

VERBUM ET DONUM.
PRINCIPES D'ONTOLOGIE TRINITAIRE,
DE BONAVENTURE À BLONDEL ET SIMONE WEIL

par EMMANUEL GABELLIERI
Université Catholique de Lyon

... quae est diffusio per modum Verbi, in quo
omnia dicuntur, et per modum Doni, in quo
cetera dona donantur (*lin.*, VI, 2).

Introduction.

L'invitation à ce colloque m'honore, mais a d'abord fait naître en moi quelques scrupules, pour deux raisons différentes.

La première est que je ne suis pas un spécialiste de saint Bonaventure, ni de la pensée médiévale, mais plutôt de philosophie contemporaine; même si le fait que les auteurs sur lesquels j'ai le plus travaillé (Simone Weil, Maurice Blondel...) sont profondément marqués par la spiritualité franciscaine et par un type de pensée qui, comme je vais essayer de le montrer, a une structure typiquement bonaventurienne.

La seconde raison de ma confusion est la plus redoutable, et consiste dans le fait que vous avez invité pour cette conférence un lyonnais. Or, comme vous le savez, saint Bonaventure est mort à Lyon, lors du second Concile de Lyon, le 15 juillet 1274. Ceci nous vaut l'honneur d'avoir à Lyon une église et un Sanctuaire saint Bonaventure, mais aussi le redoutable privilège, sans doute unique dans l'histoire de l'Église, que Lyon a réussi à faire mourir presque simultanément deux des plus grands docteurs de l'Église: saint Bonaventure mais aussi saint Thomas d'Aquin, mort près de Fossanova en mars 1274, en venant à ce même Concile de Lyon. Alors, j'ai bien noté que vous avez invité un lyonnais pour l'année de la miséricorde, et je vois donc dans cette invitation un signe de miséricorde! Mais j'y vois aussi un signe d'œcuménisme, car nous le savons, c'est à ce second concile de Lyon que les deux nouveaux ordres dominicain et franciscain furent officiellement et définitivement approuvés par l'Église. Et j'aimerais donc tirer de ce lien historique assez particulier entre Lyon et les grands docteurs médiévaux, l'occasion d'un essai de renouvellement du dialogue aujourd'hui entre philosophie et théologie.

Dans cette perspective, un premier guide pour moi serait Étienne Gilson, disciple majeur de saint Thomas dont une grande originalité a été (à l'écart de bien des néo-thomistes) d'exposer admirablement et de défendre la pensée de Bonaventure, dans son grand livre sur *La Philosophie de saint Bonaventure*¹. Mais

¹ Cfr. É. GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1924. Il nous semble en effet que les disciples de saint Thomas, comme ceux de saint Bonaventure, ont en général fait trop peu de cas du fait que Gilson, figure majeure du thomisme au xx^e siècle, plutôt que d'opposer antithétiquement les deux auteurs, voit finalement en eux «deux sommets [...] deux pics» de la pensée chrétienne médiévale (p. 390). S'ils articulent différemment philosophie et théologie, si Bonaventure est bien en tension avec Thomas, ils se distinguent néanmoins tous les deux, par exemple, d'un saint Bernard, «mystique à l'état pur, sans trace de philosophie» (p. 391): voir les pages de conclusion de É. GILSON, *op. cit.*, pp. 392-393.

comme je l'ai indiqué, je vais me tourner vers deux figures dont la proximité avec Bonaventure est moins reconnue, mais dont les parallèles avec les pensées du Docteur franciscain témoignent d'un modèle de *philosophia perennis* qui a son originalité propre.

La première figure, celle de Maurice Blondel, est la mieux repérable, dont l'originalité (après avoir été si souvent la cible des néo-thomistes de son temps), fut aussi, bien que différemment de Gilson, de chercher à conjuguer les traditions thomasiennes et augustinienne, en se référant notamment à Bonaventure². Un des meilleurs commentateurs français de Bonaventure, Jacques Guy Bougerol, a d'ailleurs déclaré qu'au xx^e siècle «le philosophe le plus proche de Bonaventure me semble Maurice Blondel»³.

La seconde figure surprendra peut-être, et peut apparaître davantage comme celle d'un *outsider*. Car autant l'admiration de Simone Weil pour saint François d'Assise et la spiritualité franciscaine est bien connue, autant les parallèles métaphysique et théologique entre sa pensée et celle de saint Bonaventure ne le sont pas, et d'abord pour une raison simple qui est que Simone Weil, découvrant le nom de saint Bonaventure un an avant sa mort en 1943 à l'âge de 34 ans, n'a pas eu le temps de découvrir son œuvre⁴, de sorte qu'on ne peut établir ces parallèles que par recoupement et critique externe. Ainsi, si le parallèle d'inspiration avec saint Bonaventure a pu être perçu (par exemple en France par Marie-Madeleine Davy, Henry Duméry, Stanislas Breton, ou Xavier Tilliette, aux USA par Eric O. Springsted...), jamais cette proximité ne semble avoir été étudiée systématiquement. Cette intervention, ne peut donc être qu'une toute première esquisse de ce travail⁵.

Pour commencer à éclairer les parallèles qui m'apparaissent d'abord, je partirai de l'intitulé proposé pour cette intervention. Celui-ci s'inspire d'un passage du chapitre v de l'*Itinerarium mentis in Deum*, chapitre où, comme on le sait, après

² Dans son *Itinéraire philosophique*, Blondel résume remarquablement la lecture de Gilson selon laquelle les synthèses thomiste et bonaventurienne «sont incompatibles l'une avec l'autre tout en étant légitimes l'une et l'autre comme des aspects opposés d'une vérité plus large, plus épaisse que tous les systèmes, l'une tendant à stabiliser la philosophie rationnelle, au point que la vie surnaturelle semble ne pouvoir y survenir que comme une surcharge ou une intrusion, l'autre tendant à absorber la sagesse humaine dans l'irradiation de la révélation et de la grâce, au point que les connaissances et les réalités consistantes de la raison et de la nature semblent évanescences». Et il déclare: «Pour ma part, je ne me résigne pas à cette double attitude; et j'estime possible autant que désirable d'opérer une transmutation, grâce à une union plus attentive, plus histologique, mais sans confusion aucune, des éléments rationnels et des éléments même mystiques...» (M. BLONDEL, *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel. Propos recueillis par Frédéric Lefèvre*, Éditions Spes, Paris 1928, pp. 246-247). Voir aussi par exemple les références à Bonaventure dans ID., *Exigences philosophiques du christianisme*, PUF, Paris 1950, pp. 212; 221 et sv.

³ J. G. BOUGEROL, *Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», XL (1973), pp. 135-222: 221. D'autres auteurs seraient à citer comme Claude Tresmontant ou Yves Tourenne.

⁴ Simone Weil note le nom de Bonaventure dans les *Cahiers de Marseille* à partir du livre de Maurice de Gandillac, *La Philosophie de Nicolas de Cues* (Aubier, Paris 1941) en le reliant à une série d'auteurs que visiblement elle souhaite découvrir: Alain de Lille, Hugues de Saint Victor, saint Bonaventure, Maître Eckhart, Angelus Silesius. Cfr. S. WEIL, *Œuvres complètes*, VI/3, *Cahiers* (Février 1942 - juin 1942). *La Porte du Transcendant*, éd. par A. Degrâces et alii, Gallimard, Paris 2002, p. 393.

⁵ Ceci à la suite d'une première communication donnée au Seminario internazionale di studi su Simone Weil, 10 Maggio 2016 (Biblioteca comunale di Monteripido e Università di Perugia), sous le titre: «Filosofia e mistica: Bonaventura e Simone Weil».

avoir contemplé Dieu *par* son premier nom l'Être, Bonaventure le contemple «dans son nom» le plus propre, le *Bien*.

Dans cette perspective, dont l'objet métaphysique est la méditation de Dieu «en tant que Bien», et l'objet théologique est la contemplation de Dieu «en tant que Trinité», le point de départ réside dans la définition d'origine platonicienne et dionysienne du Bien comme «diffusion de soi» (*diffusivum sui*). Or ce principe se dédouble, car le Bien, déclare Bonaventure, «s'épanche en plénitude par voie de nature et de volonté» («diffusio plenissima per modum naturae et voluntatis») ⁶. Et c'est à partir de cette distinction que se présente une formule que je propose de mettre en exergue, selon laquelle la diffusion du bien opère selon deux modes: d'une part «celui du Verbe, en lequel toutes choses sont *dites*»; d'autre part «celui du Don en lequel tous les dons sont *donnés*» («diffusio per modum Verbi, in quo omnia dicuntur, et per modum doni, in quo cetera dona *donantur*») ⁷.

Si l'on articule les chapitres v et vi de l'*Itinerarium mentis in Deum* à la lumière de cette formule, on voit donc: d'abord que la vérité de Dieu comme Être n'est véritablement déployée *que* si on pense l'Être comme Verbe, et ensuite que la vérité de Dieu comme Verbe n'est à son tour véritablement déployée que si l'on pense le Verbe comme Don ou Charité.

De ce point de vue, permettez-moi alors de souligner que la formule qui sert de thème à ce colloque: «Verbum est notitia», demanderait à être complétée, comme c'est le cas chez saint Augustin, lequel déclare au Livre ix du *De Trinitate*: «Verbum est notitia cum amore» ⁸, une formule que cite d'ailleurs avec autorité saint Thomas d'Aquin lui-même dans la *Somme Théologique* ⁹.

On voit ainsi que, dans cette perspective, le lien épistémologique entre connaissance et amour dépend en fait du lien métaphysique entre l'Être, le Verbe et l'Amour. La question épistémologique du statut chrétien de la connaissance renvoie donc à la question métaphysique du *sens chrétien de l'être*. Et, en disant cela, nous commençons à éclairer le rapprochement et le parallèle entre Bonaventure, Maurice Blondel et Simone Weil, parallèle que je vais tenter de développer en trois moments.

1. Un premier moment, *l'Être et le Bien* va en effet viser à mettre en relief chez les trois auteurs, une manière spécifique d'articuler l'Être et le Bien, qui se distingue aussi bien de la tradition aristotélicienne ne faisant pas de différence entre les deux (d'Aristote à Heidegger), que de la tradition d'origine néo-platonicienne tendant à opposer l'être et l'au-delà de l'être (de Plotin à Lévinas).

2. Un deuxième moment, *le Verbe et la Croix* voudrait souligner en quoi la Métaphysique du Verbe, commune là aussi à nos trois auteurs, ouvre à un Christocentrisme à la fois philosophique et théologique qui est peut-être la marque la plus frappante de ce type de pensée.

3. Un troisième moment enfin, *Connaissance et amour*, ne pourra être qu'esquissé en conclusion. Son objet serait de montrer que les deux dimensions précédentes sont portées par une épistémologie où la raison est à la fois nourrie et dépassée par l'amour. Ainsi la philosophie authentique, à l'opposé d'une pré-

⁶ *Itin.*, VI, 2 (v, p. 311a).

⁷ *Ibid.* [nous soulignons].

⁸ AUGUSTINUS IPP., *De Trin.*, IX, 10, 15 (PL 42, col. 969).

⁹ Cfr. THOMAS D'AQ., *S. Theol.* I, q. 34, a. 1, n. 2.

tention à l'autosuffisance de la raison, débouche sur ce qui l'excède, sur une perspective mystique (que celle-ci soit sur le mode de l'aspiration ou de l'expérience effective). De sorte que l'épistémologie, autant que la métaphysique ou la théologie, doit, elle aussi, obéir à une logique trinitaire.

1. *L'Être et le Bien.*

Je prendrai ici comme premier fil directeur Simone Weil, en partant d'une série de critiques bien connues de Simone Weil à l'encontre d'Aristote, Thomas d'Aquin et Jacques Maritain, mais dont on a peu remarqué jusqu'ici qu'elles rejoignent de manière frappante la critique par Blondel de la conception extrinséciste du rapport entre nature et surnaturel dans le néo-thomisme de son époque¹⁰.

1.1 La critique weilienne de l'extrinsécisme entre nature et surnaturel.

Ces critiques se mêlent souvent chez Simone Weil à une critique de l'histoire de l'Église que je suis obligé de laisser ici de côté, critique qui est sans doute injuste à l'égard de saint Thomas lui-même, mais beaucoup moins à l'égard d'un certain usage du thomisme tel qu'il s'est développé du Concile de Trente jusqu'à la théologie qu'a pu connaître Simone Weil au début du xx^e siècle. Ainsi Simone Weil écrit par exemple dans ses *Cahiers de New York* en 1942: «L'adhésion inconditionnée et globale à tout ce que l'Église enseigne, a enseigné et enseignera, que saint Thomas nomme la foi, n'est pas de la foi, mais de l'idolâtrie sociale»¹¹.

Une telle affirmation renvoie en fait à une formulation du Catéchisme du Concile de Trente (que Simone Weil s'était procuré au moment où elle se pose la question de son entrée dans l'Église), une formulation que Simone Weil recopie, et qui définit la foi comme le fait de tenir pour certain tout ce que l'autorité de la Sainte Église notre Mère nous propose comme révélé de Dieu¹².

Cette définition est comprise par Simone Weil comme revenant à nier le rôle de l'intelligence et du désir de Dieu dans l'acte de foi, et lui semble donc liée à une conception autoritaire et extrinsèque du rapport entre l'homme et le surnaturel¹³. De sorte sans rien connaître du débat entre blondéliens et néo-thomistes du début du xx^e siècle, Simone Weil vise en fait, parallèlement à ce débat, ce qui lui semble un naturalisme aristotélicien propre à Thomas d'Aquin et à Jacques Maritain (le représentant le plus connu du thomisme dans les années '30). Citons seulement deux textes, l'un dans les *Cahiers d'Amérique*, où Simone Weil écrit: «la conception des relations entre le naturel et le surnaturel est la grande erreur

¹⁰ Nous renvoyons à nos analyses dans E. GABELLIERI, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, Peeters, Louvain - Paris 2003, pp. 329-332; 408 et sv.

¹¹ S. WEIL, *Cahiers d'Amérique (mai-novembre 1942)*, dans EAD., *La Connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris 1950, p. 82.

¹² *Ibid.*, p. 164.

¹³ Cfr. les autres passages recopiés: «La fin dernière de l'homme... est beaucoup trop élevée pour qu'il puisse la découvrir par les seules lumières de son esprit. Il était donc nécessaire que Dieu lui-même lui en donnât la connaissance. [...] Car il est impossible de concevoir le moindre doute sur les choses qui viennent de Dieu, puisqu'il est la Vérité même». Simone Weil ajoute en marge: «Mauvais» (*ibid.*).

du XIII^e siècle, qui a préparé la Renaissance»¹⁴; l'autre à Londres, où, après la lecture des *Droits de l'homme et la loi naturelle* de Maritain (qui vient de paraître à New York en 1942, au moment précis du contact entre les deux auteurs), elle écrit dans *La Personne et le sacré* (1950):

Le Bien surnaturel n'est pas une sorte de supplément au bien naturel comme on voudrait, Aristote aidant, nous le persuader pour notre plus grand confort. Il serait agréable qu'il en fût ainsi, mais il n'en est pas ainsi. Dans tous les problèmes poignants de l'existence humaine, il y a le choix seulement entre le bien surnaturel et le mal¹⁵.

Il y a là chez Simone Weil un équivalent remarquable de la critique que Maurice Blondel faisait aux néo-thomistes de l'époque, lesquels pensaient que, pour préserver la gratuité de la grâce, il fallait poser la thèse d'une nature pure de l'être créé, n'ayant aucun désir naturel de Dieu¹⁶. Perspective qui avait conduit Blondel à forger (symétriquement à l'immanentisme), le terme d'extrinsécisme pour récuser la tradition cartésienne de la philosophie séparée comme celle, théologique, de la nature pure¹⁷.

Le temps manque ici pour développer pleinement ce paradoxe du désir naturel de Dieu défini par Thomas d'Aquin comme excédant les capacités de la nature humaine, mais ouvert implicitement au surnaturel, que Simone Weil comme Blondel ont retrouvé, avant qu'il soit redéployé par Henri de Lubac ou Étienne Gilson contre une part du courant néo-scolastique¹⁸. Le point commun,

¹⁴ *Ibid.*, p. 24; Simone Weil ajoute: «Il n'y a que le christianisme et l'idolâtrie», soulignant l'impossibilité d'une nature neutre de la création. L'expression de Simone Weil rejoignait de manière frappante un des sous-titres - de la même époque - par lequel le futur cardinal de Lubac stigmatisait, dans *Surnaturel* (1946), la tentation du XIII^e siècle; cfr. H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, préface de M. Sales s.j., Desclée de Brouwer, Paris 1991², p. 213.

¹⁵ S. WEIL, *La Personne et le sacré. Collectivité - Personne - Impersonnel - Droit - Justice*, dans EAD., *Écrits de Londres et dernières lettres*, Gallimard, Paris 1957, p. 29 et cfr. J. MARITAIN, *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*, Éditions de la Maison Française, New York 1942.

¹⁶ Cette perspective était celle des Pères de Tonquédec, Pègues, Garrigou-Lagrange, Boyer... qui s'opposèrent à Blondel, puis au P. de Lubac et à Gilson; le P. Garrigou-Lagrange était à l'époque le conseiller spirituel de Jacques Maritain. Simone Weil n'a pas connu l'évolution de ce dernier, à travers notamment le concept de Philosophie morale adéquatement prise; cfr. J. MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Téqui, Paris 1951, Leçon 5 («L'expérience morale et la fin ultime»), pp. 93-128.

¹⁷ On le sait, la *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière de l'apologetique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* (1896), publié dans *Les premiers écrits de M. Blondel*, PUF, Paris 1956, pp. 5-95, récusait l'extrinsécisme (pp. 29-47) l'immanentisme (pp. 37-54), et affirmait pour tout homme la possibilité d'un baptême de désir qui, supposant déjà une touche secrète de Dieu, demeure partout accessible et nécessaire en-dehors même de toute révélation explicite (pp. 44-45): le rapport au surnaturel indéterminé faisant alors partie de l'essence même de la philosophie (pp. 69-95). Cfr. M. BLONDEL, *Œuvres complètes*, II, 1888-1913, *La Philosophie de l'action et la crise moderniste*, éd. par Cl. Troisfontaines, PUF, Paris 1997, pp. 120-121; 132; 162-173.

¹⁸ Cfr. par exemple ce parallèle entre Simone Weil: «Rien ici-bas n'est vraiment un objet pour le désir que j'ai en moi [...] il y a dans la réalité quelque chose qui a au moins la même valeur que ce désir. Mais j'en suis séparé. Je ne peux le rejoindre. Je peux seulement savoir que cela est et attendre» (S. WEIL, *Œuvres complètes*, VI/3, cit., p. 277 et cfr. EAD., *Cahiers*, III, Plon, Paris 1956, p. 202), et Thomas d'Aquin: «Rien de ce qui est fini ne peut apaiser l'intelligence» (*Summa contra Gentiles*, III, 50, 4: «Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest»); «il faut une lumière surnaturelle pour élever l'intelligence créée à la vision de la substance divine [...] lumière <qui> excède la portée de tout être créé» (*ibid.*, 57, incipit: «Cum autem ad visionem divinae substantiae

pensons-nous est une conception dynamique, trans-naturelle (selon le terme de Blondel) de la nature créée, telle qu'aucun être n'est nature pure, ni non plus dépositaire par nature du surnaturel. Ce qui rapproche donc nos deux auteurs de Bonaventure, c'est comme le dit Bougerol, la vision selon laquelle le monde comme l'homme sont dans une condition existentielle surnaturelle, de sorte qu'il est impossible de faire une démarcation nette entre ce qui est proprement naturel à l'homme et ce qui est un complexe de dialogue entre Dieu et l'homme¹⁹.

1.2 L'Être et le Bien, de Bonaventure à Simone Weil (la plénitude de l'être).

Je voudrais à partir de là souligner, dans un second temps, combien cette vision du rapport entre nature et surnaturel rejoint chez Simone Weil comme chez Blondel celle du rapport entre l'Être et le Bien chez Bonaventure.

Comme le manifeste de manière exemplaire l'*Itinerarium mentis in Deum*, Bonaventure n'oppose pas l'Être et le Bien mais les hiérarchise comme deux nominations de Dieu, dont l'une, le Bien, est plus appropriée à Dieu seul, sans que cela nie la valeur analogique du concept d'Être qui peut lui être également attribué, quoiqu'à un niveau second, par rapport au Bien. Je renvoie ici à la distinction entre le nom *per* et le nom *in* qui structure les chapitres v (Contemplation de l'unité divine *per* son premier nom: l'Être) et vi (Contemplation de la bienheureuse Trinité *dans* son nom: le Bien) de l'*Itinerarium mentis in Deum*.

Or, il est frappant de constater que Simone Weil cherche à penser le même type d'articulation. Ainsi à Marseille, écrit-elle: «Platon (et avant lui Pythagore, et sans doute bien d'autres), a été instruit plus avant que Moïse, car il savait que l'Être n'est pas encore ce qu'il y a de plus haut... Dieu est Bien avant même d'être ce qui est»²⁰. Cette distinction, que Bonaventure fait lui-même dans plusieurs textes entre Moïse et saint Jean, Simone Weil la fait ici entre Moïse et Platon, car pour elle Platon est porteur sur ce point d'intuitions pré-chrétiennes supérieures à celles qu'on trouve dans l'Ancien Testament. Mais dans les deux cas, il s'agit, comme chez Bonaventure, de hiérarchiser, et non d'opposer, d'une part Dieu créateur comme Principe de l'Être, et d'autre part Dieu en lui-même comme Bien transcendant la création.

Si l'on avait à approfondir ce point, on verrait qu'il en est ainsi parce que, chez ces auteurs, est reconnue une structure de l'être concret, une structure de l'*ens*,

intellectus creatus quodam supernaturali lumine sublimetur, ut patet ex dictis, non est aliquis intellectus creatus ita secundum suam naturam infimus, qui non ad hanc visionem possit elevari». Ainsi, malgré cette impuissance, le désir naturel de Dieu ne peut être vain (cfr. *ibid.*, 3: «... probatum est quod omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediente inferioritate naturae»); à quoi fait écho chez Simone Weil: «La certitude que j'avais reçue, c'était que quand on désire du pain on ne reçoit pas des pierres (S. WEIL, *Attente de Dieu*, Fayard, Paris 1966, pp. 72-73).

¹⁹ J. G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1988, pp. 51-52. Cfr. sur ce point notre étude: «*Vinculum*» et «*sursum*». *Métaphysique, christologie et ontologie trinitaire ou «les exigences philosophiques du christianisme»*, dans R. VIRGOULAY (dir.), *Le Christ de Maurice Blondel*, Desclée, Paris 2003, p. 191 et sv.; et chez Gilson, la manière dont est souligné le sens de la critique de la philosophie naturelle chez Bonaventure; cfr. É. GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, cit., pp. 76-100; 379 et sv.

²⁰ S. WEIL, *Pensées sans ordre sur l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris 1962, p. 49.

telle que chaque étant, par la *compositio*, la *proportio* qui le constitue en multiples polarités ontologiques, est ouvert à un principe métaphysique d'unité qui le transcende. La vérité de l'étant est donc d'indiquer et d'exprimer plus haut que lui-même, sans pouvoir ni se satisfaire de son être, ni s'unir par lui-même à ce plus haut, qui ne peut être donné que d'en-haut.

Une expression fréquente sous la plume de Simone Weil consiste, soit en parlant de l'expérience de la grâce, soit en parlant de l'amour surnaturel ou de Dieu en tant qu'Amour trinitaire, à parler de plénitude de l'être pour désigner l'union parfaite entre être et amour, laquelle ne peut pas exister dans l'«être» seul, en tant que ce terme désigne seulement l'être «créé» (lequel, comme tel, est distinct du Créateur et imparfait). L'expression plénitude de l'être, appliquée à l'être créé, désigne alors très précisément la situation où l'analogie montante de l'être *vers* Dieu devient le lieu de *rencontre* de la descente de Dieu *dans* le créé, le lieu de la «catalogie» du Bien *dans* l'être²¹.

Cette conception relationnelle où l'amour est le principe d'accomplissement de l'être, trouve son point culminant dans la compréhension trinitaire de l'être divin. Il est ainsi frappant de constater que (d'une manière qui tranche avec sa critique de Thomas d'Aquin au plan ecclésial), Simone Weil, ayant eu le temps grâce, au P. Perrin à Marseille, de découvrir la conception thomasienne des personnes divines comme «relations substantielles», recopie dans ses *Cahiers* les articles correspondants de la *Prima pars* de la *Somme Théologique*²², tout en cherchant parallèlement à définir la Trinité comme un rapport parfait de médiation, à la source de toutes les médiations créées²³.

De même, chez Blondel, dans la Trilogie métaphysique des années trente, comme dans l'ouvrage ultime *La Philosophie et l'Esprit chrétien*²⁴, l'ontologie, qui ne déploie toute sa vérité que comme «ontogenèse» d'êtres en «cours de création», en voie d'«achèvement», débouche sur l'affirmation d'un Dieu «Charité substantielle», vu comme le principe de l'«action» des êtres et de leur capacité de co-action et de création²⁵.

Ici serait sans doute aussi à approfondir le fait que, dans la doctrine bonaventurienne de la *expressio* de Dieu par l'être, se dévoile un usage de l'analogie qui, à la différence de Thomas d'Aquin, insiste plus sur le sens unitif de celle-ci que sur la dissemblance, comme le notent Gilson ou Bougerol²⁶. Or c'est bien cette conception d'une création qui, dans sa vérité, apparaît comme un immense sacre-

²¹ Cfr. E. GABELLIERI, *Être et don...*, cit., p. 504 et sv.; Simone Weil traduit par exemple par «plénitude de l'être» le mot grec *πλήρωμα*, par lequel Saint Paul parle de la «Charité qui passe toute connaissance» (*Éph.*, 3,19).

²² Cfr. S. WEIL, *Œuvres complètes*, VI/2. *Cahiers* (Septembre 1941 - février 1942), éd. par A. Degrâces et alii, Gallimard, Paris 1997, p. 367.

²³ Par exemple: «Trinité rapport de Dieu avec soi. Les choses n'ont rapport à rien. L'homme a rapport à autre chose. Dieu seul a rapport à soi. Ce rapport est son essence même. Ce rapport est la plénitude de l'être; ou bien l'unité de la personne est transcendante par rapport à la personne, comme pour la Trinité» (*ibid.*, p. 369).

²⁴ Cfr. M. BLONDEL, *La Philosophie et l'Esprit chrétien*, 2 tomes: 1. *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*; II. *Conditions de la symbiose seule normale et salutaire*, PUF, Paris 1944-1946.

²⁵ Permettons-nous de renvoyer par exemple à notre étude: *Incommensurabilité et médiation: la triple puissance de la métaphysique*, dans E. TOURPE (éd.), *Penser l'être de l'action. La métaphysique du «dernier» Blondel*, Peeters, Louvain - Paris 2000, pp. 101-118.

²⁶ Cfr. É. GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, cit., pp. 184-193; J. G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, cit., pp. 145-148.

ment²⁷ que l'on retrouve chez Maurice Blondel et Simone Weil. Dans cette perspective, métaphysique et théologie sont donc à la fois distinctes et reliées, mais ne sont pas en tout cas opposables, me semble-t-il, à la différence de la lecture proposée par mon collègue et ami Emmanuel Falque de l'Institut Catholique de Paris, commentateur le plus récent de Bonaventure en France, qui, à partir d'une lecture phénoménologique, oppose catégoriquement métaphysique et théologie dans son livre *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*²⁸.

En effet, cette manière spécifiquement bonaventurienne d'articuler l'Être et le Bien (conduisant par exemple au refus de séparer *De Deo Uno* et *De Trinitate* comme le fait par exemple la tradition néo-thomiste) tranche sans doute avec la tradition ontologique tendant à identifier l'Être et le divin (tradition qu'on peut faire aller d'Aristote à Heidegger), mais aussi, et tout autant, avec celle qui oppose l'être à «l'au-delà de l'être» (comme chez Lévinas), ou qui veut penser «Dieu sans l'être» (comme chez Jean-Luc Marion).

Et pourtant, il est clair que, dans cette perspective, l'articulation maximale entre l'être et le Bien se réalise par l'Incarnation et par la Croix, mais dans une vision, qui, ne sépare pas le Verbe «en lequel tout a été créé» et le Verbe «incarné en Jésus Christ», comme on va y insister maintenant.

2. *Le Verbe et la Croix: Métaphysique du Verbe et Christocentrisme.*

Ici, apparaît chez nos trois auteurs, une perspective commune centrée sur le lien entre le Verbe et la création, qui conduit à ce que le terme blondélien de «pan-christisme» pourrait signifier, c'est-à-dire un christocentrisme universel unifiant les trois niveaux d'intelligibilité: métaphysique, théologique et mystique.

Dans la perspective trinitaire allant en effet d'Augustin à Bonaventure, à partir de l'engendrement éternel du Verbe par le Père, le Verbe apparaît d'abord comme Λόγος en lequel sont données (*datum*) toutes les formes des créatures. Tout est créé dans le Fils comme le dit saint Jean, car le Fils est le Λόγος, la Parole éternelle du Père en laquelle tous les λόγοι des créatures sont contenus et nommés. Le Verbe apparaît ensuite comme *Donum*, révélation de l'amour, principe du don de la vie aux créatures et de la vie divine à l'homme.

De cette émanation de la création à partir de la génération éternelle du Verbe découle chez Bonaventure la métaphysique de l'exemplarisme et de l'expressionnisme pour laquelle toute créature du monde est vestige ou image du Verbe: «Toute créature est Parole de Dieu» (*Verbum divinum est omnis creatura*)²⁹. Mais il en est ainsi parce que «le Verbe est le *medium* métaphysique qui reconduit toutes

²⁷ «Pour Bonaventure, la création est un immense sacrement» (J. G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, cit., p. 29).

²⁸ Cfr. E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie. La Somme théologique du «Breviloquium» (Prologue et première partie)*, préface de J. Jolivet, Vrin, Paris 2000, une interprétation placée sous le patronage d'Heidegger (cfr. pp. 13-14), qui pose l'alternative d'une pensée de Dieu comme Trinité ou comme concept (cfr. p. 16), ce qui suppose une conception rationaliste ou essentialiste de la métaphysique (cfr. p. 83 et sv.). Pour le débat plus large auquel cela peut renvoyer, cfr. E. GABELLIERI, *Entre vérité du monde et vérité de Dieu, l'homme tout court?*, dans CL. BRUNIER-COLIN (dir.), *Une analytique du passage. Rencontres et confrontations avec Emmanuel Falque*, Éditions Franciscaïnes, Paris 2016, pp. 191-218.

²⁹ *In Eccl.*, I, q. 2, resp. (VI, p. 16b).

choses au Père», ce à quoi Bonaventure ajoute la célèbre formule: «Hoc est medium *metaphysicum* reducens et haec est tota nostra metaphysica»³⁰. Le Verbe est en effet ce *medium* parce que, comme le développe magnifiquement la première *Collatio in Hexaëmeron*, il est le «centre» (*centrum*) de toutes choses, en tant que principe d'unité et d'harmonie interne à tout être créé (lequel n'est jamais lui-même son centre). Et il est aussi le principe d'harmonie, le centre de tous les rapports entre les êtres, comme de toutes les sciences dont aucune ne peut être son propre principe. De sorte que l'Incarnation historique, «nouveau» centre de la création, ne fait en un autre sens que «réaliser» de manière plus concrète et inouïe, dans un être personnel, la fonction de médiation du Verbe éternel, laquelle, dans le cosmos, a une forme impersonnelle³¹.

Le parallèle est frappant avec la métaphysique de la médiation de Blondel. Car, des deux thèses de jeunesse jusqu'aux ouvrages ultimes, il n'y a pas d'exemple de plus profonde continuité de la pensée de Blondel que le thème du Médiateur à la fois secret et universel, sans lequel «aucune solution naturelle n'est une solution» car «nous ne pouvons toucher l'être en rien *sans passer* au moins implicitement par celui qui, source et lien de tout être, est le Réalisant universel»³².

Or, comme nous l'avons montré dans nos travaux, cette métaphysique du *Vinculum substantiale* trouve son exact parallèle au xx^e siècle dans la pensée de Simone Weil, laquelle écrit: «Dieu est médiation entre Dieu et Dieu, entre Dieu et l'homme, entre l'homme et l'homme, entre Dieu et les choses, entre les choses et les choses, et même entre chaque chose et elle-même. On ne peut *passer de rien à rien sans passer par Dieu*. Dieu est l'unique chemin. Il est la Voie»³³.

Cette métaphysique de la médiation s'exprime ici de la même manière que chez Blondel. Mais, chez Simone Weil, encore plus que chez l'auteur de *L'Action*, est développée une analogie de la médiation allant de la Trinité au moindre être créé, dont le Verbe est le centre permanent comme chez Bonaventure³⁴.

Or, le parallèle entre nos auteurs ne s'arrête pas là, puisqu'il va jusqu'à impliquer, chez Blondel comme Simone Weil, une conception «scotiste» du lien entre Création et Incarnation et du motif premier de l'Incarnation. Pour l'un comme pour l'autre, en effet, l'Incarnation ne peut être réduite à la seule réponse au péché, mais vise à réaliser de toute éternité une divinisation de l'humanité que

³⁰ *Hexaëm.*, I, 17 (v, p. 332b).

³¹ La manière avec laquelle Gilson définit la métaphysique à la fin de *La Philosophie de saint Bonaventure*, est ici tout à fait remarquable: «Dans l'esprit de Bonaventure, écrit-il, la nature est à définir comme l'ensemble du donné, sans en exclure *a priori* les conditions qu'il requiert pour devenir intelligible. Ici commence proprement la métaphysique [...] elle est la science des conditions du donné, qui ne nous sont pas elles-mêmes données. Mais c'est alors aussi que réapparaît inévitablement le transcendant suivi de près par le surnaturel [...] le surnaturel devient alors de l'expérience différée, comme la nature est une attente du surnaturel qui la pénètre et doit la transfigurer un jour. Ce qui n'est pas donné le sera. [...] s'il n'est pas encore donné, sa place du moins est marquée sous nos yeux» (p. 395). A partir de là, Gilson distingue la voie thomiste (faisant comme si la nature des êtres pouvait être décrite à part de ce lien implicite au surnaturel), et la voie bonaventurienne où la tâche la plus haute de la métaphysique ne saurait plus consister qu'à réintégrer dans l'économie de la nature tout ce qu'elle requiert de surnaturel pour devenir intelligible» (*ibid.*). Une telle définition conviendrait admirablement aussi bien à la métaphysique à la seconde puissance de Blondel qu'à la métaphysique religieuse de Simone Weil.

³² M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences...*, cit., p. 168.

³³ S. WEIL, *Intuitions pré-chrétiennes*, Fayard, Paris 1951, p. 165.

³⁴ Cfr. E. GABELLIERI, *Être et Don. Simone Weil et la philosophie*, cit., chapitre v, pp. 307-375.

la chute n'a pas déterminée, mais dont elle a seulement modifié les modalités. Ainsi, écrit Blondel,

entre ces deux opinions théologiques jusqu'ici libres, l'une selon laquelle l'Incarnation du Verbe n'a pour raison que la faute originelle en vue de la rédemption sanglante, l'autre selon laquelle le plan primitif de la création enveloppait le mystère de l'Homme-Dieu, en sorte que la chute aurait seulement déterminé la forme douloureuse et humiliée du Christ [...] il se peut qu'un jour l'Église décide, et qu'elle décide en faveur de la seconde thèse³⁵.

Or, de manière strictement parallèle, dans son texte métaphysique le plus dense intitulé *L'Amour divin dans la création* (texte qui a été recueilli dans l'ouvrage intitulé par les éditeurs *Intuitions pré-chrétiennes*), après avoir développé très longuement une métaphysique où Simone Weil articule la théorie pythagoricienne de la médiation et la révélation chrétienne, Simone Weil écrit un *Nota bene* de plusieurs pages qui commence ainsi:

Il peut paraître surprenant de voir dans ces pages l'Incarnation présentée non pas comme destinée aux hommes, mais comme étant au contraire ce par rapport à quoi l'humanité a destination. Il n'y aucune incompatibilité entre ces deux rapports inverses. On parle surtout du premier <donc l'Incarnation destinée à réparer le péché> pour une raison évidente, c'est que les hommes s'intéressent beaucoup plus à eux-mêmes qu'à Dieu. Le second <donc l'Incarnation révélant le plan originel de Dieu sur la création> est indiqué d'une manière claire et certaine par la phrase de saint Paul Dieu a voulu donner à son Fils beaucoup de frères. Il est peut-être plus vrai encore que l'autre, car en tout Dieu est premier par rapport à l'homme. Il rend peut-être mieux compte des mystères de la vie humaine³⁶.

Le plus frappant est alors qu'une telle vision ne conduit pas à minimiser le sens de la Croix, mais au contraire lui donne une profondeur nouvelle et radicale. Car la Croix confirme la puissance incommensurable de l'Amour du Christ qui, non seulement dans l'Incarnation comble la distance opérée par la création, mais, par la Croix, comble la distance nouvelle créée par le péché. Ainsi, par la crucifixion de l'Homme-Dieu, le centre de la création se voit surélevé comme *medium* reliant les termes les plus extrêmes, la Trinité éternelle et le mal, la Vie absolue et la descente aux enfers.

On retrouve ici la distinction vue plus haut entre l'être et le Bien. Car, écrit par exemple Simone Weil, «il semble tellement évident que Dieu est plus grand que Dieu et la création ensemble». Or, ceci n'est évident que «si l'on pense Dieu comme *être*. Mais [...] dès qu'on pense Dieu comme *amour*, on sent cette merveille de l'amour qui unit le Fils et le Père à la fois dans l'unité éternelle du Dieu unique et par-dessus la séparation du temps, de l'espace et de la Croix»³⁷.

Autrement dit, la révélation de Dieu non plus seulement comme créateur mais comme Rédempteur, révèle bien un amour au-delà de l'être, mais ceci ne contredit pas la «beauté du monde» qui est déjà, dans la création, un signe caché de l'amour et de la miséricorde de Dieu. Et cela évite aussi les perspectives gnos-

³⁵ M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences...*, cit., p. 168.

³⁶ S. WEIL, *Intuitions pré-chrétiennes*, cit., p. 167.

³⁷ EAD., *Pensées sans ordre sur l'amour de Dieu*, cit., p. 123.

tisantes ou historicistes, pour lesquelles Dieu aurait «besoin» de la création pour être Dieu. Simone Weil va en effet jusqu'à écrire:

La raison suprême pour laquelle le Fils de Dieu s'est fait homme, ce n'est pas pour sauver les hommes, c'est pour témoigner pour la vérité. Témoigner que l'amour entre le Père et le Fils est plus fort que la distance entre le Créateur et la créature [...]. Témoigner que Dieu est amour. Témoigner devant qui? Devant eux-mêmes. Dieu témoigne devant Dieu qu'il aime Dieu³⁸.

Mais, simultanément, cet amour de Dieu pour Dieu enveloppe l'amour de Dieu pour l'homme. C'est pourquoi Simone Weil peut écrire parallèlement:

Il n'y a, il ne peut y avoir, dans quelque domaine que ce soit, aucune activité humaine qui n'ait pour suprême et secrète vérité la Croix du Christ. A n'importe quelle époque, dans n'importe quel pays, partout où il y a un malheur, la Croix du Christ en est la vérité [...]. Partout où il y a malheur, il y a la Croix, cachée mais présente à quiconque choisit la vérité plutôt que le mensonge, et l'amour plutôt que la haine³⁹.

Ce qui rejoint la conviction de Blondel selon laquelle

<chacun,> par le seul usage de cette lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde [...] se trouve pour ainsi parler en demeure de se prononcer sur le problème de son salut <car> toute pensée et acte volontaire *fait implicitement passer* par le point où l'option devient [...] nécessaire et décisive, entre les sollicitations du Dieu caché et celles de l'égoïsme⁴⁰.

Tel est bien le sens du panchristisme commun à Simone Weil et Blondel. Le Verbe est le principe de l'être, de tous les êtres (*Verbum*) mais il est encore davantage le principe de l'amour, de tout acte d'amour (*Donum*). Un *donum* qui appelle à son tour le don de soi, car le Verbe s'est vidé de sa divinité pour laisser l'homme à son tour se dépouiller de soi pour le recevoir. Comme chez Bonaventure, le même lien kénotique entre la création et la Croix se voit ainsi exprimé, d'une part par Blondel: «Dieu, pour créer des êtres libres, s'est comme retiré partiellement de son domaine souverain, il s'est comme exilé ou suicidé; et alors il nous appartient de lui rendre son empire, de Lui faire place en nous»⁴¹; d'autre part par Simone Weil: «La Création est de la part de Dieu un acte non pas d'expansion de soi, mais de retrait, de renoncement [...]. Il s'est vidé déjà dans cet acte de sa divinité; c'est pourquoi saint Jean dit que l'Agneau a été égorgé dès la constitution du monde [...]. Il s'est nié en notre faveur pour nous donner la possibilité de nous nier pour Lui»⁴².

³⁸ EAD., *Cahiers d'Amérique (mai-novembre 1942)*, cit., p. 201.

³⁹ EAD., *Pensées sans ordre sur l'amour de Dieu*, cit. pp. 124, 126. Simone Weil ajoute qu'alors croyant trouver un cadavre, on rencontre un ange qui dit il est ressuscité: il n'y a chez elle aucune négation de la résurrection, mais celle-ci est entièrement contenue dans la science de la Croix.

⁴⁰ M. BLONDEL, *Lettre sur les exigences...*, cit., p. 132.

⁴¹ ID., *Exigences philosophiques du christianisme*, cit., p. 129. Cfr. E. GABELLIERI, *Les «Exigences philosophiques du christianisme» de Blondel. Une métaphysique du don*, dans M. LECLERC (dir.), *Blondel entre «L'Action» et la Trilogie*. Actes du colloque international sur les «écrits intermédiaires» de Maurice Blondel (Rome 16-18 novembre 2000), Lessius, Paris 2002, pp. 331-344.

⁴² S. WEIL, *Attente de Dieu*, cit., pp. 131-132; cfr. EAD., *Cahiers d'Amérique (mai-novembre 1942)*, cit., p. 68: «Dieu s'est vidé. Ce mot enveloppe à la fois la Création et l'Incarnation avec la Passion».

Seulement il faut pour cela que le Verbe opère par l'Esprit de Charité. Ainsi chez Blondel:

Par l'Incarnation, le monde a comme été créé à nouveau; mais d'une manière transcendante et idéale. *Unio metaphysica*. Pour qu'il y ait unité réelle et vie immanente, *Vinculum substantiale*, il faut que l'Esprit d'unité et d'amour pénètre secrètement dans l'intimité des êtres, et y achève la réalité, l'être⁴³.

Et chez Simone Weil: «La présence pour laquelle Dieu a besoin de la coopération de la créature, c'est la présence de Dieu non pas pour autant qu'il est le Créateur, mais pour autant qu'il est l'Esprit»⁴⁴.

3. *Connaissance et amour, philosophie et mystique.*

Le lien entre l'être et le Verbe ouvre donc au lien entre la connaissance et l'amour. Le troisième moment que j'aurais souhaité développer devant vous, mais que je ne pourrai aborder que sous forme de conclusion apéritive comme le dirait Blondel, consisterait alors à se centrer sur la mystique de l'amour commune à nos trois auteurs.

Si l'on continue de se référer à l'*Itinerarium mentis in Deum*, le dernier chapitre, on le sait, fait passer du plan le plus haut de la connaissance (la connaissance de Dieu comme Bien) à ce qui excède toute connaissance, qui est le niveau de l'extase mystique, de l'expérience unitive de communion à la vie trinitaire, qui renvoie à l'expérience de saint François sur le Mont Alverne. A ce niveau, il faut transcender l'intelligence elle-même, déclare Bonaventure, car «seul Dieu lui-même peut transporter et transformer en Dieu le foyer de tous nos désirs et affections, expérience que «personne ne connaît s'il ne l'a reçu»⁴⁵. Ici, la connaissance ne peut pas anticiper l'expérience, l'union à Dieu peut être espérée, mais dépasse ce qui pourrait être préfiguré.

De même chez Simone Weil se présente une conception du rapport entre raison et amour, où la raison ne peut jamais s'arrêter à la saisie de l'être par le concept ou le jugement, mais doit toujours être orientée vers ce qu'elle ne peut pas saisir. Car, écrit Simone Weil, «nous savons au moyen de l'intelligence que ce que l'intelligence n'appréhende pas est plus réel que ce qu'elle appréhende»⁴⁶. Dans cette perspective, «la foi, c'est l'expérience que l'intelligence est éclairée par l'amour. Seulement l'intelligence doit reconnaître par les moyens qui lui sont propres, c'est-à-dire la constatation et la démonstration, la prééminence de l'amour»⁴⁷. Car, poursuit Simone Weil dans un autre texte, «il est impossible à l'homme d'exercer pleinement son intelligence sans la charité»⁴⁸.

⁴³ M. BLONDEL, *Carnets intimes*, I (1883-1894), Éditions du Cerf, Paris 1961, p. 222. Cfr. sur ce point notre étude: «*Vinculum*» et «*sursum*»..., cit.

⁴⁴ S. WEIL, *Cahiers*, II, Plon, Paris 1972, p. 253.

⁴⁵ Cfr. *Itin.*, VII, 4 (v, p. 312b).

⁴⁶ S. WEIL, *La Pesanteur et la grâce*, Plon, Paris 1947, p. 146.

⁴⁷ EAD., *Cahiers*, II, cit., p. 132. C'est pourquoi les dogmes doivent être vécus sur le mode de la subordination de l'intelligence à l'amour: la religion a rapport à l'amour et non pas à l'affirmation ou à la négation.

⁴⁸ EAD., *La Source grecque*, cit., p. 86.

Cinquante ans auparavant, Maurice Blondel s'était exprimé presque dans les mêmes termes à la fin de *L'Action*: «L'être est amour; l'on ne connaît donc rien si l'on n'aime. Et c'est pour cela que la charité est l'organe de la parfaite connaissance»⁴⁹. Ainsi, la vérité ne peut pas être seulement intellectuelle, *adaequatio rei et intellectus* mais, comme le disait Blondel, elle doit devenir vivante et agissante, *adaequatio mentis et vitae*⁵⁰. Ce à quoi fait écho à nouveau ce type de formule chez Simone Weil: «La vérité qui devient de la vie; c'est là le témoignage de l'Esprit. La vérité transformée en vie»⁵¹.

Une telle vérité demande une humilité radicale, qui est à la racine de la philosophie authentique. Là où Simone Weil écrit: «Le génie est la vertu surnaturelle d'humilité dans le domaine de la pensée»⁵², fait écho la formule de Blondel: «La véritable philosophie est la sainteté de la raison»⁵³. Mais aucune philosophie ne peut s'élever ou plutôt s'abaisser à l'humilité absolue de l'*humilitas Dei* qui, comme le dit saint Bonaventure, par sa mort sur la Croix s'abassa au-dessous de tous les hommes⁵⁴.

C'est pourquoi, chez nos trois auteurs, la seule manière d'être conformé à Dieu est d'imiter la kénose du Verbe, en participant à sa mort et au don de sa vie.

Blondel, au début de son œuvre déclarait: «Il faut agir comme mort [...] nul ne voit Dieu sans mourir; car aucune volonté n'est bonne si elle n'est sortie de soi, pour laisser toute la place à l'invasion totale de la sienne»⁵⁵. Et dans son œuvre ultime, il écrit: l'idée de la multiplication de Dieu par la mortification de la créature qui le fait renaître en elle est, à maints égards, la clef de tout et le centre de la perspective chrétienne et totale⁵⁶. De même, Simone Weil note dans ses *Notes écrites à Londres*: «L'humilité totale, c'est le consentement à la mort, qui fait de nous un néant inerte. Les saints sont ceux qui, encore vivants, ont réellement consenti à la mort»⁵⁷. Ce qui prolongeait un texte de Marseille: «Après avoir traversé la mort pour aller à Dieu, le saint doit en quelque sorte s'incarner dans son propre corps afin de répandre sur ce monde, sur cette vie terrestre, le reflet de la lumière surnaturelle [...]. Il lui incombe d'achever ainsi la création»⁵⁸.

Tels sont, pour conclure, les principes d'ontologie trinitaire que je vois présents chez Bonaventure, redécouverts chez des auteurs du xx^e siècle comme Maurice Blondel ou Simone Weil, et que j'ai tenté de relier devant vous:

1. L'être n'a de vérité et d'intelligibilité qu'à partir d'un principe d'harmonie et d'unité qui est le Bien.

2. Le Bien se révèle dans un Verbe qui, lumière pour tout homme venant en ce monde, est le principe de tous les dons et de tous les actes d'amour.

⁴⁹ M. BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), PUF, Paris 1950, p. 443.

⁵⁰ ID., *Carnets intimes*, I (1883-1894), cit., p. 86.

⁵¹ S. WEIL, *Notes écrites à Londres* (1943), dans EAD., *La Connaissance surnaturelle*, cit., p. 314.

⁵² *Ibid.*, p. 305.

⁵³ M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 442.

⁵⁴ Cfr. *Vitis myst.*, II, 2 (VIII, p. 161a) et H. U. VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la Révélation*, II/1. *Styles. D'Irénée à Dante*, traduit de l'allemand par R. Givord et H. Bourboulon, Aubier, Paris 1968, p. 316.

⁵⁵ M. BLONDEL, *L'Action*, cit., p. 384.

⁵⁶ ID., *Exigences philosophiques du christianisme*, cit., p. 303.

⁵⁷ S. WEIL, *Notes écrites à Londres* (1943), cit., p. 325.

⁵⁸ EAD., *La Source grecque*, cit., p. 96.

3. Ce Verbe se révèle «en plénitude» sur la Croix comme «Celui qui donne tout», et par lequel tout homme doit «passer» s'il veut transformer son être et sa vie en don, et «...connaître la charité du Christ qui passe toute connaissance»⁵⁹.

Résumé – Chez Bonaventure, la vérité de Dieu comme Être n'est véritablement déployée que si on pense l'Être comme Verbe, et Dieu comme Verbe n'est à son tour véritablement honoré que si l'on pense le Verbe comme Don ou Charité. Cette manière spécifique d'articuler l'Être et le Bien se retrouve de manière frappante au xx^e siècle chez deux auteurs aussi différents que Maurice Blondel et Simone Weil. Elle conduit à une ontologie trinitaire où le Christ est le *medium* de la création, à une épistémologie où l'amour est la clef de la connaissance, à une anthropologie mystique où l'homme à l'image de Dieu (*Verbum*) passe à la ressemblance du Christ par le don de soi (*Donum*).

Summary – In Bonaventure, God's truth as a Being is really correct only if we think of Being as a Verb, and God as a Verb is really honored in turn only if we think of the Verb as a Gift or Charity. This specific way of articulating the Being and the Good finds itself in striking way in the xx's with two authors so different as Maurice Blondel and Simone Weil. It leads to a Trinitarian ontology where Christ is the *medium* of creation in an epistemology where love is the key of knowledge, in a mystic anthropology where man like God (*Verbum*) resembles Christ by self-giving love (*Donum*).

⁵⁹ Cfr. EAD., *Œuvres complètes*, VI/2, cit., p. 301: «...afin d'être emplis jusqu'à la totale plénitude de Dieu»; *ivi*, p. 304: «Car en lui habite toute la plénitude de la divinité corporellement», formules pauliniennes (cfr. *Eph.* 3,19: «...ut impleamini in omnem plenitudinem Dei»; *Col.* 2,9: «...quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter») que Simone Weil ne cesse de citer et de commenter en 1942 à Marseille.