chrétiens. Et de là vient leur terreur et que saint Jacques dise qu'ils croient et qu'ils tremblent.

Mais si c'est selon la première acception que nous parlons de la foi informe, savoir pour autant qu'il s'agit d'un habitus vertueux, infus et même volontaire, il faut reconnaître que, même si nous la trouvons ici-bas chez les chrétiens, nous ne pouvons cependant pas la trouver chez les démons. D'une part, ils ne sont pas aptes à recevoir des habitus infus et d'autre part leur volonté est plus encline à combattre la vérité selon la piété qu'à lui donner son assentiment ».

Un bref tableau résume cette minutieuse analyse :

F I D E S    I N F O R M I S	
innititur primae Veritati propter se quamvis in ipsa non tendat amando	innititur ipsi veritati articulorum propter aliquam rationem creatam
caret forma — non secundum quod est virtus — sed secundum quod est virtus gratuita	caret forma fidei — et secundum quod est virtus — et secundum quod gratuita est
habitus virtuosus, infusus, voluntarius	cognitio daemonibus — a prima conditione indita — ex acquisitione



Au terme de ces trois premières questions du second article de la distinction 23 du Commentaire des Sentences, nous pouvons faire le point sur ce que Bonaventure pense de la forme de la foi. Notre auteur reconnaît donc une double forme de la foi : une forme qui fait de la foi une vertu gratuite, et une forme qui en fait simplement une vertu. Cette dernière consiste dans une illumination divine qui nous fait adhérer volontairement à la Vérité première pour elle-même et par dessus tout. C'est un don infus. Il s'en suit que ce n'est pas la connaissance du donné de la foi qui procure sa qualité de vertu à la foi, mais bien le motif de notre adhésion. On ne peut donc parler de foi pour les hérétiques ou pour les démons car précisément ils ne veulent pas soumettre leur intelligence au Christ. Leur « foi » s'appuie uniquement sur des considérations d'évidence rationnelle ou sur des conclusions qui leur semblent valables. Au contraire le croyant accepte avec joie l'illumination divine qui élève son esprit au-dessus de lui-même et se soumet humblement à ce que le Christ lui révèle. La foi apparaît donc comme un engagement qui procure la lumière. Là se trouve la frontière entre le royaume de la foi et ce qui lui est étranger.

Un schéma va nous permettre de saisir combien l'analyse de Bonaventure se fait de plus en plus précise et comment ces trois questions forment un tout cohérent :

Q.	F I D E S I N F O R M I S		
I	habitus — rectificans potentiam — vigorans eam		perducens in finem
II	intellectus illustratur	intellectus inclinatur	
	materiale	formale	
	quantum ad cognitionem	quantum ad illud quod facit assentire	
	per acquisitionem	per acquisitionem	
III	cognitio — a prima conditione indita — ex acquisitione	propter aliquam rationem creatam	
	caret intentione habitus gratuiti intentione habitus virtuosus		forma virtutis forma virtutis gratuita
	Fides hereticorum, daemonium		informis formata

Après avoir examiné la nature de la foi vive et celle de la foi morte, Bonaventure va maintenant se demander comment l'on passe de l'une à l'autre. Y a-t-il remplacement de la foi morte par la foi vive, ou bien vivification de la foi morte par le recouvrement de la grâce ? Tel est le problème que vont s'efforcer de résoudre les questions 4 et 5.

#### 4) La foi informelle est-elle chassée par la venue de la grâce ?<sup>24</sup>

Le problème abordé dans cette question est le suivant : qu'advient-il de l'habitus infus de la foi informelle lorsque la grâce nous est redonnée ? Ou plus précisément encore quels sont les rapports entre foi informelle et foi formée ? S'agit-il du même habitus ou de deux habitus distincts ? Bonaventure est ainsi amené à approfondir ce que nous désignons par foi informelle :

« Quand je parle de foi informelle je désigne trois réalités :

- 1) l'habitus,
- 2) l'usage de cet habitus,
- 3) le manque attaché à cet habitus.

Selon ces trois réalités on peut comprendre de trois façons l'évacuation de la foi informelle par la venue de la grâce. Là se trouve la source des trois opinions que nous trouvons sur cette question.

1. Certains ont voulu dire que la venue de la grâce évacue la foi informelle non seulement quant à son défaut d'informité, mais encore quant à l'usage et à l'habitus. Certains ont soutenu ce point de vue parce qu'en arrivant la grâce apporte avec elle toutes les vertus ; or il n'est pas opportun ni même possible que nous trouvions deux « fois » (fides) dans un seul et même sujet ; puisque la foi formée est introduite naturellement avec la grâce comme forme complète, comme usage et comme habitus, la foi informelle se trouve entièrement évacuée par son arrivée. Ils affirment donc qu'elle est évacuée en raison de son impossibilité et de son inutilité. Tu objectes qu'alors le pécheur devient infidèle ? Voici en bref ce qu'ils te répondent : Dieu dans sa bonté gratuite et afin de ne pas permettre à l'homme de tomber complètement, infuse l'habitus de la foi informelle. Ainsi le fondement de l'édifice spirituel ne disparaît pas complètement en lui. Les bons sont bien choisis parmi les mauvais ; pareillement il arrive que l'habitus informelle soit infusé à quelqu'un dans la transgression de la faute. Mais il ne paraît pas très raisonnable que Dieu infuse les dons de sa grâce à celui qui pêche et se détourne de lui, alors même qu'il se détourne de lui.

24. III Sent. D. 23, A. 2, Q. 4 (III, 494-496).

2. Nous trouvons donc une autre position. Le péché n'introduit pas l'habitus de la foi informe, mais seulement une déficience et un autre mode de croire. Pareillement la grâce n'évacue pas l'habitus de la foi informe, mais seulement son usage et sa déficience. Tu objectes qu'un habitus dont on ne se sert pas est inutile ? Ils te répondent : il n'est pas inutile puisqu'il dispose à la foi formée et c'est pour cela qu'il reste, afin que l'homme puisse l'utiliser en temps opportun. Mais l'acte de la foi informe c'est de croire la vérité première et de lui donner son assentiment dans tous les articles de foi. Or cet usage convient au mieux à la grâce. D'autre part une chose n'est exclue que par son contraire. Pour toutes ces raisons il ne semble donc pas raisonnable de dire qu'en toute occasion la venue de la grâce évacue l'usage de la foi informe alors que cette venue semble bien plutôt l'achever et la compléter.

3. Nous trouvons donc une troisième opinion qui semble plus probable que les précédentes : la venue de la grâce exclut le défaut de la foi informe mais en sauvegarde l'habitus et l'usage. Cela semble assez raisonnable puisque la grâce ne s'oppose à cet habitus infus qu'en raison de son absence de forme, tout comme l'habitus s'oppose à l'absence ».

Nous pouvons résumer cela en un nouveau tableau :

gratia adveniente		
expellitur — defectus usus et habitus	non excluditur habitus sed solum usus et defectus	excluditur quantum ad defectum salvo habitu et usu
non videtur multum rationabile quod Deus dona gratiae ipsi pec- canti et se a se aver- tenti infundat in ipsa aversione	non videtur rationabile usquequaque dicere quod per adventum gratiae tollatur usus fidei informis	videtur satis rationabile cum gratia opponatur habitu illi infuso so- lum ratione informitatis

La venue de la grâce restitue donc à cet habitus informe sa véritable fonction et l'habilité à nous conduire à notre fin ultime en nous redonnant de tendre vers Dieu de tout notre cœur. Il existe donc une grande affinité entre la foi morte et la foi vive puisque nous pouvons passer de l'une à l'autre par simple perfectionnement. Il suffit que la grâce élimine ce qui rend la foi inopérante : l'incapacité dont le péché l'avait grevée. Il y a donc vivification de la foi morte, mais comment cela se fait-il ? C'est l'objet de la cinquième question.

## 5) La foi morte est-elle vivifiée par la venue de la grâce ?<sup>25</sup>

Cette question est en rapport étroit avec la précédente et les positions adoptées ici sont dans la ligne de celles prises dans la précédente, comme Bonaventure le signale lui-même :

« En plus de ces positions qui disaient que la foi informe est exclue par l'arrivée de la grâce, il existe encore trois opinions parmi ceux qui disent que l'habitus de la foi informe demeure avec la grâce infuse.

Les uns ont affirmé que l'habitus de la foi informe n'est pas formé par l'infusion de la grâce ni par une réalité venant de la grâce ou avec la grâce.

D'autres ont soutenu que cet habitus est formé par une réalité infusée en même temps que la grâce, bien qu'il ne soit pas formé par la grâce elle-même.

Les derniers soutiennent que l'habitus de la foi informe est formé par la grâce elle-même.

Cette diversité d'opinions vient de ce que l'on comprend différemment l'infusion de la grâce et des vertus.

1. Les uns pensent que l'âme est toute « puissance » à l'égard de ses forces et que lorsqu'elle est infusée, elle amène avec elle, en même temps, toutes ses puissances, et que lorsqu'elle s'en va, elle les retire en même temps. Pareillement au sujet de la grâce, ils affirment qu'elle amène avec elle toutes les vertus par lesquelles sont informées les puissances, et qu'elle les retire aussi avec elle. Aucune vertu ne devient donc informe ni aucune vertu informe ne devient vertu formée. En effet chaque vertu est infusée pleinement et intégralement avec la grâce elle-même si bien que rien d'extrinsèque n'entre dans son essence, ni selon la matière ni selon la forme. Mais l'expérience nous fait voir que toutes les vertus ne sont pas infuses au même degré selon ce qui est leur matière : ainsi le petit enfant qui a reçu le baptême, après l'infusion de la grâce a encore besoin d'être instruit des articles de la foi pour passer à l'acte de foi. Cette manière de concevoir l'infusion de la grâce et des vertus ne paraît pas tout à fait convenir. On ne peut simplement dire qu'avec la grâce les vertus sont infuses selon leur totalité et leur intégrité, selon leur matière et leur forme.

2. Il existe donc une autre manière de comprendre l'infusion de la grâce : avec la grâce est infus le formel de toutes les vertus du genre gratuit, mais ce formel diffère essentiellement de la grâce comme la puissance de l'âme diffère essentiellement

25. III Sent. D 23, A. 2, Q. 5 (III, 497-500).

de sa substance. Cet élément formel de toute vertu, infus avec la grâce est capable d'éduire de la puissance à l'acte son élément matériel, s'il n'a pas déjà été éduité à l'acte ; s'il a déjà été éduité en acte, il peut le rendre gratuit et vif. Ils disent donc et pensent que l'habitus de la foi informe est formé par la vertu de foi qui est infusée en même temps que la grâce ; que pareillement il devient informe quand l'élément formel de la foi se retire en même temps que la grâce et se trouve expulsé. Et pour eux la grâce qui rend la vertu gratuite diffère de celle qui rend l'âme agréée de Dieu (*grata*). Mais comme je l'ai montré dans le deuxième livre des Sentences, il n'existe dans une seule âme qu'une seule grâce « *gratum faciens* » qui fasse que Dieu agrée l'âme et sa puissance.

3. Il existe donc une troisième manière de comprendre l'infusion de la grâce et des vertus, opinion plus probable et plus aisée que les précédentes : la grâce *gratum faciens* se rapporte aux habitus qui supportent les vertus comme la lumière se rapporte aux couleurs. Il existe pourtant une différence : la lumière corporelle ne peut pas éduire de la puissance à l'acte les couleurs selon l'être que la couleur possède dans le genre couleur, avec la même efficacité que la grâce existant dans l'âme peut faire germer les habitus des vertus. En effet la grâce qui survient dans une âme privée des habitus des vertus se comporte comme leur principe original pour ce qui regarde leur être premier. La pluie qui pénètre une terre ensemencée fait germer les graines et les fait parvenir jusqu'au fruit complet. Il en va de même pour la grâce comparativement aux habitus des vertus, pour ce qui regarde leur être premier. La lumière qui survient de l'extérieur sur les couleurs ne peut pas en faire autant.

Mais nous pouvons aussi comparer les couleurs à la lumière et les vertus à la grâce *gratum faciens* pour ce qui regarde leur être second, savoir quant à l'être des couleurs dans le genre lumineux et quant à l'être des habitus dans le genre du gratuit, et alors nous avons une ressemblance expresse : tout comme de nombreuses couleurs présentes dans une maison obscure deviennent lumineuses grâce à l'arrivée d'une unique luminosité et se trouvent informées par elle, ornées et embellies, de même les habitus des vertus présents dans l'âme sont embellis et ornés par la venue d'une grâce unique.

Cette façon de comprendre l'infusion de la grâce et des vertus rend facile de comprendre comment l'habitus de la foi informe est formé par l'arrivée de la grâce : on dit qu'il est formé, comme la couleur obscure est formée par l'arrivée de la lumière. De même que la couleur et la lumière surinfusée ne deviennent pas une selon l'essence mais seulement par une certaine ordination, de même la grâce *gratum faciens* et la foi informe ne deviennent pas « un » sinon selon une certaine

ordination et par relation : en effet par l'arrivée de la grâce, la foi informelle commence à être complètement ordonnée à sa fin, à tendre en Dieu et à lui plaire ».

Un tableau va nous permettre de saisir d'un seul regard la complexité de la réponse de Bonaventure :

F I D E S   I N F O R M I S		
non formatur a gratia superveniente nec ab aliquo quod sit a gratia vel cum gratia	formatur ab aliquo quod infunditur eum gratia	formatur ab ipsa gratia
gratia simul secum fert virtutes ipsas quibus informantur potentiae, simul etiam secum trahit.	cum ipsa gratia infunditur formale omnium virtutum in genere gratuiti quod quidem essentialiter differt ab ipsa gratia.	ipsa gratia gratum faciens comparatur virtutum substrato sicut comparatur lux ad colores
sed experimento videmus aliquam virtutem, quantum ad id quod est in ea materiale minime infundi non videtur conveniens.	gratia qua virtus dicitur gratuita differt ab ea qua anima dicitur grata. Sed quoniam in una anima una sola est gratia gratum faciens...	
première opinion	deuxième opinion	troisième opinion

Le tableau précédent résume bien le *status quaestionis*. Pour justifier sa position, Bonaventure est amené à pousser plus loin l'analyse. Et pour cela il prend des comparaisons. Il nous dit que le rapport entre la grâce et les habitus qui sont la base des vertus est le même que celui de la lumière aux diverses couleurs. Mais il reprend le problème de plus loin et distingue entre l'*esse primum* de la vertu et son *esse secundum*. Quant à l'*esse primum* des vertus, la grâce se comporte comme la pluie qui fait lever les graines, quant à leur *esse secundum* elle se comporte comme la lumière qui pénètre dans une pièce obscure et sert de révélateur pour les diverses couleurs :

ESSE PRIMUM	ESSE SECUNDUM
pluvia infusa terræ habenti in se seminarium, facit eam germinare donec veniat ad fructum completum	sicut multi colores in una domo tenebrosa existentes efficiuntur luminosi per unam luminositatem supervenientem et ab illa in formantur et decorantur et venustantur
ipsa enim gratia adveniens in animam carentem habitibus virtutum, se habet quasi originale principium illorum quantum ad esse primum	sic habitus virtutum informes, existentes in anima, venustantur et decorantur ab una gratia superveniente.

Cette comparaison permet de dégager le genre de rapport qui existe entre la grâce et les vertus qu'elle informe. Il n'y a pas une union essentielle entre les deux mais simplement union par ordination à la fin ultime :

et sicut ex colore et lumine superinfuso non fit unum per essentialiam, sed unum per ordinationem quandam	sic nec ex gratia gratum faciens et informi fide intelligitur fieri unum nisi secundum quamdam ordinationem et relationem quia fides informis per adventum gratiae incipit complete ordinari in finem et in Deum tendere et eidem complacere.
---	---

Aussi Bonaventure préfère-t-il en définitive revenir à l'image de la pluie pour nous faire saisir comment le don de la grâce fait germer en nous les vertus et les fait grandir. Son retrait les fait sécher sur pied, mais revient-elle, qu'elles retrouvent aussitôt toute leur vitalité et se mettent à reverdir. Ainsi, bien que la grâce soit toujours infusée de la même manière, ses effets ne sont pas toujours les mêmes.

la pluie fait germer les graines et se développer les diverses plantes	la grâce fait germer les vertus et les fait croître jusqu'à la perfection
le manque d'eau fait se dessécher les plantes	le péché dessèche les vertus
la pluie leur fait retrouver la vie	le retour de la grâce les fait revivre

### C. DUBIA ET PRECISIONS

Nous en avons fini avec l'analyse de la première distinction qui porte sur l'essence de la foi. Pourtant avant de passer à la seconde distinction, nous voudrions jeter un œil sur les *dubia*. Ils nous apportent en effet quelques précisions précieuses.<sup>26</sup>

#### 1) Points de vue sur la foi

Le premier *dubium* nous rappelle que l'on peut considérer la foi sous bien des aspects et qu'il ne faut donc pas s'étonner qu'on ait pu la qualifier de diverses façons. Bonaventure fait ensuite l'inventaire de ces diverses notifications de la foi. Un tableau va nous permettre de visualiser le développement de Bonaventure.

Principe	Auteur	notification
1 selon le genre propre	Augustin	Fides est virtus qua creduntur quae non videntur
2 selon la fin ultime	Apôtre Damascène	Hb 11, 1 Fides est eorum quae sperantur hypostasis rerum redargutio quae non videntur.
3 selon l'objet et le principe motif	Augustin	Fides est illuminatio mentis ad summam Veritatem
4 selon l'acte propre	Damascène	Fides est non inquisitus consensus ( <i>libere</i> consentit)
5 en fonction du sujet	Denys	Fides est unicum credentium fundamentum eos collocans Veritati.
6 comparativement aux autres habitus selon la modalité d'assentiment	Hugues de S.V.	Fides est certitudo quaedam de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constituta.

Comme on le voit Bonaventure sait faire droit à chacun des points de vue, tout en précisant bien l'approche de la foi qu'il permet. Il

26. (III, 501-506).



s'agit donc d'ordonner et de coordonner ces divers points de vue. C'est une façon de faire un status questionis.

## 2) Lexique de la foi

Si la foi se prête à diverses approches complémentaires, et manifeste ainsi la richesse de la réalité que nous appréhendons, des précisions de vocabulaires ne seront pas inutiles. Bonaventure est conscient de la polysémie d'un tel terme et pour lever les ambiguïtés il analyse les divers sens que revêt ce mot de foi. C'est indispensable si nous voulons savoir avec précision de quoi nous parlons. Bien des problèmes se simplifieraient si nous appliquions une méthode analogue. Bonaventure, suivant en cela Alexandre de Halès, relève dix acceptions différentes du terme « foi ».

- 1) pro sponsione 1 Tim. 5, 12
- 2) pro fidelitate Jer. 7, 28
- 3) pro conscientia Rom 14, 23
- 4) pro sacramentum fidei Augustin ad Bonifacium
- 5) pro acceptatione conclusionis per rationem probatae Boèce
- 6) pro cognitione comprehensionis Rom 1, 17
- 7) pro habitu fidei informis Jc 2, 26
- 8) pro habitu fidei formatae Rom 1, 17
- 9) pro actu fidei Augustin
- 10) pro ipso objecto fidei Athanase dans son symbole.

Il sera important d'avoir à l'esprit cette polysémie lorsque nous suivrons les développements sur la foi. Les questions de vocabulaire sont plus importantes qu'il n'y paraît à première vue !

## 3) Unité et extension de la foi

« Aliud est credere in Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum »

Le problème abordé par Bonaventure dans ce troisième *dubium* est un héritage de la tradition. Bonaventure va montrer que ce triple aspect de la foi peut très bien se trouver dans le même *habitus* de foi :

« Il y a diverses façons de croire : credere in Deum, Deo, Deum. Certes ces actes peuvent convenir à divers *habitus*, mais ils peuvent aussi convenir au même. En effet leur diversité n'est pas telle qu'ils n'aient entre eux quelque ordre. Croire Dieu, (credere Deum) se rapporte à la divine vérité comme *objet*, croire à Dieu (credere Deo) s'y rapporte comme à son *motif*, croire en Dieu (credere in Deum) s'y rapporte comme à sa *fin ultime*. Et ces trois rapports se rencontrent à propos du même *habitus* ». »

Tableau :

credere Deum	} credere Divinam Veritatem }	ut OBJECTUM
credere Deo		ut MOTIVUM
credere in Deum		ut FINEM ULTIMUM

L'unité de la foi est donc assurée par l'unicité de son objet qu'elle atteint sous des raisons différentes. Mais Bonaventure poursuit son analyse :

« Mais comme la foi ne tend pas parfaitement en Dieu comme en sa fin à moins qu'elle ne soit jointe à la charité, l'acte de croire en Dieu se définit par l'acte d'aimer non que celui-ci soit son acte propre, mais son acte annexe.

De plus comme la foi est unie à la charité selon un quadruple rapport, elle a quatre genres d'actes connexes. Voilà pourquoi la notification du maître est quadruple. En effet la foi dans son union à la charité nous ordonne à aimer Dieu, à faire le bien, à supporter le mal et à aimer le prochain. Voilà la raison des quatre actes qu'il a posés dans sa notification : par la foi aimer selon l'affectivité (*affectus*), par la foi aller selon l'œuvre bonne, par la foi adhérer à Dieu selon le support du mal, par la foi être incorporé aux membres selon l'amour du prochain ».

Un tableau va nous permettre de bien situer tout cela :

Fides enim prout juncta est caritati		
ordinat ad	credendo	quantum ad
amandum Deum	amare	affectum
faciendum bonum	ire	bonum opus
sustinendum malum	ei adhaerere	tolerantiam mali
diligendum proximum	incorporari membris	dilectionem proximi

Comme le montre notre tableau, la foi est bien la connaissance qui préside au développement de notre être spirituel. C'est elle qui nous dit ce qui est aimable et comment l'aimer.

#### 4) Certitude expérimentale de la foi

Peut-on être sûr d'avoir la foi ? Qui ne se pose la question actuellement ? Comment Bonaventure va-t-il répondre ?

« La connaissance qui permet à l'âme de connaître ce qui est en elle est connaissance de quelque expérience. On sait si l'on a la foi lorsque rentrant intérieurement en soi, on expérimente notre promptitude à croire. Il en va de même pour tous les autres habitus vertueux et pour tout ce qui est caché en notre intérieur. Puisque par expérience nous entendons l'usage de quelque puissance, l'âme ne peut avoir d'expérience que de ce qui est en son pouvoir ou de ce qui se rapporte à l'un de ses actes. Il s'ensuit que l'âme peut connaître avec certitude ce qui se trouve en elle de façon à rendre sa puissance habile à poser un acte ou bien à entourer quelque œuvre intérieure. Ainsi du fait qu'on est habile à telle œuvre, on sait que l'on possède tel habitus par exemple pour le fidèle l'habitus de croire, pour l'amant l'habitus d'aimer, etc. Par contre l'âme ne peut avoir de connaissance certaine de ce dont elle ne peut avoir d'expérience : ainsi de ce qui se trouve dans l'âme sans rapport avec l'usage de quelque puissance, comme par exemple le caractère, la difformité d'une faute passée ; ainsi encore de ce qui dépasse la puissance de l'âme, par exemple la grâce pour autant qu'elle fait que nous sommes acceptés par Dieu, ou encore la charité envisagée pareillement. Lors donc que nous disons que ce qui est essentiellement dans l'âme est connu avec certitude, il faut l'entendre de ce dont l'âme peut avoir une expérience certaine. De ce dont elle ne peut avoir d'expérience autre que conjecturale, il n'y a de connaissance que conjecturale. Ainsi, l'âme peut avoir une connaissance très certaine de la foi selon que celle-ci la rend habile à croire ; par contre elle ne peut avoir de connaissance certaine mais seulement conjecturale de la foi selon que Dieu accepte son acte de croire. De là vient que l'âme voit de façon très certaine la foi quant à l'habitus qui la supporte, mais elle ne sait que de façon conjecturale si elle a la foi formée ».

Pour Bonaventure l'expérience nous enseigne si nous avons ou non l'habitus de foi : il suffit de faire retour en nous-mêmes et de voir si nous sommes capables d'adhérer pleinement à ce que nous dit la Vérité première parce que c'est elle qui nous le dit. Par contre il nous est impossible de savoir avec certitude si notre vouloir croire est agréé de Dieu ou non et s'il nous fait effectivement atteindre Dieu dans l'amour. Nous pouvons le conjecturer mais nous n'en sommes jamais absolument certains.

## 5) Le cercle herméneutique de la foi

Comment justifier cette assertion du Lombard : ce qui est cru par la foi est prouvé par la foi elle-même.

« Ce qui est cru est prouvé par l'autorité ; mais l'autorité n'aurait aucune efficacité comme preuve sans la foi. Ainsi toute la fermeté de l'argument revient à la foi. Cherche-t-on si la résurrection aura lieu ? On le prouve par l'autorité des Saintes Écritures et par les dires des Prophètes qui l'ont affirmé. Cherche-t-on plus loin encore ? On prouvera que ceux-ci ont dit vrai, en répondant que nous savons qu'ils ont dit vrai, parce qu'ils ont été illuminés par le Saint-Esprit et qu'ainsi ils ont été rendus certains par la foi qu'ils reçurent de Dieu. Et nous, nous sommes rendus certains de leur certitude par la foi que nous recevons de Dieu lui-même... Le maître ne veut donc pas dire que la foi est prouvée, mais bien plutôt qu'elle prouve, si bien que c'est avec raison et en propre terme que l'Apôtre l'appelle argument ».

Ainsi pour Bonaventure la foi s'appuie sur la foi et c'est toujours le rapport du croyant à la Vérité suprême qui détermine la certitude de foi ; c'est la lumière issue de ce rapport qui fait de la foi un argument.

## 6) Priorité de la foi sur les autres vertus théologales

« On parle de la foi et des autres vertus en deux sens : selon l'habitus ou selon l'acte. Selon l'habitus les vertus sont simultanées ; selon l'acte, il y a un ordre naturel, pour cette simple raison que l'acte de foi est le préambule de l'acte de l'espérance et de la charité. Personne en effet n'espère ou n'aime rien qu'il ne le connaisse ou ne le croie de quelque manière ».

Là encore nous pouvons constater combien la théologie de Bonaventure est loin d'être une théologie en chambre. Bonaventure est très attentif à l'expérience et toutes ses analyses s'y réfèrent. Pour lui l'expérience est un critère déterminant dans notre connaissance du réel. Il est encore attentif à ces autres enseignements de l'expérience que sont les réalités du vocabulaire avec leur ambiguïté, et la différence de regard que chacun d'entre nous peut porter sur une chose. Nous pouvons saisir sur le vif que sa théologie est une théologie de convergence et de rayonnement. Convergence des points de vue sur une même réalité, le réel est perçu de divers points. Rayonnement, car la même réalité porte sa lumière sur divers objets qui sont en rapport avec elle.

## L'OBJET DE LA FOI

Après nous avoir montré ce qui constitue l'essence de la foi, Bonaventure nous dit maintenant quel est son objet. Celui-ci peut être envisagé de diverses manières :

- du point de vue de ce qui le constitue en réalité
- du point de vue de notre manière de le connaître.
- du point de vue du nom que nous lui donnons.

### EN QUOI CONSISTE REELLEMENT L'OBJET DE LA FOI ?

Bonaventure se préoccupe d'abord de déterminer si l'objet de la foi est :

- 1) le vrai sans mélange d'erreur,
- 2) le vrai incréé ou le vrai créé,
- 3) quelque chose de complexe ou non.

La première question reprend d'un autre point de vue le fondement de la certitude de notre foi, la deuxième son extension et la troisième sa nature.

#### **1) Le vrai sans mélange d'erreur <sup>27</sup>**

Cette question cherche à montrer pourquoi la foi ne peut être sujette à l'erreur. La difficulté provient de ce que dans notre acte de foi nous affirmons comme certaines et indubitables des choses contingentes donc de soi susceptibles de ne pas arriver. Pouvons-nous justifier une telle prétention ?

Si la foi ne portait que sur ce qui s'impose avec nécessité à notre esprit, la question ne se poserait pas. A vrai dire, il ne s'agirait même plus de foi, mais de science. Nous ne serions plus au domaine de la liberté, mais sous l'emprise contraignante de la claire lumière de l'évidence. Or notre foi est de caractère historique et porte sur des événements bien déterminés qui ne relèvent nullement de l'ordre nécessaire de la science. L'événement historique fruit d'une liberté et d'une action contingente échappe au réseau formel de la nécessité : il est proprement ce qui peut ne pas arriver, ne pas être. Il peut donc être l'objet d'une affirmation qui ne porte en fait sur rien. Un exemple suffira à montrer que notre foi porte bien sur des événements contingents : dans sa foi, Abraham a dû nécessairement affirmer la passion future du Christ, bien que celle-ci eût pu ne pas arriver. Sa foi pouvait

27. III Sent. D. 24, A. 1, Q. 1 (III, 508-511).

done porter sur quelque chose de faux. Qui pouvait l'assurer de sa vérité ?

Bien des raisons nous poussent cependant à affirmer le contraire. Si l'objet de notre foi est le même que celui de la vision céleste, et si celle-ci ne peut porter que sur du vrai, il faut conclure que seul le vrai peut être objet de notre foi. La foi porte en effet sur son objet parce qu'il est vrai, tout comme la charité porte sur le bien parce qu'il est aimable. Parce qu'elle est fondée sur la Vérité première, notre foi illumine notre esprit et lui procure une certitude bien supérieure à celle de la science. Celle-ci est en effet certaine parce qu'elle s'appuie sur l'infailibilité de ses principes premiers. Mais que dire de la foi qui, elle, repose sur le principe des principes, sur la Vérité qui ne peut se tromper ni nous tromper ?

Le problème se présente donc comme suit : la foi ne peut porter que sur du vrai infailible. Mais ses affirmations visent des faits contingents. Comment donc connaître de façon certaine ce qui n'est pas encore, ce qui ne sera pas nécessairement, ce qui ne sera peut-être jamais ? Pour Bonaventure la source de cette certitude c'est notre participation à la prescience divine par l'illumination de la foi.

« L'habitus de foi illumine l'esprit (mens) pour qu'il donne son assentiment à la vérité de foi. Cela s'accomplit selon l'illustration de la prescience divine qui ne peut reposer sur le faux, car rien ne peut la rendre fausse. Il faut donc que l'habitus de foi ne comporte ni ne puisse comporter rien de faux ».

Bonaventure recourt ici à l'illumination de notre esprit selon *l'illustration* de la prescience divine. C'est donc du côté de l'illumination qu'il recherche sa solution. Pour saint Thomas c'est aussi la Vérité divine qui assure l'infailibilité de la foi, mais elle est alors prise comme *medium demonstrationis* : Il semble qu'est perdu le lien intime entre Dieu et le croyant tel que le suggère Bonaventure. L'analyse formelle semble éliminer le niveau psychologique des relations de personne à personne selon le rapport de dépendance essentielle de créature à Créateur. Le lien expérimental de notre participation à la vérité semble être éliminé au profit d'un schème qui s'appuie sur le fonctionnement aristotélicien du syllogisme :

Bonaventure	Thomas
<p>Habitus fidei ipsam mentem <i>illuminat ad assentiendum</i> veritati creditae <i>secundum illustrationem</i> divinae praescientiae</p>	<p>nihil subest alicui potentiae vel habitu aut etiam actui, <i>nisi mediante ratione formali objecti</i> sicut color videri non potest nisi per luciferum et <i>conclusio sciri nisi per medium demonstrationis</i></p>
<p>et divinae praescientiae non possit subesse falsum</p>	<p>Dictum est autem quod ratio formalis objecti fidei est veritas prima. Unde nihil potest cadere sub fide nisi in quantum sit sub veritate prima sub qua nullum falsum stare potest.</p>
<p>necesse est ponere quod ipsi habitui fidei nec falsum subsit ne subesse possit</p>	<p>Unde reliquitur quod fidei non potest subesse aliquid falsum</p>

Bonaventure pense la foi comme une participation de la prescience divine, grâce à l'illumination. La lumière de la foi nous illumine, nous faisant connaître selon que Dieu nous fait prendre part à sa propre connaissance. Ce n'est pas par hasard que cette réalité de l'illumination se trouve toujours affirmée dans ses raisonnements sur la foi. Ceci implique en effet non seulement que Dieu nous révèle ce qu'il connaît, mais encore que de l'intérieur il ouvre notre esprit à la compréhension de ce qu'il nous révèle, nous donnant en outre d'être *conscients que notre connaissance est participation de la sienne* et se fonde en dernier ressort sur elle qui est la Vérité.

Bonaventure poursuit :

« La Prescience divine, parce qu'elle ne dépend pas des choses, connaît avec une absolue certitude, non seulement ce qui doit nécessairement arriver, mais encore ce qui est contingent et cela, de telle sorte qu'elle ne puisse se tromper à leur sujet comme je l'ai montré dans le premier livre des Sentences ».

Bonaventure disait alors qu'au niveau de la prescience divine il faut sauvegarder deux choses : d'une part la certitude de la connaissance divine et d'autre part la contingence de ce qui est connu. Comment y parvenir ? Bonaventure résoud le problème par sa théorie de la connaissance divine par les idées ou raisons éternelles. D'une part Dieu connaît les choses dans leur exemplaire éternel et non dans la similitude qui émane d'elles, comme c'est notre cas. Il peut donc connaître présentement en lui-même par leurs idées expressives, même les futurs contin-

gents. D'autre part, comme cette connaissance n'est pas cause efficiente des êtres, elle n'atteint en rien leur contingence : les êtres ne sont donc affectés d'aucune nécessité. Ce mode de connaissance est propre à Dieu ? Notre expérience ne nous fournit rien de semblable ? Nous devons pourtant l'affirmer si nous voulons penser dignement ce qui appartient à Dieu.

La prescience divine procure donc la certitude sans poser la nécessité. Telle est la première base de la démonstration bonaventurienne. Dans un deuxième mouvement Bonaventure affirme que la foi, parce qu'elle repose sur l'infaillibilité de la prescience divine, jouit de la même certitude que cette dernière, mais par participation.

« La foi s'appuie sur la prescience divine qui l'illumine et la dirige. Elle possède donc une croyance et une illumination certaines sur ce qui arrivera même si c'est du contingent. Certes, de soi, le contingent peut ne pas arriver ; toutefois la foi ne peut pas être induite en erreur ni se tromper. Ainsi Dieu a prévu que cela arriverait ; on peut concéder que de soi et dans l'absolu il est possible que cela puisse ne pas arriver (non nécessité, contingence). On ne peut toutefois concéder que cela soit compossible avec la prévision de son opposé. On ne peut en effet affirmer à la fois que Dieu a prévu ceci et que c'est l'opposé qui arrive, car alors la prescience divine se serait trompée. Il en va de même dans l'assentiment de la foi qui s'appuie sur la prescience divine. Ainsi bien que ce que nous croyons de contingent puisse de soi ne pas arriver, il est impossible de tenir ensemble que cela n'arrive pas et que cela soit objet de la foi.

Voilà pourquoi il faut concéder que la foi ne peut rien comporter de faux parce qu'on ne peut soutenir en même temps la fausseté dans l'objet de la foi et la vérité subjective du croyant ou objective de la foi ».

Voici comment nous résumons l'argumentation :

Divina praescientia	Fides
ex rebus non pendet	quae cognitioni divinae praescientiae <i>innititur</i> a qua etiam <i>illuminatur</i> et <i>dirigitur</i>
certissime cognoscit	certam credulitatem et illuminationem habet
quae ventura sunt necessaria contingentia	de futuris etiam contingentibus



On remarquera la triple action de Dieu qui est fondement, illumination et guide de la foi. C'est dans la reconnaissance de cette triple action que s'épanouit notre foi qui devient un rapport conscient, librement accepté entre Dieu et nous. Elle est essentiellement libre hommage de notre esprit se soumettant à celui qui est sa source.

Ce rapport de dépendance illuminative est essentiel à la foi puisque cette dernière s'appuie pour atteindre la vérité de la foi sur la lumière divine qui lui est donnée et non pas sur l'existence actuelle des choses. La foi s'appuie sur l'existence des choses dans leur cause, donc en Dieu. Mais cette existence dans la cause ne peut être connue que par don divin, par révélation, par participation à la science de Dieu. Notre certitude d'atteindre le vrai dans la foi repose non pas sur l'évidence, mais sur le fait que la Vérité première ne peut se tromper ni nous tromper. La foi nous introduit donc à un mode de connaissance différent de notre connaissance usuelle :

Mode de connaissance		FOI
habitus cognoscendi debet <i>conformari ipsi cognoscibili</i> quando pendet ab ipso cognoscibili secundum existentiam sui in proprio genere sicut est scientia acquisita secundum causas et rationes inferiores	sed de eo genere quod non pendet ab ipsa re cognita non est necesse quod conformatur ipsi cognoscibili secundum existentiam sui in se sed secundum existentiam sui in causa	talis est cognitio fidei et prophetiae et cujuslibet revelationis divinae, quae non pendet ab eo quod creditur, vel quod revelatur, sed ab illo LUMINE per quod ad hoc cognoscendum ILLUMINATUR

Ceci nous permet de comprendre que l'acte de foi est la résultante du jeu de la liberté humaine et d'une lumière directrice conformant notre esprit à la prescience divine comme Bonaventure nous le rappelle dans sa réponse aux objections :

<i>credere dicit actum liberi arbitrii</i>
<i>secundum directionem luminis</i>
<i>conformantis intellectum nostrum divinae praescientiae</i>

Nous retrouvons dans ce schéma les trois composantes de l'acte de foi, telles que Bonaventure les définissait au début de sa réponse :

L'illumination (*secundum directionem luminis*), en vue de l'assentiment (*actum liberi arbitrii*) selon l'illustration de la prescience divine (*conformantis intellectum nostrum divinae praescientiae*). C'est d'ailleurs exactement ce que nous retrouvons dans l'acte de foi d'Abraham au sujet de la passion du Christ :

habitus fidei	Abraham credit Christum esse pas- surum
ipsam mentem illuminat	Abraham illuminatus fuit
ad assentiendum veritati creditae	ut assentiret
secundum illustrationem divinae praescientiae	ut videret hoc quod Deus praevide- ret evenire

Au terme de cette question il paraît donc clair que Bonaventure aborde les problèmes de la foi dans une optique d'illumination. Dans l'illumination l'âme prend conscience d'elle-même comme dépendance actuelle de la Vérité divine dont elle participe. C'est au plan de la conscience, la perception de l'essentielle dépendance constitutive de la créature. C'est la fonction de l'âme image, élevée par la grâce au niveau de la similitude. L'illumination vaut pour toute connaissance qui ne devient certaine que dans sa *réduction* à sa participation à la Vérité divine. C'est dans ce lien de dépendance radicale et actuelle que s'enracine psychologiquement et métaphysiquement la certitude. Mais que se passe-t-il au niveau de la vertu de foi ? Nous reconnaissons que par grâce Dieu conforme notre esprit à la Vérité qu'il est, et nous communique sa science et sa certitude. Nous le saisissons comme la cause infaillible de notre connaissance de foi. La foi est donc conçue comme un redoublement, un approfondissement, un élargissement et un perfectionnement de l'illumination native. Elle est le domaine où notre esprit se laisse pénétrer par la lumière divine qui lui est offerte gratuitement comme un guide infaillible. La foi dilate notre capacité de connaître et l'adapte à son véritable objet en même temps qu'elle lui communique la vérité divine connue en elle-même et dans ses manifestations créées. Cette communication est toujours œuvre de révélation. Elle est donc toujours médiate, mais elle n'est pas seulement énoncé sur quelque chose mais saisie d'une présence active qui se dévoile plus ou moins dans l'acte et dans l'objet de la révélation. Il n'y a donc jamais évidence, mais seulement assez de lumière. La foi reste toujours libre d'accorder ou de refuser son assentiment puisque cette lumière divine ne s'impose jamais avec nécessité. Le seul motif d'adhésion sera donc en dernier ressort la confiance que nous accorderons à la révélation divine.

## 2) Vrai incréé seul ou bien vrai créé et incréé ?<sup>28</sup>

Cette question nous ramène à un problème que nous avons déjà rencontré dans la distinction précédente à la troisième question de l'article un : celui du fondement et de la réalité de l'unité de la foi. Il s'agissait alors d'expliquer comment un habitus unique pouvait embrasser tant d'objets de foi. Il s'agit maintenant de voir si l'objet de la foi est un et de comprendre ce qui unifie de façon si fondamentale le donné de la foi. La solution proposée fait appel au même schème d'interprétation et est sous-entendue par le même exemple, celui de la vision.

Voyons comment se pose exactement le problème. Nous savons (D. 23, A. 1, Q. 3) que la foi est *une* et que son objet principal est la vérité première, l'objet d'une vertu théologale ne pouvant être autre que l'Incréé. L'évacuation de la foi par la vision confirme d'ailleurs ce point de vue : la vision du vrai incréé portera à sa perfection ce que la foi commence ici-bas. Il semble donc que nous puissions suivre Richard de Saint-Victor lorsqu'il définit l'article de foi « une vérité indivisible au sujet de Dieu ».

Il y a pourtant dans le Symbole bien des articles qui regardent le vrai *créé*. De plus notre foi porte aussi sur du vrai *futur* et l'Écriture nous parle de bien des choses *temporelles*. Enfin les prophéties auxquelles notre foi donne son adhésion ont pour objet des choses *créées et futures*. Il semble donc qu'on ne puisse dire que la foi porte purement et simplement sur du vrai incréé alors que nous y trouvons tant de choses qui touchent au vrai créé.

Dans sa réponse Bonaventure commence par faire une remarque d'ordre général :

« L'objet d'un habitus de connaissance peut être déterminé de deux façons : de façon commune ou propre, soit *per se* et *per accidens*. On appelle objet commun celui qui a l'acception commune, objet *per accidens* celui qui a raison d'objet matériel ; on appelle objet *per se et proprie* celui qui a raison de motif ».

objectum alicujus habitus cognitivi dupliciter habet determinari	
illud vocatur objectum per accidens	objectum per se et proprie
quod habet rationem materialis	quod habet rationem motivi

28. III Sent. D. 24, A. 1, Q. 2 (III, 512-514).

Bonaventure applique ce schème à la foi :

« selon cette double acception on parle donc de l'objet de la foi en deux sens :

— On peut appeler objet de foi tout ce dont la foi s'occupe comme de ce qu'elle croit être vrai, soit qu'elle y donne son assentiment à cause de soi ou d'autre chose. De cette façon, la foi ne porte pas seulement sur le vrai incréé mais aussi sur le vrai créé, car la foi ne croit pas seulement la divine vérité en elle-même, mais aussi en ce qu'elle lui dicte et qui recouvre de nombreuses vérités créées.

— Mais si nous parlons de l'objet de la foi en propriété de termes, selon qu'on parle de l'objet qui a raison de motif, dans ce cas, l'objet de la foi c'est le vrai incréé ».

objectum materiale	objectum motivum
circa quod ipsa fides versatur tamquam circa illud quod credit esse verum, sive illi assentiat propter se sive propter aliud	quod habet rationem motivi
verum increatum et creatum	verum increatum

Si nous comparons cette analyse de Bonaventure au traitement que saint Thomas fait subir à la même question dans sa Somme (IIaIIae Q. 1, A. 1 : *Utrum objectum fidei sit veritas prima?*) nous pouvons constater facilement une différence d'atmosphère.

Tout d'abord les catégories d'analyses sont différentes : la raison formelle d'objet n'est pas l'*objectum motivum* bonaventurien. Elle est *id per quod cognoscitur*, *medium* de connaissance, alors que pour Bonaventure l'*objectum motivum* est une source dynamisante, une force d'attraction qui nous attire vers soi.

Bonaventure	Thomas
objectum per accidens quod habet rationem materialis	quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale objectum
objectum proprie et per se quod habet rationem motivi	id per quod cognoscitur, quod est formalis ratio objecti...

Comme nous le disions à l'instant l'objectum motivum de Bonaventure n'est pas exactement l'objectum formale de Thomas, non plus que son objectum per accidens n'est pas l'objectum materiale de Thomas. Sous des termes parfois identiques se cachent des réalités différentes. Il ne faut donc pas lire l'un avec le vocabulaire de l'autre. Il faut toujours remonter aux schèmes d'inspiration. La mise en parallèle des solutions de Bonaventure et de Thomas à une même question, comme dans notre cas, permet de s'en rendre compte. Nous avons constaté que le cadre de référence n'est pas le même et, à l'instant, que les catégories dans lesquelles chacun s'exprime ne coïncident pas. De plus l'analyse est menée de façon différente et nous constatons que Bonaventure fait intervenir un développement qui manque chez Thomas. Or ce développement est très caractéristique de son univers mental : il s'agit en effet d'un schème épiphanique tout à fait en accord avec sa métaphysique.

Trois tableaux vont nous faciliter cette comparaison :

a) Au niveau de l'*objectum materiale* :

Bonaventure	Thomas
circa quod ipsa fides versatur tanquam circa illud quod credit esse verum	quod materialiter cognoscitur, ipse Deus et alia
sive illi assentiat propter se sive propter aliud	secundum quod habent aliquem ordinem ad Deum
verum increatum et creatum	etiam ex hac parte objectum fidei est quodammodo veritas prima in quantum nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum

b) Au niveau de l'*objectum motivum* ou *formale*

Bonaventure	Thomas
quod habet rationem motivi	id per quod cognoscitur Veritas prima : fides assentit quia est a Deo revelatum
verum increatum	ipsi veritati innititur tanquam MEDIO
ipsa veritas — per se — ut unita creaturae	

c) Au niveau de la *structure épiphanique*

Bonaventure poursuit son analyse pour nous montrer comment l'*objectum motivum* vient à nous selon une ligne d'épiphanie :

« Et comme on comprend que dans la vue ce qui est lumineux meut d'une double manière, savoir en lui-même comme séparé et pour autant qu'il est incorporé à la matière, de même la divine vérité meut doublement l'intellect illuminé par la foi : soit par elle-même, comme dans les articles qui ont trait à Dieu lui-même selon la divinité ; soit en tant qu'elle est unie à la créature comme dans les articles qui ont trait à Dieu lui-même dans son humanité assumée, ou dans l'opération créée par lui, comme dans la création, la réparation et la glorification ».

in visu	in fide
lucidum dupliciter movet visum	Ipsa veritas dupliciter movet intellectum per fidem illuminatum
prout absolutum	per se (in articulis de Divinitate)
prout est terrenae materiae incorporatum	— in humanitate assumpta ut est unita creaturae — in operatione sua creata (creatio-reparatio-glorificatio)

Bonaventure reprend ici une comparaison très proche de celle qu'il avait adoptée dans la question 3 de l'article I de la distinction 23 :

(III Sent. D. 23, A. 1, Q. 3)

Objectum	per se primo	per se	per accidens
virtus visiva	videre lucidum	videre album et nigrum	videre hominem et equum
Fides	summa Veritas	articulos	consequentia

(III Sent. D. 24, A. 1, Q. 2)

Objectum	per se proprie	per accidens
	MOTIVUM	MATERIALE
visu	lucidum absolutum	materiae incorporatum
FIDES	verum increatum de Divinitate — in seipsa — ut unita creaturae	verum in creatum et creatum creditum — sive propter se — sive propter aliud

Dans les deux cas la terminologie est très proche, mais nous sommes passés d'une division tripartite à une division bipartite :

*objectum per se primo / per se / per accidens*  
*objectum per se proprie / per accidens*  
 (motivum) (materiale)

Mais si nous y regardons de plus près, nous constatons que chacun des termes de la division bipartite recouvre en fait les trois termes de la première division. En effet l'objectum materiale comprend le verum increatum et le verum creatum, même si le motif pour lequel on croit l'un et l'autre n'est pas le même (propter se, propter aliud). De même l'objectum motivum est présent partout comme verum increatum dans toute sa pureté, ou dans son union au créé (De Divinitate in seipsa, ut unita creaturae).

Ceci nous permet de percevoir quelle était l'intention profonde de chacune des questions. La première cherchait à montrer comment la

foi en tant qu'habitus pouvait unifier tous ses objets en les ramenant à la Vérité première dont ils dépendent. La seconde cherche à montrer comment la vérité incréée constitue la lumière objective de la foi qui perçoit cette Vérité comme lumière et la retrouve comme renvoyée par les objets auxquels elle s'unit.

D'autre part Bonaventure manifeste sa fidélité à la tradition patristique : l'œuvre divine est révélatrice de Dieu lui-même. L'histoire du salut, création, rédemption et glorification, constitue un tout indissociable qui nous dévoile Dieu lui-même. Ce caractère *Thophanique* de l'œuvre divine se fonde évidemment sur une métaphysique de la création, métaphysique éminemment symbolique. Dieu est présent en toutes ses œuvres dont le but est de nous ramener à lui en nous le faisant voir.

### 3) Le vrai complexe ou non ?<sup>29</sup>

La première question de cet article nous a montré que l'objet de la foi ne pouvait être que le vrai ; la seconde nous a précisé que seul le vrai incréé peut nous attirer profondément et c'est lui qui nous éclaire. Cette troisième question pose un autre problème : sous quelle forme atteignons-nous ce vrai incréé que nous savons être l'objet de notre foi ? Est-il atteint directement en lui-même et dans sa simplicité ou bien comme objet d'un jugement ?

Deux points de vue différents commandent les arguments avancés en faveur de l'une ou de l'autre des thèses en présence :

— *Du point de vue de notre connaissance*, les arguments se développent en faveur du caractère complexe de l'objet de la foi. En effet, selon Augustin, croire c'est penser en donnant son assentiment. Ceci suppose un jugement de valeur. De même la foi nous fait adhérer au vrai et repousser le faux. Tout cela implique un jugement, donc complexité.

— *Du point de vue du vrai incréé*, les arguments fournissent une explication à l'immutabilité de la foi. Que constatons-nous en effet ? Que la foi est demeurée inchangée alors même que ses énoncés variaient. S'il en est ainsi il faut bien qu'elle porte sur la vérité elle-même et non sur les énoncés d'un jugement complexe. De même si l'article de foi se définit selon Richard de saint Victor « Vérité indivisible sur Dieu », l'objet de la foi ne peut qu'être simple, donc Dieu lui-même, et cela d'autant plus que l'objet de la vision du ciel sera le vrai incréé intuitionné dans sa simplicité.

Les théologiens ont essayé de répondre à cette difficulté de trois façons :

« 1. Certains ont affirmé que la foi porte sur l'incomplexe comme sur son objet propre. Pour eux les articles de foi ce ne sont pas les énoncés mais les réalités telles l'Incarnation, la Passion, la Résurrection ; or celles-ci, comme la foi elle-

29. III Sent. D. 24, A. 1, Q. 3 (III, 514-517).



même, restent identiques pour tous les temps. Que l'acte de foi s'accomplisse toutefois en portant sur ce qui est croyable comme sur du complexe, cela vient du défaut de notre intellect incapable de tout saisir d'un simple regard : il saisit ceci, puis cela et enfin assemble l'un avec l'autre. Mais l'assentiment de la foi porte proprement sur le composé et de plus, pour atteindre la perfection de la foi, il ne suffit pas seulement de penser l'Incarnation, mais aussi de croire que l'Incarnation a déjà eu lieu.

2. D'autres ont donc affirmé que la foi porte sur le complexe puisque les articles sont les énoncés, surtout que pour quelques articles la foi concerne tout ensemble le créé et l'incrédé ; or elle ne peut concerner le créé que dans la mesure où il est en rapport avec l'incrédé lui-même comme nous l'avons vu à la question précédente. Si donc la foi ne saisit cela que par mode de complexion, il paraît plus raisonnable d'admettre ce point de vue et d'affirmer que la foi concerne le vrai complexe ou sous la raison de complexe. En outre, comme on tient pour hérétique celui qui se trompe sur la détermination du temps — par exemple croire que la résurrection a déjà eu lieu ou que l'Incarnation est encore à venir — ils affirment donc que la foi porte non seulement sur du vrai complexe, mais encore sur du vrai complexe avec une différenciation temporelle déterminée. Tu leur objectes que la foi a varié à cause de la variation des énoncés ? Ils te répondent en nominalistes. Les énoncés ne sont pas changés car « tu courras, tu cours, tu as couru », prononcés en des temps différents signifient la même chose. L'énoncé est unique puisque c'est la même chose qui est signifiée et un temps unique désigné. Les énoncés sont donc réellement et vraiment uns, bien que selon les mots ils paraissent divers. Ils répondent encore autrement : supposons, disent-ils, que ces énoncés soient divers. La vérité à laquelle la foi donne son assentiment de façon principale et en raison de quoi elle croit, est une et ne change pas selon la diversité des temps. Donc, même si les énoncés eux-mêmes sont modifiés, la foi n'est ni changée ni diversifiée à cause de cette unique et immuable raison de croire, bien mieux cette foi immuable est constituée par ces divers temps. Mais cette position des nominalistes affirmant que les énoncés de temps divers sont uns, n'est pas communément approuvée, pis, elle est fautive, comme je l'ai montré au premier livre (I Sent., D. 41, A. 2, Q. 2). Voilà pourquoi une façon de parler différente ne suffit pas plus à rendre la foi immuable que n'y suffit l'immuabilité de la raison de croire — en effet si les articles sont les énoncés et s'ils sont reconnus immuables à cause de l'immuabilité de la raison de croire — nous devrions pareillement dire qu'il n'y a qu'un article à cause de l'unique raison de croire qui est en tous.

3. Il y a donc une troisième façon de parler : puisque l'habitus de foi fait que l'esprit donne son assentiment à ce

qui est à croire ou cru, puisque l'assentiment de l'âme ne porte pas sur de l'incomplexe mais sur du complexe, il faut affirmer que l'objet de la foi, selon que la foi porte sur lui, a raison de complexe. Et comme la foi peut porter sur lui de façon implicite ou explicite, on dit que l'objet de la foi est complexe ou que la foi porte sur du complexe, de deux manières.

— En effet quant à sa substance, la foi regarde le complexe ou énoncé, sans concerner la différenciation déterminée du temps, mais bien plutôt une certaine manière de dire commune et indifférente à tout temps comme : le Christ a subi la Passion.

— Mais la foi explicite regarde le complexe sous la différenciation déterminée du temps : actuellement il importe de croire que l'Incarnation a eu lieu et que la résurrection aura lieu. Tout comme la foi se trouve être explicitée sans que son essence se trouve changée, pareillement, la variation du temps par sa détermination ne fait pas varier la foi de telle sorte qu'elle devienne autre et autre selon l'espèce.

Cette façon de parler est assez probable, et en la soutenant nous pouvons dire que la foi concerne proprement ce qui regarde le vrai sous la raison de complexe ».

Un tableau va nous permettre de résumer ces trois positions :

1	2	3
<p>Fides consistit circa in-complexum sicut circa proprium objectum. Articuli fidei non sunt enuntiabilia sed res</p>	<p>articuli sunt enuntiabilia. Fides consistit circa complexum sub determinata differentia temporis</p>	<p>objectum fidei habet rationem complexi. Fides quantum ad suam substantiam respicit complexum sive enuntiabile, non concernando determinatam temporis differentiam. Fides explicita respicit complexum sub differentia temporis determinata</p>
<p>sed assensus fidei est proprie super complexionem</p>	<p>Mutatione fidei propter mutationem enuntiabilium ?</p>	

Les réponses aux objections permettent de mieux pénétrer dans la conception que Bonaventure se fait de notre connaissance.

— Il affirme en effet que *notre mode de connaissance est de saisir le simple par voie de complexité, de composition, de jugement*. Ceci ne nuit en rien à la vérité de notre connaissance parce que nous ne mettons pas de composition réelle dans la chose : c'est seulement un artifice de notre esprit qui ne peut comprendre que de cette manière. On aperçoit pourtant le danger que renferme cette impuissance naturelle de notre esprit : projeter des divisions réelles là où nous sommes

bien obligés de procéder par analyse en morcelant ce qui est pourtant simple en fait et réellement.

— Bonaventure nous fait encore comprendre *comment le même objet peut être objet de différents modes de connaissance*. Ainsi je peux voir un objet blanc par simple appréhension sensible, ou bien je peux porter un jugement sur cet objet blanc et déclarer par mode de jugement que ce que je vois est bien blanc en attribuant le caractère blanc à l'objet de ma vision. Ceci nous permet de comprendre que l'objet de la vision puisse être simple en lui-même mais être appréhendé de manière complexe par la foi. C'est une des différences qui existent entre notre connaissance ici-bas et celle dont nous jouirons au ciel. Ici-bas nous sommes au régime de la contuition non à celui de l'intuition .

— Nous voyons donc réapparaître dans la réflexion bonaventurienne l'importante considération qu'il accorde à notre condition historique, à notre état actuel, *in statu viae*. En cet état nous ne jouissons pas d'une connaissance assez claire et assez puissante pour nous faire saisir d'un simple regard ce qui sera l'objet de la vision.

Comme nous le voyons, les analyses de Bonaventure sont toujours des analyses en situation, il raisonne toujours sur le concret, jamais dans l'abstrait. Son intelligence se meut toujours au contact de l'être et dans une atmosphère existentielle.

Au terme de ce premier article nous savons que l'objet de la foi c'est uniquement le vrai, le vrai incréé, et le vrai incréé atteint selon le type de connaissance qui est le nôtre actuellement, c'est-à-dire par la médiation du jugement. Il semble donc tout naturel que Bonaventure cherche à situer la connaissance que nous donne la foi par rapport aux autres modes de connaissance que nous expérimentons. Ce sera l'objet du développement suivant.

## B) L'OBJET DE LA FOI ET NOS MODES DE CONNAISSANCE

Dans cet article Bonaventure essaie de situer la connaissance que nous donne la foi par rapport à nos divers modes de connaître :

- 1) objet de foi et connaissance sensible,
- 2) objet de foi et connaissance par opinion probable,
- 3) objet de foi et connaissance scientifique.

Cet article est très important pour situer la connaissance de foi dans notre savoir humain et en manifester l'apport authentique à notre vie. C'est en effet grâce à une bonne distinction des plans et dans le respect des liens organiques qui unissent notre connaissance à ses divers niveaux, que nous pourrions éviter les faux problèmes qu'a toujours soulevés le rapport de la connaissance de foi aux autres modes du savoir humain.

## 1) Peut-il y avoir foi de ce que nous voyons sensiblement ?<sup>30</sup>

Dans cette question Bonaventure cherche à préciser comment la foi peut porter sur un objet qui est aussi matière à expérience sensible de la part du croyant. Ce qui est ainsi connu, l'est avec l'évidence de l'expérience. N'est-ce pas opposé à la foi ?

Bien des arguments montrent que foi et connaissance sensible peuvent aller de pair. Le Christ ne dit-il pas à Thomas : « Tu as cru parce que tu m'as vu ? » Dans sa première épître, saint Jean s'appuie sur sa connaissance expérimentale du Verbe de Dieu. D'autre part, les Apôtres n'ont-ils pas été les témoins de la Passion et de l'Ascension du Christ, la Vierge Marie n'a-t-elle pas expérimenté qu'elle concevait son Fils sans l'intervention d'un homme ? Tout cela ne permet-il pas de dire que foi et connaissance sensible sont compatibles ?

Pourtant saint Augustin affirme qu'il n'y a de foi que de ce qui est caché. La vision du ciel évacue la foi. D'autre part celle-ci est œuvre difficile et méritoire, ce qui ne peut être attribué à la connaissance par expérience qui est évidente.

Dans sa réponse Bonaventure distingue plusieurs modes de connaissance sensible :

« Il existe des choses entièrement (simpliciter et totaliter) soumises au sens extérieur : les voir c'est les connaître clairement et parfaitement. Habitus de foi et vision extérieure ne peuvent porter en même temps sur ces choses pour la raison que cette vision ou connaissance enlève toute énigme et toute connaissance énigmatique.

Il existe aussi des choses soumises au sens selon l'un de leurs aspects et qui sous un autre aspect lui sont pourtant cachées. Vision et foi peuvent porter en même temps sur ces choses, la vision selon un point de vue et la croyance selon un autre point de vue ; la vision selon ce qui est patent, la croyance selon ce qui est latent ».

quaedam sunt quae subjiciuntur sensui exteriori —simpliciter et totaliter —	quaedam sunt quae sic subjacent sensui secundum aliquid sui ut secundum aliquid sui latent ipsum sensum
illa videre est clare et perfecte cognoscere non potest esse simul et semel fides cum visione	potest simul et semel esse visio secundum unum et fides secundum aliud

Bonaventure applique cette analyse à la connaissance que les Apôtres pouvaient avoir du Christ :

30. III Sent. D. 24, A. 2, Q. 1 (III, 517-519).

« C'est ainsi qu'il faut l'envisager dans le cas du Christ. En effet le Christ apparaissait aux sens des Apôtres selon la nature corporelle qu'il avait assumée, mais il restait caché à tout sens selon sa nature divine ; c'est ainsi que la même personne et hypostase, selon ses diverses natures, était en même temps connue et inconnue par la vue : elle pouvait donc être tout ensemble objet de vision et de foi ».

Christus		eadem persona
secundum naturam assumptam et corpoream	secundum divinam naturam	secundum diversas naturas
sensibus apparebat	latebat	simul erat visui cognita/ incognita
VISIO	FIDES	ideo poterat esse VISA et CREDITA simul

Bonaventure poursuit :

« C'est assez facile à comprendre si l'on porte attention au fait que pour une même chose, il peut y avoir doute et certitude selon la diversité des natures, selon la différence des aspects et la variété des conditions. Supposons que le Christ soit ici devant mes yeux, même si je savais en le voyant qu'il est un homme, jamais pourtant en le voyant je ne saurais qu'il est le Fils de Dieu. Pour que je sache qu'il est Dieu il faut donc un autre habitus. C'est ce que le Seigneur affirme à Pierre qui lui disait « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » : « Ce ne sont ni la chair ni le sang qui t'ont révélé cela... »

Nous pouvons dégager de ce texte un schéma encore plus général qui nous permet de saisir qu'un même objet peut être objet de certitude et de doute selon les divers niveaux de connaissance :

secundum diversas naturas	Homo	Deus
secundum diversos respectus	visus	Fides
secundum diversas conditiones	visio (Patria)	Fides (via)

Ceci nous permet de voir que Bonaventure distingue trois choses : la nature de l'objet, le point de vue selon lequel on le considère et la situation historique de celui qui le considère. La nature de notre connaissance varie selon ces trois composantes. Pour bien définir un acte de connaissance, il faut donc tenir compte de tous ces points de vue. Les deux premiers permettent de comprendre que vision sensible et foi peuvent porter sur le même objet selon une différence objective de nature et selon une différence subjective de regard. Le troisième permet de voir que le même objet peut être objet de foi ici-bas et de vision au ciel.

Bonaventure termine sa réponse en montrant que cela est vrai de tous les articles de foi :

« Il faut donc concéder que vision et foi peuvent porter sur une seule et même chose bien que ce ne soit pas selon le même point de vue. C'est ce que disent Augustin et Grégoire au sujet de Thomas : « Autre est ce qu'il a vu, autre ce qu'il a cru ; il a vu un homme et il a confessé Dieu en disant : « Mon Seigneur et mon Dieu ». Ce que l'on dit de Thomas, il faut le dire pareillement des autres Apôtres et de la Bienheureuse Vierge : elle savait bien, d'expérience certaine, qu'elle avait conçu sans l'aide d'un homme, pourtant c'est moyennant la foi qu'elle sut qu'elle avait conçu la personne du Verbe.

Bref puisque dans tous les articles est impliqué quelque chose de divin, en effet l'article est vérité au sujet de Dieu, puisque cela reste caché, il faut donc concéder les raisons qui montrent que la vision corporelle n'exclut pas la foi ».

Bonaventure vient de mettre à jour le fondement de la croyance en chaque article. C'est toujours la présence divine cachée en lui :

quia in omnibus articulis implicatur aliquid divinum,

quia articulus est veritate de Deo

et illus quidem LATET

Dans ses réponses aux objections Bonaventure nous rappelle que la présence sensible du Christ ne diminuait en rien la difficulté de la foi, comme nous serions spontanément portés à le croire. Elle n'enlevait en rien le mystère de la Divinité du Christ qui était rien moins qu'évidente. Il était facile de voir que tel homme, le Christ souffrait sa passion, mais pour savoir que c'était Dieu qui souffrait, il fallait être éclairé par la lumière de la foi et vouloir le croire. C'était quelque chose de très difficile.

Si nous voulons résumer le riche enseignement que Bonaventure nous donne dans cette question nous dirons que la connaissance sensible est soumise au régime de l'évidence et qu'elle nous fait connaître avec certitude son objet, qu'elle n'épuise pourtant pas toujours la connaissance que nous pouvons en avoir et laisse place à d'autres modes de connaître, que son insuffisance à connaître le tout de tout, laisse place à une connaissance volontaire et difficile, selon ce qui lui échappe, que le mode de connaissance imparfait que constitue la foi dans notre état actuel, pourra être remplacé par la vision dans le ciel. Le tout de l'objet de notre connaissance deviendra alors évident pour autant qu'il voudra bien se montrer à nous.

## **2) La foi peut-elle porter sur ce qui est objet d'opinion probable ? <sup>31</sup>**

Nous venons de situer la foi par rapport à la connaissance sensible, il nous faut maintenant déterminer les rapports de la foi et de l'opinion que l'on peut raisonnablement se faire quant à l'objet de la foi. Il s'agit de savoir si la certitude absolue de la foi est compatible avec ce que la raison peut atteindre comme moralement sûr.

Notre foi peut en effet s'appuyer sur des raisons capables de nous donner une certaine assurance. C'est du moins ce que présuppose la première épître de saint Pierre qui nous demande d'être « prêts à répondre de notre foi ». C'est également ce que sous-entend une parole de Pierre de Ravenne : « Il n'est pas sûr de croire sans raison ». L'approfondissement de la foi par l'intelligence n'évacue pas celle-ci. Elle coexiste avec les dons de science et d'intelligence, et aussi avec le savoir théologique dont le but est justement de développer et d'approfondir les raisons qui peuvent justifier notre foi et en permettre une meilleure comparaison.

La chose ne va pourtant pas de soi, puisque l'Épître aux Hébreux dit que la foi est l'argument de ce qui n'est pas apparent. Or ce qui est l'objet d'opinion raisonnée est apparent. De plus l'opinion tire sa valeur du raisonnement, et nous savons que la foi qui s'appuie sur l'expérience humaine n'a pas de valeur comme le dit saint Grégoire. De plus l'opinion ne comporte pas un degré de certitude tel que soit évacuée toute hésitation et toute crainte d'erreur. Enfin l'opinion se base sur la raison elle-même alors que la foi s'appuie sur la Vérité première crue pour elle-même et par-dessus tout. Le moins que l'on puisse dire c'est donc que l'opinion et la foi ne semblent guère compatibles.

Comme toujours, Bonaventure commence sa réponse par une précision de vocabulaire :

« On parle d'opinion probable en deux sens : « acceptation d'une chose avec la crainte que ce ne soit le contraire qui soit vrai » ou bien « acceptation engendrée par des raisons probables

31. III Sent. D. 24, A. 2, Q. 2 (III, 520-521).

selon que l'on dit habituellement que le syllogisme dialectique engendre l'opinion et le syllogisme démonstratif la science.

Si l'on parle d'opinion au premier sens, de l'opinion qui entraîne avec elle crainte et ébranlement, alors cette opinion ne peut coexister avec la foi au sujet de la même chose, parce que la foi fait donner un plein consentement à la partie adverse, si bien qu'elle estime que ce qui lui est opposé est totalement faux et erroné et qu'elle ne peut être inclinée à l'opposé à cause de quelque raison qui serait découverte. Parce qu'elle supprime toute fluctuation d'opinion, la foi se révèle incompatible avec cette forme d'opinion.

Si l'on parle d'opinion au second sens, de l'opinion qui est une acceptation dérivée de raisons probables, alors cette opinion et la foi peuvent exister ensemble et à la fois au sujet de la même chose : en effet beaucoup de fidèles ont, pour ce qu'ils croient, bien des raisons vraisemblables et probables, dont la caractéristique est d'engendrer l'opinion au second sens de ce terme. Et cette acceptation engendrée ne répugne pas à la foi, bien plus elle lui est utile et la sert. Elle est en effet source de force pour la foi des faibles et de consolation pour les parfaits.

Ainsi la réponse devient évidente : l'opinion probable au second sens du terme peut coexister avec la foi ; bien mieux la probabilité des raisons est un apport à la foi de beaucoup comme je l'ai montré au début du premier livre (Proem. Q. 2). Mais pour autant que l'opinion signifie imperfection, c'est-à-dire ébranlement, appui de l'assentiment principalement sur la probabilité de la raison, il y a répugnance entre elle et la foi. Ceci vaut surtout pour les deux dernières raisons avancées dans la seconde partie des arguments, dont l'une est prise de l'incertitude de l'opinion et l'autre de l'appui que fournit la raison car l'opinion s'appuie principalement sur la raison probante ».

opinio (1)	opinio (2)
acceptio unius partis cum formidine alterius	acceptio animae generata ex rationibus probabilibus
non potest stare simul cum habitu fidei circa eandem materiam	circa idem, simul et semel potest esse opinio et fides
prou dicit <i>vacillationem et innitentiam ipsius assensus super probabilitatem rationis principaliter</i>	fideles habent ad ea quae credunt multa verisimiles rationes et multas probabiles... fidei non repugnat, immo subservit et famulatur.



Bonaventure nous rappelle ainsi dans cette question ce qu'il avait développé dans le proemium du premier livre des Sentences : la raison est au service de la foi, elle permet d'arriver à manifester de façon relative ce qui est latent, elle permet l'approfondissement et l'intelligence de la foi, elle doit faire son œuvre même en ce domaine. Toutefois ce n'est pas sur sa capacité et sur l'évidence qu'elle procure que s'appuie la foi, mais bien sur la Vérité première qui se révèle à nous tout spécialement en Jésus. Des raisons simplement humaines ne sont pas suffisamment fermes pour assurer la solidité de l'édifice de la foi. On voit donc comment Bonaventure est capable tout ensemble de reconnaître la grandeur de la raison lorsqu'elle se met au service de la foi et fait œuvre d'intelligence, mais aussi de lui rappeler ses limites et sa faiblesse native tant qu'elle n'est pas purifiée par la libre adhésion à la Vérité première. Grandeur et misère de l'homme, témoignent tout ensemble de sa vocation et de son incapacité à y parvenir par ses propres moyens.

### **3) La foi peut-elle porter sur ce qui est objet de connaissance scientifique ? <sup>32</sup>**

Nous venons de voir que la foi peut coexister avec une forme de connaissance sensible et avec une opinion fondée sur la raison, en vaut-il de même avec la connaissance certaine de la science ? Ceci semble bien difficile car si la foi jouit d'une certitude, elle porte toujours sur quelque chose dont elle n'a pas l'évidence. La science jouit elle aussi d'une certitude inexpugnable, mais c'est d'une certitude qui naît de l'évidence et de la nécessité et semble donc s'opposer à la certitude de foi qui s'appuie sur le témoignage divin et sur l'adhésion de notre vouloir. Comment donc un même objet pourrait-il être tout ensemble objet de science et objet de croyance ?

Saint Thomas n'hésitera pas à dire que c'est impossible. Bonaventure plus fidèle semble-t-il à l'expérience montrera que c'est possible. En effet nous nous trouvons devant des faits d'expérience : un philosophe sachant de manière scientifique l'existence de Dieu créateur peut venir à la foi sans pour autant perdre sa connaissance antécédante. De même il est possible de connaître une même chose de plusieurs manières ; on peut ainsi faire une démonstration de type « quia » ou « propter quid ». Il n'y a donc pas d'impossibilité à ce que nous connaissions une même chose de manière rationnelle et en même temps par la foi. Cette coexistence de plusieurs types de connaissance pour le même objet est encore renforcée par la différence qui existe entre notre connaissance sensible et notre connaissance rationnelle. L'expérience qui est source de la science peut très bien coexister avec la foi. Nous l'avons vu précédemment ; il suffit que ce ne soit pas le même niveau de réalité qui soit atteint par l'une et par l'autre.

Ceci ne fait pas disparaître toutes les difficultés. Il semble en effet

32. III Sent. D. 24, A. 2, Q. 3 (III, 521-522).

impossible que la foi soit compatible avec une connaissance dont le principal appui est le raisonnement. Nous savons aussi que la vision du ciel évacuera la foi, comment l'évidence scientifique peut-elle ne pas l'évacuer ? De plus la connaissance scientifique s'impose à l'esprit, alors que la foi est le fruit d'une libre décision à laquelle on peut se refuser. Enfin ce qui est connu de manière scientifique est soumis à la raison et jugé par elle tandis que la foi est une illumination qui élève notre esprit au-dessus de lui-même pour l'adapter à un objet qui le dépasse infiniment.

Voici comment Bonaventure répond à notre problème :

« Commençons par préciser qu'il existe deux types de science : une science de compréhension évidente et une science par cheminement rationnel.

Si nous parlons de la science du premier type, comme sera notre connaissance de Dieu au ciel, nous disons qu'elle n'est pas compatible avec la foi au point qu'en même temps la même chose puisse être objet de science et de foi. La raison en est qu'une telle science exclut l'énigme. Cela deviendra plus clair par la suite lorsque nous parlerons de l'évacuation des vertus et dirons pourquoi et comment l'acte de foi sera exclu et évacué par la vision. A propos de ce type de science, les autorités des Saints et l'opinion commune des Maîtres tiennent pour vrai qu'il est impossible de savoir et de croire la même chose ».

scientia apertae comprehensionis	quomodo cognoscitur Deus in Patria	Non compatitur secum fidem cum simpliciter excludit aenigma
-------------------------------------	---------------------------------------	---

Bonaventure poursuit :

« Si nous parlons de la science qu'engendre le cheminement de la raison, nous nous trouvons devant plusieurs positions :  
1. Pour certains, il reste vrai que cette science ne peut coexister avec la foi. En effet dans ce cas notre intellect donne son assentiment à la chose connue, à cause de la raison elle-même principalement, il donne aussi son assentiment à ce qui est nécessaire et enfin lui donne son assentiment comme à une chose qui lui est inférieure. Or dans la foi c'est exactement le contraire que nous rencontrons : elle donne son assentiment à la vérité première à cause d'elle-même, elle le donne volontairement et de plus élève la raison au-dessus d'elle-même. Voilà pourquoi, disent-ils, science et foi sont des habitus qui s'excluent mutuellement tout comme la charité exclut cet amour par lequel on aime Dieu principalement pour des biens temporels ».

Scientia a manuductione ratiocinationis non potest simul stare cum fide quia

assentit intellectus	sed fides
— propter ipsam rationem principa- liter	— veritati propter se
— necessario	— voluntarie
— sicut rei quae est infra	— elevando rationem supra se

« 2. Pour d'autres, science et foi peuvent coexister au sujet d'une seule et même chose, selon ce que dit saint Augustin au livre XIV du De Trinitate, dans son commentaire de ce passage de l'Apôtre : « A l'un est donnée une parole de sagesse à l'autre une parole de science ». « J'ai attribué à la science seulement cette connaissance qui engendre, nourrit, défend, fortifie la foi souverainement salutaire qui conduit l'homme à la vraie béatitude. Nombre de fidèles ne possèdent pas cette science, bien qu'ils aient la foi ». Et Richard de Saint Victor dit que « pour les choses de la foi il peut y avoir non seulement des raisons probables, mais encore des raisons nécessaires bien que parfois elles nous soient cachées ». Ainsi celui qui croit que Dieu est un, qu'il est créateur de toute chose ne cesse pas d'avoir la foi lorsqu'il commence à savoir cela par raisons nécessaires. De même en celui qui le sait avant de croire, l'arrivée de la foi ne lui enlève pas cette connaissance. Ce sont là des choses d'expérience évidentes.

Une telle science peut coexister avec la foi, et au sujet de la même chose si bien que l'une des connaissances n'enlève pas l'autre, parce que la science qu'engendre le cheminement de la raison, tout en produisant quelque certitude et évidence par rapport aux choses divines ne conduit jamais tout à fait clairement à la certitude et à l'évidence tant que nous sommes ici-bas. Certes on peut prouver par raisons nécessaires que Dieu est, qu'il est un ; on ne peut toutefois discerner l'être divin lui-même, l'unité même de Dieu et comment cette unité n'exclut pas la pluralité des personnes, si l'on n'est pas purifié par la justice de la foi. L'illumination et la certitude que procure une telle science ne sont donc pas si grandes que la possession d'une telle science rende superflue l'illumination de la foi : au contraire celle-ci lui est vraiment très nécessaire. Vous en voulez un signe : Les philosophes ont connu bien des vérités se rapportant à Dieu ; cependant, parce qu'ils n'avaient pas la foi, ils ont erré et failli sur bien des points.

Nous avons dit précédemment que la foi peut coexister avec la vision extérieure, parce que celle-ci n'exclut pas que quelque chose reste caché, par exemple pour la personne du Christ. Dans le cas présent, il faut comprendre dans le même sens, que l'habitus de la foi et un tel mode de connaissance sont compatibles en même temps, dans le même sujet et par rapport au même objet ».

Un tableau nous résume la position de Bonaventure :

scientia a manuactione ratiocinationis... potest habere cum fide		
Scientia licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara <i>quandiu sumus in via</i>	Possit probare Deum esse et unum, tamen cernere ipsum Divinum esse et ipsam Dei unitatem et qualiter illa unitas non excludat personarum pluralitatem <i>non potest</i> nisi per justitiam fidei emundetur.	unde illuminatio et certitudo talis scientiae non est tanta quod habita illa superfluat illuminatio fidei immo valde est cum illa <i>pernecessaria</i> . Cf Philosophi qui, quia fide caruerunt in multis erraverunt vel etiam defecerant

Dans sa réponse aux objections, Bonaventure commence par affirmer que donner son accord à ce que la raison démontre vrai, de manière vraie et nécessaire, ne conduit ni au péché ni à l'erreur. De ce fait il n'existe donc aucune répugnance entre une vérité ainsi admise et la foi. Il reste pourtant difficilement compréhensible que l'on donne son assentiment à une vérité que l'on croit pour elle-même et qu'on donne en même temps son assentiment pour un autre motif.

non videtur simul se posse compati	
quod assentiat veritati creditae Propter SE	et quod assentiat ei Propter ALIUD

Mais Bonaventure fait remarquer que ce « propter », ce « pour » peut avoir une double signification. Cette préposition peut indiquer la cause finale ou la raison qui nous pousse. Si nous entendons parler de la cause finale, il est en effet impossible qu'une seule et même chose soit objet de foi à cause d'elle-même et à cause d'autre chose. Mais si nous parlons de ce qui pousse à croire, cela est possible, car nous pouvons avoir plusieurs raisons qui nous poussent à croire une seule et même chose. Dans ce cas, il n'y a aucun inconvénient à admettre

la même chose pour plusieurs raisons et selon des points de vue différents.

« propter » dupliciter potest accipi	
prout notat causam finalem	prout dicit rationem moventam
non potest unum et idem credi propter se et propter aliud	cum plures possint esse rationes moventes ad assentiendum uni et eidem, sic non est inconueniens quod aliquis assentiat alicui veritati, propter se et propter aliud, diversis tamen habitibus et considerationibus

Si maintenant nous appliquons cela au cas de la foi, nous voyons que nous pouvons bien croire quelque chose en nous appuyant principalement sur la Vérité elle-même et le savoir par la raison : celle-ci n'est pas le motif principal de notre croyance qui s'appuie sur la Vérité, mais elle est à son service en en montrant le caractère rationnel :

quando aliquis est sciens et credens	
habitus fidei tenet in eo <i>principatum</i> et ideo talis, assensu fidei assentit ipsi veritati propter se ita quod propter dicit rationem principaliter moventem	assensu etiam scientiae assentit eidem propter rationem ita quod propter non dicit rationem principaliter moventem
unum principale	aliud subserviens

Pour Bonaventure l'évidence de la science n'exclut pas la foi, parce qu'elle n'est jamais complète au point d'enlever tout le caractère énigmatique de la réalité. Elle laisse donc toujours une frange d'obscurité. Ceci explique encore que la même chose puisse être soumise à notre esprit par la connaissance et le dépasser par ce qu'il en ignore. Quelle science pourrait croire possible que l'unité suprême s'allie avec la pluralité des personnes, que la majesté suprême s'unit à notre humilité, que la vertu suprême puisse commencer à agir sans pourtant subir de changement ? Sans la foi notre connaissance des réalités divines est bien faible. Tout ce qui est le plus important, création du monde, puissance et sagesse de Dieu, tout cela est resté caché pour les philosophes alors que Dieu l'a révélé aux simples croyants. Oui vraiment Dieu a rendu folle la sagesse de ce monde. Celui qui s'aventure en ces

domaines sans la lumière de la foi est voué à l'échec et à la chute. La foi au contraire illumine le croyant et conduit sa connaissance à son terme.

Comme on le voit Bonaventure ne nie pas que notre raison puisse atteindre le vrai, il constate simplement que pour arriver à une connaissance plénière, elle a besoin de l'illumination de la foi qui seule la restitue à son plein fonctionnement et l'adapte entièrement à son objet. Notre condition historique est telle que la raison n'est pleinement libérée et efficace que lorsqu'elle fonctionne en régime de foi. Grâce et nature sont indissociables. Seule leur harmonieuse union permet à l'homme de devenir vraiment lui-même. Dans cette perspective, il ne peut y avoir de conflit entre la foi et la raison. Un tel conflit signifierait que la raison se prend pour la règle ultime de la Vérité et déchoit de sa rectitude, car elle se prendrait pour l'absolu, alors qu'elle est elle-même soumise à la régulation de la Vérité première qui est Dieu. Si au contraire elle reste soumise au réel, elle constate qu'elle est régulée par sa participation à la Vérité divine, et elle comprend que son accomplissement consiste à se soumettre à cette règle suprême. Cet acte de soumission la restaure et lui ouvre des possibilités qu'elle ne pouvait même pas soupçonner. Son champ de vision s'accroît, son acuité visuelle augmente et son efficience grandit : elle devient pleinement elle-même, à l'image de celui qui l'a créée et maintenant la restaure. La foi ne porte donc aucune atteinte à la raison, au contraire, bien loin de la diminuer elle la vivifie et la magnifie.

Nous sommes ainsi parvenu au terme de notre analyse de ce deuxième article de la distinction 23. Si nous faisons le point, que constatons-nous ?

— Que les analyses de Bonaventure se rapportent toujours à l'homme concret, dans son état historique d'être en route vers la plénitude de sa destinée. L'homme est toujours envisagé comme un participant du drame historique de la rédemption : c'est un homme déchu que le Christ est venu racheter et qui retourne vers le Père en devenant membre du Christ et en participant à la grâce de ce dernier.

— Que Bonaventure est toujours soucieux de montrer tout ensemble le positif et les limites de nos capacités dans cette condition historique de notre ici-bas. Nous pouvons certes atteindre valablement le réel, mais c'est toujours d'une façon incomplète. Nous ne sommes jamais tout à fait ignorants ni jamais totalement possesseurs de la vérité. Nous portons en nous une indigence fondamentale qui nous laisse ouverts au don divin. C'est là que se fonde l'humilité qui nous ouvre les portes du royaume de la foi.

— Il est compréhensible que devant ce caractère limité et fragmentaire de toute connaissance naturelle, l'acte de foi apparaisse comme ce qui est le plus normal et le plus nécessaire à l'homme. Notre soumission au Christ, source de toute vérité, apparaît comme la démarche naturelle d'un esprit soucieux d'adhérer au réel et de tirer son profit de tout ce qui peut l'éclairer. L'accomplissement humain qui en résulte pour le croyant est la meilleure caution de la rectitude de sa démarche.

C) L'OBJET DE LA FOI ET LE NOM QUE NOUS LUI DONNONS

Dans cet article troisième, Bonaventure examine si les définitions données par Richard de Saint-Victor et Isidore de Séville conviennent bien à l'objet de la foi. Ces deux questions vont nous permettre d'atteindre quelques précisions supplémentaires.

1) La définition de Richard <sup>33</sup>

Richard définit l'article de foi de la manière suivante : « Une vérité indivisible au sujet de Dieu, nous contraignant à croire ». Cette définition soulève bien des difficultés. En effet rien de ce qui est vrai de manière complexe ne peut être vrai de manière indivise. Or nous avons vu que l'article de foi est du vrai complexe... D'autre part comme il n'existe qu'une vérité indivise au sujet de Dieu, il ne devrait y avoir qu'un seul article. De plus, Dieu lui-même n'est pas vérité au sujet de Dieu, or l'objet de la foi c'est Dieu lui-même. Enfin certains articles ne portent pas sur Dieu, par exemple celui qui regarde la résurrection de la chair. Cette définition semble donc coaliser contre elle, toutes les difficultés que nous avons rencontrées précédemment. Mais ce n'est pas tout ! Comment croire que quelque chose qui dépasse la raison et lui est caché puisse la contraindre ? Comment pouvons-nous être obligés, comme le prétend la définition de Richard, à ce qui relève de la libre volonté ?

Bonaventure commence par nous donner la signification du terme *articulus* tel que le montre l'usage qui en est fait en diverses sciences. Le mot a un sens passif et un sens actif. Au sens passif, il désigne le terme d'une résolution alors qu'au sens actif il se présente comme un principe de distinction.

articulus ab arctando	
Passive	Active
est quid in se arctatum	alios arctat
TERMINUS resolutionis	PRINCIPIUS distinctionis et discretionis
vg in scientia naturali	in scientia sermocinali

33. III Sent. D. 24, A. 3, Q 1 (III, 525-527).

Bonaventure donne comme exemple du premier sens, le fait qu'en sciences naturelles *articulus* désigne les membres ou parties qui ne sont plus séparables en autre chose. Par contre en grammaire et en rhétorique, *articulus* est employé dans le deuxième sens. Puisque les sciences sont au service de la théologie, il est normal que cette dernière leur emprunte leur vocabulaire lorsqu'il exprime bien ce qu'elle doit dire. Or la foi est connaissance de plusieurs choses. C'est une connaissance « *terminata et distincta* », une connaissance dont les objets répondent bien à la double définition de l'article comme termes auxquels aboutit la résolution de tout ce qui est objet de foi et aussi comme principes directifs de notre croyance :

fides = plurium cognitio	
terminata	distincta
ad illa in quibus stet resolutio omnium credendorum	ad illa quae sunt principia directiva in omnibus quae creduntur
TERMINUS resolutionis	PRINCIPIUM discretionis

La définition de Richard est donc pleinement satisfaisante puisqu'elle exprime les deux fonctions de l'article de foi qui est terme de la résolution et principe de la distinction de ce qui est à croire :

veritas indivisibilis de Deo	arctans nos ad credendum
terminus resolutionis	principium discretionis et directionis
stat ad indivisibile	regula directiva

Les réponses aux objections apportent encore quelques précisions. L'*articulus* jouit de l'indivision en ce sens qu'on ne peut réduire davantage ce qu'il présente et en ce sens qu'il est la manière la plus simple dont nous pouvons affirmer quelque chose de Dieu, puisque nous sommes liés par notre mode de connaissance. Ce qu'il désigne est simple, bien que nous ne puissions le désigner autrement que d'une manière complexe. Bien qu'en soi la vérité existe de façon simple, il nous faut plusieurs articles pour l'exprimer. Pareillement nous comprenons que la vérité divine, objet unique de la foi, se voit exprimée en plusieurs articles qui en détaillent les diverses manifestations.



Enfin il faut dire que l'*articulus* n'est pas défini par référence à la raison ordinaire, mais par rapport à la raison illuminée par la foi. Celle-ci lui est alors pleinement accordée et est attirée vers lui comme vers son bien. Mais cela explique aussi que l'article de foi est contraignant : il s'impose en effet à la raison ordinaire, et écarte toute ambiguïté en fixant de manière déterminée l'esprit du croyant par rapport à la vérité. Il revêt ainsi une certaine forme d'obligation, mais aussi une force de détermination, indiquant par là le chemin qui nous fait accéder à la *resolutio integra* qui nous ramène au principe et à la fin de toutes choses, à celui qui est l'alpha et l'oméga.

## 2) La définition d'Isidore<sup>34</sup>

Isidore définit l'article de foi comme « une perception de la vérité divine, une perception tendant en elle ».

On fait d'abord remarquer qu'aucune vérité n'est sa propre perception, que la foi étant la perception de la vérité, elle devrait alors être un article et pareillement la vision de gloire. De plus, l'article de foi n'exprime pas seulement la vérité divine, mais aussi la bonté divine, l'humanité du Christ. Cette définition ne semble donc pas convenir à tous les articles de foi.

D'autre part on fait observer que rien de ce qui est la vérité divine elle-même ne peut tendre vers la vérité divine. L'article de foi embrasse aussi bien la foi des bons que celle des mauvais, or les mauvais ne tendent pas vers Dieu. On avance encore que certains philosophes ont connu Dieu et tendu vers lui ; il faudrait donc admettre qu'ils ont eu la foi sans l'avoir. Enfin on ne voit pas pourquoi on a besoin d'une seconde définition puisque celle de Richard convient.

Pour justifier la nécessité d'une deuxième définition Bonaventure va comparer la définition de Richard à celle d'Isidore et montrer combien elles se complètent parce que leur point de vue est différent :

RICHARD	ISIDORE
nominis interpretatio	realis notificatio
ipsum articulum prout est in se	articulum prout est ens apud animam
prout est objectum fidei generaliter	prout est objectum fidei formatae

34. III Sent. D. 24, A. 3, Q. 2 (III, 527-529).

C'est du point de vue de la foi *formée* que la définition d'Isidore se révèle intéressante et apporte un complément précieux à celle de Richard. Elle montre bien comment la foi touche et notre intellect et notre affectivité (*intellectus-affectus*).

fides formata respicit	
INTELLECTUM	AFFECTUM
illuminat ad credendum	excitat ad tendendum in Deum
perceptio divinae veritatis	tendens in ipsam
praedicta definitio intelligenda est secundum praedicationem causalem.	

La perception de la vérité apparaît donc comme ce qui nous pousse à la croire et à l'admettre. Cette perception n'indique pas le caractère formel de la foi, mais bien ce qui en elle prend valeur *d'objectum motivum*. Or c'est cette raison *d'objectum motivum* qui fait de tous les articles des objets de foi. C'est parce qu'ils nous disent quelque chose de la vérité divine qu'ils sont objets de notre foi, qu'ils en sont *objectum motivum*. Ainsi de même que l'article est un terme comme fin de la tendance et de l'analyse, il est aussi source d'attraction dynamique pour nos facultés qui trouvent en lui leur achèvement. Il peut donc être source de notre tendance en Dieu, tout en étant le terme de notre foi. Cette tendance vers Dieu se trouve pleinement chez les bons, mais aussi de manière rudimentaire chez les mauvais, au moins de façon habituelle sinon actuelle. Pour les philosophes, il n'en était pas de même, car la tendance vers Dieu qui était la leur ne relevait pas de la foi. Enfin pour ce qui est de la nécessité d'une deuxième définition, elle est pleinement justifiée par la différence des points de vue.

Nous pouvons conclure l'analyse de ce bref article 3 de la distinction 24 en retenant que la définition de Richard met en valeur le rôle cognitif des articles : ils sont le terme des vérités simples qui sont à la base de notre foi, et ils constituent en même temps les principes directeurs qui nous guident dans nos affirmations. La définition d'Isidore, par contre, insiste davantage sur le rôle dynamique des articles de foi qui sont source d'illumination pour l'esprit et d'impulsion pour l'affectivité. Il est aisé de constater que la définition d'Isidore va plus profond que celle de Richard et que de ce fait elle n'est nullement superflue.

## D) DUBIA ET PRECISIONS

Nous avons donc terminé l'examen de la distinction 24, toutefois, avant de passer à la suivante il nous semble utile de porter notre attention sur les Dubia. Il nous apportent en effet des distinctions et des éclairages instructifs pour qui veut pénétrer plus avant dans la vision bonaventurienne de la foi.<sup>35</sup>

### 1) Foi, absence d'évidence, louange, mérite

Le régime de la foi c'est l'absence d'évidence, c'est donc un régime qui ne fait pas honneur à ce qu'il y a de plus excellent dans l'homme : l'évidence rationnelle. Comment comprendre alors qu'il soit louable de croire ce dont on n'a aucune évidence. Notre comportement n'est plus guère rationnel, plus guère humain...

Bonaventure répond en apportant plusieurs distinctions et nuances :

« La privation de la vision rend louable la croyance, à condition toutefois que cette croyance soit juste (*rectitudo*). Nous en trouvons deux raisons :

— l'humiliation et la soumission de l'esprit qui est louable tout comme est blâmable l'orgueil de l'esprit.

— en outre, une telle croyance est affaire de pure volonté et non le fruit de la nécessité : personne n'est contraint de croire ce qu'il ne voit pas. Or louange et mérite concernent les œuvres volontaires. Voilà pourquoi Augustin dit qu'il est à la louange de la foi de croire ce qu'elle ne voit pas ; et cela non seulement parce qu'elle est privée de vision mais aussi parce qu'elle affirme l'humilité et la liberté : l'humilité de la part de l'esprit, la liberté de la part de la volonté ».

Nous pouvons résumer l'apport de ce premier dubium en deux tableaux :

privatio visionis facit ad laudem credulitatis		
<i>Intellectus</i>	propter humiliationem et captivationem intellectus quae est laudanda	sicut superbia intellectus est vituperanda
<i>Voluntas</i>	quia talis credulitas est a mera voluntate	non ab aliqua necessitate : nullus enim cogitur credere quod non videt
facultas	ratio laudis et meriti	ratio contraria

35. (III, 529-531).



Christ. Cet auditus est réception, obéissance, soumission, confiance, mais non vision d'évidence. Et pourtant il est lumière...

FIDES	
quantum ad suum formale	quantum ad materiale
per infusionem	ex auditu
per auditum <i>cordis</i> principaliter	per auditum <i>auris</i>

### 3) Foi, intelligence

« On peut mettre deux choses sous le terme de comprendre (intelligere) :

— au sens large, comprendre c'est savoir ce que l'on met sous les termes ; cette manière de comprendre précède toujours l'assentiment de la foi, et rien n'est cru qui ne soit d'abord bien compris.

— Dans un second sens, comprendre c'est penser sous la conduite de la raison, comme l'indique saint Augustin : « Ce que nous comprenons nous le devons à la raison, ce que nous croyons, nous le devons à l'autorité ».

C'est au second sens que l'entend saint Augustin lorsqu'il dit :

— il y a des choses que l'on croit d'abord et que l'on comprend ensuite, tels les articles de la foi qui dépassent la raison ;

— il y a des choses qu'on ne croit pas avant de les comprendre, tels les antécédents de la foi et tout ce qui relève du droit naturel comme « Dieu est », « Dieu est bon »...

— il y a des choses que l'on croit et que l'on ne comprendra jamais, parce qu'elles ne peuvent faire objet de démonstration rationnelle, telle l'histoire qui retrace les faits et gestes des hommes. Personne ne peut fournir de démonstration rationnelle de ceci : « Abraham a engendré Isaac ». Cela ne peut être su que par voie d'autorité.

On voit ainsi clairement que comprendre, au deuxième sens du terme, précède ou suit la foi, tandis qu'au premier sens il la précède toujours ».

intelligere	nosse quid est quod dicitur per nomen	1
	ratione praevia cogitare	2

Si nous prenons le terme « intelligere » au second sens, nous obtenons un triple rapport à ce qui peut être objet de la foi :

prius creduntur et postea intelliguntur	non prius creduntur quam intelliguntur	creduntur et nunquam intelliguntur
articuli fidei	antecedentia ad fidem	historia
supra rationem	De dictamine juris naturalis	per auctoritatem

#### 4) Foi et connaissance expérimentale de Dieu

« Augustin parle de la connaissance expérimentale que nous avons de Dieu soit au ciel soit sur terre, parfaite au ciel, imparfaite sur terre. Pourtant l'une et l'autre sont réservées aux cœurs purs. Cette science, c'est donc la sagesse, car elle est accompagnée de saveur : elle illumine l'esprit et stabilise l'affectivité. Voilà pourquoi Augustin dit que connaître Dieu ce n'est rien d'autre que de le contempler (conspicere) et de le saisir (percipere) fermement.

A qui objecte que cela n'est compréhensible ni de notre connaissance sur terre ni de notre connaissance au ciel, nous répondons que cela se comprend surtout pour notre connaissance sur terre. Celle-ci connaît bien des degrés. Nous connaissons Dieu dans le vestige, nous le connaissons dans l'image, nous le connaissons encore dans l'effet de la grâce, nous le connaissons enfin par l'union intime de Dieu et de l'âme selon ce que nous dit l'Apôtre : Qui adhère à Dieu ne fait qu'un esprit avec lui. Et telle est la connaissance la plus excellente, celle qu'enseigne Denys, celle qui réside dans l'amour extatique et qui élève au dessus de la connaissance de foi commune à tous.

A qui objecte que savoir c'est comprendre, il faut répondre qu'Augustin définit ici le savoir qui convient à Dieu. Tout ce que Dieu sait, il le sait de façon exhaustive car il connaît pleinement toute la chose. Nous, nous ne connaissons pas Dieu de cette façon.

De même Denys veut dire qu'ici-bas nous ne contemplons pas Dieu dans la clarté de son essence mais que nous le contemplons dans l'effet de sa grâce et dans l'expérience de sa suavité par l'union anagogique elle-même ».

## L'EFFICIENCE DE LA FOI

Bonaventure nous a déjà dit ce qui constitue l'essence de la foi et quel est son objet ; il aborde maintenant le problème de son efficacité sous deux aspects :

- la suffisance de la foi ;
- la croissance de la foi.

### A) LA SUFFISANCE DE LA FOI

Dans ce premier article Bonaventure s'attache à résoudre trois questions :

- 1) Le contenu du symbole de foi est-il suffisant ?
- 2) La foi à la divinité suffisait-elle avant le Christ ?
- 3) Après la venue du Christ, nous faut-il croire explicitement tous les articles de foi ?

#### **1) Le contenu du symbole des Apôtres est-il suffisant ?<sup>36</sup>**

Au dire de Cassien le symbole des Apôtres constitue dans une brièveté parfaite une collection complète de ce qui est à croire. Puisque la foi a Dieu pour objet, il nous dit tout ce que nous devons savoir sur Dieu en lui-même et sur son union à la nature humaine. Il nous fait connaître Dieu à partir de ses opérations que sont la création, la réparation et la glorification : c'est pour nous le meilleur moyen de le connaître ici-bas. Enfin ce symbole a été composé par les Apôtres remplis du Saint-Esprit et qui n'ignoraient rien de la foi.

On objecte pourtant qu'il n'est pas le fruit de tout le collège apostolique puisque ni Paul ni Barnabé n'ont participé à son élaboration. De plus, il ne contient pas tout ce qui est à croire, les articles ne concernent pas tout ce qui touche à la foi, l'Eucharistie, par exemple, en est absente ; il ne précise pas suffisamment ce qui touche aux conditions et opérations divines. Enfin s'il avait été suffisant pourquoi en aurait-on élaboré d'autres plus complets ?

Bonaventure nous présente sa réponse en faisant appel à une théorie plus générale, celle de la science :

« Il faut commencer par noter que la doctrine de foi possède des antécédents, des conséquents et des objets principaux. Dans les autres sciences, nous voyons qu'il y a des principes communs qui servent de fondements tels les « dignités » ; qu'il y a des principes propres à ces sciences, tels les principes intrinsèques de leurs démonstrations ; qu'il y a des conséquents, tels conclusions et corollaires. De façon semblable, dans la doctrine de la foi, il y a des antécédents : ce qui est de droit naturel ; des objets principaux vers quoi nous dirige directement l'illu-

36. III Sent. D. 25, A. 1, Q. 2 (III, 534-538).

mination de la foi : on les appelle articles ; des conséquents : ce que nous pouvons tirer de ces articles, ce qui en découle naturellement ».

schème	scientiae	fides
antecedentia	principia communia (vg dignitates)	de dictamine juris naturalis
principalia	principia propria demonstrationum	illa ad quae fidei illuminatione directe dirigit.
consequentia	conclusiones corollariae	illa quae ex illis articulis possunt elici et ad illos articulos habent sequi.

Bonaventure poursuit :

« Cherche-t-on si la doctrine de la foi est suffisamment contenue dans le symbole apostolique ? Si l'on parle de la doctrine de foi selon son objet principal et propre, les articles, il faut dire qu'ils sont contenus de façon suffisante dans le symbole. On peut le montrer d'un double point de vue, soit en regardant ceux qui ont composé le symbole, soit en examinant les articles qui le constituent.

Du côté des auteurs, il y a suffisance puisque l'ensemble des Apôtres s'y retrouve. De plus, il ne fait aucun doute que rien de ce qui touche à la plénitude de la foi ait pu leur rester caché. En vue d'une plus grande fermeté, ils posèrent chacun leur article, et tous ensemble ils approuvèrent chaque article, afin que l'unique Eglise qui devait être fondée sur les Apôtres possède une croyance et une confession de foi unique, qu'on appellerait foi catholique, c'est-à-dire foi universelle. Je l'appelle universelle car elle est donnée pour tous (universis), par tous (universis) les Apôtres qui étaient les fondements de l'Eglise universelle.

Voici comment ils procédèrent :

- 1° Pierre : Je crois en Dieu le Père tout puissant, créateur du ciel et de la terre
- 2° André : et en Jésus-Christ son Fils unique, notre Seigneur
- 3° Jean : qui a été conçu du Saint-Esprit, est né de la Vierge Marie
- 4° Jacques le Majeur : a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort, a été enseveli.
- 5° Thomas : est descendu aux enfers, le troisième jour est ressuscité des morts.
- 6° Jacques le Mineur : est monté au ciel, siège à la droite de Dieu le Père tout-puissant.



7° Philippe : De là, il viendra juger les vivants et les morts.

8° Barthélemy : Je crois en l'Esprit-Saint.

9° Matthieu : Je crois la sainte Eglise Catholique, ce qui signifie : je crois en l'Esprit-Saint qui sanctifie l'Eglise universelle.

10° Simon le cananéen : la communion des saints, la rémission des péchés, parce que dans la communion des saints se fait la rémission des péchés.

11° Thaddée : la résurrection de la chair, ce qui signifie que Dieu ressuscitera la chair elle-même.

12° Mathias : la vie éternelle Amen.

Les Apôtres composèrent donc ce symbole avec le nombre plein et entier de 12, alors qu'ils étaient réunis ensemble. Ce nombre signifie une perfection surabondante.

Ceci trouve une préfiguration en Josué 4, 2. Douze hommes portèrent du milieu du lit du Jourdain douze pierres et les posèrent dans le lieu où ils avaient établi le camp. Ainsi, par les douze hommes, un de chaque tribu, se trouvent préfigurés les douze Apôtres. Par les douze pierres, les douze parties du symbole : elles sont fermes et immuables, avec elles on constitue un seul symbole, qu'on appelle ainsi parce qu'il fut constitué de plusieurs sentences apostoliques. Symbole vient de « syn » ensemble et « boulè » sentence, d'où symbole comme sentences de plusieurs constituées ensemble. Ainsi se manifeste la suffisance du symbole des Apôtres du point de vue de ses auteurs.

1) Petrus 2) Andreas 3) Joannes 4) Jacobus major 5) Thomas 6) Jacobus minor 7) Philippus 8) Bartholomeus 9) Matthaëus 10) Simon Chananeus 11) Judas Thaddeus 12) Mathias	Credo in Deum... Et in Jesum Christum... Qui conceptus est... Passus sub Pontio Pilato... Descendit ad inferos... Ascendit ad coelos... Inde venturus... Credo in Spiritum Sanctum Sanctam Ecclesiam... Sanctorum communionem... Carnis resurrectionem... Vitam aeternam. AMEN
duodecim viri	duodecim lapides
per duodecim viros de singulis tribubus praefigurantur duodecim Apostoli	per duodecim lapides praefigurantur duodecim partes Symboli, quae sunt firmæ et immutabiles ex quibus unicum Symbolum constituitur.
illud praefiguratum fuit Josue 4, 2	

Bonaventure fait ici état d'une tradition sur la constitution du symbole des Apôtres dont le Père de Lubac a retracé l'histoire.<sup>37</sup>

Bonaventure poursuit son analyse de la suffisance du symbole :

« Du côté des articles qui constituent le symbole : comme tous les articles se rapportent à Dieu, soit tel qu'il est dans sa nature propre, soit selon son union à la nature humaine, il est nécessaire que quelques articles se rapportent à la divinité et quelques autres à l'humanité.

Les articles qui se rapportent à la Divinité, se rapportent soit à la divine essence en elle-même, soit aux personnes et hypostases de l'essence divine, soit à ses opérations.

— ils se rapportent à l'essence divine en soi : c'est ainsi qu'il y existe un article selon que l'essence divine est unique et simple ; c'est ce qu'insinue le fait de dire : Je crois en Dieu

— ils se rapportent aux personnes ou hypostases de l'essence divine : dans ce cas comme il y a trois personnes nous avons trois articles : 1) Je crois au Père tout-puissant, 2) Et en Jésus-Christ son Fils unique Notre-Seigneur, 3) Je crois en l'Esprit-Saint.

— ils concernent les opérations de l'essence divine : nous avons trois articles selon sa triple opération : don de la nature, c'est la création ; don de la grâce, c'est la sanctification ; don de la gloire, c'est la glorification. Voici les trois articles : 1) Je crois au créateur du ciel et de la terre ; 2) Je crois la sainte Eglise catholique, la communion des saints et la rémission des péchés ; 3) La résurrection de la chair et la vie éternelle. Amen.

Nous aboutissons ainsi à sept articles sur la divinité, articles qui se rapportent à l'essence divine en elle-même, en ses personnes et en ses opérations. Leur suffisance est évidente : l'essence divine ne peut être considérée d'autre façon.

De même, en ce qui concerne l'humanité nous retrouvons sept articles selon les sept actes du Christ rédempteur, actes ordonnés à notre rédemption. Ce sont : 1) s'incarner : qui a été conçu du Saint-Esprit ; 2) naître : né de la Vierge Marie ; 3) payer pour nous le prix : a souffert sous Ponce Pilate, a été crucifié, est mort, a été enseveli ; 4) dépouiller l'enfer : est descendu aux enfers ; 5) triompher de la mort : le troisième jour est ressuscité des morts ; 6) transcender les choses célestes : est monté au ciel, est assis à la droite du Père tout-puissant ; 7) venir pour juger : de là il viendra juger les vivants et les morts.

Il est donc évident que sept articles se rapportent à la divinité et sept à l'humanité. En eux nous trouvons la totalité de la foi, selon ce que nous signifie l'Apocalypse 1, 12. Jean nous dit qu'il a vu sept chandeliers et au milieu des sept chandeliers, comme un Fils d'homme et celui-ci avait sept étoiles dans sa main droite. Les sept étoiles lumineuses,

37. DE LUBAC H., *La foi chrétienne*, Aubier, Paris, 1969, pp. 19-53.

de nature céleste, désignent les sept articles qui se rapportent à la divinité. Les sept chandeliers d'or, de matière terrestre, la meilleure et la plus pure cependant, désignent les sept articles qui se rapportent à l'humanité. Voilà pourquoi il dit qu'en leur milieu il a vu comme un Fils d'homme.

Puisque ces quatorze articles se trouvent dans le symbole apostolique, celui-ci contient suffisamment et pleinement tout ce qu'il faut croire de façon principale ».

omnes articuli de Deo	
in natura propria	unitus humanae naturae (christus)
* <i>divinam essentiam in se</i>	
1. credo in Deum	Incarnari : conceptus est 1
* <i>divinam essentiam in personas</i>	
2. Credo in Patrem	Nasci : natus ex Maria 2
3. Et in Jesum Christum	Pretium pro nobis solvere : passus 3
4. Credo in Spiritum Sanctum	Infernum spoliare : descendit ad inferos 4
* <i>divinam essentiam in operationes</i>	
— <i>Collatio naturae</i>	
5. Credo in Creatorem	De morte triumphare : tertia die 5
— <i>Collatio gratiae</i>	
6. Sanctam Ecclesiam	Coelestia transcendere : ascendit 6
— <i>Collatio gloriae</i>	
7. Carnis resurrectionem	Ad iudicium venire: inde venturus 7
septem stellas	septem candelabra
de natura coelesti	de terrena materia
articuli respicientes DIVINITATEM	articuli respicientes HUMANITATEM
secundum quo significatur in Apocalypsis 1, 12	

Dans les *Collationes in Hexaemeron*, Bonaventure organisera sa structuration du symbole à partir d'un autre schème, celui du séraphin, mais il est intéressant de comparer les deux : on se rend vite compte que la répartition est identique pour le fond. En vue de réduire les articles sur la divinité à six, il passe sous silence l'unicité divine, tout comme pour réduire à six le nombre des articles sur l'humanité

il bloque en un seul article la conception et la nativité. Cela lui permet de mieux attirer l'attention sur les rapports entre les personnes divines et les opérations qui leur sont appropriées ; cela lui permet d'autre part d'organiser la vie du Christ autour du mystère pascal qui en constitue la plaque tournante.<sup>38</sup>

Il nous faut maintenant passer en revue les réponses aux objections : elles nous permettent de mieux saisir le sens de la réflexion de Bonaventure sur la suffisance du symbole.

Il est vrai que Paul et Barnabé n'ont pas participé à l'élaboration du symbole des Apôtres, mais ils ne faisaient pas encore partie du collège apostolique lorsque le symbole des Apôtres fut composé avant leur dispersion. Ceux-ci étaient au nombre de douze selon que le Christ les avait choisis. De plus le nombre n'ajoute rien à la valeur du symbole : un seul Apôtre aurait pu le composer. Le nombre n'ajoute rien non plus à la doctrine : il donne seulement une plus grande autorité au texte.

Il est vrai également que bien des choses ne sont pas dans le symbole des Apôtres, mais elles se rapportent soit aux antécédents soit aux conséquents. Ce qui est proprement et principalement objet de foi, y est énoncé. Aussi peut-on dire que rien de ce qui est objet de foi n'échappe à une réduction qui remonte aux articles comme aux principes directeurs et aux fondements stables de la foi.

Si donc l'Eucharistie n'est pas mentionnée c'est parce que, de même que les autres sacrements, on peut la ramener à quelque article sous lequel elle est contenue. Les uns veulent la ranger sous l'article qui concerne la toute-puissance, d'autres sous celui qui exprime la passion. Il nous semble que le mieux est de la ranger sous l'article qui traite de l'unité de l'Eglise et de la rémission des péchés, comme on le fait pour les autres sacrements.

Certes tout n'est pas dit des conditions et des opérations divines, mais le symbole en exprime suffisamment. Toutes les conditions divines peuvent en effet être déduites de ce que Dieu est un.<sup>39</sup> D'autre part les opérations divines sont toutes réductibles à celles que mentionne le symbole. Ainsi la conservation, la distinction et l'ornementation des choses peuvent être ramenées à la création ; la punition au jugement, les apparitions du Christ à la confirmation de la résurrection, comme sa vie parmi nous à la vérité de l'Incarnation.

L'apparition des autres symboles n'infirme nullement notre opinion sur la suffisance du symbole des Apôtres. Ces symboles sont apparus pour répondre à des besoins déterminés et pour faire face à des hérésies. Il fallait donc apporter des précisions sur divers points. Il ne s'agit donc que d'une explication et non d'une augmentation substantielle.

38. A. MENARD, *L'intelligence exhaussée par la lumière de la foi*, in E.F. 1973, XXIII, 67-68, pp. 227-296.

39. Itin. C. 5, n° 3 et sq (V, 308-9).

Ainsi contre les Ariens, le symbole d'Athanase affirme l'unité de l'essence divine et la distinction des personnes. Le symbole de Nicée affirme que Dieu a tout créé, pour répondre aux Manichéens. Contre les Ariens, il confesse que Jésus-Christ est Seigneur, Fils unique de Dieu et que par lui tout a été fait. Contre Eutychès et Nestorius, il affirme que le Saint-Esprit est Seigneur et qu'il donne la vie, et il ajoute qu'il a parlé par les prophètes pour bien montrer que ceux-ci n'étaient pas des fanatiques comme certains le prétendaient.

Ces symboles nouveaux n'étaient donc pas superflus. Ils ne diminuaient en rien la valeur du symbole des Apôtres, mais en constituaient une explication adaptée aux besoins. Ce dernier reste le symbole essentiel, car tout y est et tout nous vient des Apôtres. Il n'est pas étonnant que nous le récitons tous les jours alors que les deux autres ne sont récités que pour les fêtes. Il est dit à voix basse parce que nous le récitons pour notre sécurité personnelle, alors que les deux autres sont dits à haute voix en réponse au caquetage des hérétiques. Le symbole des Apôtres est récité le matin parce qu'il est principe des bonnes œuvres, et le soir comme bouclier pour nous protéger des tentations. Le symbole de Nicée est récité après l'Évangile pour bien montrer que c'est de ce dernier qu'il tient sa vérité et avant la communion afin d'y préparer nos cœurs par la foi.

## **2) La foi en la divinité suffisait-elle avant le Christ ? <sup>40</sup>**

Cette question aborde un problème central de la foi, sera-t-elle christique ou simplement théiste ? Sera-t-elle foi historique ou seulement foi idéale ?

L'Épître aux Hébreux semble nous dire qu'il suffit pour être sauvé de croire que Dieu existe et qu'il est rémunérateur de ceux qui le cherchent. La foi au créateur et au rémunérateur semble en effet suffire à diriger notre espérance et notre charité. Il semble donc que la foi en la divinité suffise à nous procurer le salut.

Dans l'Ancien Testament peu de fidèles croyaient que le Christ souffrirait sa passion. Ils ont donc été sauvés dans la foi en l'Incarnation et sans croire au Médiateur. D'autre part, on ne peut demander à l'homme de connaître ce qu'ignorent les anges, or ceux-ci ignoraient le mystère de l'Incarnation qui, au dire de saint Paul, leur fut révélé par son accomplissement. De même si on parvient au salut en accomplissant ce qui relève de la loi évangélique et de la loi mosaïque, il devait en être de même pour la loi naturelle. On pouvait donc être sauvé sans la foi en l'Incarnation du Médiateur que la loi naturelle ne comprend pas. Enfin, il nous faut convenir que nul n'est tenu à ce qu'il ne peut atteindre par ses propres forces naturelles. Or l'homme ne pouvait connaître l'Incarnation du Médiateur comme fruit de ses recherches, ni comme fruit d'un enseignement car la révélation prophétique n'existait pas encore.

40. III Sent. D. 25, A. 1, Q. 2 (III, 539-541).

D'un autre côté, nous savons que personne ne peut être sauvé sans devenir membre du Christ. Or cela ne s'accomplit que dans la foi qui nous incorpore à lui. Il fallait donc croire en lui pour être sauvé. De même, pour entrer au ciel, il fallait que les portes soient ouvertes. Or c'est la passion du Christ qui les a ouvertes pour ceux en qui le Christ habite par la foi et la charité. Pour être sauvé, il faut encore que soit remise la faute originelle. Or cette guérison ne s'obtient que par la foi ou par un sacrement de la foi qui est signe du Médiateur lui-même. Enfin, ne peut parvenir au salut que celui qui espère y parvenir par les mérites et la grâce. Il fallait donc que ceux qui se sauvaient espèrent soit en leurs mérites soit en ceux d'autrui. Espérer en ses propres mérites c'est présomption, alors qu'espérer en s'appuyant sur les mérites d'autrui c'est croire au sauveur. Ceux qui se sauvaient devaient donc croire au médiateur et au sauveur.

Voici comment Bonaventure reprend tout cela dans sa réponse :

« Comme le prouve le Maître, se référant à bien des « autorités », après la chute d'Adam, personne n'a pu se sauver sans croire au Médiateur. Personne en effet ne pouvait être délivré de ce péché sans croire à ce Médiateur, soit qu'il y crût lui-même, s'il était adulte, soit qu'un autre crût pour lui s'il était enfant.

En voici la raison : La grâce et la vérité ont été faites par Jésus-Christ. La libération du péché originel se fait par les mérites du Christ. Les mérites du Christ ne s'étendent qu'à ceux qui deviennent ses membres et lui sont unis par la foi ; comme il est maintenant impossible de se sauver sans lui être uni par la foi ou le sacrement de la foi, ainsi après la chute, était-il impossible de parvenir au salut sans croire de quelque façon au Christ Médiateur. Je dis bien de quelque façon, car on peut croire au Médiateur implicitement ou explicitement : explicitement comme celui qui aurait cru que le Fils de Dieu assumerait notre humanité, qu'il naîtrait de la Vierge, souffrirait sur une croix, ressusciterait le troisième jour, etc... Mais croire ainsi, explicitement, cela n'était pas opportun pour tous, mais seulement pour ceux à qui cela était révélé par Dieu, comme les saints Pères. Croire implicitement au contraire c'était attendre un rédempteur à venir, selon ce que croyaient ceux à qui Dieu l'avait révélé. Et cela était opportun pour tous.

C'est ce que dit Maître Hugues de Saint Victor dans son « De sacramentis » : « Tels sont, dit-il, les points que la droite foi n'a jamais pu se dispenser de croire depuis le début : que Dieu est un, qu'il est créateur de tout et qu'il gouverne l'ensemble ; qu'il n'est pas lui-même l'auteur du mal, mais le rédempteur à venir de ceux qui dans leurs maux chercheraient sa miséricorde et l'attendraient. Nous croyons que cela a suffi au début à la foi des simples et cependant nous disons qu'en croyant cela ils ont cru très réellement en sa nativité, sa passion, sa résurrection et son ascension ».

Il faut donc concéder que personne depuis la chute n'a pu se sauver sans la foi au médiateur. Elle manquait aux philosophes qui tenant à leurs mérites et vertus, furent comme des orgueilleux, séparés des membres du Christ et de ses mérites et exclus des joies du Paradis ».

La réponse de Bonaventure est claire : le Christ seul peut nous racheter. Nous ne pouvons bénéficier de sa rédemption qu'en nous incorporant à lui, par la foi ou quelque sacrement de la foi. Il nous faut croire en lui de quelque manière. Que sera cette foi ? Une foi explicite pour ceux à qui Dieu révélait le mystère du Christ, une foi implicite pour les autres qui devaient seulement attendre un sauveur. Ceci nous permet de saisir comment Bonaventure résout le problème de l'incorporation au Christ de tous les hommes. Bonaventure tient compte de la Révélation et de l'aspiration de toute l'humanité à être sauvée. La révélation entendue en son sens strict obligeait ceux qui la recevaient à une foi explicite, alors que l'aspiration humaine permettait aux autres de participer implicitement à la même foi. Ainsi donc la foi au sauveur était partout présente comme l'une des aspirations les plus profondes de l'humanité et rattachait implicitement les hommes au Christ, tandis que la Révélation en s'appuyant sur ce désir, en précisait l'accomplissement. Cette réponse a l'avantage de reconnaître à la fois la valeur profonde de toute religion humaine et l'apport authentique de la révélation. Elle enracine cette dernière dans son terreau humain. La Révélation assure en effet l'homme du bien-fondé de son aspiration et lui présente un objet capable de la satisfaire.

dico aliquo modo quia fides mediatoris potest haberi dupliciter	
explicite	implicite
si quis crederet filium Dei assumpturum nostram humanitatem, nasciturum...	expectare redemptorem futurum, qualiter autem et quomodo hoc debeat esse, credere secundum quod illi credebant quibus a Domino est revelatum
et hoc modo explicite credere non erat omnibus opportunum sed his solum quibus a Deo erat revelatum	hoc quidem erat omnibus opportunum

Bonaventure en profite pour souligner le rôle éducateur des dépositaires de la révélation par rapport au reste de l'humanité. C'est eux qui devaient les guider dans leur foi et dans leur culte (*secundum*

*quod illi credebant quibus a Domino est revelatum*). Ils étaient les soutiens et les serviteurs de la foi des autres.

Les réponses aux objections éclairent cette réponse d'ensemble, nous allons donc les reprendre simplement :

Dans l'Épître aux Hébreux, l'Apôtre ne dit pas ce qui suffit au salut, mais ce sans quoi il est impossible de se sauver. Aussi la foi au Dieu créateur et rémunérateur ne suffit-elle pas en notre état de nature déchue, pour bien diriger notre Espérance et notre Charité. L'Espérance en effet est liée au mérite. Or sans la foi au Médiateur, nous étions conduits à présumer de nos propres mérites. De même notre amour de Dieu ne se fonde pas seulement sur le fait que Dieu est notre créateur et notre rémunérateur, mais bien plus sur le fait qu'il est notre rédempteur.

Il n'est pas vrai non plus, de dire tout uniment, que bien des gens furent sauvés sans croire au Médiateur. Il est certes vrai qu'ils ne crurent pas en lui de manière explicite, mais ils avaient pourtant la foi implicite. Tous ceux qui étaient à sauver attendaient en effet un rédempteur et préfiguraient sa venue dans leurs sacrifices et oblations où était signifiée pour tous l'offrande que le Christ devait faire de lui-même. Ils le reconnaissaient donc de quelque manière, de fait et secrètement, bien qu'ils ne pussent l'exprimer clairement par la parole.

De même les anges ne connurent pleinement le mystère de l'Incarnation que par sa réalisation, mais ils savaient que le Genre humain devait être racheté. Il leur suffisait donc d'en avoir une foi implicite.

L'accomplissement de la loi suffisait au salut, mais c'était avec l'aide de la grâce. Sans le don de la grâce, le salut n'était possible sous aucune loi. Ainsi la loi de nature sans le secours de la grâce, ne pouvait rien prescrire au sujet du Médiateur. Mais avec l'aide de la grâce, l'homme pouvait sentir son infirmité et sa misère et remarquer la justice et la miséricorde de Dieu. La loi pouvait donc lui prescrire qu'il avait besoin d'un réparateur et que la bonté divine était disposée à le donner. Aussi, depuis le début du monde, y eut-il toujours de vrais adorateurs de Dieu qui par leurs oblations proclamèrent cela. En voyant ce qu'ils faisaient, les autres pouvaient être instruits par leur exemple.

On voit ainsi ce qu'il faut répondre à ceux qui objectent que l'homme ne pouvait parvenir à la connaissance du Médiateur ni par ses propres découvertes ni par la tradition d'un enseignement. La grâce divine était toujours offerte à l'homme que la misère et la difformité de sa nature ne pouvaient instruire. Il pouvait en outre recevoir l'aide de ceux qui étaient connus comme de vrais adorateurs de Dieu. Cependant, comme la révélation et les prophéties n'existaient pas encore, il n'était pas tenu à la foi explicite. Il pouvait toutefois atteindre la connaissance du Médiateur qu'exigait son propre état, soit à partir de ce que lui dictait la nature, soit à partir de ce qu'autrui lui transmettait par l'enseignement, soit même à partir de l'inspiration divine qui s'offrait à tous ceux qui la demandaient humblement.



### 3) Après le Christ est-on tenu de tout croire explicitement ? <sup>41</sup>

Le problème soulevé par cette question est d'importance : il s'agit de savoir si le christianisme sera une religion d'intellectuels et de spécialistes en « sciences religieuses », une religion d'ignares ou encore une religion proportionnée au salut de l'homme moyen. Ceci implique que soient en plus éclaircies les relations qui unissent entre eux les croyants et qui permettent aux uns de s'appuyer sur la foi des autres. C'est donc en somme la question du soutien mutuel de la foi à l'intérieur de la communauté des croyants qui nous est ici posée.

La connaissance de la loi mosaïque était exigée de tout le monde. Il est donc normal que le Nouveau Testament exige une connaissance parfaite de la foi. Cela est en effet nécessaire à la plénitude de cette dernière. De plus si la connaissance des préceptes est nécessaire à leur accomplissement, que dire de la connaissance des articles sur lesquels porte notre foi. Si la charité nous fait aimer tout ce qui est aimable, comment la foi ne nous ferait-elle pas connaître distinctement tout ce qui est article de foi ? De plus pour éviter le mal, il faut le connaître. Aussi est-il nécessaire de connaître distinctement tous les articles pour éviter que ne se glisse quelque erreur à l'intérieur de notre foi. Enfin, tous les articles sont à croire avec la même vigueur. Or tout le monde les reçoit par la même voie, par transmission orale. Donc tous doivent les croire explicitement.

Pourtant saint Jean nous dit de ramasser les miettes de peur qu'elles ne se perdent. Or la glose nous dit qu'il s'agit de mystères cachés de la foi. Il semble donc que tout le monde n'est pas tenu de les connaître. De même, la connaissance scientifique de quelque chose peut être simplement générale. Si donc la foi contient une certitude moindre que la science, il n'est pas nécessaire de croire explicitement tous les articles. De plus, en dehors des spécialistes en théologie, peu nombreux sont les gens capables de bien distinguer les divers articles du symbole. Faudrait-il en conclure que ceux qui se sauvent sont le petit nombre ? Ceci paraît vraiment cruel. Enfin s'il fallait croire explicitement tous les articles, la situation actuelle des croyants serait plus difficile qu'elle n'était sous l'Ancien Testament, ce qui ne serait pas sans inconvénients.

Bonaventure apporte une réponse nuancée :

« Après la venue du Christ, tous les chrétiens doivent croire tous les articles. Mais ils peuvent les croire de trois manières : les croire tous de façon implicite, les croire tous explicitement, ou encore quelques-uns de façon explicite et quelques-uns de façon implicite.

1. Croire tous les articles de façon implicite relève d'une foi diminuée. Actuellement, en effet, il ne suffit pas, pour qui a l'âge de raison, de croire de façon générale en un Rédempteur et en un Rémunérateur. Quelques-uns des articles sont si

41. III Sent. D. 25, A. 1, Q. 3 (III, 542-545).

manifestement connus que celui qui à l'âge de raison ne peut les ignorer sans négliger tout à fait ou mépriser le culte de Dieu et son salut.

2. Croire quelques articles de façon implicite et quelques-uns de façon explicite, cela relève d'une foi nécessaire au salut. Cela peut suffire pour la foi des simples. En effet, ils sont tenus de croire explicitement non seulement ce que leur révèle la prédication, mais encore ce que révèle l'usage et la coutume ecclésiastique, telle l'unité de la Trinité qu'ils peuvent connaître en faisant le signe de la croix. Ils se signent en effet au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ; tels les articles sur la nativité, la passion, la résurrection, la rémission des péchés, qu'ils peuvent connaître par les solennités que l'Eglise célèbre et par les actes du prêtre. Voilà pourquoi arrivé à l'âge de raison on ne peut les ignorer, ni être excusé d'ignorance, car une telle ignorance ne peut pas exister sans négligence ou mépris.

Toutefois ils ne sont tenus à croire les autres articles que de façon implicite, car ils ne sont pas si manifestes. J'appelle croire implicitement, croire de telle sorte que l'on croie universellement tout ce que croit la très sainte Mère l'Eglise, si bien que dans le détail, on ne soit en désaccord avec rien, et qu'on ne cesse de croire aucun des articles de foi.

3. Pourtant croire tous les articles explicitement et distinctement relève d'une foi avancée. Cela n'est pas de nécessité générale. Si cela est nécessaire à quelqu'un, c'est nécessaire à ceux qui ont progressé dans la connaissance de foi, surtout à ceux qui sont tenus d'expliquer et de montrer la foi aux autres ou même assument la charge d'enseigner et de prêcher, tels les curés, les prédicateurs de la Parole de Dieu et les Docteurs de la Sainte Ecriture, et tous les autres qui ont à parler de la vérité de la foi.

Je ne crois pourtant pas que cela soit opportun pour tous ceux qui se sauvent. Il y a en effet beaucoup de gens simples et bons, qui bien qu'ils aient peu de connaissance ont beaucoup de dévotion ; et il est pieux de croire que ceux-là parviendront au salut.

En conséquence, il faut concéder que bien qu'il soit opportun à tous non seulement de croire tous les articles implicitement, mais aussi quelques-uns de façon explicite après la venue du Christ, il n'est cependant pas nécessaire à tous, spécialement aux simples, de les croire tous de façon explicite ».

Cette réponse de Bonaventure nous permet de saisir sur le vif comment il enracine la foi dans une communauté où les plus avancés et les plus instruits sont au service du peuple qui s'appuie sur eux. Ses exigences vis-à-vis des pasteurs et des théologiens n'en seront que plus fortes. On voit aussi l'importance que revêt, pour le soutien de la foi du peuple chrétien, l'existence de ceux qui font de l'approfondissement de leur foi le but d'une vie toute adonnée à la contemplation de Dieu. Le peuple chrétien a besoin de contemplatifs. Les exigences de Bonaven-

ture à l'égard des pasteurs et des théologiens ne sont pas minces. Avec raison il veut que ce soient des hommes de l'intelligence de la foi, capables d'édifier ceux qui leur sont confiés.

credere omnes implicite	credere quosdam implicite quosdam explicite	credere omnes articulos explicite et distincte
est fidei diminutae	est fidei ad salutem necessaria	est fidei jam provectae
non sufficit MODO	potest fidei simplicium sufficere	hoc non est de GENERALI fidei necessitate
adeo enim notitia quorundam articulorum manifesta est quod nullus habens usum rationis illos ignorat, nisi omnino negligat et contemnat Dei cultum et salutem suam	ad illos enim tenentur explicite credere quos manifestat eis non solum praedicatio sed etiam ecclesiasticus usus et consuetudo alios etiam articulos non ita manifestos tenentur utique credere implicite... ut in generali credant universaliter quod credit sacrosancta mater Ecclesia.	sed si necessarius est alicui, illis est necessarium qui in cognitione fidei profecerunt et illis potissime qui aliis explicare et manifestare tenentur vel etiam qui officium docendi et praedicandi assumunt sicut sunt habentes curam animarum et praedicatores Verbi Dei et doctores Sacrae Scripturae et alii quorum conversatio versatur circa fidei veritatem.

Bonaventure peut maintenant répondre à chacune des objections qui lui avaient été faites :

De même que la connaissance de la loi était exigée de ceux qui devaient l'enseigner au peuple, de même en est-il de ceux qui doivent transmettre et expliquer la doctrine de la foi de manière claire et compréhensible.

Il y a donc deux manières de remplir ce que la foi exige de nous. Nous pouvons parvenir à une plénitude suffisante de la foi si nous ne croyons rien de faux, bien que nous croyions telle ou telle chose de façon explicite et telle ou telle autre de façon implicite. Certains plus capables, peuvent parvenir à la surabondance que procure une connaissance claire et distincte des divers articles et de ce qui en découle.

La situation de la foi par rapport à ce qui est à croire n'est pas la même que celle de l'obéissance face aux commandements. La foi peut

en effet croire implicitement certains articles tout en ne les croyant pas de manière explicite alors qu'il est impossible d'accomplir un précepte de manière générale sans satisfaire à ses applications particulières. Il est pourtant possible de trouver une similitude entre les deux situations. On peut dire en effet que pour satisfaire au précepte, il suffit que notre volonté soit prompte à obéir quand cela s'avère nécessaire. De même la foi doit toujours être disposée à devenir explicite lorsque l'occasion se présentera du fait d'une prédication ou d'une explication de ce qu'il faut croire.

Il est vrai qu'on ne peut éviter le mal qu'on ne connaît pas ; mais cette connaissance peut venir soit de nous soit d'autrui. D'où l'importance qu'il faut accorder à ceux qui croient de manière explicite et peuvent en rendre compte. C'est sur leur foi que s'appuie la foi implicite des autres. Aussi quand un homme simple ou une bonne vieille entendent prêcher quelque chose de nouveau, ils ne doivent pas donner de suite leur assentiment sans savoir si cela est tenu de manière générale par toute l'Eglise. Ainsi en plus du remède que fournissait l'inspiration divine et l'oraison auxquelles il faut toujours recourir, ils ont encore la possibilité de se servir du remède que fournit l'instruction humaine qui les aide à repousser l'erreur. En effet Dieu a toujours eu et aura toujours quelques hommes justes et renommés qui conservent la vérité de la foi non seulement en eux mais aussi dans les simples lorsque ceux-ci s'appuient sur eux.

A qui soutient que tous les articles sont à croire avec la même vigueur, il faut répondre que cela est vrai pour l'adhésion que nous devons leur accorder, mais non pour l'explicitation qu'il faut en fournir. Ceux qui sont représentés le plus souvent aux yeux et aux oreilles des simples sont mieux compris et mieux retenus par eux. Cela tient à ce que, si la foi est un habitus infus, elle est aussi conditionnée par l'explication doctrinale qui l'accompagne et vis-à-vis de quoi tous les articles ne se présentent pas de la même façon.

\*

Nous sommes arrivés au terme de l'analyse de ce premier article de la distinction 25. Il n'est peut-être pas inutile de faire le point et de prendre conscience du chemin parcouru.

Nous avons terminé la distinction précédente par l'examen du nom que nous donnons à l'objet de la foi. Bonaventure poursuit sa recherche dans la ligne de ce qui a été dit sur l'article de foi, terme de la réduction et principe de compréhension et d'action. Il nous a proposé un schème général, valable pour toute connaissance scientifique. Toute science possède, en plus de ses principes propres, des antécédents et des conséquents. En matière de foi, il en va de même, et pour juger de la suffisance de la foi, il suffit que le symbole nous donne les principes propres de notre croyance, ces articles auxquels tout peut se ramener et d'où tout peut découler. Ce sont eux qui forment le noyau stable et ferme de la connaissance de foi. Ils sont

les fondations de l'édifice spirituel. On comprend alors mieux l'argumentation de Bonaventure sur la suffisance du symbole : elle lui vient d'abord de son caractère apostolique. Les auteurs sont au nombre de 12 comme les patriarches de l'Ancien Israël. Ils sont les piliers sur lesquels repose la Jérusalem nouvelle, car ils en sont les fondations précieuses. Chacun d'eux apporte sa pierre à la construction commune. Ils assurent à l'édifice de l'Église une fondation ferme et stable. Pour qui est familier du symbolisme biblique et de son utilisation par Bonaventure, toute cela est transparent. Il en va de même pour le contenu : Bonaventure répartit les articles du symbole en deux groupes de 7. Or 7 est le chiffre parfait, le chiffre qui totalise le terrestre (4) et le divin (3), c'est le symbole du mouvement cyclique (6) terrestre référé à son origine et à son terme considéré comme le centre du cercle de la manifestation (1). Le Symbole totalise en lui la manifestation parfaite de la divinité en elle-même et de la divinité dans ses relations au monde créé. De plus il est intéressant de remarquer l'exposition ascendante du mouvement de la foi, tel qu'il est manifesté dans le texte que cite Bonaventure : 7 chandeliers d'or, au milieu d'eux comme un Fils d'homme, qui tient dans sa main droite 7 étoiles. C'est par la connaissance de l'humanité du Christ que nous accédons en lui à la connaissance authentique de la divinité. On retrouve le Christ, médium et médiateur, celui qui réalise en lui la *coïncidentia oppositorum* et qui de ce fait est le médiateur de la connaissance de foi. Mais cela va plus loin car le Christ est non seulement médiateur de connaissance : il est aussi le médiateur de grâce et de salut.

Il est ainsi aisé de percevoir le lien secret qui relie la première question à la seconde qui traite de la foi au médiateur. Car notre foi n'est pas l'accès à une connaissance théorique, à une connaissance pure, elle est accès à la connaissance de la voie du salut. Cette deuxième question nous permet de situer l'ensemble de l'humanité par rapport au Christ. Bonaventure nous dit que l'homme a toujours pu accéder à une connaissance implicite du sauveur, du Médiateur. La réflexion sur son état, les pratiques et enseignements religieux de quelques fidèles adorateurs de Dieu, l'inspiration divine elle-même, tout cela, sous l'action de la grâce permettait de dégager le besoin d'un sauveur. Bonaventure reconnaît une véritable valeur à la dynamique de la religion « naturelle ». Connaissance de Dieu et connaissance de l'homme se nouent en réalité religieuse. L'homme conscient de son infirmité et de sa misère, éprouve le besoin d'un libérateur. Il sait que Dieu est juste et miséricordieux et qu'il est disposé à répondre à ce besoin profond de libération. De là naît l'attente d'un rédempteur dont les sacrifices sont la préfiguration, une sorte de prédication muette et souvent incapable de se formuler clairement. Les sacrifices antiques sont donc en rapport étroit avec le sacrifice du Christ comme des ébauches obscures et imparfaites. Toute religion est donc annonce et participation implicite au Christ. Cette incorporation au Christ deviendra explicite par révélation spéciale de Dieu avant la venue du Christ, et en lui, après sa venue. Cette foi qui nous incorpore vraiment et pleinement au Christ, fonde valablement notre espérance sur le mérite

du Christ, et nous protège donc de l'orgueil ; de plus elle redouble notre amour de Dieu, car celui-ci devient tout proche, celui qui a donné sa vie pour nous. Comment rester de pierre devant un Dieu qui se livre ainsi par amour de nous ?

Il est donc tout à fait logique que Bonaventure termine son étude de la suffisance de la foi par la considération de la situation actuelle des hommes par rapport au Christ. Il nous livre dans cette troisième question ce que nous appellerions volontiers une dynamique de la foi : celle-ci est appelée à passer de l'absence d'erreur à une connaissance de plus en plus lumineuse et efficiente. Bonaventure est réaliste et il demande comme nécessaire au salut, la connaissance de tout ce que la vie ordinaire du Chrétien lui permet de comprendre. Il considère donc la prédication en acte de la foi. Celle-ci est transmise par des gestes comme le signe de croix, par des fêtes qui rappellent les principaux mystères de la foi et aussi par les actes sacramentels. C'est la connaissance de base, la connaissance minimale que l'on peut exiger de tout chrétien. Toutefois cette connaissance doit rester ouverte à un progrès : elle doit profiter de toute manifestation de la vérité, dans la prédication ou ailleurs, pour s'ouvrir toujours davantage au mystère de Dieu. Elle doit chercher à devenir intelligence de la foi. C'est là que Bonaventure situe, dans le corps ecclésial, la place de ceux qui par grâces spéciales et par devoir ont atteint une connaissance plus explicite et plus distincte de la vérité de la foi. Leur fonction est de maintenir très active et très réelle cette connaissance et cette expérience de la foi à laquelle tous sont appelés. Ils ont à guider leurs frères sur le rude sentier de la contemplation et à leur ouvrir les trésors de la science et de la sagesse de Dieu. Cela suppose qu'ils en vivent eux-mêmes. Il suffit de songer à la pénurie actuelle de vrais guides spirituels, au peu d'œuvres théologiques contemplatives, pour mesurer l'étendue de la crise actuelle de la foi, et pour comprendre qu'il est urgent de revenir aux sources d'eau vive !

## B) LA CROISSANCE DE LA FOI

Bonaventure vient de nous dire comment toute l'humanité se situe par rapport au Christ. Comment c'est lui qui est le centre de référence. Pourtant tous les hommes ne se trouvent pas dans le même rapport avec lui : il y a une histoire de la foi, une histoire du salut, et cela pose des questions. Que faut-il penser de la situation de la foi au cours de toute cette aventure spirituelle de l'humanité :

- 1) croissance de la foi par rapport à son contenu,
- 2) croissance de la foi par rapport à sa lumière,
- 3) croissance de la foi par rapport à sa certitude ?

Le problème soulevé par cet article n'est autre que celui du développement d'une réalité qui demeure pourtant homogène et substantiellement identique à elle-même. Peut-on alors parler de progrès ? S'agit-il d'un développement par rupture ou continuité ? S'agit-il d'une avancée historique selon un schéma dialectique d'opposition ou simplement

d'un progrès par rapprochement de but ? En un mot le moteur du développement de la foi est-il l'opposition ou l'intégration par déploiement des virtualités ? La réponse est claire : « Je ne suis pas venu abolir la loi, mais l'accomplir ». Le progrès de la foi s'accomplit donc par l'élargissement de l'objet, par accroissement de la lumière et par renforcement de l'adhésion.

### 1) Croissance du contenu ? <sup>42</sup>

Comment concilier le fait que la foi ait pu connaître un accroissement de son contenu explicite avec son immutabilité substantielle ? Telle est la question que se pose Bonaventure.

L'Écriture nous dit (Ex 6, 3) : « Je ne leur ai pas dit quel était mon nom ». On peut en conclure, puisque le Seigneur a révélé son nom à Moïse, qu'il y a eu progression de la foi par accroissement de son contenu. De même, si nous admettons que le Nouveau Testament est plus précis du point de vue de la morale que l'Ancien Testament, nous devons admettre la même chose du point de vue de la foi. De plus, maintenant les mystères de la vie du Christ sont proposés à la foi de tous, alors que ce n'était pas le cas de l'Ancien Testament. Enfin, par la venue du Christ, l'Église a appris des choses qui, étant cachées aux anges, l'étaient à plus forte raison aux hommes. Il y a donc eu accroissement du contenu de la foi.

Pourtant l'Écriture nous dit (Ez. 1, 16) : « Que la roue est dans la roue ». Cela veut dire que la loi nouvelle était tout entière dans l'Ancienne. Il n'y a donc pas eu d'accroissement des *credibilia*. De plus, il ne faut pas que le contenu de la foi soit accru sinon celle-ci aurait changé selon les temps et nous n'aurions plus affaire à la même foi. Ce qui a changé c'est la référence temporelle de ce qui est cru, mais nullement ce qui est cru. Ce que nous croyons maintenant comme passé a été cru comme à venir. C'est le seul changement qui se soit produit dans les *credibilia*, et il n'affecte en rien l'essence de la foi. Enfin, de même que la charité s'est accrue sans que soient augmentées les choses à aimer, de même la foi a augmenté son intensité sans que croisse le contenu de ce qu'il faut croire.

Voici comment Bonaventure résout cette question :

« On peut parler de la multiplication des objets de foi en deux sens :

- 1) soit en envisageant l'apport de nouveaux articles,
- 2) soit en envisageant l'explication des articles implicites.

Si on entend cette multiplication au premier sens, on ne peut concéder que la foi ait progressé selon la multitude de ce qui est à croire.

Si on l'entend au second sens, on peut dire que la foi a progressé selon le déroulement du temps, car ce que l'on croyait

42. III Sent. D. 25, A. 2, Q. 1 (III, 545-547).

à un moment de façon implicite et comme sous un seul article, fut au cours des temps explicité et comme distingué en de nombreux objets à croire. Ainsi, comme je disais précédemment, il fut un temps où il suffisait de croire au Rédempteur à venir, mais maintenant nous avons sept articles explicites et manifestes sur le Rédempteur lui-même et de là découlent bien des conséquents et bien des choses annexes.

C'est ce que dit Maître Hugues de Saint Victor dans son livre « De Sacramentis » : « Avant la loi, on croyait en Dieu créateur et on attendait de lui le salut et le rachat ; mais par qui et de quelle manière ce salut devait-il être accompli et achevé, cela n'était pas connu des fidèles, quelques-uns exceptés qui avaient été gratifiés personnellement de cette connaissance. Mais sous la loi on prêchait la personne du sauveur qui serait envoyée ; toutefois, quelle serait cette personne, serait-ce un homme, un ange ou Dieu, cela n'était pas encore manifeste : seuls le savaient ceux que l'Esprit illuminait. Sous la grâce, le mode de la rédemption et la qualité de la personne du rédempteur sont déjà prêchés manifestement et crus par tous ». Il est donc évident que la foi a progressé quant à la multitude des choses à croire, non en ajoutant des nouveautés, mais en explicitant de quelque manière ce qui était implicite. En effet la qualité de la personne du Rédempteur et le mode de la rédemption ne peuvent être connus ouvertement sinon par des articles nombreux et distincts ».

credibilia multiplicari dupliciter potest intelligi	
quantum ad novorum articulorum additionem	quantum ad implicitorum explicationem
	sic profecit secundum processum temporum quia quod uno tempore credebatur implicite et quasi in uno articulo, processu temporis explicatum est et quasi distinctum in multa credibilia.
non est concedendum	profecit fides non nova addendo sed quodam modo implicita explicando

Bonaventure peut maintenant répondre aux objections :

Dire que la loi nouvelle se trouvait dans l'ancienne est vrai, mais selon une certaine implication. Il ne s'ensuit nullement que la foi ne se soit pas développée quant au nombre des articles, expliquant en plusieurs articles ce qui était implicitement contenu en un seul. Cette



implication exclut seulement que la foi se soit accrue par ajout de quelque chose qui n'aurait pas été dans la loi ancienne ni de manière explicite ni de manière implicite.

A qui objecte que le changement d'objet amène le changement d'habitus, nous pouvons répondre que la multiplication des articles de foi n'a pas substantiellement changé celle-ci. Il y a eu seulement passage de l'implicite à l'explicite et accroissement accidentel sans changement substantiel.

De même, il est vrai que ce que nous croyons maintenant comme passé a d'abord été cru comme futur. Mais cela n'a été cru de manière explicite que par le petit nombre de ceux à qui Dieu l'avait révélé par don spécial. Au contraire l'ensemble du peuple le croyait seulement de manière implicite. Il attendait donc un Messie Rédempteur, sans rien penser de l'Incarnation, de la Passion et de la Résurrection du Fils de Dieu. Actuellement tout cela est explicite, ce n'est pas seulement du credible, mais ce qui est cru et proposé à la foi. Il y a donc bien eu accroissement du contenu de la foi par explicitation de l'implicite.

Enfin si la charité n'a pas accru le nombre des choses à aimer, elle les a précisées. Il en va de même pour la foi, qui n'a pas varié dans sa substance mais s'est précisée dans son contenu.

Bref nous dirons que le passage de l'implicite à l'explicite permet de rendre compte d'une unité foncière et d'un développement pourtant réel. Tout est présent au point de départ, mais ce tout se déploiera progressivement au cours des temps selon le dessein de Dieu. Il y a dans cette perspective une affirmation profonde du lien entre la foi et les événements historiques. Dans l'*Hexaemeron* Bonaventure ira jusqu'à dire que celui qui ignore l'histoire ne peut rien comprendre à l'Écriture et au donné de la foi.<sup>43</sup> Il y a là une affirmation de la valeur pédagogique de l'histoire, une qualification de la durée, qui n'est pas indifférente à la réalisation du dessein de Dieu et restituée à l'aventure humaine sa qualité d'histoire sainte. Pèlerins et étrangers en ce siècle, nous nous avançons vers la Jérusalem céleste. C'est dans cette marche que se trouve notre progrès. Car il est incontestable qu'il y a eu progrès, mais ce fut dans la continuité. Le germe de la foi s'est développé en un arbre magnifique où viennent s'abriter les oiseaux du ciel. La magnificence de l'actuelle ramure était contenue dans la minuscule graine d'où est sorti l'arbre, mais il a fallu une croissance temporelle pour que se révèlent toutes ses possibilités. Telle est la loi de l'être créé. Le temps n'est pas perdu, il est intégré ; il n'est pas une épreuve inutile, mais la durée nécessaire à l'épanouissement.

## 2) Croissance de la lumière de foi<sup>44</sup>

Nous avons vu qu'avec le temps, les données de la foi se sont enrichies et précisées. Cela aurait-il pu se passer sans un accroissement

43. *Hexaem. Coll.* 15, n° 11 (V, 400).

44. *III Sent. D.* 25, A. 2, Q. 2 (III, 547-549).

de lumière ? Au développement extérieur, au dévoilement de l'objet de la foi, ne fallait-il pas que corresponde une illumination intérieure proportionnée ? Au cours de l'histoire sainte de l'humanité, la lumière nous a-t-elle été donnée avec toujours plus d'intensité ?

Il semblerait bien à première vue qu'il en soit ainsi. Plus nous approchons de la venue du Christ, plus son mystère est connu avec clarté par les Pères. Il y a donc eu un accroissement de lumière à l'intérieur de la même foi. De même, les prophéties sont de plus en plus claires. Il a dû en être de même pour la foi, puisque l'illumination de l'esprit humain s'est accrue selon la plus grande effusion de l'Esprit-Saint. L'Ancien et le Nouveau Testament sont dans le rapport ombre/lumière, or ce qui est ordonné à la lumière est bien plus clair que ce qui est ordonné à l'ombre. Il y a donc eu accroissement de lumière. Enfin, les conditions de l'illumination s'étant améliorées, la lumière est devenue plus vive. Celle-ci dépend en effet et de l'inspiration intérieure de la grâce et de l'instruction reçue de l'extérieur. Or dans le nouveau Testament, l'effusion de grâce a été plus grande et l'instruction dispensée plus claire. Il y a donc eu accroissement de la lumière de foi.

Il reste pourtant bien des difficultés. En effet, ce qui est supratemporel ne connaît ni changement ni mutation. Or notre foi s'appuie sur la Vérité première qui est immuable. C'est celle-ci qui l'illumine. Il semble donc nécessaire d'admettre que la lumière de foi a toujours connu la même intensité. Bien mieux, on pourrait penser qu'elle s'est amenuisée avec le temps. Elle devait être plus forte pour révéler ce qui était plus caché : il était en effet bien plus difficile d'éclairer le futur que de se rappeler le passé. Enfin si l'illumination est d'autant plus forte que son action s'étend d'autant plus, la lumière qui illumina nos ancêtres devait être plus forte puisque notre foi s'appuie sur celle des Pères. Que conclure de tout cela ?

« Si nous parlons de la foi selon le statut commun, elle a grandi quant à la plénitude de sa lumière, selon la diversité des temps.

Cela ne vient pas premièrement et principalement du changement (transmutatio) des temps eux-mêmes, mais de ce que la vérité s'est montrée, que la grâce a été davantage répandue et que l'instruction a conduit à plus d'évidence. Voilà pourquoi en effet les croyants savent maintenant plus clairement ce qu'ils croient que ne le savaient les anciens ; déjà en effet la vérité a été montrée par le Christ, la grâce du Saint-Esprit s'est plus largement répandue dans les sacrements de la Loi nouvelle, en raison des mérites du Christ et du prix qu'il a déjà versé ; déjà la foi est plus ouvertement prêchée et enseignée ; elle est prouvée et défendue par le document évident que constituent les disciples du Christ et ceux qui le suivent ».

secundum diversitatem temporum crevit fides quantum ad luminis plenitudinem			
non propter ipsorum temporum transmutationem	sed propter veritatis exhibitionem	propter majorem gratiae diffusionem	propter pleniorum instructionem
	jam est veritas exhibita per Christum	gratia Spiritus Sancti amplius diffunditur in Sacramentis Novae Legis	nunc fides apertius praedicatur et docetur, probatur et defenditur per evidens discipulorum Christi et ejus sequacium documentum

Il est alors possible de répondre aux objections :

A qui objecte que l'illumination de la foi est supratemporelle, il faut répondre que cela est vrai si nous la considérons du point de vue de la *ratio motiva* qui n'est autre que la vérité éternelle et immuable. Mais si nous nous tournons vers l'esprit qui croit et qui donne volontairement son assentiment nous entrons dans la temporalité à laquelle est soumis l'homme. La foi n'est pas indépendante du *status viae*, lui-même marqué par la temporalité. Ainsi dans le même homme voyons-nous grandir et s'épanouir peu à peu la foi selon que celui-ci se dispose de plus en plus à la recevoir. Il faut constater que la même chose vaut au plan de l'humanité entière. Au cours des divers temps la foi a grandi parce que les hommes devenaient de plus en plus aptes à percevoir et à comprendre les sacrements de la foi.

D'autre part on ne peut dire tout uniment que l'illumination qui révèle ce qui est plus caché est plus grande que celle qui révèle ce qui l'est moins. Cela est vrai lorsque nous parlons de choses semblables. Autrement cela s'avère faux. Ainsi la vision du ciel est bien plus illuminante que la foi, et pourtant son objet est bien plus évident. Il faut aussi remarquer qu'avant la venue du Christ, la foi ne faisait pas de ce qui était plus caché quelque chose de plus évident ; au contraire, ce qui de soi était caché, restait caché à celui-là même qui en obtenait quelque lumière.

De même, il n'est pas vrai de dire simplement qu'il faut plus de lumière pour connaître le passé. Cela est certes vrai pour ce qui relève de notre expérience, mais non pour ce qui dépasse les capacités de notre raison. Par la foi nous croyons que Dieu a souffert, qu'il est mort et ressuscité. Cela dépasse le jugement de notre raison et ne peut être atteint que par inspiration divine et non par connaissance sensible. Ainsi notre foi, bien qu'elle porte sur le passé, est plus redevable à l'illumination divine qu'au souvenir humain.

Enfin si la lumière des Pères dans la foi s'est plus répandue, c'est qu'elle a servi d'exemple à leurs enfants, alors que la foi de ceux-ci ne pouvait pas influencer la leur. Il en est dans ce cas comme d'une lampe qui, placée sur le chandelier, éclaire davantage qu'une multitude d'autres lampes placées sous un boisseau. Le cas est identique à celui d'un disciple qui reçoit bien la doctrine de son maître et qui pourtant peut dire avec David : « J'ai mieux compris que tous ceux qui m'enseignaient ».

De cette question nous retiendrons que Bonaventure refuse un accroissement de l'illumination qui serait dû au seul fait du déroulement du temps. Le progrès n'est pas lié directement à l'écoulement de la durée. L'histoire des hommes suffit à nous le démontrer. Sur bien des points, nous n'avons pas progressé par rapport à nos ancêtres. Il ne faut donc pas succomber au mythe du progrès automatique. Le progrès de la foi est lié au contraire à l'enseignement du Christ, à l'action intérieure de l'Esprit-Saint et au témoignage de l'Eglise. Une fois de plus, l'événement majeur de l'histoire des hommes, est mis en relief et pleinement valorisé. La révélation a été donnée en Jésus-Christ. Nous pouvons la pénétrer de plus en plus, grâce à la lumière intérieure de l'Esprit qui nous révèle toute la vérité, et grâce à l'effort d'explicitation que nous présente la vivante tradition ecclésiale. Il n'y a pas à attendre d'autre révélation, car avec Jésus Dieu nous a dit son dernier mot. Comme on le voit, il y a plus loin de Bonaventure à Joachim de Flore que certains ne le soupçonnent.

### 3) Croissance de la certitude<sup>45</sup>

Nous avons reconnu un accroissement des données explicites de la foi et de l'illumination qui l'accompagne, devons-nous aussi reconnaître un progrès dans la certitude qui est la sienne ? Mais comment se peut-il que la foi soit devenue plus certaine alors qu'elle s'appuie toujours et de la même façon sur la Vérité indubitable de Dieu qui ne saurait varier ?

Nous avons établi que la foi est devenue plus claire, or ce qui est mieux connu est plus certain, donc la foi a connu un accroissement de certitude. De même ce qui est nécessaire est plus sûr que ce qui est contingent. Or les événements passés sur lesquels porte la foi sont maintenant nécessaires alors qu'autrefois ils étaient contingents. La foi est donc plus certaine. De même l'abondance des témoins contribue à la sûreté du témoignage. Or miracles, martyres et oracles se sont multipliés. La foi est devenue plus certaine. Mais encore plus elle est fervente, plus son adhésion est ferme. Or la dévotion n'a cessé de devenir plus fervente, donc la fermeté de l'adhésion n'a cessé de croître.

Les arguments que nous pouvons avancer contre cette hypothèse sont tout aussi forts. Il faut d'abord remarquer que la foi tient sa certitude de la Vérité divine qui ne saurait varier. Elle s'appuie égale-

45. III Sent. D. 25, A. 2, Q. 3 (III, 549-551).

ment sur la prescience divine pour qui le futur, même le futur contingent, est tout aussi certain que le passé. D'autre part, la foi est tout aussi certaine de ce qu'elle croit que la prophétie l'est de ce qu'elle annonce. Or celle-ci parle souvent du futur au passé. La foi peut donc connaître son objet futur au passé par sa participation à la prescience divine et avec la même certitude. Enfin la foi des Pères était aussi certaine que la nôtre car elle ne supportait ni erreur ni doute.

« On peut parler de la certitude de foi sous un double rapport, en la rapportant soit à la vérité qui ordonne, soit à l'intellect qui donne son assentiment.

Si nous parlons de la foi selon son rapport à la vérité qui ordonne, nous disons que sa certitude n'a ni à diminuer ni à augmenter, car, comme la vérité divine est très certaine et ne peut se tromper, toute foi qui — à cause de celui qui la dicte — donne son assentiment à la vérité divine, pour elle-même et par-dessus tout, possède l'état de certitude. De ce point de vue, la foi n'a pas à progresser en certitude.

Si nous parlons de la certitude de foi selon son rapport à celui qui croit, alors on peut concéder que la foi croit en certitude, soit en raison d'une connaissance plus claire, soit en raison d'une plus grande dévotion. En effet la foi qui sait plus ouvertement et qui acquiesce plus dévotement est plus sûre. Or sous ces deux aspects la foi croît selon la diversité des temps, ainsi que le dit Hugues de Saint Victor dans son « De Sacramentis » : « Il y a deux choses au sujet desquelles on parle de croissance de la foi : la connaissance et l'affectivité. Selon l'affectivité, quand elle est excitée par la dévotion et fortifiée par la constance ». C'est bien de ces deux façons que la foi a grandi selon la diversité des temps. Qu'elle ait grandi quant à la dévotion n'est-ce pas ce que montrent assez les « passions » des martyrs. L'érudition des docteurs montre assez qu'il en va de même pour la science. Aussi Hugues dit que cela fut signifié en Nb 13, 24 par la grappe de raisin qui était portée sur un levier. « La grappe sur le levier c'est le Christ sur la Croix. Son mystère est porté dans le sacrement par les deux peuples. Ceux qui l'ont précédé l'ont porté, mais ne l'ont pas vu parce qu'ils précédaient sa venue : ils ont porté le sacrement de sa passion mais tous n'eurent pas la grâce de le comprendre par la connaissance. Les seconds le portent et le voient. Après la venue du Christ, les fidèles reçoivent le sacrement de sa passion par la foi et par une connaissance déjà claire, par une connaissance révélée. Ainsi est-il évident que si la certitude de foi n'a pas reçu d'accroissement du côté de la vérité qui ordonne, elle grandit pourtant du côté du croyant ».

de certitudine fidei est loqui dupliciter

<p>habet enim fides comparari ad ipsam veritatem dictantem</p>	<p>habet etiam comparari ad ipsum intellectum assentientem</p>
<p>sic ejus certitudo nec habet minui nec augeri quia cum ipsa veritas divina certissima sit et falli non possit, quantum est ex parte rationis dictantis, in fide quacumque, qua assentit divinae Veritati propter se et super omnia, status est certitudinis, nec habet ex illa parte fides proficere in certitudine...</p>	<p>concedi potest quod fides crescit quantum ad certitudinem  — tum propter clariorem <i>cognitionem</i>  — tum propter majorem <i>devotionem</i></p> <p>et utroque modo crevit fides secundum diversitatem temporum :  — quod creverit quantum ad devotionem satis ostendunt Martyrum passiones  — quod quantum ad scientiam, satis ostendunt doctorum eruditiones</p>

Bonaventure poursuit :

« A partir de ce que nous venons de dire on voit clairement quelle est la manière dont la foi progresse. Elle progresse en effet en extension : explicitation des articles, elle progresse aussi en intensité : plus de clarté dans l'illumination ; elle progresse enfin en profondeur : adhésion de certitude et de dévotion. Cela vaut pour le statut commun.

De manière semblable, il lui faut progresser dans le même homme et aussi dans les divers hommes qui vivent sous la même loi, et qui doivent se dépasser progressivement selon le développement de la foi. Voilà ce que dit Hugues de Saint Victor : « Selon la croissance de la foi, on trouve diverses espèces d'hommes. Certains fidèles choisissent de croire par simple piété, mais ne comprennent pas pourquoi il faut croire ou ne pas croire. D'autres approuvent par la raison ce qu'ils croient déjà par la foi. D'autres expérimentent par l'intelligence d'un esprit purifié ce qu'ils croient par la foi et approuvent par la raison. Chez les premiers, la foi seule accomplit le choix ; chez les seconds, la raison y ajoute son approbation ; chez les troisièmes, la pureté de l'intelligence atteint la certitude ».

patet *generaliter* quis sit modus proficiendi in ipsa fide

modo extensive	modo intensive	modo radlicative
quantum ad articulo- rum <i>explicationem</i>	quantum ad clariorem, <i>illuminationem</i>	quantum ad certitu- dinis et devotionis <i>adhaesionem</i>
et per consimilem modum proficere habet in eodem homine et etiam in diversis hominibus qui sunt sub eadem lege sese gradatim excedentibus secundum fidei profectum.		

Au terme de cet article et à la fin de son traité sur la foi dans le *commentaire des Sentences*, Bonaventure nous montre donc comment il envisage d'une façon vraiment dynamique le développement de la foi. Il nous indique de quelle manière elle s'accroît et comment elle est une réalité toujours en évolution : en matière de foi l'homme doit toujours se dépasser pour rester fidèle et pour s'enraciner toujours davantage dans sa croyance qui devient vraiment expérience. Il nous faut toujours chercher à mieux comprendre pour mieux aimer et parvenir ainsi au terme de notre destinée.

## EPURE

Tout au long de cette analyse du Commentaire des Sentences, nous nous sommes tenu au ras des textes de Bonaventure, et nous nous sommes laissé guider par la minutie de ses analyses. C'est l'un des aspects de la pensée de Bonaventure. Certes, même au cœur des analyses les plus fines, nous avons perçu combien il dominait ses questions et savait remonter plus haut afin d'éclairer le champ de sa recherche. Il nous faut maintenant le laisser s'exprimer librement et nous donner l'essentiel de sa pensée. Le *Breviloquium* va nous fournir les axes de la synthèse bonaventurienne sur la foi.

« Après le traité de l'Incarnation du Verbe, origine et source de tout don gratuit, il nous faut parler de la grâce du Saint-Esprit. Nous aborderons cette étude sous quatre aspects : en premier lieu, en tant que don de Dieu ; en second lieu, dans son rapport avec le libre arbitre ; en troisième lieu dans son rapport avec les vertus ; en quatrième lieu, dans son rapport avec les œuvres méritoires ». <sup>46</sup>

### 1) La grâce, don de Dieu

« En tant que don venant de Dieu, la grâce est un *don qui est donné et infusé par Dieu, sans intermédiaire* ; car, avec elle et en elle est donné l'Esprit-Saint qui est le don incréé, excellent et parfait, descendant du Père des lumières par le Verbe incarné, selon que Jean, dans l'Apocalypse, vit un fleuve splendide, semblable à du cristal, jaillir du trône de Dieu et de l'Agneau.

Elle est aussi *un don par lequel l'âme reçoit la perfection et devient épouse du Christ, fille du Père éternel et temple du Saint-Esprit*, ce qui ne peut s'obtenir d'aucune façon sinon par la bienveillante condescendance et la condescendante bienveillance de la Majesté éternelle par le don de sa grâce.

Elle est enfin *un don qui purifie l'âme, l'illumine et la parfait ; la vivifie, la réforme et la stabilise ; l'élève, l'assimile et l'unit à Dieu, et ainsi la rend acceptable*. C'est pourquoi un tel don est appelé, à juste titre, et doit être appelé grâce *gratum faciens* ». <sup>47</sup>

### 2) La grâce dans son rapport avec le libre arbitre

« Le mot « grâce » présente trois significations ; quand on parle de la grâce comme aide pour le mérite, on doit se rappeler que ce terme peut s'employer dans un triple sens : général, spécial et propre.

Dans un sens général, il désigne le secours divin libéralement et gratuitement départi à la créature pour tout acte sans

46. Brevil. P. 5, C. 1, n° 1 (V, 252).

47. Brevil. P. 5, C. 1, n° 2 (V, 252).



distinction, quelle que soit la nature de l'acte de cette créature. Sans un tel secours, nous ne pouvons ni faire quelque chose, ni durer dans l'être.

Dans un sens spécial, la grâce est une aide que Dieu donne pour se préparer à recevoir le don de l'Esprit-Saint par lequel il accède ainsi à l'état de mérite. On appelle cette aide, grâce *gratis data*. Sans elle nul ne peut faire en suffisance ce qu'il peut pour se préparer au salut.

Dans son sens propre, la grâce est une aide que Dieu nous donne pour mériter ; on l'appelle grâce *gratum faciens*. Sans elle, nul ne peut mériter, ni avancer dans le bien, ni parvenir au salut éternel. Cette grâce, en effet, comme racine du mérite, précède tout mérite. Pour cela, il est dit qu'elle « prévient la volonté pour qu'elle veuille et qu'elle l'accompagne pour qu'elle ne veuille pas en vain ». Personne donc ne peut la mériter en justice, mais « c'est elle qui mérite son accroissement par Dieu ici-bas, afin qu'ayant augmenté, elle mérite d'être consommée « au ciel et dans la gloire sans fin par Dieu lui-même auquel appartient d'infuser, d'augmenter et de consommer la grâce selon la coopération de notre volonté et selon le dessein ou bon plaisir de la prédestination éternelle ».<sup>48</sup>

« Le libre arbitre, bien que « tout-puissant sous la main de Dieu », peut néanmoins se précipiter par lui-même dans le péché. Mais il ne peut absolument pas se relever sans le secours de la grâce divine appelée grâce *gratum faciens*. Cette grâce, bien que remède suffisant contre le péché, n'est cependant donnée à l'adulte que si son libre arbitre y consent. D'où l'on peut conclure que la justification de l'impie requiert le concours de quatre éléments : le don de la grâce, l'expulsion de la faute, la contrition, le mouvement du libre arbitre.

La faute est expulsée par le don de Dieu, non par le libre arbitre, mais cependant pas sans lui. Car il est du rôle de la grâce *gratis data* de rappeler le libre arbitre du mal, et de l'exciter au bien ; il est du rôle du libre arbitre de consentir à cette grâce ou de la rejeter ; celui qui y consent reçoit la grâce et en la recevant coopère avec elle afin de parvenir enfin au salut ».<sup>49</sup>

### 3) La grâce dans son rapport avec les vertus

« Bien que la grâce *gratum faciens* soit une, il y a pourtant sept vertus gratuites qui dirigent la vie humaine : trois vertus théologiques, la foi l'espérance et la charité ; quatre vertus cardinales, la prudence, la tempérance, la force et la justice.

Ces sept vertus, bien que distinctes et possédant leur excellence propre, sont cependant connexes et égales entre elles au regard

48. Brevil. P. 5, C. 2, n° 2 (V, 253).

49. Brevil. P. 5, C. 3, n° 1 (V, 254).

du même objet. Bien qu'informées gratuitement par la grâce, les vertus gratuites peuvent cependant devenir informes par la faute, à l'exception de la charité seule. Elles peuvent à nouveau être informées par la pénitence lorsque survient la grâce qui est l'origine, la fin et la forme des habitus vertueux ». <sup>50</sup>

#### **4) La grâce dans son rapport avec les œuvres méritoires**

« Il reste à considérer en quatrième lieu la grâce dans ses rapports avec l'exercice des mérites.

L'exercice de la grâce :

dans les vérités à croire comme le sont les articles de foi.

dans les objets à aimer comme l'est tout ce qui est de l'ordre de la charité

dans les œuvres à accomplir comme le sont les préceptes de la loi divine

dans l'objet de notre prière comme le sont les demandes de l'oraison dominicale.

Bien que, par la foi, nous soyons astreints à croire bien des choses qui dépassent la raison, et dans un sens général, tout ce qui est contenu et énoncé dans le canon de la sainte Écriture, cependant dans un sens spécial et propre, on appelle articles de foi ceux qui sont contenus dans le symbole apostolique. Ils sont au nombre de douze, si l'on se place au point de vue de ceux qui publièrent le symbole, mais dont le nombre est de quatorze, si nous considérons les vérités à croire comme les fondements de tout l'objet de notre foi.

En lui-même le premier principe souverainement vrai et bon est, dans son œuvre, souverainement juste et miséricordieux. Au vrai souverain est dû un assentiment ferme, au bien souverain un amour fervent, au juste souverain, une soumission totale, au souverain miséricordieux une prière confiante. Or la grâce ordonne notre esprit au culte dû au premier principe. La grâce dirige donc et règle les exercices dus et méritoires dans ce qu'il y a à croire, à aimer, à suivre et à demander comme le requièrent la vérité, la bonté, la justice et la miséricorde souveraine dans la Trinité bienheureuse.

Il faut croire à la vérité et croire davantage à une vérité plus haute et par conséquent croire souverainement à la vérité souveraine. Or la vérité du premier principe est infiniment plus grande que toute vérité créée et plus lumineuse que toute lumière de notre intelligence. Aussi pour que notre esprit soit justement ordonné à l'objet de la foi, il lui faut croire plus à la vérité souveraine qu'en lui-même et se soumettre à l'obéissance du Christ et par conséquent, croire non seulement ce qui est conforme à la raison, mais même ce qui la dépasse et va contre l'expérience des sens. S'il s'y refuse, il ne rend pas

50. Brevil. P. 5, C. 4, n° 2 (V, 256).

à la souveraine vérité l'hommage qui lui est dû puisqu'il préfère le jugement de sa propre science à la révélation de la lumière éternelle. Cela ne peut se faire sans l'enflure de l'orgueil et de l'arrogance.

En outre la vérité qui dépasse la raison ou est hors de sa portée n'est pas une vérité apparente et qui saute aux yeux, mais bien plutôt une vérité enveloppée de mystère et très difficile à croire. Il faut donc pour la croire fermement que la lumière de la vérité élève notre âme et que le témoignage de l'autorité l'affermisse. Le premier effet est l'œuvre de la foi infuse, le second de l'Écriture sainte. Les deux découlent de la vérité souveraine par Jésus-Christ qui est Splendeur et Verbe, et par l'Esprit-Saint qui montre et enseigne la vérité et aussi amène à croire. L'autorité apporte donc un appui à la foi et la foi donne son assentiment à l'autorité. Or l'autorité réside principalement dans l'Écriture sainte que l'Esprit-Saint a composée tout entière pour diriger la foi catholique. La vraie foi ne s'écarte donc pas de l'Écriture, mais y assentit d'un assentiment authentique.

Enfin la vérité à laquelle nous sommes astreints de croire par la foi et dont traite principalement la sainte Écriture n'est pas n'importe quelle vérité mais la vérité divine, soit telle qu'elle est dans sa nature propre, soit telle qu'elle est dans sa nature assumée — car dans la connaissance de cette vérité consiste la récompense du ciel et le mérite ici-bas —. Les articles de foi, fondements de la foi, regardent donc la divinité ou l'humanité. Or il faut considérer la divinité dans les trois personnes, le Père engendrant, le Fils engendré et le Saint-Esprit procédant, et dans une quadruple opération : création dans l'être de nature, re-création dans l'être de grâce, résurrection dans la réparation de la vie, glorification dans le don de la gloire. Il y a donc sept articles qui regardent la divinité. De même il nous faut considérer l'humanité du Christ comme conçue de l'Esprit-Saint, née de la Vierge, souffrant sur la croix, montant aux cieux, et venant au jugement dernier. Il y a donc sept articles qui concernent l'humanité, ce qui fait en tout quatorze articles, à la manière des sept étoiles et des sept candélabres d'or au milieu desquels marchait le Fils de l'homme.

Parce que le Christ est un dans sa nature divine et dans sa nature humaine, et parce qu'il n'y a qu'une seule vérité suprême qui est l'unique, première, souveraine et seule raison de croire que le temps ne modifie pas : il n'y a donc, de tous les articles mentionnés ci-dessus, qu'une seule foi en une seule et même réalité, immuable dans le présent comme dans le passé et comme dans l'avenir, bien qu'elle soit plus claire et plus explicite dans les temps qui ont suivi le Christ que dans ceux qui ont précédé sa venue : ainsi des deux Testaments dans lesquels sont contenus les articles de foi, le Nouveau est plus clair que l'Ancien.

L'Esprit-Saint ayant réuni les articles de foi contenus dans la profondeur des Ecritures par le moyen des Apôtres, ses témoins les plus fermes, ces articles ont donc été rassemblés en un seul symbole des Apôtres. On peut donc dire que ces articles sont au nombre de douze comme les apôtres, car chaque apôtre a posé un article comme une pierre vivante dans l'édification de la foi. L'Esprit-Saint l'a justement préfiguré dans les douze hommes qui ont tiré douze pierres du lit du Jourdain pour construire l'autel du Seigneur ».<sup>51</sup>

A. MENARD.

51. Brevil. P. 5, C. 7 (V, 260-1).





---

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**