

## LE VERBE, LUMIÈRE DES HOMMES, selon le commentaire de Bonaventure sur le Prologue de saint Jean

DENIS CHARDONNENS, O.C.D.

Toute l'Église, selon Bonaventure, a son fondement dans l'Écriture, et si ce fondement venait à lui manquer, elle s'écroulerait aussitôt<sup>1</sup>. Aussi l'Écriture doit-elle faire l'objet d'une *diligens investigatio*. La sagesse divine, qui se manifeste déjà comme sous un voile à travers les disciplines profanes, éclate au grand jour dans les Livres saints, dont la profondeur est inégalable.

La création entière, qui porte imprimées les traces de la Trinité, devait suffire à l'homme pour se pénétrer de la sagesse divine. Depuis la chute, pourtant, elle n'est plus qu'un grand livre mort, au sens perdu, aux caractères effacés. Un autre livre était donc nécessaire, afin d'assumer le premier livre et de ramener ainsi toutes choses à leur fin: c'est le livre de l'Écriture – *liber sacrae Scripturae super librum mundanae creaturae* – qui nous explique les similitudes, les propriétés et les métaphores substantielles inscrites dans la Nature<sup>2</sup>. Il constitue un autre monde, une nouvelle création du Verbe incarné. Comme le premier, il a largeur, longueur, hauteur et profondeur (cf. Eph 3,14-19)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, coll. 4, n° 18 (éd. Quaracchi V, p. 477).

<sup>2</sup> Cf. *Collationes in Hexaemeron*, coll. 13, n° 12 (éd. Quaracchi V, p. 389-390). Dans ce sens, on verra W. Rauch, *Das Buch Gottes, Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, München, 1961.

<sup>3</sup> À partir d'Eph 3,14-19, S. Bonaventure nous offre un exposé d'herméneutique scripturaire, peut-être un des plus synthétiques du XIII<sup>e</sup> siècle (cf. *Breviloquium*, Prol. / Quar. V, p. 201-208).

L'Écriture se déploie selon toutes les dimensions de l'univers et selon l'exigence de la capacité humaine qui, dans sa noblesse, est faite pour connaître. Qu'il s'agisse donc des formes sensibles de ce monde, ou des figures et des énigmes de l'Écriture, ou encore de la chair du Verbe incarné, c'est toujours d'un même mouvement que nous nous élevons, à partir des choses sensibles jusqu'aux réalités invisibles de Dieu (cf. Rm 1,20). Le terme auquel nous sommes conduits de la sorte, ce à quoi tend toute l'intention de la sainte Écriture n'est autre que l'union de l'époux et de l'épouse chantée dans le *Cantique des Cantiques*, une manière de parler de l'union à Dieu dans la charité<sup>4</sup>.

Le commentaire de saint Bonaventure sur l'Évangile de Jean s'inscrit particulièrement dans cette perspective. Bien que la liste de taxation ne mentionne pas la *Postilla in Ioannem*, son authenticité est critiquement assurée: ce fait signifie seulement qu'elle n'a pas été éditée avec un exemplar<sup>5</sup>. La grande confusion qui règne parmi les manuscrits ne doit pas faire illusion sur l'authenticité de l'*In Ioannem*, car 13 manuscrits portent le nom de Bonaventure. Cette œuvre, composée probablement entre 1254 et 1257<sup>6</sup>, manifeste la même technique d'exposition que la *Postilla super Ecclesiasten*.

Ces deux œuvres sont dues au *Magister in sacra pagina* dont la première tâche est de lire l'Écriture, c'est-à-dire de l'exposer dans un sens proprement doctrinal, fondé sur une exégèse littéraire. Ce procédé de lecture (*lectio*) ne se comprend bien que dans son milieu vital, celui de l'enseignement<sup>7</sup>. Si l'intellectuel – qu'il soit maître ou étudiant, «artien» ou «théologien» – est

<sup>4</sup> «... in unione sponsi et sponsae, quae fit per caritatem, ad quam terminatur tota intentio sacrae Scripturae» (cf. *De reductione artium ad theologiam*, n° 26 / Quar. V, p. 325).

<sup>5</sup> Cf. J.-G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, «À la recherche de la vérité», Paris, 1988, p. 183.

<sup>6</sup> Cf. J.-G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, p. 4-6.

<sup>7</sup> Cf. P. GLORIEUX, «L'enseignement au Moyen Âge, Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIII<sup>e</sup> siècle», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 35 (1969) 65-186 ; J. Verger, «L'exégèse de l'Université», dans P. Riché et G. Lobrichon, éd., *Le Moyen Âge et la Bible*, «Bible de tous les temps 4», Paris, 1984, p. 199-232.

voué au texte, il reste toujours en même temps un homme de paroles, face à d'autres hommes<sup>8</sup>. Ainsi la *lectio* du maître est-elle jalonnée d'un certain nombre de questions qui sanctionnent l'investigation théologique du texte sacré et qui sont susceptibles d'aider les auditeurs à entrer dans cette démarche. À cet égard, dans le commentaire sur l'Évangile de Jean, les questions – en général assez courtes – sont au nombre de 399 et suivent régulièrement la *lectura*. Saint Bonaventure est particulièrement influencé par l'interprétation de S. Augustin qu'il résume de manière lapidaire, sans manquer pour autant d'originalité<sup>9</sup>.

Le rapport entre Écriture, exégèse et théologie, à propos du quatrième Évangile, est abordé dans le Prologue du commentaire<sup>10</sup>. Notre auteur note que l'évangéliste procède de manière très élevée, ce qui ressortit au mode de la certitude<sup>11</sup>: les scien-

---

<sup>8</sup> Cf. A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, «Collection Premier Cycle», Paris, 1993, p. 376.

<sup>9</sup> On trouve 230 références à S. Augustin. En outre, Bonaventure prend appui sur S. Jean Chrysostome, dont les 88 homélies sur saint Jean sont parvenues au Moyen Âge dans la version de Burgundio de Pise, terminée vers 1174 ; le maître franciscain les cite 132 fois. Un certain Victor est également cité. S'agirait-il de Victorinus mentionné plusieurs fois par Alexandre de Halès dans ses Postilles ? En fait, les codex de la Postille de Bonaventure ne permettent pas de changer 'Victor' par 'Victorinus'. Il pourrait s'agir par contre de Victor de Capoue. Par ailleurs, note un auteur aussi avisé que Beryl Smalley (cf. *The Gospels in the Schools c. 1100 – 1280*, London, 1985, p. 206 et 208), il ne semble pas y avoir trace d'Alexandre de Halès ni de Jean de la Rochelle. Y aurait-il par contre influence d'Hugues de Saint-Cher qui est une des sources principales du commentaire sur l'Ecclésiaste ? La dépendance à l'égard d'Hugues est moins évidente dans la lecture sur les Évangiles qu'elle ne l'est dans le cas de la *Postilla super Ecclesiasten* (cf. J.-G. Bougerol, dans *Opere di san Bonaventura, Commento al Vangelo di san Giovanni*, Trad. di E. Mariani, Introduzione, note e indici di J.-G. Bougerol, VII, 1, Roma, 1990, p. 14-20).

<sup>10</sup> Concernant le rapport entre Écriture, exégèse et théologie chez Bonaventure, on verra en particulier : C. Bérubé, «De la théologie à l'Écriture chez saint Bonaventure», *Collectanea franciscana* 40 (1970) 5-70 ; H. J. Klauck, «Theorie der Exegese bei Bonaventura», dans J.-G. Bougerol, éd., *Bonaventura, 1274-1974*, Grottaferrata, 1974, t. 4, p. 71-128.

<sup>11</sup> Cf. n° 10 (Quar. VI, p. 243).

ces les plus élevées sont en effet les plus certaines. Une quadruple certitude est alors formulée: la démonstration, l'autorité, l'illumination intérieure et la persuasion extérieure. Dans le cas de la démonstration, on est forcé de donner son assentiment, c'est pourquoi une telle certitude évacue la foi qui requiert l'adhésion libre. La certitude de l'autorité, par contre, engendre la foi, car, comme l'affirme S. Augustin, «ce que nous croyons, nous le devons à l'autorité»<sup>12</sup>. L'illumination, quant à elle, parfait la foi et la conduit à son accomplissement. Il y a persuasion extérieure, enfin, lorsqu'on assigne des raisons de convenance pour comprendre ce que l'on croit; une telle certitude suit la foi. Les raisons de convenance sont les meilleures et les plus efficaces, mais pour celui qui ne croit pas, elles sont tout à fait inutiles et faibles.

Dans son commentaire aux *Sentences*, Bonaventure précise de quelle manière s'articulent foi, doctrine révélée et science théologique: la première a pour objet la vérité première à laquelle on donne son assentiment pour elle-même; la deuxième présente cette vérité comme faisant autorité; la troisième considère cette vérité révélée dans sa capacité de probation rationnelle de la foi<sup>13</sup>. Dans l'Écriture, il s'agit du *credibile ut credibile*, dans la science théologique, du *credibile ut intelligibile*. Or, la certitude de la démarche théologique n'a plus la force de la foi pure; en fait, les raisons théologiques ne valent que dans la foi: *Nisi credideritis, non intelligetis*. Elles n'éliminent pas le mérite de la foi, elles en dilatent plutôt la délectation<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Cf. *De utilitate credendi*, c. 11, n° 25 (PL 42, 83).

<sup>13</sup> Cf. Prol., q. 1, ad 5 : «Credibile enim, secundum quod habet in se rationem primae veritatis, cui fides assentit propter se et super omnia, pertinet ad habitum fidei ; secundum quod super rationem veritatis addit rationem auctoritatis, pertinet ad doctrinam sacrae scripturae, de qua dicit Augustinus quod 'major est ejus auctoritas quam humani ingenii perspicacitas' ; sed secundum quod supra rationem veritatis et auctoritatis addit rationem probabilitatis, pertinet ad considerationem praesentis libri, in quo ponuntur rationes probantes fidem nostram. Et sic patet quomodo differenter est fides de credibili, et libri de canone sacrae scripturae, et praesens scriptura».

<sup>14</sup> Cf. 1 *Sent.*, Prol., q. 2, ad 6 (Quar. I, p. 11).

La connaissance théologique recherche donc l'intelligibilité des réalités dont la foi donne la connaissance. À l'intérieur de l'analogie de la foi, la raison théologique va user d'un mode de recherche que l'on appelle le *modus inquisitivus* ou *perscrutatorius*. L'intervention de la raison dans ce cadre a un double but: d'une part, expliciter ce qui est implicite, en déduisant des conclusions théologiques à partir des articles de foi; d'autre part, prouver, c'est-à-dire rendre intelligibles ces mêmes articles de foi, par le moyen de raisons de convenance. Le *modus inquisitivus* n'entend pas démontrer la foi, car il ne peut appuyer la foi sur rien d'autre que la foi. Il suit bien davantage les nervures intelligibles du donné révélé, constate ses connexions et rend compte de sa cohérence interne<sup>15</sup>.

Quelle certitude faut-il alors reconnaître dans le cas du quatrième Évangile? Bonaventure pose la prémisse suivante: «la fin impose nécessité à ce qui a rapport à la fin»<sup>16</sup>. Puisque la doctrine de l'Évangile est en vue de la génération de la foi, elle ne pouvait relever ni de la certitude de démonstration, ni de l'illumination, ni non plus de la persuasion extérieure, mais de l'autorité. C'est la raison pour laquelle les différents livres de l'Écriture sont transmis par mode de narration plutôt que par réflexion; celle-ci prévaut dans les écrits des docteurs qui sont destinés à engendrer l'intelligence de la foi, à la favoriser et à la nourrir comme telle<sup>17</sup>.

Il nous a paru intéressant d'observer la mise en œuvre de cette perspective dans le commentaire du Prologue de l'Évangile, spécialement autour du thème: le Verbe, lumière des hommes. Comment notre auteur rend-il compte, dans le cadre de son exégèse théologique, des passages scripturaires concernant l'illumination par le Verbe, un thème au demeurant majeur de sa théologie? Peut-être sera-ce une manière de mieux mesurer l'importance de la structuration apportée par l'Écriture à l'ex-

---

<sup>15</sup> Cf. 1 *Sent.*, Prol., q. 1, concl. (Quar. I, p. 7). L'exposé de Bonaventure bénéficie de la réflexion de S. Anselme de Cantorbéry sur les raisons nécessaires (cf. J.-G. Bougerol, «Saint Bonaventure et saint Anselme», *Antonianum* 47 (1972) 333-361).

<sup>16</sup> Cf. ARISTOTE, *Phys.*, B 9 (200 a, 7-10).

<sup>17</sup> Cf. n° 10, ad 1 et ad 2 (Quar. VI, p. 243). Dans le même sens, on verra *Breviloquium*, Prol. § 5, n° 3 (Quar. V, p. 207).

position d'une théologie du Verbe, mais inséparablement de découvrir les retentissements d'une investigation théologique jusque dans la configuration interprétative du texte sacré. Plutôt que de nous arrêter aux principes qui guident Bonaventure dans son herméneutique scripturaire, nous préférons le suivre dans son labeur de *magister in sacra pagina* pour bénéficier de son enseignement. Son commentaire sera, dans ce sens, régulièrement éclairé par d'autres œuvres.

Trois points, qui constituent les lignes de force du commentaire du Prologue, retiendront notre attention: d'abord, le Verbe dans sa relation à celui qui parle (Jn 1,1-2); ensuite, le Verbe dans sa relation aux créatures (Jn 1,3-5); enfin, le Verbe, *lux illuminans* (Jn 1,9 et 14-18).

## 1. LE VERBE DANS SA RELATION À CELUI QUI PARLE (CF. JN 1,1-2)

Dans son commentaire de Jn 1,1-2, S. Bonaventure propose une approche théologique du mystère du Verbe dans sa relation à celui qui parle, qui le prononce, à savoir le Père, principe fontal des relations intratrinitaires. Il retient alors quatre points: l'unité d'essence, la distinction de la personne, l'égalité de la majesté et la coéternité dans la durée. Après l'examen de ces points, nous en viendrons à quelques éléments concernant le nom de 'Verbe'.

### 1.1. *Approche de l'identité du Verbe*

Jn 1,1 – *Dans le principe était le Verbe* – écarte la tendance hétérodoxe du trithéisme et enseigne l'unité dans l'essence (*unitas in essentia*). Comme l'affirme S. Augustin, «Le principe qui ne vient pas d'un principe est le Père; le principe qui vient du principe est le Fils»<sup>18</sup>. Ici, 'principe' signifie par antonomase le Père: *dans le principe*, c'est-à-dire dans le Père, est le Fils qui n'est pas séparé du Père par essence<sup>19</sup>. Bonaventure confirme

<sup>18</sup> *Contra Maximin.*, II, c. 17, n° 4 (PL 42, 784).

<sup>19</sup> Cf. *In Ioan.* 1,1, n° 2 (Quar. VI, p. 246).

cette interprétation en prenant appui sur Jn 14,11: «Je suis dans le Père et le Père est en moi»; de même Jn 10,30: «Moi et le Père, nous sommes un», ce qui veut dire que le Père et le Fils sont un dans l'unité d'essence et qu'ils sont une pluralité de personnes<sup>20</sup>.

La distinction dans la personne (*alietas in persona*) est exprimée dans le verset 1b: *Et le Verbe était auprès de Dieu*. Par là, l'erreur des Sabelliens se trouve repoussée, qui considéraient qu'un seul et le même est à la fois Père et Fils. La préposition *apud* (auprès de) signifie une distinction: l'autorité dans le Père et une autorité de dépendance dans le Fils. Ce qui est plus petit est en effet dans ce qui est plus grand, selon la manière commune de parler; bien que cette façon de s'exprimer ne puisse nullement intervenir dans le cas des relations intratrinitaires, il n'empêche que l'autorité revient au Père, en tant que principe<sup>21</sup>.

Le maître franciscain, insistant tout particulièrement sur cette doctrine, développe la notion de *primitas Patris*. Du point de vue personnel, la primauté du Père renvoie à l'innascibilité qui désigne la plénitude fontale du Père<sup>22</sup>. Autrement dit, dans l'ordre personnel, la primauté dans le Père est la raison de la production des autres personnes:

Là où il y a un ordre des personnes, la primauté dans la première personne est la raison de la production des autres; et puisque le terme *innascibile* désigne la primauté, il désigne aussi la plénitude fontale à l'égard de la production personnelle<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Cf. *In Ioan. 10,30*, n° 41 (Quar. VI, p. 391).

<sup>21</sup> Cf. *In Ioan. 1,1b*, n° 3 (Quar. VI, p. 246-247).

<sup>22</sup> Cf. A. DE VILLAMONTE, «El Padre Plenitud fontal de la Deidad», dans J.-G. Bougerol, éd., *S. Bonaventura 1274-1974*, t. 4, Grottaferrata, 1974, p. 221-242.

<sup>23</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 27, p. 1, a. un., q. 2, concl. (Quar. I, p. 469): «Ubi est ordo personalis, primitas in prima persona est ratio producendi alias; et quia innascibilis dicit primitatem, hinc est, quod dicit fontalem plenitudinem respectu productionis personalis». Nous empruntons la traduction de ce passage à G. Emery, *La Trinité créatrice*, Trinité et création dans les commentaires aux *Sentences* de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure, «Bibliothèque thomiste 47», Paris, 1995, p. 178.

Si le thème de l'autorité du Père n'est pas nouveau dans la théologie occidentale, son exploitation chez Bonaventure en fait l'élément le plus caractéristique de sa pensée en ce domaine<sup>24</sup>. Son interprétation du Pseudo-Denys paraît expliquer une telle orientation théologique: on retrouve chez lui une conception dynamique de l'être et du bien, et plus encore une vision hiérarchique du monde et de Dieu<sup>25</sup>. Bonaventure rattache en effet tout l'univers des hiérarchies créées à la hiérarchie divine qui est la parfaite unité et Trinité en Dieu, impliquant un ordre de principe dans la communication du bien.

Le Fils, quant à lui, est l'expression adéquate du Père. Il est son Verbe, c'est-à-dire l'énoncé de sa science, dans lequel tout ce que le Père est, possède, peut et sait, trouve une expression adéquate qui englobe et comprend l'être divin tout entier, en lui étant identique. Cela signifierait-il que le Fils soit la *ratio conoscendi* du Père, ce qui voudrait dire que le Père connaît à l'aide du Verbe?<sup>26</sup> En fait, le Fils n'est pas la raison pour laquelle le Père connaît, ni le moyen par lequel il sait tout: il n'est donc pas la *ratio conoscendi Patris*. En tant que possesseur in-créé de la nature divine, le Père possède en soi, indépendamment d'une autre personne, la raison de sa science: en soi, parce qu'en sa nature divine. En ce sens, chacune des personnes divines se suffit à soi-même puisque chacune est identique à la nature divine. Ainsi la fonction exercée par le Fils à l'égard du Père n'est pas fonction de raison d'intelligence, mais une fonc-

---

<sup>24</sup> Cf. H. COURTH, *Trinität in der Scholastik*, «Handbuch der Dogmengeschichte, II 1 b», Freiburg-Basel-Wien, 1985, p. 136-137 ; également l'exposé remarquable de G. Emery sur lequel nous nous appuyons : *La Trinité créatrice*, p. 173-184 en particulier.

<sup>25</sup> Cf. L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, Paris, 1992, p. 44-45 ; de même J.-G. Bougerol, «Saint Bonaventure et la Hiérarchie dyonysienne», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 36 (1969) 131-167 ; Id., «Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite», dans *Actes du Colloque Saint Bonaventure*, 9-12 septembre 1968, Orsay, «Études franciscaines, Suppl. 1968», Paris, 1969, p. 33-123 ; Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, Paris, <sup>2</sup>1985, p. 157-159.

<sup>26</sup> Un auteur tel que J.-M. BISEN tend à répondre par l'affirmative (cf. *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, «Études de philosophie médiévale 9», Paris, 1929, p. 106).



tion d'expression et de représentation de ce que le Père conçoit en se comprenant lui-même. Le Fils est donc bien plutôt *ratio repraesentandi*. Le Père se connaît parce qu'il est Dieu, non parce qu'il a un Fils, et il place la connaissance qu'il a de lui-même en face de lui comme expression de lui-même, à savoir le Verbe<sup>27</sup>.

S. Bonaventure interprète Jn 1,1c *Et le Verbe était Dieu*, dans le sens de l'égalité dans la majesté (*aequalitas in maiestate*)<sup>28</sup>, en se référant au fameux chapitre quatrième du *Proslogion* de S. Anselme: «Dieu est ce que rien de plus grand ne peut être pensé»<sup>29</sup>. Or, le Verbe étant Dieu, il est ce que rien de plus grand ne peut être pensé; il est de la sorte égal au Père dans la majesté, ce qui est confirmé en Jn 14,1: «Vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi». Le Fils n'est donc nullement une créature, comme le pensaient les Ariens.

Jn 1,2 – *Il était dans le principe auprès de Dieu* – contrecarre la position des Photiniens et des Ébionites qui enseignaient que le Christ tirait son origine directement de Marie. Ce passage affirme bien plutôt la coéternité dans la durée (*coaeternitas in duratione*)<sup>30</sup>. En effet, si le Fils n'était pas coéternel, le Père serait avant le Fils: le Verbe ne serait donc pas dans le principe auprès de Dieu.

## 1.2. *Le nom de 'Verbe'*

À la fin de son commentaire de Jn 1,2, S. Bonaventure soulève la question suivante: puisque 'Fils' comporte la propriété de la plus grande distinction, pourquoi le Fils de Dieu est-il désigné par le nom de 'Verbe' plutôt que par celui de 'Fils' exclusivement?<sup>31</sup>.

'Fils' exprime seulement la relation au Père, tandis que 'Verbe' signifie la relation à celui qui parle, à ce qui est dit, à la voix qui prononce une parole, à la doctrine efficace sur un autre.

---

<sup>27</sup> Cf. A. GERKEN, *La théologie du Verbe*, La relation entre l'incarnation et la création selon S. Bonaventure, «Bibliothèque bonaventurienne», Paris, 1970, p. 51-54.

<sup>28</sup> Cf. *In Ioan. 1,1c*, n° 4 (Quar. VI, p. 247).

<sup>29</sup> Cf. *PL* 158, 229.

<sup>30</sup> Cf. *In Ioan. 1,2*, n° 5 (Quar. VI, p. 247).

<sup>31</sup> Cf. *In Ioan. 1,2*, n° 6 (Quar. VI, p. 247).

Or, puisque le Fils de Dieu doit être considéré non seulement dans sa relation au Père dont il procède, mais également dans sa relation aux créatures qu'il a faites, ainsi qu'à la chair qu'il a assumée et aux enseignements qu'il a dispensés, il doit être désigné au plus haut point et selon la plus haute convenance par le nom de 'Verbe'.

Le maître franciscain met alors en évidence la liaison entre ces trois noms personnels: Fils, Image et Verbe:

Seul le Fils à proprement parler est Image; et par le fait qu'il est Fils, il est Image, et par le fait même il est aussi Verbe. Mais le Fils dit seulement son rapport au Père, Image dit principalement sa relation au Père, et conséquemment sa relation à l'autre personne. Verbe dit principalement sa relation au Père et conséquemment sa relation à la créature. Ces trois noms disent la même notion de Fils, cependant signifiée de diverses manières. Ils ne sont donc pas superflus<sup>32</sup>.

Priorité est accordée au nom de 'Fils' sur les autres noms: il signifie la production naturelle qui caractérise la deuxième personne, comme le souligne déjà S. Augustin<sup>33</sup>. Il y a donc une antériorité logique du nom de 'Fils'. Toutefois, Bonaventure ne néglige pas pour autant le nom de 'Verbe' qui, selon lui, est plus riche de connaissance pour nous, car il implique *in obliquo* une relation à la créature.

À l'idée de similitude expresse que traduit le nom d' 'Image', 'Verbe' ajoute la nuance de similitude expressive: *In intellectu verbi cadunt istae conditiones, scilicet intelligentis cognitio, similitudinis conceptio et alicujus expressio*<sup>34</sup>. Le verbe est en effet une similitude expresse et expressive conçue par un esprit intelligent lorsqu'il se considère lui-même ou lorsqu'il regarde autre chose. La notion de verbe suppose donc celles de connaissance, de génération et d'image. En d'autres termes, il faut présupposer à la notion de verbe, l'acte de connaissance d'un esprit intelligent, une génération ou une conception intérieure, et l'image, c'est-à-dire la similitude engendrée en parfaite con-

<sup>32</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 31, p. 2, q. 2, concl. (Quar. I, p. 542).

<sup>33</sup> Cf. *De Trin.*, VII, c. 2, n° 3 (PL 42, 936 s.).

<sup>34</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 27, p. 2, q. 3, concl. (Quar. I, p. 487).

formité. À ces trois choses, on se doit d'ajouter l'expression selon laquelle l'image est un verbe, c'est-à-dire manifeste à autrui. C'est donc un nom qui convient au plus haut point au Fils:

C'est pourquoi l'ordre et la distinction de ces noms sont manifestes. 'Sagesse' ou connaissance dit en premier lieu l'acte intellectuel; puis le nom de 'Fils' qui signifie l'émanation elle-même ou encore la conception. Vient ensuite l'Image qui rappelle que l'émanation se fait selon le mode de l'expression. Enfin, en troisième lieu, le nom de 'Verbe' dit à la fois toutes ces choses et y ajoute le caractère d'exprimer et de manifester<sup>35</sup>.

Le rôle manifestateur du verbe est lié à son statut de parole, résultat d'un dire. Ce dernier comporte une double signification: la première, parler à soi-même, c'est-à-dire concevoir mentalement quelque chose; la deuxième, proférer une parole qui s'adresse à autrui et qui extériorise le concept mental. Notre auteur transpose cela dans le cas de Dieu:

En Dieu, de même qu'en nous, 'dire' se comprend de deux façons. Car le 'dire-à-soi-même' (*apud se*) de Dieu, c'est la conception mentale, c'est-à-dire la génération d'une progéniture semblable à soi, et à ce dire correspond le verbe-né, c'est-à-dire le Verbe éternel. D'autre part, dire, c'est s'exprimer extérieurement, et ce dire équivaut [pour Dieu] à se déclarer par la créature, et à ce dire correspond le verbe créé et le verbe temporel. Nous concédons que verbe, comme dire, se comprennent de deux façons: éternellement et temporellement. Temporellement, c'est le verbe créé, qui n'est ni Dieu, ni en Dieu, mais créature vis-à-vis de Dieu. Mais le Verbe éternel est Dieu, il est le Verbe de celui-là seul dont il est conçu, de même que dire est de celui-là seul qui a conçu<sup>36</sup>.

Dans ce texte, *verbum creatum* ou *verbum temporale* ne désigne pas autre chose que la créature considérée comme une extériorisation de la pensée divine.

<sup>35</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 27, p. 2, a. 3, concl. (Quar. I, p. 488).

<sup>36</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 27, p. 2, q. 1, concl. (Quar. I, p. 482).

Or, parce que la première personne de la Trinité engendre la deuxième en conformité de nature, le premier nom qui convient à celle-ci et que lui donne la Révélation est celui de Fils. En outre, la production naturelle de la première personne étant spirituelle, le terme produit est conforme à son principe, c'est pourquoi la Révélation l'appelle également Verbe. À cet égard, l'activité naturelle d'un père n'est-elle pas d'engendrer un fils et celle d'une intelligence féconde, de concevoir un verbe. Si le Père est donc suprême fécondité, intelligence souveraine et si, par ailleurs, la perfection de sa production naturelle exige un terme unique, le Fils engendré est aussi un Verbe conçu.

## 2. LE VERBE DANS SA RELATION AUX CRÉATURES (CF. JN 1,3-5)

Après avoir considéré, dans sa lecture de Jn 1,1-2, la relation du Verbe à celui qui parle, S. Bonaventure en vient à la relation de la deuxième Personne aux créatures. Les versets 3 à 5 du Prologue présentent le Verbe comme principe suffisant de la création, principe indéfectible, pourvu de la prescience et offrant aux autres la connaissance.

### 2.1. *Le principe suffisant de la création*

Le Verbe suffit pour tout produire, c'est pourquoi l'Évangile affirme: *Tout fut fait par lui*, c'est-à-dire à partir de Dieu le Père, par le Verbe. Bonaventure renvoie à un passage des *Confessions* de S. Augustin: «Tu dis à ton Verbe coéternel tout ce que tu dis, et il advient ce que tu dis, et tu n'œuvres pas autrement qu'en disant»<sup>37</sup>.

Lorsque Dieu s'exprime au-dehors de lui-même, il se déclare en quelque sorte par la créature, et le verbe correspondant à ce dire est un verbe créé, à savoir la créature qui est un effet du Verbe éternel<sup>38</sup>. La créature, signe du Verbe in-

<sup>37</sup> Cf. XI, c. 7, n° 9 (PL 32, 813).

<sup>38</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 27, p. 2, a. un., q. 1, concl. (Quar. I, p. 482-483).

créé, représente son Créateur qui s'exprime lui-même dans son œuvre<sup>39</sup>.

Or, en se connaissant lui-même, le Père connaît aussi toutes choses, se connaissant lui-même comme principe de toutes choses. Dès lors la 'similitude' que conçoit le Père par la génération est à la fois la similitude qui imite le Père et la similitude des créatures. Ainsi le Verbe est-il la similitude exemplaire des créatures et la similitude opérative, désignant un rapport à la créature par mode d'exemplarité dispositive aussi bien que par mode de puissance opérative<sup>40</sup>.

## 2.2. L'indéfectibilité du principe

Le Verbe est principe non déficient, parce qu'il ne fait défaut à aucune opération, ce qu'enseigne le verset 3b: *Et sans lui rien ne fut fait*<sup>41</sup>. Le Père ne fait rien sans le Verbe, selon Jn 5,19: «Le Fils ne peut rien faire de lui-même, qu'il ne voie faire au Père; ce que fait celui-ci le Fils le fait pareillement».

Dans son commentaire de Jn 5,19b (*Omnia, quae Pater facit, haec et Filius similiter facit*), Bonaventure note que le Fils a le même pouvoir que le Père, bien qu'il le reçoive du Père. Ainsi l'adverbe *similiter* doit-il être articulé avec deux autres adverbes: *uniformiter* et *concorditer*<sup>42</sup>. En effet, «la raison de l'indivision dans l'œuvre est l'indivision dans l'essence et la dilection»<sup>43</sup>, ce qui est signifié en Jn 5,20: «Car le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait et il lui montrera des œuvres plus grandes que celles-ci, à vous en stupéfier».

Cette doctrine écarte l'erreur des Manichéens qui considéraient deux principes à l'œuvre dans la création: celui de la lumière et celui des ténèbres.

<sup>39</sup> Cf. H. U. von Balthasar, «Création et Trinité», *Communio* 13 (1988) 9-17 ; O. Todisco, «Verbum divinum omnis creatura', La filosofia del linguaggio di S. Bonaventura», *Miscellanea Francescana* 93 (1993) 149-198, cité par G. Emery, *La Trinité créatrice*, p. 197, note 3.

<sup>40</sup> À ce sujet, nous renvoyons à G. Emery, *La Trinité créatrice*, p. 193-196.

<sup>41</sup> Cf. *In Ioan.* 1,3, n° 10 (Quar. VI, p. 248).

<sup>42</sup> Cf. *In Ioan.* 5,19, n° 37 (Quar. VI, p. 309).

<sup>43</sup> «Ratio indivisionis in opere est indivisio in essentia et in dilectione» (cf. *In Ioan.* 5,19, n° 37 / Quar. VI, p. 309).

### 2.3. La prescience du Verbe

La référence à la prescience du Verbe rend compte de Jn 1,4a: *Ce qui fut en lui était la vie*<sup>44</sup>. Cela signifie que toutes choses se trouvent en lui, avant qu'elles n'aient été créées. Elles vivent en lui, comme le coffre dans l'esprit de l'artisan. Notre auteur fait appel à S. Augustin pour qui le Fils est «pleinement l'art de toutes les raisons des vivants» (*ars plena omnium rationum viventium*)<sup>45</sup>. La comparaison du coffre apparaît très explicitement dans le *Tractatus in Ioannem* I, n° 17:

Un ouvrier fabrique un coffre. Il commence par avoir le coffre dans son idée, car, s'il n'avait pas le coffre dans son idée, d'où le tirerait-il quand il le fabrique? Seulement le coffre ne se trouve pas dans son idée de la même manière que le coffre qui apparaît aux regards. Dans l'idée, il existe invisiblement; une fois réalisé, il existera visiblement. Voici maintenant que le coffre a été exécuté: a-t-il cessé pour autant d'exister dans l'idée? Non, il y a et ce coffre qui a été fabriqué, et ce coffre qui demeure et existe dans l'idée, un autre peut encore être fabriqué. Distinguez donc le coffre dans l'idée et le coffre dans la réalité. Le coffre dans la réalité n'est pas vie, mais le coffre dans l'idée est vie car l'âme de l'ouvrier est vivante, qui renferme tout cela dans son idée avant de le produire au-dehors<sup>46</sup>.

Le thème de l'*ars divina*, touchant à la production des choses, est devenu classique chez les théologiens du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècles qui reprennent et développent ce qui fut mis à jour par S. Augustin<sup>47</sup>. L'expression *Deus artifex* était commune dans la littérature patristique; Augustin se l'est appropriée en identifiant l'*ars divina* à la Sagesse de Dieu – ce en quoi réside

<sup>44</sup> Cf. *In Ioan.* 1,4, n° 11 (Quar. VI, p. 249).

<sup>45</sup> Cf. *De Trin.*, VI, c. 10, n° 11 (PL 42, 931 ; *Bibliothèque augustinienne* 15, p. 496-499).

<sup>46</sup> Cf. Pour la traduction française : *Bibliothèque augustinienne* 71, p. 163.

<sup>47</sup> Cf. H. MERLE, «Ars», dans *Bulletin de philosophie médiévale* 28 (1986) 96-133.

son originalité par rapport à ses devanciers –<sup>48</sup>. Le texte du *De Trinitate* (VI, c. 10, n° 11) – repris par S. Bonaventure dans son *commentarius in Ioannem* – est particulièrement présent aux esprits. Pierre Lombard, par exemple, le cite dans ses *Libri sententiarum* et en assure la diffusion<sup>49</sup>. Au XIII<sup>e</sup> siècle, l'influence augustinienne s'exerce surtout dans l'école franciscaine. Ainsi Alexandre de Halès, dans sa *Glossa in IV libros sententiarum*<sup>50</sup>, retient le texte d'Augustin cité par le Lombard; Bonaventure, quant à lui, le commente mot à mot<sup>51</sup>.

Du côté dominicain, le thème est loin d'être ignoré: Albert le Grand, dans son *commentaire des Noms divins* (VII, 2)<sup>52</sup>, le rattache à Augustin<sup>53</sup> et – ce qui n'est pas sans surprendre – à Aristote<sup>54</sup>. Thomas d'Aquin, dès le début de sa carrière, dégage

<sup>48</sup> Cf. notamment *De libero arbitrio*, III, 15, 42 (PL 32, 1292); *Contra Faustum*, XXI, 5 (PL 42, 391); *De civ. Dei*, XI, 7 (PL 41, 322).

<sup>49</sup> Cf. lib. 1, d. 31, 2 (Quar., 2<sup>e</sup>me éd., p. 226, n° 16). La réflexion autour de l'*ars divina* au XII<sup>e</sup> siècle est reliée à celle concernant le *mundus archetypus* platonicien chez Achard de Saint-Victor (cf. J. Châtillon, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor*, Paris, 1969, p. 281-282) et dans l'école de Chartres représentée notamment par Guillaume de Conches, particulièrement dans ses *Gloses sur le Timée*. *Ars* signifie aussi le plan rédempteur chez Thomas de Vaucelles (cf. *In cantica canticorum commentarius*, X / PL 206, 692 AB). Il peut figurer le Père, par exemple dans les *Sententiae berolinenses* (éd. Stegmüller, RTAM 11 (1939) 41).

<sup>50</sup> Cf. lib. 1, d. 31, 11 (Quar., p. 302).

<sup>51</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 31, pars 2, dub. 2 (Quar. I, p. 550): «Item quaeritur de hoc quod dicit, quod est ars quaedam omnipotentis et sapientis, [...]. Videtur enim male dicere, quia unusquisque, non intellecta arte, est iners: ergo si Filius est ars Patris, non intellecto Filio esse, Pater est iners; ergo videtur, quod rationabiliter operari habeat Pater a Filio suo. Respondeo dicendum, quod facienda est vis in verbo, quia non dicit, quod sit ars simpliciter, sed quod sit ars quaedam, quia non qua Pater novit, sed ubi novit; non est ars Patris, qua Pater sit sapiens, sed quae est a Patre sapiente...»; également, 1 *Sent.*, d. 10, a. 1, q. 1 (Quar. I, p. 196) et d. 27, pars 2, q. 4 (Quar. I, p. 490); *Breviloquium*, pars 1, c. 8 (Quar. V, p. 216); *De reductione artium ad theologiam*, 20 (Quar. V, p. 324).

<sup>52</sup> Cf. *Super Dionysium De divinis nominibus*, éd. P. Simon, ed. Coloniensis xxxvii, 1, Monasterii / Westf., 1972, p. 338.

<sup>53</sup> Cf. *Tract. In Ioan.*, I, 17 (BA 71, p. 162 s.).

<sup>54</sup> Cf. *Les parties des animaux*, I, 5 (645 a 7-15).

de la réflexion autour de l'art divin une analogie entre la science divine des créatures et la science que l'artisan possède de ses œuvres. Il en fait un modèle opératoire pour rendre compte de la science en Dieu et de sa providence. Pour ce faire, il l'investit de tout ce qu'apporte la notion aristotélicienne de connaissance pratique: la science que Dieu a des choses est en effet comparable à la science d'un artisan parce qu'elle est la cause de toutes choses comme l'art est la cause des produits de l'art; en d'autres termes, l'une et l'autre sont pratiques<sup>55</sup>. Le schéma aristotélicien de la connaissance impliquée dans l'œuvre de l'artisan offre à Thomas et aux médiévaux un outil conceptuel permettant d'échapper au dilemme auquel doit faire face la réflexion sur la création et la connaissance du Créateur: ou bien l'émanation intellectuelle ou bien la souveraine initiative d'une *potentia absoluta*<sup>56</sup>.

Or, selon Bonaventure, tout, dans la création, est exprimé dans le Fils qui porte le nom d'*ars Patris*<sup>57</sup>; toutes les raisons exemplaires sont conçues de toute éternité dans le sein de cette sagesse. En d'autres termes, le Fils est la *ratio repraesentandi* parfaite de tout ce que le Père peut produire, et spécialement de tout ce que le Père s'est proposé de faire en dehors de lui.

Pourtant, le Fils ne saurait être appelé *ars* selon l'acception pure et simple du mot; il est *ars quaedam*, parce qu'il n'est pas

---

<sup>55</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 39, q. 2, a. 1 ; *De veritate*, q. 2, a. 5, resp. ; *Summa contra Gentiles*, I, c. 66 : «Cognitio divini intellectus comparatur ad res alias sicut cognitio artificis ad artificiata : cum per suam scientiam sit causa rerum».

<sup>56</sup> Nous prenons appui ici sur S.-Th. Bonino, *Thomas d'Aquin, De la vérité, Question 2 (La science en Dieu)*, Introduction, traduction et commentaire, avec une préface de R. Imbach, «Vestigia 17», Fribourg-Paris, 1996, p. 447-449 ; cf. également F. Kovach, «Divine Art in saint Thomas Aquinas», dans *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge*, Actes du 4<sup>ème</sup> Congrès international de Philosophie médiévale, Montréal-Paris, 1969, p. 663-671.

<sup>57</sup> Cf. *In Hexaem.*, coll. 1, n° 13 (Quar. V, p. 331) : «Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posse suum ; dixit quae posset facere, et maxime quae voluit facere, et omnia in eo expressit, scilicet in Filio seu in isto medio tanquam in sua arte». Pour la traduction française, on verra *Les six jours de la création*, Trad. par M. Ozilou, Paris, 1991, p. 108.



*l'ars* par lequel le Père est sage, mais *l'ars* qui vient du Père qui est sage et selon lequel le Père opère tout parce qu'il a tout produit par le Fils<sup>58</sup>.

C'est une manière de mettre en relief le double aspect de la similitude exemplaire et opérative du Verbe. Cela suffit à préciser que le Verbe est *quasi medium* dans l'ordre de l'exemplarité et dans celui de l'opération. Pour cette raison, l'Écriture dit du Verbe qu'il est sagesse et puissance de Dieu (cf. 1 Co 1,24).

Lorsque Bonaventure parle de Verbe comme *medium* ou *quasi medium* dans l'œuvre de création, il n'entend pas faire de lui une réalité qui serait essentiellement intermédiaire entre Dieu et le monde créé. Dans l'ordre essentiel, en effet, le Verbe n'est pas *medium*, mais bien *extremum*, puisqu'il fait toutes choses: il est l'auteur de la création, essentiellement distinct de la création qu'il produit. Dans l'ordre de la connaissance, toutefois, on peut formuler son œuvre en terme de *medium*<sup>59</sup>.

#### 2.4. *Le Verbe offre aux autres la connaissance*

La lumière dont il est question en Jn 1,4b – *Et la vie était la lumière des hommes* – renvoie, selon le maître franciscain, au registre de la connaissance<sup>60</sup>. S. Augustin affirme d'ailleurs dans ce sens: «De même que l'œil ne voit pas s'il n'est illuminé par la lumière corporelle, de même l'intelligence ne voit pas si elle n'est illuminée par la lumière de l'esprit»<sup>61</sup>.

Or, bien que le Verbe offre la connaissance à tous, il ne donne pas à tous la connaissance de lui-même, parce que les pécheurs connaissent par la lumière, mais ils ne la saisissent pas comme telle, d'où l'affirmation de Jn 1,5: *Et la lumière luit dans les ténèbres*, puisqu'il fit connaître des choses vraies aux pécheurs; *et*

<sup>58</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 31, pars 2, dub. 2 (Quar. I, p. 550) que nous avons cité préalablement. À ce sujet, nous renvoyons à l'exposé éclairant de L. Mathieu, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, p. 152-164.

<sup>59</sup> Cf. L. Mathieu, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, p. 160-164 ; A. Gerken, *La théologie du Verbe*, p. 286-288.

<sup>60</sup> Cf. *In Ioan.* 1,4, n° 12 (Quar. VI, p. 249).

<sup>61</sup> Cf. *Soliloqu.*, I, c. 8, n° 15 (PL 32, 877).

*les ténèbres ne l'ont pas saisie*, parce que ceux qui sont aveuglés par les ténèbres de l'infidélité ne connaissent pas la lumière<sup>62</sup>.

L'interprétation augustinienne de Jn 1,4b-5 influence directement celle de Bonaventure:

Par cette vie même les hommes sont illuminés. Les bêtes ne sont pas illuminées par elle, parce que les bêtes ne possèdent pas une intelligence raisonnable qui soit capable de voir la Sagesse. Mais l'homme fait à l'image de Dieu possède cette intelligence raisonnable et par elle il peut percevoir la Sagesse. Donc cette vie, par qui tout a été fait, cette vie est elle-même la Lumière, non point de tous les êtres animés, mais la Lumière des hommes. Aussi l'Évangéliste dit-il peu après: *Il était la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde* (Jn 1,9)<sup>63</sup>.

Augustin, comme plus tard Bonaventure, propose une exégèse morale de Jn 1,5:

Mais peut-être se trouve-t-il des cœurs insensés, encore incapables de recevoir cette lumière parce que le poids de leurs péchés les empêche de la voir. Qu'ils ne s'imaginent pas que la lumière soit absente parce qu'ils ne peuvent pas la voir, car, par suite de leurs péchés, eux-mêmes sont ténèbres. *Et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise*. Par conséquent, mes frères, comme l'aveugle exposé au soleil, le soleil lui est présent, mais lui-même est absent au soleil, ainsi l'insensé, le pécheur, l'impie ont le cœur aveugle. La Sagesse est présente, mais elle est présente à un aveugle, elle est absente à ses yeux: non qu'elle-même lui soit absente, c'est lui au contraire qui se tient loin d'elle. Que doit-il faire? Purifier ce par quoi Dieu peut être vu<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> Cf. *In Ioan.* 1,5, n° 13 (Quar. V, p. 249) : «*Et lux in tenebris lucet, cum peccatores facit vera cognoscere; et tenebrae eam non comprehenderunt; quia infidelitatis tenebris obcaecati non cognoscunt; Genesis primo (1,2) : 'Tenebrae erant super faciem abyssi', id est infidelitas in facie cordis humani. Unde ad Ephesios quinto (5,8) : 'Fulistis aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino'; primae Ioannis primo (1,5) : 'Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae. Si dixerimus, quoniam societatem habemus cum eo et in tenebris ambulamus; mentimur et veritatem non facimus'.*

<sup>63</sup> Cf. *Tract. In Ioan.*, I, n° 18 (BA 71, p. 165-167).

<sup>64</sup> Cf. *Tract. In Ioan.*, I, n° 19 (BA 71, p. 167).

Dans sa sixième conférence sur l'*Hexaemeron*, Bonaventure insistera à cet égard sur l'importance d'une vie tout entière sous l'influence de la lumière, c'est-à-dire d'une vie morale selon les quatre vertus cardinales. Celles-ci sont en effet si nobles que la disposition du monde leur correspond. Elles peuvent être mises en relation avec les quatre influences de la lumière que sont la purification, l'illumination, le perfectionnement et la stabilisation. Ainsi la tempérance purifie, la prudence illumine, la justice concilie, la force revigore et conduit à la stabilité<sup>65</sup>. Or, ces vertus découlent de la lumière éternelle dans l'hémisphère de notre âme et la reconduisent à son origine<sup>66</sup>, comme le rayon perpendiculaire ou direct est renvoyé par le chemin même par où il est venu<sup>67</sup>.

### 3. LE VERBE, *LUX ILLUMINANS*

Puisque la venue du Christ dans la chair était la venue du Roi, il envoya devant lui un précurseur dont la mission était de rendre témoignage à la lumière: *Il vint pour témoigner, pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui* (Jn 1,7). La mission de Jean ne signifie pas une déficience de lumière du côté du Verbe incarné, mais elle intervient bien plutôt en raison de la faiblesse des croyants<sup>68</sup>. Le précurseur n'était

<sup>65</sup> Cf. n° 20 (Quar. V, p. 363); pour la traduction française : cf. M. Ozilou, p. 219.

<sup>66</sup> Cf. le bel exposé d'É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1943, p. 325-346. Un auteur tel que V. Ch. Bigi souligne le rôle éminent de la lumière dans la doctrine de Bonaventure, mais il conteste que ce soit purement et simplement une métaphysique de la lumière, comme c'est le cas dans l'interprétation de Gilson; celui-ci parle d'un néoplatonisme évident. Bigi insiste sur le sens hétérogène de la lumière qui doit d'abord être considéré du point de vue naturel; ce point de vue nous paraît être un peu hypertrophié par l'Auteur (cf. *Divus Thomas* 64 (1961) 395-422, ici p. 399).

<sup>67</sup> Cf. *In Hexaem.*, coll. 6, n° 24 (Quar. V, p. 363); trad. française : cf. M. Ozilou, p. 219-220. Bonaventure a recours à des images venant de la science optique des perspectivistes d'Oxford (cf. également *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, I, n° 9 (Quar. V, p. 459).

<sup>68</sup> Cf. *In Ioan.* 1,7, n° 19 (Quar. VI, p. 250).

donc pas la lumière en laquelle il faut croire: *Celui-là n'était pas la lumière, mais il avait à rendre témoignage à la lumière* (Jn 1,8).

Bonaventure insère ici une question: l'affirmation de Jn 1,8 paraît être contredite par Eph 5,8: «Autrefois vous étiez ténèbres, mais maintenant vous êtes lumière dans le Seigneur»; tous les hommes sont donc lumière.

À la suite de la Glose ordinaire, notre auteur distingue la lumière illuminant (*lux illuminans*) et la lumière illuminée (*lux illuminata*). Jean et les autres saints ne sont pas la lumière illuminant, mais la lumière illuminée par la lumière première.

Pourtant, note Bonaventure, les hommes ne pourraient-ils pas être aussi *lux illuminans*, comme paraissent l'attester d'une part Mt 5,16: «Que votre lumière brille devant les hommes»; d'autre part Ph 2,15: «Parmi eux, vous brillez comme des luminaires dans le monde». En fait, la lumière illuminant comporte un double mode: efficient et dispositif. Dans le cas du premier mode, il s'agit de la lumière par essence qui ne convient qu'à Dieu; le deuxième mode, quant à lui, concerne la lumière par participation et revient aux saints qui illuminent par la parole et par l'exemple.

### 3.1. *La lumière per essentiam du Verbe (cf. Jn 1,9)*

L'influence de Dieu sur l'homme, qui est l'influence illuminante du Verbe éternel, s'exerce directement, dans son action naturelle comme dans son action surnaturelle. Bonaventure voit ici une convenance de l'incarnation: Dieu n'était en effet pas connu du monde avant l'incarnation, bien qu'il fût la lumière souveraine présente à tous; il convenait donc que la lumière divine se manifestât pleinement aux hommes dans l'incarnation du Verbe. C'est la raison pour laquelle le Prologue affirme (Jn 1,9): *Il était la lumière véritable, c'est-à-dire par essence (per essentiam), qui éclaire tout homme venant en ce monde*<sup>69</sup>.

Pourtant, le Verbe ne semble pas illuminer tous les hommes, puisqu'ils sont ténèbres?<sup>70</sup>. S. Augustin répond qu'il illu-

<sup>69</sup> Cf. *In Ioan.* 1,9, n° 24 (Quar. VI, p. 251-252).

<sup>70</sup> Cf. *In Ioan.* 1,9, n° 30 (Quar. VI, p. 252-253).

mine tout homme, à savoir celui qui est illuminé, parce que nul n'est illuminé sinon par le Verbe<sup>71</sup>; on a en cela l'exemple du maître enseignant ses élèves. L'évêque d'Hippone apporte alors le commentaire suivant de Jn 1,9:

'C'était la lumière véritable'. Pourquoi ajouter 'véritable'? Parce que l'homme, une fois illuminé, est appelé lui aussi lumière, mais la lumière véritable est celle qui illumine. Car de nos yeux, on dit pareillement qu'ils sont des lumières, et cependant, si l'on n'allume pas la lampe pendant la nuit ou si le soleil ne se lève pas durant le jour, de telles lumières s'ouvrent en vain. Jean était donc, lui aussi, une lumière, mais non pas la lumière véritable, puisqu'il était ténèbres avant d'être illuminé et qu'il n'est devenu lumière que par son illumination<sup>72</sup>.

À l'objection rapportée par Bonaventure, Bède le Vénérable répond qu'il faut entendre ici la lumière naturelle, et non point la lumière de grâce: tout homme porte en effet en lui une lumière de la face de Dieu (*quilibet habet signatum lumen vultus Dei*)<sup>73</sup>. Jean Chrysostome, pour sa part, enseigne que le Verbe est prêt à illuminer, mais que certains ferment pour eux-mêmes la voie de la lumière, selon la comparaison de l'aveugle en présence du soleil<sup>74</sup>.

Un tel enseignement est confirmé par Jn 8,12: «Moi, je suis la lumière du monde; celui qui me suit ne marche pas dans les ténèbres». Le Christ est la lumière du monde par l'instruction et celui qui le suit, en lui soumettant son intelligence, ne marche pas dans les ténèbres, selon 2 Co 10,4-5: «Nous renversons les sophismes et toute puissance altière qui se dresse contre la connaissance de Dieu, et nous faisons toute pensée captive pour l'amener à obéir au Christ»<sup>75</sup>.

Afin de la scruter davantage encore, l'interprétation bonaventurienne de Jn 1,9 mérite d'être mise en relation avec celle d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin, contemporains de no-

<sup>71</sup> Cf. *Enchiridion*, c. 103, n° 27 (PL 40, 280).

<sup>72</sup> Cf. *Tract. in Ioan.*, II, n° 6 (BA 71, p. 185).

<sup>73</sup> Cf. *In Ioan. Evang.* 1,9 (PL 92, 640).

<sup>74</sup> Cf. *In Ioan.*, Homil. 8, n° 1 (PG 59, 65).

<sup>75</sup> Cf. *In Ioan.* 8,12, n° 18 (Quar. VI, p. 357-358).

tre auteur. Albert souligne le fait que la lumière peut s'entendre de manière multiple, à savoir la lumière de nature (*lumen naturae*), de grâce (*lumen gratiae*), de révélation des secrets (*lumen revelationis secretorum*), de gloire (*lumen gloriae*)<sup>76</sup>. Si l'on considère la lumière de nature, l'affirmation de Jn 1,9 peut tout à fait être avalisée, puisqu'il s'agit de la connaissance du vrai et du bien présente en tout homme. Par contre, dans le cas de la lumière de grâce, il ne semble pas vrai que le Verbe illumine tout homme venant en ce monde, parce que beaucoup demeurent non illuminés. Albert le Grand, comme Bonaventure, fait appel à l'interprétation d'Augustin: tout homme illuminé ne l'est que par le Verbe.

Poursuivant son commentaire, il se réfère à l'interprétation de la Glose ordinaire, selon laquelle 'tout homme' signifie cette nature dans l'homme qui a été faite à l'image et à la ressemblance de Dieu, à savoir l'âme supérieure (*anima superior*); tout le reste, c'est-à-dire les parties inférieures de l'homme, est d'une certaine manière extérieur à cette nature. Dans l'âme supérieure, comme en un monde supérieur, se trouve la lumière véritable qui illumine tout homme venant en ce monde et renaissant par la grâce. Selon la glose, il n'y a d'hommes que convertis à la raison supérieure de l'esprit (*ad superiorem mentis rationem*). Albert préfère dire que 'tout homme' désigne ce qui touche à l'intégrité de la véritable humanité, c'est-à-dire en fait l'homme tout entier. Rien de ce qui appartient à l'homme ne demeure donc non illuminé<sup>77</sup>.

Il paraît également inexact, affirme Thomas d'Aquin, que la lumière véritable éclaire tout homme, puisque beaucoup sont encore dans les ténèbres. Il considère alors, comme ses contemporains, un double point de vue dans sa réponse<sup>78</sup>: premièrement, si le monde est envisagé du point de vue de sa création et l'illumination comme référée à la lumière de la raison naturelle, l'enseignement du Prologue ne contient rien de faux. Tous les hommes venant en ce monde participent de fait à la lumière véritable dont dérive toute lumière de connaissance naturelle.

<sup>76</sup> Cf. *In Evangelium secundum Joannem 1,9*, dans *Alberti Magni Opera omnia*, Éd. A. et É. Borgnet, t. 24, Paris, 1899, p. 43.

<sup>77</sup> Cf. *In Evangelium secundum Joannem 1,9*, p. 44.

<sup>78</sup> Cf. *Lectura super Joannem 1,9*, n° 129 (Marietti, p. 27).

L'expression 'venant en ce monde' se comprend donc des hommes qui ont une intelligence provenant d'une cause extrinsèque. La nature de l'homme est en effet double: d'une part, corporelle, selon laquelle il est éclairé par la lumière corporelle et sensible; d'autre part, intellectuelle, selon laquelle il est éclairé par la lumière intellectuelle et spirituelle. Selon sa nature corporelle, l'homme ne vient pas en ce monde, mais il est de ce monde; par contre, selon sa nature intellectuelle qui est de Dieu par création, il vient en ce monde.

Deuxièmement, si l'illumination se comprend de la lumière de grâce, Jn 1,9 peut être exposé de trois manières<sup>79</sup>: d'abord, selon Origène – qui est en fait Jean Scot Érigène<sup>80</sup> – le monde peut être considéré dans sa perfection à laquelle l'homme, réconcilié avec Dieu, est conduit par le Christ. Le Verbe illumine en effet tout homme venant, par la foi, en ce monde spirituel qu'est l'Église éclairée par la lumière de grâce. Ensuite, S. Jean Chrysostome souligne le fait que le Verbe, dans sa volonté de sauver tous les hommes, éclaire tout homme naissant en ce monde sensible. Si certains ne sont pas illuminés, cela dépend d'eux-mêmes et non du Verbe dont la lumière ne fait défaut à personne. Enfin, Thomas reprend, à son tour, l'interprétation de S. Augustin que nous avons rencontrée à plusieurs reprises.

Les trois théologiens médiévaux, chacun à leur manière, rendent compte de Jn 1,9 en distinguant le plan naturel et surnaturel de l'illumination par le Verbe. C'est l'objet d'un questionnement majeur de la part de Bonaventure, dont on ne trouve qu'une esquisse dans son commentaire sur le Prologue de saint Jean. Ayant recours aux expressions *lumen inditum* et *lumen infusum*<sup>81</sup>, il ne conçoit pas le plan naturel sans le plan surnaturel: unique est le chemin parcouru par l'homme avec le secours de la lumière naturelle et de la lumière de grâce. Il n'existe à vrai dire qu'une illumination qui provient de la lumière éternelle et qui a pour but de conduire l'homme à l'assimilation la

<sup>79</sup> Cf. *Lectura super Ioannem 1,9*, n° 130 (Marietti, p. 27).

<sup>80</sup> Cf. *PL* 122, 293 B.

<sup>81</sup> Cf. notamment P. Maranesi, «'Revelatio' e conoscenza 'per lumen inditum': la posizione media di Bonaventura tra Bacone e Tommaso nel problema gnoseologico», *Collectanea franciscana* 61 (1991) 491-511.

plus parfaite possible avec Dieu. Une telle illumination commence dans la lumière innée et s'accomplit dans la lumière infuse<sup>82</sup>.

À cet égard, l'itinéraire de l'homme vers Dieu est comparable à une marche de trois jours dans le désert et à la triple illumination d'une même journée: la première est semblable au soir, la deuxième au matin et la troisième à l'heure de midi. Cette illumination correspond à la triple existence des choses, à savoir dans la matière, dans l'esprit et dans l'exemplaire divin<sup>83</sup>.

### 3.2. *La manifestation du Verbe incarné (cf. Jn 1,14-18)*

Les apôtres et les croyants, bénéficiaires de la lumière divine, ont une connaissance du Verbe incarné qui intervient selon l'une et l'autre nature; en leur nom, l'Évangéliste affirme: *Nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique, plein de grâce et de vérité* (Jn 1,14). La gloire renvoie en effet à la nature divine, et la nature humaine est signifiée par l'expression *plein de grâce et de vérité*<sup>84</sup>.

Toutefois, Bonaventure se demande si la plénitude de grâce vise exclusivement la nature humaine du Christ<sup>85</sup>. En fait, la grâce du Christ comporte une double modalité: d'une part, la grâce sanctifiante présente à son plus haut degré dans l'humanité du Christ; d'autre part, la grâce d'union, à savoir l'union hypostatique, dont rien de plus grand dans l'ordre de la grâce ne saurait être pensé. C'est en raison de cette double modalité

<sup>82</sup> Cf. *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 2 (Quar. V, p. 56); dans ce sens, on verra A. Gerken, *La théologie du Verbe*, p. 110.

<sup>83</sup> Cf. *Itinerarium mentis in Deum*, c. 1, n° 3 (Quar. V, p. 297); de même 2 *Sent.*, d. 3, p. II, a. 2, q. 1 (Quar. II, p.88-90); 3 *Sent.*, d. 14, a. 2, q. 1 (Quar. III, p.306-309); *Breviloquium*, 2, 12 (Quar. V, p. 230). On aura reconnu ici l'influence de S. Augustin distinguant la connaissance matutinale, c'est-à-dire dans le Verbe, et la connaissance vespérale selon laquelle une chose est connue dans son genre propre (cf. *De Gen. ad litt.*, IV, c. 23-24, n° 40-41 / BA 48, p. 399 s.; II, c. 8, n° 16 / BA 48, p. 168 s, de même que la note complémentaire de BA 48, p. 645, n° 20).

<sup>84</sup> Cf. *In Ioan. 1,14*, n° 35 (Quar. VI, p. 254).

<sup>85</sup> Cf. *In Ioan. 1,14*, n° 41 (Quar. VI, p. 255).



de la grâce que le Christ est tête de l'Église et parce que la tête est présente à tous les membres, *de sa plénitude nous avons tous reçu* (Jn 1,16)<sup>86</sup>.

En outre, notre auteur dégage trois raisons qui rendent compte de la connaissance qu'ont les apôtres et les croyants du Verbe incarné<sup>87</sup>: premièrement, le témoignage authentique du précurseur: *Jean lui rend témoignage et il clame* (Jn 1,15a). Jean ne ment pas, il est fidèle et il clame, c'est-à-dire qu'il parle ouvertement et avec assurance: *C'est de lui que j'ai dit: celui qui vient derrière moi le voilà passé devant moi, parce qu'avant moi il était* (Jn 1,15). Le Prologue affirme la supériorité de l'efficacité du Christ, selon son humanité, sur celle de Jean; S. Paul dit également en Eph 1,22: «Il a tout mis sous ses pieds et l'a constitué tête au sommet de toute l'Église». En fait, la dignité unique du Christ ressortit à sa divinité, d'où l'expression: *parce qu'avant moi il était*. Dans le même sens, Bonaventure cite Jn 8,58: «Amen, amen, je vous le dis, avant qu'Abraham fût, je suis».

La deuxième raison est prise de l'effet unique de la grâce du Christ: *Oui, de sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce pour grâce* (Jn 1,16). L'expression 'grâce pour grâce' signifie la grâce de la rétribution pour la grâce de la justification, ou l'inverse également. Or, tous ont reçu de sa plénitude, parce que le Christ – comme l'enseigne déjà S. Augustin<sup>88</sup> – est la tête de tous les justes depuis Abel jusqu'au dernier juste. Les membres sont unis à la tête par le lien de la foi et de l'amour (*ligamine fidei et dilectionis*). Personne n'est en effet sauvé sans la foi au Christ, c'est-à-dire sans recevoir de la plénitude de ses dons<sup>89</sup>. Si la loi de Moïse promettait la grâce et la vérité, le Christ est venu les apporter en plénitude: *Car la loi fut donnée par Moïse; la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ* (Jn 1,17).

Bonaventure invoque une troisième raison, l'enseignement unique du Christ. Lui seul a pu enseigner parfaitement sur Dieu,

---

<sup>86</sup> Cf. *In Ioan.* 1,14, n° 41 (Quar. VI, p. 255) : «Ratione huius duplicis gratiae fuit caput Ecclesiae. Et quia caput in omnia membra redundat, ideo 'de plenitudine eius accepimus omnes».

<sup>87</sup> Cf. *In Ioan.* 1,15-18, n° 36-39 (Quar. VI, p. 254-255).

<sup>88</sup> Cf. *Tract. in Ioan.*, CIX, n° 2 (CCSL 36, pars 8, p. 619-620).

<sup>89</sup> Cf. *In Ioan.* 1,16, n° 42 (Quar. VI, p. 255).

et ce ouvertement, parce que lui seul a vu Dieu: *Nul n'a jamais vu Dieu; le Fils unique qui est dans le sein du Père, lui, l'a fait connaître* (Jn 1,18)<sup>90</sup>.

Le maître franciscain s'arrête quelque peu sur l'expression *Nul n'a jamais vu Dieu* et souligne que Dieu peut être connu en lui-même et dans ses effets<sup>91</sup>. Le connaître dans ses effets, c'est le voir dans un miroir, et cela d'une double manière: premièrement, dans un miroir transparent, c'était le cas dans l'état de la justice originelle; deuxièmement, dans un miroir obscur. C'est seulement de cette façon que nous voyons dans la vie présente, parce qu'en raison de nos péchés nos yeux sont obscurcis et toutes les créatures sont couvertes de ténèbres, d'où l'affirmation de 1 Co 13,12: «Nous voyons maintenant dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face».

Dieu peut également être connu en lui-même, d'une part clairement: seul le Fils et les bienheureux le connaissent ainsi. D'autre part, il peut être connu dans l'obscurité, selon l'enseignement du Pseudo-Denys<sup>92</sup>. C'est ainsi que Moïse vit Dieu, de même que ceux qui le contempnent dans sa grandeur. Or, aucune image n'est attachée à leur vision. Ils perçoivent les réalités élevées, plus qu'ils ne les connaissent.

## CONCLUSION

Lorsque l'exégèse passe du cloître à l'école, s'instaure un nouveau rapport à l'Écriture: d'aliment de la rumination spirituelle du moine, l'Écriture devient matière d'étude et d'enseignement. Quoique l'on s'attendît peut-être parfois, dans le commentaire bonaventurien du Prologue de Jean, à une exégèse plus développée, il n'empêche que l'on a affaire à une approche analytique, désireuse de fonder sur la vérité même du texte l'autorité dogmatique et morale dont l'Église imprègne son action pastorale.

---

<sup>90</sup> Cf. *In Ioan. 1,18*, n° 39 (Quar. VI, p. 255): «Hic tertia ratio cognoscendi, quae scilicet est singulare documentum; quia Christus solus de Deo potuit docere et docuit certitudinaliter et aperte, quia solus vidit».

<sup>91</sup> Cf. *In Ioan. 1,18*, n° 43 (Quar. VI, p. 255-256).

<sup>92</sup> Cf. *La théologie mystique*, c. 1, § 1 (*Dionysiaca* 565-569).

L'exégèse de Bonaventure, plus particulièrement redevable à celle d'Augustin, offre une structuration herméneutique destinée à féconder l'approche théologique du mystère du Verbe incarné. Inséparablement, la lecture du Prologue de saint Jean entreprise par notre auteur est marquée par une certitude de foi mûrie au sein de la réflexion théologique. Une telle certitude transparaît notamment dans le sermon *Unus est magister noster Christus*, peut-être contemporain du commentaire sur Jean, puisqu'il aurait été prononcé entre 1254 et 1257:

«Nous avons un seul Maître, le Christ» *Évangile de Matthieu*, 23,10. Le thème proposé manifeste quel est le principe formel de l'illumination dans l'ordre de la connaissance. C'est le Christ, qui «étant la splendeur de la gloire et la figure de la substance de Dieu le Père et soutenant toutes choses par la Parole de sa puissance», comme il est dit dans la *Lettre aux Hébreux*, 1,3, est aussi l'origine de toute sagesse, selon cette phrase de *l'Ecclésiastique*, 1,5: «La source de la sagesse, c'est la Parole de Dieu dans les hauteurs». Or c'est le Christ lui-même qui est la source de toute connaissance droite; car il est «la Voie, la Vérité et la Vie», *Évangile de Jean*, 14,6<sup>93</sup>.

L'importance du thème de l'illumination par le Verbe, que nous avons rencontrée dans le commentaire du Prologue de Jean, témoigne du souci d'approfondir une théologie du Verbe qui soit le plus possible en syntonie avec le donné scripturaire. Dans le mystère de l'illumination, notre auteur part en quelque sorte à la découverte du motif de l'incarnation en même temps qu'il cherche à appréhender la condition de l'homme. Si le Verbe s'abaisse, en effet, vers la nature humaine, c'est pour la racheter et l'illuminer, afin de devenir sa mesure intérieure, son hiérarque<sup>94</sup>.

Selon Bonaventure, l'homme, objet de l'illumination du Verbe, est appelé à un itinéraire de contemplation dont la clé

<sup>93</sup> Cf. *Le Christ Maître*, Édition, traduction et commentaire du sermon universitaire «Unus est magister noster Christus » par G. Madec, <sup>2</sup>1998, p. 23.

<sup>94</sup> Cf. *Breviloquium*, Prol., § 3 (Quar. V, p. 205) ; *In Hexaem.*, coll. 3, n° 12 (Quar. V, p. 345).

consiste en une triple intelligence: l'intelligence du Verbe incréé par qui toutes choses ont été produites, l'intelligence du Verbe incarné par qui toutes choses ont été réparées, l'intelligence du Verbe inspiré par qui toutes choses ont été révélées<sup>95</sup>. Or, ce par quoi l'homme est conduit à la contemplation est la lumière naturelle de la raison qui a rapport au Verbe incréé, la lumière de grâce liée au Verbe incarné et la lumière prophétique liée au Verbe inspiré.

Le Maître franciscain propose alors une interprétation du monde et de l'itinéraire de l'homme, toute ressaisie dans le Christ, Verbe éternel fait chair. Pour être compréhensibles, toutes les imitations imparfaitement expressives doivent être rapportées et rendue transparentes à l'unique image du Père qui l'exprime avec une précision suprême. Comme le souligne Hans Urs von Balthasar: «Chez Bonaventure (pour la dernière fois dans le domaine de la théologie chrétienne) la doctrine du monde est vue en liaison avec celle de la révélation biblique»<sup>96</sup>.

Or le monde tend vers l'homme. La matière a un *appetitus* qui la pousse vers la forme et qui l'habilite à recevoir cette forme<sup>97</sup>. De ce fait, la matière n'est pas une pure privation, car elle a déjà en elle, selon son essence même, quelque chose de la beauté et de la lumière de Dieu. À cet égard, les corps humains sont disposés en vue de la forme la plus noble, c'est-à-dire l'âme spirituelle. Comme tel, l'homme est le résumé du monde, il est un microcosme.

Afin de rendre compte de la beauté de Dieu dans le Verbe, présente au monde, à l'homme et à toute l'histoire du salut, Bonaventure use de l'expression augustinienne *pulcherrimum carmen*<sup>98</sup>. De même que nul ne peut apercevoir la beauté d'un poème, s'il ne considère l'ensemble de la strophe, ainsi nul ne peut voir la beauté de l'ordre et du gouvernement du monde, s'il ne les considère pas dans leur ensemble. Puisqu'aucun

---

<sup>95</sup> Cf. *In Hexaem.*, coll. 3, n° 2 (Quar. V, p. 343) ; *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, coll. 8, n° 6 s. (Quar. V, p. 495 s.).

<sup>96</sup> *La gloire et la croix*, Les aspects esthétiques de la révélation, II, 1, «Théologie 74», Paris, 1968, p. 279.

<sup>97</sup> Cf. *In Hexaem.*, coll. 2, n° 2 (Quar. V, p. 336).

<sup>98</sup> Cf. *De civ. Dei*, 11, 18 (BA 35, p. 87) ; *De vera religione*, 22, 42 (BA 8, p. 81).

homme ne vit assez longtemps pour connaître toute l'histoire, le Saint-Esprit nous en donne, dans l'Écriture, le résumé<sup>99</sup>. Cela est si vrai que Bonaventure entend tirer de l'Écriture une sorte de vue d'ensemble de l'histoire du monde<sup>100</sup>. Il considère que le désordre provisoire introduit dans le monde par le péché ne peut remettre en cause radicalement la beauté de l'ordre<sup>101</sup>. En fait, une telle beauté apparaît pleinement dans le Christ; c'est pourquoi, le cosmos est compris comme une évolution tendant vers le Verbe fait chair.

Il convenait, à cet égard, que l'incarnation intervienne à la fin des temps: de même que l'homme, couronnement de tout le monde sensible, fut créé à la fin pour achever le tout, de même le Christ, nouvel Adam, en qui la cause première, Dieu, fut reliée à la dernière, le limon, vint à la fin des temps, quoique pas tout à fait à la fin ultime<sup>102</sup>. Le Christ est donc sommet du monde et de l'histoire et il synthétise, à partir de ce point culminant, le temps avant et après lui. Il vient restaurer en lui l'équilibre harmonieux du cosmos qui tend vers l'homme racheté, guéri et resplendissant de la lumière du Verbe.

Aussi le Christ est-il le centre de tout, en tant que Médiateur: c'est en lui que tout est créé, c'est-à-dire trouve son bien; c'est de lui que découle originellement l'unité du sens de la révélation; c'est en lui que réside le trésor de tout être, de toute sagesse, de toute grâce et de toute gloire. Il est «le résumé de ce qui est premier et de ce qui est dernier, de la Parole de Dieu qui est le commencement de toutes choses, et de la nature humaine qui est l'ultime de toutes les créatures»<sup>103</sup>.

Comment alors caractériser, dans la mesure du possible, la théologie mise en œuvre par Bonaventure? Nous reconnâtrions volontiers – à considérer notamment le commentaire sur le Prologue de Jean – une théologie de la Parole. Celle-ci sanctionne l'orientation de l'intelligence de la foi qui veut manifester, sur le

<sup>99</sup> Cf. *Breviloquium*, Prol., § 2 (Quar. V, p. 204).

<sup>100</sup> Cf. J. RATZINGER, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, «Théologiques», Paris, 1988.

<sup>101</sup> Cf. 1 *Sent.*, d. 44, a. 1, q. 3, c. (Quar. I, p. 786) ; 2 *Sent.*, d. 36, a. 2, q. 1 (Quar. II, p. 847-850).

<sup>102</sup> Cf. *Breviloquium*, 4, 4 (Quar. V, p. 244-245).

<sup>103</sup> Cf. *Breviloquium*, 4, 1 (Quar. V, p. 241).

registre discursif, la valeur de structuration apportée par la Révélation à la réalité du monde, de l'homme et de l'histoire. Une telle théologie cherche à rendre compte du sens de cette réalité à partir de celui que Dieu dévoile pleinement à l'homme dans sa Parole qui est le Fils, par le don de l'Esprit. Elle pourrait être, à cet égard, une contribution au questionnement herméneutique contemporain d'une théologie qui s'interroge sur le rapport entre compréhension du texte biblique – se donnant comme Parole – et compréhension de soi devant le texte à la lumière de la plénitude de la Révélation en Jésus-Christ.

Aussi, exprimerions-nous la démarche de S. Bonaventure en termes de théologie de la Parole de Dieu faite chair, *lumière véritable qui éclaire tout homme venant en ce monde.*