

S. Bonaventure et la rhétorique de la condescendance

Il aura fallu attendre le règne de Sixte V (1585-1590) pour que soit séparée et décrite une intuition qui a toujours accompagné la réception de l'œuvre de Bonaventure: que chez ce docteur la perception la plus subtile du Sens est inséparable d'une ardeur à en exprimer toute la substance, de manière également illuminante et émouvante. Le chroniqueur du concile de Lyon (1274), quand Bonaventure vient de mourir, le définit déjà *eminentis scientie et eloquentie*. Les éloges accordés depuis le XIII^{ème} siècle reviennent à cette singularité —l'art de faire désirer les réalités spirituelles à mesure même qu'on les dévoile—, que Jean Gerson a plus que d'autres ressentie (*Ep. de laudibus Bonaventurae*) mais que S. Antonin de Florence a le plus exactement formulée: *si quidem omnem veritatem, quam percipiebat intellectu, ad formam orationis et laudationis divinae reducens, continuo ruminabat affectu*¹.

La *Vie de S. Bonaventure* que Pietro Galesini compose en 1588 pour servir de préface à l'édition des œuvres du Docteur séraphique voulue par Sixte V ne se présente donc pas comme

¹ Le «dossier» concernant la place et la signification de S. Bonaventure dans l'âge de la Contre-Réforme est rassemblé dans l'*Historia Seraphica* du P. Henricus Sedulius, OFM. Obs, publiée à Anvers en 1613. On y trouve (pp. 211-294) a) *Elogia*; b) La *Vita* composée par Galesini pour les *Opera* de l'imprimerie vaticane (1588); c) le discours d'Octavianus a Martinis demandant à Sixte IV la canonisation de B.; d) la bulle de canonisation donnée par Sixte IV en 1482; e) la décrétale de Sixte V plaçant Bonaventure parmi les Docteurs du premier rang; f) le discours de Maurice Bressieu; g) le commentaire de Henricus Sedulius sur la *Vie* de Galesini.

l'invention de Bonaventure. Il s'agit plutôt d'une mise à feu. A la fin du xvi^{ème} siècle, l'assomption de Bonaventure dans le milieu franciscain et par là dans la vie intellectuelle et spirituelle de l'Eglise n'a pas pour fin d'évincer Duns Scot ni S. Thomas de leur rôle de maîtres à penser. L'urgence d'établir solennellement Bonaventure sur le devant de la scène théologique, d'abord en le déclarant Docteur de l'Eglise (1588), ensuite en faisant publier ses œuvres par l'imprimerie vaticane (1588-1596), s'explique par une raison d'éloquence: c'est un style de pensée, de langage et de vie qui est ainsi promu par le pape franciscain Sixte V pour ce qu'il croit être maintenant le plus grand bien de l'Eglise².

L'ouvrage qui revient sous la plume de Galesini comme étant le plus accompli de Bonaventure, ce sont les *Collationes in Hexaemeron* ou bien *Illuminationes Ecclesiae*, les vingt trois conférences prononcées à Paris en 1273, interrompues par l'appel du pape Grégoire X³. Mais les raisons de tenir ces discours pour la somme de la pensée bonaventurienne ne sont plus celles qui l'ont proprement suscitée. On ne s'oppose pas aux philosophes averroïstes et à travers eux aux partisans d'une sagesse purement humaine, laquelle se donnerait pour fin ultime la contemplation spéculative et abstraite de la nature divine et nierait en conséquence la nécessité de la révélation et de la grâce. Ce que l'*Hexaemeron* montre avec toute la force d'un testament, analogue en influence à celui de François, c'est, dans la gradation même des conférences, dans le mouvement d'élévation du discours, comment les progrès de l'intellection correspondent à un progrès de l'âme, qu'ils appellent autant qu'ils en exigent le préalable. La thèse fondamentale, dans tout Bonaventure, de l'union nécessaire des vertus intellectuelles et des vertus morales pour accéder à la sagesse chrétienne —qu'illustre la vie même et la personne de Bonaventure— prend dans la Rome de la Contre-Réforme un relief saisissant. Bona-

2 La promotion de S. Bonaventure correspond chez Sixte V à un dessein ancien et profond. Dès 1573, le conventuel Joannes Balainius Andrius lui dédie, alors qu'il n'est que le Cardinal Felice Montalto, son édition des commentaires de Bonaventure sur les quatre livres des Sentences. Dans l'*Ep. ded.* Balainius associe le renouveau de Bonaventure avec la promotion qu'il espère de Montalto au Pontificat.

3 Sur cet ouvrage, voir J.G. Bougerol, *Introduction à saint Bonaventure*, 1988, pp. 235 sqq; H.U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, II, 1, Paris, 1968; et l'introduction de Marc Ozilou, accompagnant la traduction de l'*Hexaemeron* (*Les Six Jours de la Création*, Paris, 1991).

venture propose, au plus haut degré d'intensité, un art de penser et un art de vivre où l'exercice de l'intelligence apparaît comme proprement inséparable d'une ontogenèse. A côté de la voie d'excellence accordée aux Saints, c'est une voie des moins bien lotis mais accessible à beaucoup, celle de la divinisation par la science dévote. Bonaventure est ainsi, aux yeux de la Rome sixtine, le garant et le créateur d'un type d'homme. Sixte V achève ce qui a été commencé par Paul III un demi-siècle auparavant. En faisant de Bonaventure un modèle tangible, il affirme combien il est persuadé que le moment est venu où la personne comme vivante du Docteur séraphique peut cristalliser les désirs et l'œuvre déjà accomplie par la Rome réformée, et donner l'élan final pour que se réalise une *societas hominum inter ipsos* composée d'individus intérieurement unifiés, pleinement conscients de leur place dans l'histoire du salut et de leur originelle déficience, et progressant spirituellement par la science soumise à la révélation pour atteindre la paix de la sagesse.

Présenter S. Bonaventure en moderne fondateur d'une école de magnanimité ne suffirait pas à expliquer tous les aspects de son style. Jusque-là nous comprenons l'ardeur et la chaleur (*flamentia verba*) dont son éloquence a toujours été créditée, c'est-à-dire le ton d'exhortation qui l'imprègne même en ses passages les plus subtils, miroir et effet dans le discours d'une puissante tension de l'esprit, en effort constant de rapporter toute proposition, tout énoncé sur l'être, au principe plus profond qui explique tout l'être. C'est cette vue du théologien sur le centre mystique de la pensée et du monde créé, qu'il soit par rapport à telle proposition plus éloigné ou plus proche, qui fait que rien chez Bonaventure ne peut sembler digressif au milieu même des développements les plus apparemment digressifs. Même en rappelant que ce regard «du dessus», avec la ferveur correspondante, enveloppe aussi la fondamentale exigence de l'union de la science avec la sagesse morale et la foi qui l'ordonnent, on n'atteindrait encore que la notion de *doctrina devota, sapida, et vere Seraphica, quae legentes non solum illuminat sed inflammat*, décrite par le panégyriste de Bonaventure lors de sa canonisation de 1482⁴. Il reste à

4 «Sermo Magistri Roberti de laudibus sancti Bonaventurae Ordinis Minorum», dans les *Opera* de Bonaventure, ed. Moguntiae, t.VII, p. 821.

expliquer l'*ubertas* et la *facundia* de son style, entendues comme capacité d'invention pour ainsi dire illimitée, fécondité heureuse et d'apparence inépuisable, art luxuriant de développer le discours en multipliant les rapports, proportions, ressemblances et correspondances, dans une tentative toujours reprise de lier les choses entre elles en les reliant à la Trinité créatrice d'où elles émanent et qu'elles reflètent de multiple manière. Tout cela autorise à parler d'un asianisme bonaventurien, dont la cause dans le théologien et l'effet dans l'auditeur sont le même plaisir, le même bonheur d'admiration qui saisit le croyant devant l'insondable fécondité divine. A la richesse de l'expressionnisme divin correspond la virtuosité de l'orateur, chez qui le *docere*, dans la mesure où il dévoile un aspect de la création comme empreinte du Verbe, est du même pas un acte de délectation — saisie du Verbe dans son acte d'expression — et un ravissement à prolonger en soi la perception du passage de la lumière divine à travers les choses. Galesini a parfaitement formulé la qualité de cet asianisme où se fondent les fonctions du discours que la tradition rhétorique juxtapose habituellement: *docendo quadam spirituali suavitate delectat, et quod perfecti oratoris est, delectando movet atque accendit* (Cap. 12).

Cette rhétorique de l'efflorescence, dans laquelle Bonaventure s'est installé au point d'en faire sa manière personnelle et définitive, a cependant de quoi étonner si on la rapporte à l'atticisme propre au Stigmatisé de l'Alverne dont le Docteur séraphique n'a cessé de se vouloir le disciple et l'imitateur. Pour découvrir de quelle manière la surabondance peut paradoxalement se ramener au laconisme et en être la légitime représentation ou le substitut admissible, il convient d'abord de distinguer les deux genres de théologie dont François et Bonaventure passent au xvi^{ème} siècle pour les archétypes: théologie mystique et théologie scolastique. Nous en demanderons la définition à un contemporain de l'assomption de Bonaventure dans la Rome de la Contre-Réforme, le dominicain Louis de Grenade, qui l'expose longuement dans son deuxième sermon sur S. François⁵:

5 Texte rapporté par H. Sedulius en guise de commentaire au chapitre XI de la *Legenda Major* de S. Bonaventure (*Historia Francescana*, p. 130). Louis de Grenade

La théologie est double, l'une qui perçoit Dieu par la spéculation, l'autre par l'expérience. La première est appelée spéculative ou scolastique, l'autre pour ainsi dire affective ou mystique, parce qu'assurément elle est secrète et connue de peu. Comme le principal maître de cette théologie est l'Esprit saint, c'est lui d'abord qui illumine l'intellect humain du don de la sagesse. Ensuite il embrase violemment la volonté de la vertu de charité. Ainsi embrasée, la volonté flaire et d'une certaine façon déguste la douceur ineffable de la bonté et de la suavité divines, et par l'effet de ce goût et de cette suavité que ressent la volonté, l'intellect perçoit combien le Seigneur est suave, doux, pieux, bénin, et c'est de cette manière qu'on dit que l'intellect est en quelque façon façonné et instruit par la volonté elle-même. Il y a une grande différence entre l'une et l'autre théologie. La première concerne plus l'intellect, la seconde a plus de rapport avec la volonté. L'une étudie Dieu, l'autre l'aime. L'une observe les choses divines, l'autre les embrasse. L'une connaît Dieu pour ainsi par l'ouïe, l'autre d'une certaine façon le flaire et le déguste. La lecture enseigne la première, l'onction la seconde. L'une s'apprend dans les écoles, l'autre dans le secret de la divine contemplation. Nous pouvons donc discerner dans cette double théologie deux manières de s'avancer. Dans la première (que nous appelons spéculative) l'action de l'intellect précède et il y a ensuite, chez les hommes pieux, un mouvement de la volonté. Dans l'autre (que nous avons nommée mystique), après cette première opération de l'intellect, il y a d'abord une action de la volonté et il s'ensuit dans l'intellect une connaissance nouvelle de la divine suavité. Dans l'une l'intellect dirige la volonté, dans l'autre la volonté instruit et dirige l'intellect, qui, se tenant d'une certaine façon à l'extérieur, perçoit la suavité de la divine bonté par le goût même et l'expérience qu'en a la volonté. C'est ce que signifient les paroles du prophète: «goûtez et voyez combien est suave le Seigneur» (Ps.33, 9, Vulg.). Il invite en effet à goûter d'abord et à voir ensuite, pour que nous comprenions que, par le goût de la volonté, l'intellect est instruit et apprend les immenses richesses de la bonté et de la suavité divines. De même que lorsqu'on déguste quelque nouveau mets, le goût lui-même manifeste la saveur de ce mets à l'intel-

a composé une série de quatre sermons sur S. François d'Assise, dont il déclare avoir emprunté la matière à S. Bonaventure (voir l'ensemble dans *Conciones de Praecipuis Sanctorum Festis*, Anvers, Plantin, 1593, pp. 345-397). Le passage cité appartient au 2e sermon. Ce texte et les suivants sont traduits par nous.

llect, de même après que la volonté a dégusté la douceur de la divine bonté qu'elle n'avait jamais auparavant perçue, l'intellect, devenu savant par cette expérience, perçoit quelle est cette douceur en qualité et quantité. Comme il y a donc dans notre âme deux pieds par lesquels nous nous avançons vers Dieu, à savoir l'intellect et la volonté, dans la première théologie le pied de l'intellect précède et la volonté suit; dans l'autre c'est la volonté, de la manière que nous avons dite, qui précède, et elle est suivie par cette nouvelle connaissance que reçoit l'intellect. Telle est la théologie mystique, que le magistère de l'Esprit saint ajoute à nos connaissances, qui tient entre toutes les sciences la première place, dans laquelle François, quoique grossier en toutes lettres, a excellé autant qu'il a été enflammé de l'ardeur très brûlante de la charité. C'est en aimant plus qu'en lisant, et en jouissant des bienfaits et des délices divins, qu'il a perçu les richesses infinies de la bonté, de la charité et de la suavité divines.

Cet éloge de François en maître et expérimentateur de la théologie mystique, Bonaventure aussi aurait pu le prononcer, en ajoutant que s'il aspirait lui-même à cette théologie-là, elle ne lui était pas, à la différence de S. François, accordée comme une grâce mais que néanmoins il ne pouvait concevoir sa propre pratique de la théologie scolastique que par rapport à ce terme absent et recherché.

Etienne Gilson a dégagé de manière lumineuse le sens de la démarche de S. Bonaventure par rapport à l'expérience de S. François et à son contenu essentiel⁶. Si l'idéal franciscain se définit comme la quête de la paix de l'âme, et si cette paix coïncide avec la jouissance de l'essence divine dans la contemplation extatique, l'expérience propre de Bonaventure est que ce bien de l'extase n'est pas chez lui le privilège d'une grâce habituelle et qu'il ne saurait l'atteindre par la voie de l'ascèse hyperbolique: «Tout se passe comme si l'extase, gratuitement concédée par Dieu à la perfection de certaines âmes simples, était demeurée pour le docteur illustre un idéal qu'il lui fallait rejoindre par les voies lentes et détournées de la science». L'imitation de S. François sera nécessairement chez Bonaventure réalisée sur le mode d'une «transposition», où le savant

6 Voir E. Gilson, *La Philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, 1984, sp. pp. 59-75, «Le problème bonaventurien».

imitateur se pénètre par la spéculation de toute la sagesse divine humainement accessible, afin de se mettre en état d'adhérer ultimement au Verbe par la voie de l'extase, dans un effort et une attente impatiente de passer de la connaissance de la vérité au contact avec le Verbe *diffusivus Sui*. Commentant le texte de l'*Hexaemeron* où Bonaventure distingue la finalité des divers Ordres religieux (XXII, 20-23), E. Gilson décrit en ces termes ce qui distingue et ce qui relie François et Bonaventure:

Ainsi l'état de perfection de saint Bonaventure est celui du spéculatif; l'état de l'extatique est celui de saint François. Il ne saurait donc être question, pour ceux à qui Dieu n'en a pas fait la grâce, de prétendre s'établir d'emblée dans une vie que leur corps ne supporterait pas et que d'ailleurs ils ne sauraient mener sans renoncer à la spéculation qui leur est échue en partage. Et d'autre part l'extase reste là, devant eux, comme un idéal incontestablement supérieur à celui de la pure spéculation, auquel par conséquent ils ont le droit et même le devoir de ne pas renoncer. Comment des spéculatifs peuvent-ils parvenir aux ravissements des extatiques, alors que l'ascétisme des extatiques leur est interdit par leur situation même de spéculatifs? Pour résoudre ce problème, il faut que la science vienne suppléer à l'ascèse; or, elle ne pourra s'adapter à ce nouveau rôle qu'à la condition de se réorganiser intérieurement en vue de cette fin.

Le rôle que la science tient désormais dans la spiritualité franciscaine, comme équivalent de l'ascèse radicale de François, permet de comprendre en retour l'attitude de S. François à l'égard des études. On sait que, sans pour autant les interdire, le Poverello n'a pas pris parti en faveur des études. Sans doute pensait-il que le but de l'Ordre qu'il fondait —*totus adhaerere Deo per assiduae contemplationis eius gustum*, suivant la belle formule de Bonaventure— pouvait et devait être atteint par la voie de la pauvreté absolue (avec toutes les implications de cette exigence) et que la voie de la science recélait pour cette fin-là moins d'utilité que de péril (*scientia inflat*), bien qu'elle fût cependant avantageuse, à un niveau pour ainsi dire inférieur et de manière annexe, pour la fin de la prédication qui devait être le monnayage de cette contemplation principale⁷. François a

7 *Ibid.*, pp. 42-43.

envisagé le problème de la science à partir de sa propre expérience, en homme qui avait la grâce de cette contemplation et qui la voulait pour tous les franciscains. Si Bonaventure, et l'Ordre avec lui, s'éloigne de cette position, c'est que, tout en gardant à l'esprit le danger d'orgueil, il en est venu à l'idée que la science doit être, pour les *Proficientes* parmi lesquels il se range, la voie d'accès vers l'extase recherchée. Il ne convient donc pas d'envisager le rapport de S. François et de l'Ordre successif en termes de décadence ou de corruption d'une primitive pureté, comme si le développement de l'Ordre l'avait détourné de sa finalité authentique par les seuls faits de l'hégémonie progressive des clercs sur les laïcs, de la subordination de l'Ordre aux intérêts immédiats de l'Eglise et de la politique universitaire du Saint-Siège. Cette finalité est pleinement présente mais le moyen est différent. On ne peut sublimer les origines de l'Ordre que si l'on considère que le modèle de S. François a pu imprégner directement et efficacement le petit groupe de disciples et comme les aspirer, ou plutôt si l'on y voit un temps dans lequel les disciples formaient un groupe assez étroit pour que l'Ordre pût se réduire à la figure du Stigmatisé. Le développement de l'Ordre n'a fait que mettre en évidence un fait obscurci par la fulgurance même du personnage de S. François: le caractère rare et privilégié de la paix extatique.

Autant est fascinante dans le Stigmatisé de l'Alverne la facilité de cet état, sa quotidienneté, autant il appartient aux *Proficientes* de l'obtenir à force de méditation et d'exercices rationnels, soutenus par les exercices de purification et la pratique de la règle de pauvreté. Plus exactement il s'agit de s'en rendre capable et à cette fin de pousser à son point extrême la voie de la théologie scolastique, par laquelle le méditant réunit le plus étroitement les deux symboles du livre des créatures et du livre de l'Ecriture en s'efforçant méthodiquement d'y trouver l'expression de la même Sagesse créatrice. Ainsi comprise la théologie se confond avec une méditation en acte, où l'approfondissement volontaire des vérités révélées se résout dans la manifestation des réseaux d'analogie qui organisent et animent la création, l'expression dans la pensée et le discours de cette vue du monde en symboles accordée à S. François par un don gracieux et imprévisible. «En toute œuvre, il admirait l'Ouvrier et il rapportait au Créateur les qualités qu'il trouvait dans cha-

que créature» nous dit Celano de S. François (2 C 165), en une formule que Bonaventure développe dans la *Légende Majeure* (9, 1):

En homme que tout poussait à l'amour de Dieu, il exultait dans toutes les œuvres sorties des mains du Seigneur, et par l'intermédiaire de ces spectacles qui causaient sa joie il s'élevait jusqu'à leur raison et leur cause vivifiante. Il saisissait dans les belles choses la présence du Très Beau et il poursuivait partout son Bien Aimé à travers les vestiges imprimés dans les choses, se faisant de toutes choses une échelle par laquelle il montait pour embrasser celui qui est Tout Désirable. Pourvu d'une dévotion inouïe, il dégustait la bonté jaillissante de Dieu dans chaque créature comme en un petit ruisseau, et comme s'il percevait l'harmonie céleste dans la consonance des vertus accordées par Dieu aux créatures avec leurs actions, il les exhortait doucement à la louange du Seigneur, comme un nouveau prophète David.

Ce qui est donné à l'élite des contemplatifs, dans les moments où ils sont faits les interprètes et les truchements du Verbe aimant, le théologien prétend le conquérir en faisant assaut de désir et de travail méthodique. La surabondance du discours de S. Bonaventure prend alors tout son sens. Miroir et effet d'une théologie conçue comme provisoire substitut et œuvre de probation, la *facundia* de son éloquence, aussi hyperbolique que l'est en son genre l'ascèse de François, a son ressort dans l'élan héroïque pour produire explicitement un tableau du monde créé (ramené au système de symboles le plus riche et le plus serré) qui soit le moins indigne des spectacles intérieurs reçus par l'heureux bénéficiaire de l'union contemplative, et qui en soit la plus délectable et éclatante préparation. L'imitation de S. François consiste à susciter en soi de beaux simulacres de ce que contenait vraisemblablement la contemplation de S. François lui-même et qu'il ne livrait que par bribes, en répondant à l'intensité par l'abondance, à la prégnance par la multiplicité. Il faut être disciple de S. François jusqu'à imaginer ce qu'il ne décrivait pas lui-même sinon en des esquisses très denses et qui laissent plus à désirer qu'à posséder.

Tout justifié que soit l'asianisme de Bonaventure si on le mesure à l'aune de la générosité divine dans la faveur de la contemplation extatique, il reste que sur la scène extérieure il

produit la plus étonnante alliance avec la pauvreté radicale à laquelle le religieux franciscain s'est voué. Il y a même occasion de scandale, pour le spectateur commun, à entendre de la bouche du Frère mineur le discours le plus riche qu'il soit possible de proférer. Il convient donc d'examiner comment la richesse du langage peut trouver sa place dans une attitude de vie centrée sur la doctrine de perfection évangélique et sur la notion de *paupertas voluntaria et penuriosa* qui en est le fondement.

* * *

Pour répondre à l'offensive lancée contre les Religieux mendiants par les Maîtres séculiers de l'Université de Paris, représentés par Gérard d'Abbeville, Bonaventure compose en 1269 son *Apologia Pauperum*, sommet de sa réflexion sur la perfection évangélique, mais aussi l'éloge le plus admirable de la pauvreté telle que l'entendent les disciples de S. François. Gérard d'Abbeville est un adversaire redoutable parce qu'il détruit avec le plus grand aplomb l'évidence imposée depuis un demi-siècle par le Stigmatisé de l'Alverne: que la perfection évangélique, en son faite, est inséparable de l'abdication volontaire de toute forme de possession, comme moyen de se porter libre d'entraves vers la droite justice et d'adhérer plus étroitement au Christ nu. Tout au contraire il soutient que la perfection chrétienne se trouvant dans le ministère pastoral, les richesses, loin d'enlever quelque chose à l'excellence de cette fonction, la portent à son degré suprême d'accomplissement. C'est dans la série des *Réponses*⁸ données à cette objection que

8 Nous gardons dans l'analyse suivante la disposition de l'*Apologia Pauperum* dans l'édition de Mayence (1609, t.VII, pp. 381-432), qui reproduit l'édition vaticane de 1588. La matière y est répartie en quatre *Responiones* divisées chacune en trois chapitres qui sont autant de sermons doctes et vibrants, emblèmes parfaits de l'éloquence de Bonaventure. La moderne division (ed. Quaracchi, t.VIII, 1898), en 12 chapitres et en paragraphes brise quelque peu l'effusion du discours. Sur cet ouvrage, voir P. Glorieux, «Les polémiques contra Geraldinos...», RTAM, 6 (1934) et 7 (1935); J. G. Bougerol «Saint Bonaventure et la défense de la vie évangélique de 1252 au Concile de Lyon» in *S. Bonaventura Francescano*, Todi, 1974; J. Chatillon «Nudum Christum nudus sequere» in *S. Bonaventura 1274-1974*, IV, 1974.

nous puiserons, avec l'idée nette de la notion de pauvreté, les sources d'une double rhétorique franciscaine, l'une, attique, attachée à l'athlète de Dieu, François, l'autre asianiste, élaborée par celui qui se voulait le plus docte et, quoique par d'autres voies, le plus fidèle de ses disciples: S. Bonaventure.

L'apologiste des Mendians rappelle au début de son traité que l'idée de perfection évangélique suppose une vision hiérarchique de l'Eglise, où l'on distingue des degrés et des états divers, qualifiés de parfaits ou d'imparfaits (étant entendu que perfection et imperfection ne diffèrent pas comme des contraires— santé et maladie, gloire et ignominie —mais comme meilleur et moins bon, plus ou moins proche de la fin recherchée, plus ou moins méritoire, plus ou moins déformée). Cette structure hiérarchique a elle-même sa source dans l'exemplarisme divin, plus précisément dans la manière dont la perfection divine s'exprime dans le monde créé et analogiquement dans le monde régénéré par l'intermédiaire du Verbe, réceptacle des archétypes de toutes les imitations partielles et possibles de l'essence divine.

Bonaventure aime à insister dans sa première *Réponse* à Gérard d'Abbeville sur ce principe de la création suivant lequel, un seul être créé étant radicalement insuffisant pour exprimer la richesse de la perfection divine et pour faire connaître la puissance de Dieu comme puissance suprême, il convenait que celle-ci se manifestât par l'art virtuose de créer des êtres divers et inégaux entre eux, participant différemment au souverain bien, de façon à produire un tout qui fût l'image la moins indigne de la gloire de Dieu. Or de la même façon que le Verbe incréé est le miroir et l'exemple de toute «la machine du monde», de même le Verbe incarné est le miroir et l'exemple de toutes les grâces, vertus et mérites dont se construit l'Eglise militante. Et cette exemplarité implique aussi, comme son mode d'expression convenable, diversité et degrés des êtres représentant chacun à sa manière la bonté rédemptrice:

De même aussi du Verbe incarné, comme du principe originel de la grâce, de la plénitude duquel nous avons tous reçu, et comme du miroir dans lequel et par lequel resplendissent la plénitude et la beauté de toute sainteté et sagesse, dérivent comme de leur Modèle, suivant la distribution variée des dons et la varié-

té des modes d'imitation, les différents états, degrés et ordres dans lesquels, suivant une participation multiforme, la perfection multiple du Christ se distribue de telle façon qu'elle se trouve en même temps en tous sans que pourtant elle resplendisse en un seul selon la totalité de la plénitude qui embrasse tous les modes: mais chaque degré et état, en fonction de la mesure qui lui est impartie, selon le plus et le moins, reçoit l'influence de ce mode exemplaire et tend à l'imiter» (*Resp.* 1, *cap.* 2, p. 386 col. 2).

En conséquence de ce mode de dispensation des faveurs divines, le Christ donne des œuvres à accomplir et propose des enseignements à appliquer, divers selon les diverses natures des hommes, selon qu'ils sont plus ou moins infirmes, plus ou moins imparfaits, plus ou moins spirituels. De là provient la distinction des préceptes —c'est-à-dire l'observance nécessaire à tous des commandements divins— et des conseils donnés seulement à ceux qui veulent atteindre le sommet de la perfection, lesquels étant très difficiles ne s'adressent pas à tous mais à un petit nombre. Les œuvres ainsi accomplies sont dites de superérogation: elles ajoutent à un état de perfection nécessaire et communément exigible la réalisation plus parfaite de tout ce qu'il est possible à l'homme de faire, dans l'état actuel de nature déchue et mortelle, pour ne posséder que le Christ. Ce degré supérieur de perfection, par quoi se définit formellement la perfection évangélique, peut être décrit en ces termes: «Conformité de l'homme voyageur au Christ, par cette disposition vertueuse, par laquelle, superérogativement, il se détourne du mal, réalise le bien, supporte l'adversité» (*Resp.* 1, *cap.* 3, p. 387 col. 2).

Des trois parties de la perfection évangélique, la première consiste dans le fait de se détourner «superérogativement» des sources de tout mal, c'est-à-dire non seulement en fuyant les actes de ce genre mais aussi l'occasion de les accomplir: ce sont les trois vœux de pauvreté, obéissance et chasteté. La seconde a pour objet de réaliser superérogativement les deux biens liés aux deux formes —active et contemplative— de la vie humaine: condescendance vers le prochain (non seulement amour des amis mais aussi bienveillance profuse envers les ennemis) et surélévation de l'esprit en Dieu (*sursumactio mentis in Deum*) par la contemplation extatique. La troisième se

confond avec la superérogative capacité d'endurer l'adversité, non seulement au sens de la patience du malheur présent mais dans le pouvoir de le souhaiter par ferveur et de le supporter avec joie. Au sommet de cet édifice se tient la paix de l'âme, selon la formule de S. Jean: «la parfaite charité bannit la crainte» (I Ep. 4,18).

Toute cette doctrine de la perfection évangélique, comme logée en six mansions du théâtre de l'âme, est rassemblée par Bonaventure en un résumé qui est en même temps une longue effusion —admirable exemple de son éloquence asianiste— où s'entrelacent avec virtuosité l'exégèse du sermon sur la Montagne (*Matth.* 5, 3-11), le tableau de l'âme régénérée suivant le modèle analogique de la genèse du monde, et l'éloge de S. François. Non seulement sa *Règle* est le carrefour visible de ces correspondances spirituelles mais sa personne même, dans la figure ultime du Stigmatisé, est le vivant symbole de l'œuvre rédemptrice du Christ et de la déification qu'elle opère en l'homme, la récapitulation à travers elle de l'œuvre des six jours, et l'anticipation de la vision de Dieu contemplé face à face:

Cet arcane de la perfection, notre Sauveur l'a montré en lui-même comme en une montagne sublime, lui qui est la splendeur de toute perfection, le miroir et le modèle en vertu de quoi il affirme lui-même dans Luc: «Tout disciple sera parfait s'il est comme son maître». Et c'est pourquoi, pour symboliser cette perfection, quand il voulut l'enseigner aux apôtres, il monta sur la montagne, ne s'adressant pas à la foule imparfaite mais à ses disciples qu'il avait décidé d'élever au sommet de la perfection. Et pour cette raison il enseigne, selon l'ordre qu'on a dit, les six préceptes déjà évoqués. En effet disant d'abord «Heureux les pauvres en esprit», il invite à la parfaite abdication des possessions temporelles. Ajoutant deuxièmement «Heureux les doux», il induit à l'abnégation des volontés propres, et des sentiments par lesquels on devient dur et impudent. Troisièmement, en faisant suivre «Heureux ceux qui sont dans le deuil», il incite à la fuite parfaite des voluptés charnelles. De là mettant à la suite «Heureux ceux qui ont faim et soif de justice» et «Heureux les miséricordieux», il pousse à supporter les proches avec justice, pitié et condescendance. Ajoutant après cela «Heureux les cœurs purs» et «Heureux les pacifiques», il attire à la surélévation limpide dans l'intellect et tranquille ou paisible dans la volonté,

grâce auxquelles l'âme de l'homme parfait est faite conforme à Jérusalem, qui signifie vision de paix. Enfin concluant «Heureux ceux qui subissent la persécution à cause de la justice parce que le royaume des cieux leur appartient», il fait comme un cercle et revient au principe, car dans ce seul précepte on embrasse la somme de tous les préceptes et par lui la perfection sénaire du microcosme, dans l'être de la réparation et de la grâce, correspond directement à la production sénaire de la machine du monde dans l'être de la nature. C'est pourquoi, de même que, dans l'ordre de la création, les trois premières œuvres concernent la séparation et les trois suivantes l'ornement, de même, dans ces préceptes, les trois premiers, comme en les séparant, détachent les forces de l'âme de l'universalité des maux, afin qu'elles possèdent un être pur et séparé, les trois suivants, comme en les ornant, les reconduisent à Dieu, pour qu'elles aient un être beau et parfait. De plus si on descend au particulier, il y a une correspondance si admirable dans l'ordre des choses et un symbole enveloppant une si grande similitude que ce qui est dit une fois achevée l'œuvre des six jours («Donc furent achevés les cieux et la terre, et tout leur ornement») semble être accompli dans l'âme de l'homme parfait. C'est pourquoi, à l'instar des trois premiers travaux, qui sont les fondements du monde, et des trois suivants qui en sont les compléments, les trois premiers préceptes tombent sous la notion de vœu, les trois suivants sous la notion de désir. Comme témoignage de cela, le bienheureux Patriarche des Pauvres, François, propose au début de sa *Règle* les trois premiers comme devant faire l'objet d'un vœu, en tant que fondements, disant: «La règle et la vie des frères mineurs est celle-ci, à savoir observer le saint Evangile de N. S. Jésus-Christ, en vivant dans l'obéissance, sans propriété et dans la chasteté». Ensuite il recommande les trois autres comme désirables, en tant que compléments, disant: «Que les frères considèrent que, par dessus tout, ils doivent désirer de posséder l'Esprit du Seigneur et sa sainte opération, de toujours prier Dieu d'un cœur pur, d'avoir humilité et patience dans la persécution et l'infirmité, et d'aimer ceux qui nous persécutent, nous blâment et nous accusent». Où il touche les trois ornements susdits. En effet il présente d'abord la surélévation en Dieu et il ajoute à la fin la condescendance au prochain, en plaçant au milieu la tolérance de l'adversité. Donc dans les trois premiers l'homme parfait est crucifié au monde, dans les trois suivants il est fait conforme à Dieu de telle sorte qu'il s'élève des choses mondaines comme porté sur les six ailes séraphiques et qu'il est enlevé vers les cho-

ses divines. Il est donc juste que, dans l'apparition séraphique, Il ait imprimé ses stigmates, comme un sceau d'approbation, sur ce saint petit pauvre qui a parfaitement observé et enseigné la perfection de l'Évangile: afin que, au milieu de la périlleuse ténèbre des derniers temps, un signe manifeste nous fût montré, à nous qui sommes dans la voie de la perfection, pour nous reconduire au Christ, modèle et fin de la parfaite vertu, et nous enseigner ainsi à atteindre la perfection, si toutefois nous savons ne pas rechercher une fière intelligence des choses, mais consentir à l'humilité» (*Resp.1, cap. 3, p. 388 cols. 1-2*).

* * *

Dans cette vibrante fresque de l'ascension de l'âme vers l'union amoureuse avec le Crucifié, Bonaventure porte son regard sur l'étape première de la pauvreté, qu'il considère comme le fondement de la perfection évangélique. Que faut-il entendre par ce mot de *fondement*? et de quelle *pauvreté* s'agit-il? La déduction de Bonaventure est ici d'une rigueur particulièrement frappante. La racine de la religion chrétienne est selon la formule de S. Paul la foi qui opère par la charité. Or à cette racine s'oppose directement la cupidité, elle-même origine et aliment de tous les maux, et fondement de la cité de Babylone. C'est pourquoi il fallait que celui qui est la source de tout bien et le fondateur de la nouvelle Jérusalem «embrassât passionnément, montrât par l'exemple et prêchât par la parole l'opposé de cette cupidité». D'où le conseil donné aux Apôtres d'atteindre la perfection en commençant par suivre son exemple de pauvreté, selon le texte capital de Matthieu 19,21: «Si tu veux être parfait, va vendre tout ce que tu as, donnes-en le prix aux pauvres, et viens me suivre». C'est pourquoi aussi le Christ, dans le sermon sur la Montagne, a débuté par l'excellence de la pauvreté.

Quel est le contenu de cette pauvreté? Si la cupidité a son siège dans la volonté dérégulée, son occasion se trouve dans les choses possédées extérieurement, qu'on ne saurait posséder sans les aimer. Le projet d'arracher entièrement la racine du mal impose donc nécessairement un double refus tant spirituel de consentir à la convoitise que corporel de posséder des biens terrestres.

Si donc cette double abdication, à savoir du monde et de sa concupiscence, qu'on appelle aussi pauvreté d'esprit, est cela même par quoi la racine de tous les maux est parfaitement retranchée et le fondement de Babylone renversé, on peut conclure par droite raison que la pauvreté d'esprit, selon une certaine analogie et connexion avec ce qu'on vient de dire, est la racine et le fondement de la perfection évangélique par laquelle nous sommes configurés au Christ, plantés en lui et faits sa demeure» (*Resp. 3, cap. 1, p. 402 col.1*).

Mais, souligne Bonaventure, il y a un paradoxe de la pauvreté évangélique. Quoique sa haute signification spirituelle doive s'imposer à l'évidence, puisqu'elle est le moyen d'embrasser plus expressivement la nudité de la Croix et d'imiter plus étroitement le Crucifié, il s'agit néanmoins d'un arcane, d'un trésor caché, d'un enseignement qui n'est pas révélé aux sages et aux prudents du monde mais aux petits et aux spirituels selon la formule de Matthieu 11, 25. Rien d'étonnant donc que ce mystère soit incompris et qu'il suscite chez ses adversaires, éminemment représentés par Gérard d'Abbeville, des interprétations erronées ou encore sa propre thèse contradictoire, selon laquelle la possession de biens ecclésiastiques hisse la perfection évangélique à son plus haut degré d'achèvement. Pour défendre ce paradoxe, Gérard n'hésite pas à soutenir que les Frères Mineurs, défenseurs de la pauvreté extrême, renouvellent l'erreur des Manichéens, lesquels refusent d'entrer dans l'Eglise en soutenant qu'à cause de ses possessions celle-ci est déchue du statut de justice et de perfection. A cela il faut répondre que les possessions de l'Eglise sont licites et compatibles avec la perfection pour cette raison essentielle que posséder des biens n'est pas un mal en soi ni un péché mais seulement une occasion de faute. Et c'est bien pour cette raison que ceux qui veulent atteindre le sommet de la perfection renoncent à posséder, sachant le caractère séduisant et périlleux de toute possession.

Etant donné qu'il appartient à la perfection non seulement d'éviter les péchés mais aussi de couper complètement les occasions des péchés et tout ce qui empêche les biens, il apparaît clairement que, bien que ce ne soit pas de soi un péché d'avoir des possessions et de l'argent, mais que cela soit licite, il est

cependant parfait de les abdiquer et de s'en priver volontairement pour le Christ» (*Resp.* 3, *cap.* 1, p. 406, col. 2).

Entre la pratique de l'Eglise possédante et la *Règle* des Frères Mineurs, Gérard d'Abbeville relève un rapport de contrariété, alors que la place qui est faite en chacune à la notion de propriété doit se comprendre en termes de degrés et selon une hiérarchie spirituelle. Gérard semble ignorer que le point central de l'enseignement et de la vie du Christ est l'idée de nudité, et que les Apôtres fondateurs et professeurs de la religion chrétienne, ont été les modèles exemplaires de cette nudité. C'est au fond le sens de la portée de l'Incarnation qui échappe aux ennemis des Mineurs, incapables de voir, malgré la sublime sommation de François d'Assise, que le Sauveur n'a cessé toute sa vie de présenter le tableau lumineusement consonnant de l'abdication des richesses et des gloires mondaines, en naissant pauvre d'une mère très pauvre, en vivant pauvre, en s'offrant en victime nue sur la croix.

Or, poursuit l'auteur, la nudité a ses modes. Il convient de distinguer la nudité de cœur, et la nudité de cœur et de corps. La première, généralement requise de tous les chrétiens, consiste à se dépouiller de tout désir cupide. La seconde, plus parfaite, comporte trois degrés. Le premier, convenable au statut des clercs (bien qu'il ne soit pas exigible comme nécessaire) se marque par le refus de tout superflu et de toute possession en propre. Le second, plus élevé, et caractéristique des Réguliers et Cénobites, consiste dans l'abdication de la capacité de posséder en propre, ainsi que de la volonté personnelle. Mais il y a une troisième nudité dont le caractère est l'abdication de la propriété et de la *facultas possidendi*, en propre et en commun, de biens meubles et immeubles, accompagnée de pénurie et d'indigence en ce qui concerne les moyens nécessaires de subsistance. C'est la forme de nudité propre aux Apôtres, celle que le Christ a instituée pour les Parfaits, et a recommandée à ceux qui veulent être Parfaits, résumée dans les formules de S. Matthieu (8, 20; 10, 9-10; 19, 21):

Par ces paroles le Seigneur impose aux Apôtres et aux Prédicateurs de la vérité de conserver la forme de la pauvreté extrême et pénurieuse non seulement quant à la privation des posses-

sions mais aussi quant à celle de l'argent et autres biens meubles, dont les hommes communément soutiennent et maintiennent leur vie, afin que, constitués comme de vrais pauvres dans la plus grande pénurie, ils n'aient pas d'argent, n'emportent pas de nourriture, se contentent d'un seul vêtement et marchent sans chaussures, et que de cette façon ils exaltent, en la manifestant comme un insigne, la très haute pauvreté en acte et devenue disposition permanente. Cette règle de pauvreté, en tant qu'elle est parfaite par une prérogative spéciale, le Christ l'a observée en lui-même et il l'a donnée à observer par les Apôtres, et il l'a conseillée à ceux qui désirent suivre leurs traces» (*Resp.* 3, *cap.* 1, p. 402, col. 2).

Doit-on trouver dans cette distinction des degrés de nudité la preuve d'une prééminence des tenants de la pauvreté évangélique non seulement sur les Réguliers non mendiants mais aussi sur les Evêques séculiers? *L'Apologia Pauperum* propose encore quelques distinctions importantes. Nous savons que les Cénobites renoncent à la propriété personnelle mais admettent la propriété en commun. Bonaventure reconnaît que cette forme de communauté des biens temporels découle légitimement du droit de dotation dont l'Eglise dispose en vertu du principe de droit divin suivant lequel celui qui sert l'autel doit vivre de l'autel. Puisque les biens conférés aux églises et aux communautés sont consacrés à Dieu pour la commune subsistance de ses serviteurs et des pauvres, on ne saurait dire que la possession en commun soit contraire à la perfection religieuse. Cependant renoncer à cette communauté des biens permet d'atteindre le faite de la perfection évangélique. En effet, bien que le statut de propriété commune dérive du droit divin, il enveloppe aussi une part de droit humain et temporel, dans la mesure où chaque membre est fait participant de la propriété collégiale non seulement pour l'usage mais aussi quant à la propriété, puisque chacun peut ester en jugement pour réclamer ou défendre les biens appartenant à sa communauté. Il apparaît donc que les Cénobites, même libérés de la séduction des richesses propres, n'ont pas toute l'heureuse facilité (*expeditio*) de s'élever vers la perfection, dont jouissent ceux qui se libèrent aussi de la propriété en commun.

Ce point est d'une grande importance parce que dans l'analyse des relations entre perfection minoritique et perfection cénobitique *L'Apologia Pauperum* prépare la topique du

débat qui, au ^{xvi}^{ème} siècle, opposera les deux branches des Conventuels et des Observants. D'une part Bonaventure reconnaît que, s'il est vrai que pratiquer la pauvreté absolue soit très difficile, il est néanmoins difficile de se satisfaire de la seule propriété ecclésiastique: c'est pourquoi l'une et l'autre forme de vie appartient au genre parfait, même si l'une est supérieure à l'autre en perfection. Toujours attentif à la pratique de l'ascèse et soucieux de l'humainement réalisable, Bonaventure veille à ne pas laisser s'établir l'idée d'une rupture radicale entre les deux formes de vie en pauvreté. Accompagnées des vœux de chasteté et obéissance, elles appartiennent à la sphère de la surrogation, à très lointaine distance du mode de vie ordinaire des imparfaits. Les Conventuels du ^{xvi}^{ème} siècle pourront arguer de cette contiguïté et s'appuyer sur les nécessités de la croissance de l'Ordre, ainsi que sur une vision eschatologique du refroidissement de charité, pour tirer parti de cette proximité des perfections et en dégager l'idée que la seconde suffit quand la première est devenue par la force des choses un idéal et un mythe.

Cependant, dans la doctrine de Bonaventure, cette attitude conciliante, qui tend à rapprocher les degrés, se double d'une exhortation d'ordre esthétique. Si vigoureusement que le renoncement à la propriété personnelle fasse entrer dans le cercle des pénitents en quête de perfection, plus on se rapproche du terme absolu de la nudité de la croix plus ce qui nous en sépare prend un relief accusé. Une distraction de l'esprit ou une séduction mondaine surgissant dans l'esprit, si épuré qu'il soit, des parfaits suspendus à l'image du Christ nu, produit un effet de dissonance plus disgracieux et d'un retentissement plus prolongé que n'en produirait, chez les imparfaits, un mouvement de ce genre bien plus puissant (*Resp.* 3, *cap.* 1, p. 406 col. 2). Or ceux qui ne professent pas la très haute pauvreté ne sont pas à couvert de ces effets, à cause des occasions que ne manque pas de leur fournir le statut de propriétaire collégial. Ce que les Observants reprocheront aux Conventuels (qui admettent biens-fonds et revenus), c'est d'inclure dans leur mode de vie la possibilité et le germe de la discordance, et d'aller contre l'idéal même de François d'une ascension sans entraves vers la conformité au Christ crucifié.

Quel rapport maintenant entre la perfection des religieux mendiants et l'office des Prélats? La doctrine de l'*Apologia* est pour nous du plus grand intérêt car c'est à cette occasion qu'est

traitée la question de la place des richesses dans l'Eglise, d'où se tire la réponse à la thèse de Gérard suivant laquelle la richesse est le moyen d'achever l'édifice de la perfection évangélique. Si le Prélat de l'Eglise, note Bonaventure, n'est pas tenu à l'abdication de la propriété, il doit par contre veiller non seulement à son salut propre mais à celui du peuple qui lui est commis. Son statut est par là plus éminent parce que la fonction de pasteur du troupeau le place au-dessus des autres. Mais comparé à lui, le statut des religieux, dont l'office est de conduire à la perfection personnelle par l'union à Dieu, est plus sûr (*securior*) et moins exposé aux dangers. Le statut du Prélat est plus élevé mais plus périlleux par son élévation même, et parmi les multiples dangers auxquels il expose se trouve celui de l'usage des richesses. Or le rapport d'absolue contrariété précédemment établi entre *caritas* et *cupiditas* montre assez l'absurdité de la thèse de Gérard d'Abbeville. On ne saurait dire que les vertus chrétiennes trouvent leur accomplissement ou que le ministère pastoral atteint sa perfection avec l'aide des richesses ecclésiastiques. Faire de la possession, même en commun, de biens dans l'Eglise une qualité constituante de la perfection chrétienne (parce qu'ils permettent de soutenir la vie des prêtres et des pauvres, de donner l'exemple de l'aumône, de produire la quiétude, d'imiter la grâce divine par l'abondance de charité), c'est ignorer que les possessions terrestres se définissent comme *occasio et fomentum cupiditatis* et entrer en conflit avec le fondement même de l'Eglise: le Christ pauvre enseignant que les richesses ne sont d'aucune aide pour la vie heureuse. Il est vrai qu'à défaut d'utilité intrinsèque et spirituelle, les richesses ont une utilité extrinsèque comme soutien de la vie et de l'activité humaine. C'est pourquoi il est licite que l'Eglise ait des possessions, sans détriment pour la perfection elle-même, mais cette tolérance enveloppe une double garantie: celle de la possession en commun et celle de la juste dispensation. Ce qui fait que les Prélats peuvent atteindre la perfection évangélique non pas à cause des richesses mais malgré les richesses qu'ils sont contraints par leur charge de distribuer.

Il faut donc revenir à la doctrine des degrés de perfection et distinguer le vil du précieux, la part de Marthe et celle de Marie, avec l'appui de S. Jérôme (*Ep.* 52 à Népotien, *Ep.* 22 à Eustochius). Quand les Prélats atteignent la perfection, ce n'est

pas l'administration des biens temporels qui la leur confère mais le mépris de ces biens, dont ils enrichissent les autres. Cette doctrine du bon usage, et la distinction qui l'accompagne de la fonction et de la nature, sera d'une importance capitale au ^{xvi}^{ème} siècle, lorsque après 1530 il s'agira de concilier, malgré les accusations portées contre l'Eglise-Babylone, la thèse de la pauvreté spirituelle de l'Eglise avec celle de sa nécessaire richesse apparente, sans détriment de la perfection évangélique dont elle porte l'exigence et la tradition. Les Franciscains eux-mêmes se verront alors dotés d'une autorité magistrale dans l'Eglise, comme détenteurs privilégiés et garants de cette doctrine.

* * *

Dans la troisième *Réponse* à Gérard d'Abbeville, Bonaventure reprend une distinction de la Glose entre deux sortes de renoncement: *renuntiare omnibus* (s'applique à ceux qui usent licitement des choses mondaines qu'ils possèdent de façon cependant à tendre par l'esprit vers les choses supérieures); *relinquere omnia* (se dit seulement des parfaits qui sacrifient toutes les choses temporelles et aspirent aux seules choses éternelles). C'est cette forme extrême que le Christ a imposée aux Douze et conseillée à ceux qui veulent être parfaits. Les Frères Mineurs se rangent parmi cette élite des imitateurs des Apôtres, et selon un rapport éminent de convenance, leur éloquence doit consister dans un atticisme, un discours sobre et austère, analogue de l'*arctitudo verborum* qu'exige dans la conversation quotidienne la voie superérogative de purgation. Comme toute matière terrestre, le discours est occasion de faute, ici la jouissance sensuelle du langage. Or nous avons vu comment la démarche de Bonaventure vers la perfection spirituelle de la contemplation par l'approfondissement enthousiaste de la doctrine le conduit naturellement, par un autre rapport de convenance, à une éloquence riche et virtuose. C'est la légitimité franciscaine de ce retournement qu'il faut démontrer, et que Bonaventure a laissé à ses lecteurs le soin de démontrer. Toutefois sa doctrine si précise de la pauvreté fournit à l'historien de quoi rassembler les matériaux suffisants, dont la pierre d'angle se trouve dans la doctrine de la condescendance (*condescensio*) du Christ aux faibles et aux imparfaits.

Revenons d'abord sur le problème de l'éloquence riche, ou de la richesse dans le langage des Mendicants. Rapporté au système bonaventurien de la pauvreté, cela équivalait à accorder avec une forme de vie suréminemment pauvre une forme d'expression qui correspondrait en droit à la forme de vie des Prélats de l'Eglise, laquelle se manifeste extérieurement par la possession en commun de richesses en argent et en biens-fonds, et par l'abondance de la dispensation. Il s'agit de concilier la perfection évangélique recherchée sous l'espèce de la plus radicale pauvreté, incluant l'étroitesse de l'usage, avec une attitude extérieure qu'on ne trouve admise que dans un autre genre de perfection, celui des *Praelati Ecclesiae*. On a donc besoin d'une garantie, d'une caution, suivant laquelle le vœu intime de se conformer plus étroitement au Christ nu peut légitimement admettre des actes de contraire apparence.

La solution se trouve dans ce que l'on peut appeler l'affaire de la cassette (*loculi*) du Christ et dans l'explication pourquoi le Christ, qui en s'incarnant s'était fait le plus pauvre et dont toute la vie, selon Bonaventure, fut «un chemin de pauvreté», a fait porter à ses disciples une cassette dans laquelle était conservé l'argent des aumônes (cf. Jean 12, 6; 13, 29). Cet épisode est d'une extrême portée parce que Gérard d'Abbeville s'en est emparé pour démontrer que le Christ et les Apôtres ont possédé des biens temporels en commun et pour ainsi retirer son fondement à la théorie de la parfaite pauvreté. La réponse que Bonaventure propose (*Resp.*, cap. 1 et *Resp.*, 3, cap. 1, p. 408) s'appuie sur l'autorité prestigieuse d'Augustin, d'Ambroise (*Exp. evang. sec. Lucam*, X, 56-61), Chrysostome (*Hom.*, 27 *super Mathaeum*) Grégoire le Grand (*Moralia in Job*, XII, 16) Hugues de S. Victor (*In Psalmum*, 91).

Pour comprendre la *magna dispensatio divini consilii* qui a présidé à cette action du Christ, il faut d'abord distinguer les actes dont est capable le Verbe incarné. Certains relèvent de la «sublimité de puissance» (marcher sur les eaux, se transfigurer, multiplier les pains et autres miracles); d'autres concernent «la lumière de sagesse» (révéler les arcanes du ciel, dire l'avenir), «la sévérité du jugement» (chasser les marchands du temple), «la dignité de l'office» (instituer les sacrements), «la formation de la vie parfaite»; d'autres enfin découlent de la «condescendance à la misère» des imparfaits et des faibles: fuir la persécution,

faire porter de l'argent commun dans une cassette, participer aux banquets, être triste au moment de mourir. Ce dernier type d'action consiste dans une attitude, prise pour un temps, par laquelle le Christ se laisse atteindre par l'infirmité humaine pour apprendre aux hommes à la convertir en force. Sur cet acte de sublime charité, l'exégèse de S. Augustin est particulièrement éclairante et il convient de citer le texte de *l'Enarratio in Psalmum*, 103, qui sert de premier soutien à la démonstration de Bonaventure:

Le Seigneur eut une cassette et l'on a dit de quelques saintes femmes qu'elles lui donnaient de leur bien. Or St Paul devait venir après, qui ne demanderait rien de tel, et donnerait tout aux pauvres. Mais parce qu'il devait se trouver beaucoup de faibles qui demanderaient ces soulagements, le Christ a préféré se revêtir de la personne de ces faibles. Paul a-t-il agi plus sublimement que le Christ? Le Christ a eu une conduite plus sublime parce que plus miséricordieuse. Comme il voyait en effet que Paul devait un jour refuser ces soulagements, il n'a pas voulu que l'on condamnât ceux qui les recherchaient et il s'est offert en exemple aux faibles. Comme il voyait en effet qu'ils s'en trouveraient beaucoup qui se précipiteraient avec joie au martyre, et qui exulteraient dans la passion elle-même, comme de courageux centoniers, mûrs pour le grenier du Père, mais que cependant il y aurait des faibles qui pourraient se troubler à l'approche des souffrances, le Christ a voulu assumer leur personne afin qu'ils ne se laissent pas abattre mais qu'ils conjoignent plutôt leur volonté humaine à la volonté du Créateur, et il a dit dans sa passion: Mon âme est triste à mourir⁹.

Ce qui se dégage de ce sermon, c'est l'image du Christ-Médecin, venu pour sauver des âmes malades et non pour converser avec des bien-portants. C'est pourquoi il sait donner à ses paroles ou à ses actes le style des faibles, avec l'intention de le convertir ensuite en style de la fermeté par des paroles et des actes où apparaissent sans ambiguïté la puissance de sa volonté et la hauteur de ses exigences. Ainsi dans l'exemple cité de S. Augustin, le Christ, après avoir montré ce que pourraient dire les faibles, montre ce qu'ils devraient faire en ajou-

⁹ Nous traduisons le texte donné par Bonaventure dans la première Réponse (*cap.* 1, p. 383 col.1).

tant: «Cependant mon Père ne fais pas ce que je veux mais ce qu'il te plaît». C'est un trait de pédagogie admirable par lequel le fort endosse l'attitude du faible pour le tirer ensuite jusqu'à lui selon son propre exemple. Le Christ assume la crainte pour l'ôter, de même qu'il endure l'attachement aux possessions tout en s'efforçant d'en ôter le désir par le conseil et la pratique du dépouillement total. A cette école d'héroïsme, le disciple est invité à épouser les mouvements de son Maître: faible comme Il a daigné être, fort comme Il est en vérité.

Parmi les actes localisés de condescendance, l'épisode de la cassette portée par Judas est particulièrement lourd de signification, car il est destiné à prévenir trois figures de la faiblesse humaine. Les pusillanimes d'abord, qui ne peuvent ou ne veulent pas se passer de cassette, seront consolés de voir que ce n'est pas un mal en soi que d'avoir des richesses, que ce soit en propre ou en commun. Ce n'est pas une faute mais une occasion de faute. Cela vaut aussi pour les Manichéens, ennemis absolus de l'argent et de l'Eglise parce qu'elle en possède. Viennent ensuite les injustes qu'on met en garde en soulignant que le porteur de la cassette est Judas, et par là qu'il y a un bon et un mauvais usage de l'argent. Mais il y a aussi une faiblesse des Parfaits, qui tient à l'ignorance ou au manque de discernement. A ceux-là le Christ, en tolérant *pro loco et tempore* la possession en commun d'argent, a donné un triple enseignement, quant au mode de possession des richesses, quant au mode de leur dispensation, et quant à leur usage. D'une part la cassette du Christ préfigure le mode de vie des ministres de l'Eglise et particulièrement des Cénobites: abdication de la propriété personnelle mais soutien de la vie tiré d'une possession commune participée avec d'autres. D'autre part cet épisode établit le mode de dispensation convenable aux Prélats de l'Eglise: ce que possède l'Eglise elle le possède en commun avec ceux qui n'ont rien, si bien que les Prélats, héritiers du Christ, sont appelés à la juste dispensation de ce qu'ils ne possèdent pas en propre, et dont ils peuvent eux-mêmes se passer, à l'image de la veuve de Sarepta *quae esuriens pascit alios et ore pallente jejuniis fame torquetur aliena*. Enfin le Christ a indiqué aux plus parfaits —et le franciscain Bonaventure devait être tout particulièrement attentif à cette suggestion— que, bien qu'on désire toujours par amour de la pauvreté se priver de ca-

ssette et vivre selon la magnifique cohérence de ceux qui, en enseignant la soumission à la Providence, se gardent de se préoccuper pour eux-mêmes du lendemain, du moins il est possible d'en avoir une en cas d'urgence et de nécessité évidente, comme lorsque les Apôtres traversent des régions inhospitalières.

Or, pourrions-nous suggérer, l'âme aussi a ses régions inhospitalières. Le chemin qui la mène à la perfection est semé d'embûches et la condescendance du Christ a de quoi s'appliquer à la démarche même et à la méthode utilisée pour atteindre la fin voulue par Bonaventure de la contemplation savoureuse de Dieu. Le parfait franciscain imite le Christ pauvre dans sa vie et en accord avec cette nudité d'esprit et de corps il pratique une éloquence de la pauvreté dont S. François a révélé les riches significations: analogie sensible du discours (contenu et forme) et de la vie; réduction à l'unique essentiel; transposition de la prière, avec les caractères concentré et affectif de celle-ci; imitation de l'acte sublime de l'Incarnation; traces et vestiges de la contemplation extatique dont l'orateur cherche à communiquer le goût sans vouloir l'apaiser. Mais il est des franciscains moins parfaits à qui n'est pas donnée la grâce de l'extase habituelle. Ceux-là tirent parti de la condescendance du Christ et de la tolérance qu'il accorde. Les *Proficientes* auront leur cassette et leurs richesses de secours —la science et la belle abondance du discours qui l'accompagne— comme substitut et approche de la splendeur des tableaux intérieurs dont François était gratifié.

Mais si le Christ l'autorise, François le permet-il? La doctrine de la condescendance aux faibles s'applique-t-elle à un Ordre dont le fondateur appartient à la lignée de S. Paul, détenteur de la sagesse des parfaits et tenant d'une pauvreté sans concession? Nous répondrons que, par rapport à cet héroïque confesseur de la foi, il est possible de dire de François comme S. Augustin le dit du Christ: *Sublimius quia misericordius*. En effet la vie de S. François contient elle aussi des *actus condescensivos*, et en particulier une éloquence condescendante, où l'habituel style pauvre et délibérément «en-deçà» cède la place à une forme ornée et polie, au goût du fini et d'une souriante suavité. Cet «asianisme» de S. François, où le sens expansif l'emporte temporairement sur la volonté de prégance, où la même et constante joie intérieure ne refuse pas de se manifester par le bonheur d'expression, on le trouve dans le *Cantique*

de *Frère Soleil* et la *Salutation des Vertus*. Si l'on se reporte aux biographies anciennes de S. François, c'est dans cette catégorie de l'éloquence condescendante qu'on rangera aussi les discours élaborés et allégoriques comme le sermon aux oiseaux (*Fioretti*, 16; LM, 12, 3), construit selon la technique classique de la *laudatio* (cf. *Ad. Her.*, 3, 10; Cicéron, *De inv.*, II; 177-178), ou bien le sermon adressé au Loup de Gubbio (*Fior.*, 21). Appels à se convertir et mimes figurés de la conversion, les sermons adressés aux bêtes brutes promues par la magie du regard de François au rang d'images du Créateur ont le caractère d'un discours de la méthode, tandis que les poèmes de célébration se font le miroir heureux où il nous est accordé de goûter sans confusion la volonté du Créateur ou la bonté du Rédempteur.

* * *

Avec la caution de S. François, il nous est maintenant possible de tirer tout le profit rhétorique de la doctrine de la condescendance appliquée aux richesses et de transposer l'exégèse de l'épisode des *Loculi Christi* pour définir les modalités de l'éloquence asianiste compatible avec la perfection franciscaine.

Les richesses du langage sont une sorte de trésor commun dans lequel on peut puiser pour soutenir la vie spirituelle des *Proficientes* et leur croissance intérieure. S. Bonaventure est sur ce point un exemple éminent de ce qui, aux yeux de ses hagiographes et laudateurs, constitue une véritable tradition de l'Eglise romaine, toujours admirative et reconnaissante à l'égard de ses Docteurs, réceptacles et dispensateurs de ce trésor. Cette tradition a sa topique, dont l'emblème le plus éclatant — que ne manquent de citer ni Jean-François de Pavinis dans son rapport pour la canonisation de 1482, ni Galesini dans sa *Vita*, ni Sixte V dans sa bulle *Triumphantis Jerusalem* — est la constitution de Boniface VIII, *De reliquiis et veneratione Sanctorum* (1295) où se résume l'attitude de l'Eglise à l'égard du savoir et de l'éloquence portés à leur plus haut degré d'intensité chez les Docteurs de l'Eglise¹⁰. Il vaut la peine de citer ce texte, où

¹⁰ Nous citons le texte selon la *Continuation des Annales* de Baronio par Raynald, t. 4, Lucae 1749, pp. 194-195.

Rome propose une superbe défense et illustration de l'éloquence asianiste, pierre d'angle où pourra s'établir le cicéronisme des humanistes, et qui sert tout au long du xvi^{ème} siècle d'autorité secrète à tous les partisans du recours à l'abondance ornée en matière de théologie et d'éloquence sacrée:

Bien qu'elle ne cesse d'honorer avec une ardente sollicitude tous ceux qui sont constitués dans le royaume céleste et de les exalter par des éloges retentissants, cependant la dite Eglise a décrété de célébrer par des louanges particulières et supérieures, et de vénérer selon des honneurs spéciaux les princes très glorieux de la foi chrétienne, les athlètes choisis de Dieu, les juges équitables du siècle, les vraies lumières du monde, à savoir les Apôtres du Christ rédempteur contenus sous le nombre de douze, qui, vivant dans la chair, ont planté avec leur précieux sang la susdite Eglise, l'élevant sublimement et la dirigeant par de très saintes instructions; de même les très révérends Pères et les hommes très illustres que sont les quatre évangélistes du Seigneur, dont le zèle très appliqué et très fidèle a fait resplendir sur l'Eglise les saints Evangiles; de même les remarquables Docteurs de la même Eglise, les bienheureux Grégoire, qui a tenu la charge du Siège Apostolique avec des mérites éclatants, Augustin et Ambroise, vénérables maîtres, et Jérôme, pourvu du titre de prêtre, tous extraordinaires confesseurs de la foi. En effet grâce aux enseignements très brillants et salutaires de ces Docteurs, la susdite Eglise a été illustrée, ornée de vertus et façonnée de bonnes mœurs. En outre, grâce à ces hommes comparables à des lumières vives et ardentes posées sur le candélabre de la maison du Seigneur, les ténèbres de l'erreur ont été dissipées et tout le corps de l'Eglise, comme l'étoile du matin, s'est mis à rayonner; leur féconde faconde (*foecunda facundia*), sous l'influx de la grâce du céleste Irrigateur, dévoile les énigmes de l'Ecriture, en dénoue les nœuds, élucide ses obscurités et résout ses ambiguïtés. Grâce aussi à leurs sermons ornés et profonds, l'ample édifice de l'Eglise rutille comme de gemmes éclatants et, glorieusement exalté par l'élégance sans pareille de leur style, on le voit jeter une lumière coruscante.

Les ressources du langage et de la science sont un bien de l'Eglise qu'elle possède en commun avec ceux qui ne possèdent rien et pour leur usage. Celui qui les détient au nom de l'Eglise, fût-il Mineur, les dispense pour l'utilité des faibles, auxquels il peut lui-même appartenir, à condition qu'il se souvienne que la

perfection ne provient pas de l'administration de ces «biens temporels» mais de leur mépris. Ce qui fait la vertu des Prélats de l'Eglise, auxquels l'orateur franciscain s'identifie en l'occurrence, ce n'est pas, dit Bonaventure, *temporalis affluentia sed spiritus paupertatis, quo inter rerum affluentium copias sic vivebant sicut egentes, multos autem locupletantes, tanquam nihil habentes, et omnia possidentes* (*Resp.* 3, *cap.* 2, p. 413, col. 1). Ce rapport entre un asianisme extérieur et un atticisme intérieur est bien marqué par Galesini dans sa *Vie de Bonaventure: Christum Dominum patientem non solum meditando sed etiam scribendo ob oculos sibi proposuit. Eamque ob causam usque diligenter scripsit, ut legentium animos vehementer moveat, admirabiliter inflammet ad divinam pietatem, cognitionemque rerum caelestium* (*cap.* 6).

Enfin il est légitime que même ceux qui aspirent à la plus grande perfection de la contemplation extatique, dont la marque apparente est le laconisme de François, aient recours, comme par un cas de force majeure, à l'expédient de l'éloquence féconde et abondante. C'est pour eux une figure de langage que la rareté et la précarité des états extatiques impose à ceux que la grâce n'a pas favorisés autant que François lui-même.

La conséquence stylistique de cette condescendance, c'est une modification du sacro-saint principe oratoire de brièveté, énoncé dans la *Règle* de 1223 (*chap.* 9). Le texte capital est ici l'*Expositio super regulam Fratrum Minorum*. Bonaventure y commente le chapitre de la *Règle* concernant la prédication franciscaine et après avoir souligné le rôle de l'art dans le discours de l'orateur («personne ne doit prêcher qui ne sache fabriquer un discours et le disposer convenablement»), il examine le précepte stylistique *cum brevitate sermonis*. Nous savons, chez S. François, la valeur allégorique et protreptique de ce laconisme. De manière très remarquable, et très cohérente avec la doctrine de la condescendance, Bonaventure ne rattache pas cette brièveté à l'expérience de la contemplation extatique (dont elle serait le symbole et à quoi elle invite) mais il décline à travers cette notion de rhétorique l'ensemble des vertus qui doivent être celles des méditations savantes que le Mineur théologien construit et développe analogiquement avec ce que pouvait être une contemplation de S. François.

La brièveté revient alors à signifier le caractère d'un discours qui, quelle que soit sa dimension plus vaste ou plus restreinte, tend toujours vers le même centre. Du moment qu'il reste appliqué à l'essentiel de la volonté unitive à Dieu, il peut paradoxalement emprunter la voie de l'abondance, tout en restant bref d'intention, afin de se plier à l'âme des disciples et des moins parfaits. Rapportée à cette âme moins heureusement dotée, la bonne mesure de la brièveté est l'ampleur nécessaire pour fournir une amorce suffisante ou un avant-goût consolateur de la vision contemplative à laquelle elle aspire:

Cette brièveté exclut les expressions ambiguës et les pensées obscures, de même un style trop difficile pour la capacité des auditeurs; cela est manifeste par ce qui suit: «car le Seigneur a fait le Verbe abrégé sur la terre». *Cet «abrègement» n'exclut pas, quand cela est utile, la prolixité du discours, car le Seigneur lui-même quelquefois a prêché prolixement*, comme il ressort des évangiles de Jean (XIII) et Matthieu (V). D'autre part la brièveté, dans le passage de S. Paul, signifie la restriction de toutes les œuvres légales au seul Christ; de même l'exclusion des cérémonies et l'éloge des œuvres morales; *de même la brièveté est la charité qui contient en soi toute la loi*. A la lettre aussi, il faut s'appliquer à la brièveté parce que la prolixité produit l'ennui des auditeurs et les empêche souvent d'être attentifs ¹¹.

CHRISTIAN MOUCHEL
Université de Lyon II

¹¹ *Exp. in Reg. F.M.*, ed. Moguntiae, t. VII, p. 325 col.2, et ed. Quaracchi, t. VIII, p. 430. Souligné par nous.