

AFFECTIONES DEI :

LES DÉBATS SUR LES PASSIONS DE DIEU DANS LA SCOLASTIQUE MÉDIÉVALE ET POSTMÉDIÉVALE

La question se laisse formuler d'une manière aussi simple que directe : étant donnés les multiples passages de la Bible qui semblent l'attester, force est pour le théologien de se demander s'il y a bien des passions en Dieu (« *An Deus passionibus fieri obnoxius possit*¹ »). La réponse à une telle *quaestio* est facile, voire presque banale. On en empruntera les éléments à deux textes choisis parmi beaucoup d'autres, venant de deux côtés de la frontière doctrinale du catholicisme moderne et datant l'un de 1577 et l'autre de la moitié du dix-septième siècle. Cet « article », écrit le père Le Moine dans ses célèbres *Peintures morales*,

ne saurait être partagé d'opinions différentes : toutes les sectes n'y répondent que d'une voix : et les sceptiques mêmes qui font profession d'une philosophie douteuse et irrésolue, en demeurent d'accord avec les autres. Et en vérité s'il y a un calme perpétuel en la haute région de l'air : si les exhalations de la Terre ne sauraient porter jusque-là leur bruit et leur trouble : [...] s'il y a un ciel immobile qui ne se ressent point des révolutions que souffrent les autres : croyons-nous que cette Nature souveraine et abstraite, entre laquelle et la matière, il y a toute une infinité d'espaces vides et de pays perdus, soit sujette à des altérations pareilles aux nôtres ?

Et le jésuite de multiplier les analogies :

Accordons-lui [*sc.* à Dieu] pour le moins autant de tranquillité qu'à la Mer Pacifique, qu'on dit qui n'a pas les fougues et les saillies des autres : et qui ne se trouble jamais, ni ne change même de face quelque vent qui souffle. [...] Au reste il n'est pas seulement éloigné de ces troubles grossiers, et de ces émotions sensibles et pesantes qui s'élèvent de la matière, et se forment de la graisse, et du sang des corps : il est même exempt de tous ces autres mouvements plus déliés et plus légers dont les âmes séparées et les intelligences sont capables.

¹ G. ZANCHI, *De natura Dei et de divinis attributis*, Heidelberg 1577, p. 224. On rappellera que l'opposition entre *passiones* et *emotiones* ne semble pas gouverner le lexique de la scolastique médiévale et postmédiévale. Voir, pour le lexique de saint Thomas, J. M. RAMÍREZ, *De passionibus animae in I-II Summae Theologiae divi Thomae expositio* (qq. XXII–XLVIII), Madrid 1973, p. 22 et R. MINER, *Thomas Aquinas on the Passions : A Study of Summa Theologiae Ia2ae 22-48*, Cambridge 2009, p. 35-36.

Passio rimant avec *perturbatio*, on ne saurait admettre en Dieu aucune forme de passion, même *sui generis*, car « il y a bien autant de paix en ce haut Esprit, que sur la tête de certaines montagnes, où la poussière même ne se trouve point de vents qui la remuent ». Mais surtout, s'« il est impossible qu'il y ait des passions sans mouvement », rien n'est plus absurde qu'en attribuer à Dieu, car « en lui il n'y a point de distinction d'essence et d'accident, de principal et d'accessoire, de capacité et de plénitude ». Bref, Dieu ignore toute forme de *pati* car, conclut le père Le Moyne, « il ne saurait être sujet qu'à soi-même, et de soi-même : il ne saurait faire d'acquisition, ni de perte, il est actuellement et par nécessité tout ce qu'il peut être² ».

Qu'en est-il alors des Écritures qui nous parlent si souvent « de la colère de Dieu et nous menacent de sa fureur et de sa haine » ? S'il y a des locutions qui signifient que Dieu « *aliquid passum esse aut pati* », répond le théologien réformé Girolamo Zanchi dans son *De natura Dei et de divinis attributis*, il faudra les entendre toutes « *καταχρησικῶς per ανθρωποπάθειαν*³ ». Autrement dit, y reconnaître cette figure rhétorique dont la Bible fait souvent usage « quand Dieu emprunte les affections des hommes, et se fait quasi semblable à eux, soit en joie, tristesse ou autres passions, combien qu'il n'y soit sujet, et ce pour s'accommoder à leur rudesse », selon la définition de Calvin⁴. Attribuer des passions à Dieu revient donc, dans le pire des cas, à méconnaître l'immutabilité et l'absence de toute forme de passivité ou d'impuissance qui caractérisent sa nature. Et, dans le meilleur des cas, à rappeler les limites infranchissables des analogies qui visent à rapprocher la vie divine des affects dont nous faisons l'expérience dans notre âme.

Ce bref rappel des difficultés que pouvait susciter la question « *an Deus passionibus fieri obnoxius possit* », tout aussi que de la netteté avec laquelle, à l'époque moderne, on rejetait une hypothèse dont on ne se laissait pas de persifler les contresens sinon les dangers⁵, n'était pourtant que pour mieux introduire les débats théologiques dont on voudrait rendre compte dans les pages

² P. LE MOYNE, *Les peintures morales*, Paris 1640, « S'il y a des passions en Dieu », p. 129-143 ; p. 129-131. Pour une mise au point récente sur Pierre Le Moyne, voir le numéro monographique de la revue *Œuvres & Critiques* 35/2 (2010).

³ G. ZANCHI, *De natura Dei et de divinis attributis*, p. 224.

⁴ J. CALVIN, *Leçons et expositions familières de Jean Calvin sur les douze petits Prophètes*, Lyon 1565 (Genève 1560), p. 98.

⁵ Voir par exemple M. MERSENNE, *L'impiété des déistes*, Paris 1624, p. 587-594 et J. MILTON, *De doctrina christiana*, I, 2 : « *Hic igitur Ανθρωποπάθεια (quam figuram Grammatici ad excusandas poetarum de suo Iove nugas olim excogitarunt) Theologis, opinor non est opus ; scriptura sacra sine dubio, hoc satis cavit, ne quid vel ipsa indecorum aut indignum Deo scriberet, vel Deum de semetipso loquentem induceret* » (*The Works of John Milton*, éd. par F. A. Patterson et alii, New York 1931-1938, vol. 14, p. 32).

qui suivent. Car, en dépit de la fin de non-recevoir qu'on vient de rappeler, la grande majorité des théologiens du XVI^e et du XVII^e siècle a bel et bien reconnu la légitimité d'une attribution des *passiones* à Dieu. Et cela au fil d'une double opération conceptuelle. En revenant, d'une part, sur la notion de passion elle-même pour montrer au prix de quelle réinterprétation elle pouvait s'accorder avec la nature divine sans pourtant en limiter la perfection. Et en s'interrogeant, d'autre part, sur la liste des passions communément attribuées à l'âme humaine (désir, aversion, amour, haine, joie, tristesse, etc.) pour indiquer celles que Dieu pourrait plus légitimement, pour ainsi dire, faire siennes.

Qu'est-ce que c'est une passion divine et quelles passions peut-on à juste titre attribuer à Dieu ? : c'est sur les enjeux de ce double questionnement et sur les débats qui ont permis de l'articuler que nous voudrions nous arrêter. Sans prétendre proposer une cartographie exhaustive, nous nous limiterons à analyser ici la position de quelques théologiens dont les thèses marquèrent en profondeur la discussion sur les passions divines à l'époque moderne et qui prolongèrent, souvent en le renouvelant profondément, les synthèses élaborées par la grande scolastique. Finalement, au fil des affrontements doctrinaux et des prises de position très nuancées avec lesquelles chaque maître cherchait à se démarquer de ses prédécesseurs, c'est l'image même de Dieu qui s'en trouve modifiée. Et il se peut que la thèse célèbre de Spinoza, « Dieu est exempt de passions, et nul affect de Joie ou de Tristesse ne l'affecte⁶ » soit à comprendre comme un corollaire ultime et paradoxal de cette longue séquelle de débats.

1. La définition thomiste des passions de l'âme

Avant de se tourner vers les maîtres de la scolastique moderne, il conviendra pour autant de revenir à saint Thomas, car c'est dans le cadre des commentaires de la première partie de la *Summa theologiae* que le débat dont nous allons nous occuper trouve son point de départ⁷. Les

⁶ SPINOZA, *Ethica*, V, § 17 : « *Deus expers est passionum nec ullo laetitiae aut tristitiae affectu afficitur* », traduction par B. Pautrat, Paris 1999, p. 507.

⁷ Voir B. JANSEN, « Die scholastische Philosophie des 17. Jahrhunderts », *Philosophisches Jahrbuch* 50 (1937), p. 401-444 ; ID., « Zur Phänomenologie der Philosophie der Thomisten des 17./18. Jahrhunderts », *Scholastik* 13 (1938), p. 49-71 ; S.-Th. BONINO, « La scuola tomista nel secolo XV », dans I. BIFFI et C. MARABELLI (éds.), *La teologia dal XV al XVII secolo. Metodi e prospettive*, Milan 2000, p. 57-70 ; Ph. LÉCRIVAIN, « La *Somma théologique* de Thomas d'Aquin aux XVI^e-XVIII^e siècles », *Recherches de science religieuse* XCI/3 (2003), p. 397-

formules en quelques cas trop équivoques de saint Thomas, voire, ses silences, frayèrent, pour ainsi dire, la voie à des discussions qui vinrent compléter et tantôt contredire sa doctrine sur la nature des affects divins.

De fait, étant donnée la définition des passions que saint Thomas élabore dans la *Summa theologiae*, toute forme de « *passiones in Deo* » semblerait à exclure d'entrée des jeux⁸. Selon le Docteur angélique la passion constitue un « *appetitus sensitivi actio circa bonum et malum sensu et imaginatione perceptum, cum aliqua deformi corporis mutatione*⁹ », un « mouvement de l'appétit sensitif, causé par l'imagination du bien ou du mal, qui imprime au corps quelque changement contraire à sa constitution naturelle¹⁰ ». La définition constitue l'apport des trois articles de la question 22 de la *Prima Secundae* (« Y a-t-il des passions dans l'âme ? » « Dans sa partie appétitive, plutôt que dans sa partie cognitive ? » « Dans l'appétit sensible, plutôt que dans l'appétit intellectuel, appelé volonté ? ») qu'il conviendra de reprendre ici brièvement. Si, argumente saint Thomas, on voit bien se produire en nous, comme personne ne saurait le contester, des phénomènes tels que des passions, celles-ci, en impliquant que le patient soit « attiré vers ce qui agit sur lui », relèvent sans aucun doute de la partie appétitive plutôt que de la partie cognitive de l'âme, et en particulier de l'appétit sensitif¹¹. Or, si dans les actes de la faculté de connaissance sensible il n'en va que d'une « transmutation immatérielle » (« l'organe ne reçoit que la représentation de la chose [...] l'œil est modifié par l'objet visible, en ce sens qu'il reçoit l'image de la couleur, non la couleur elle-même »), dans ceux l'appétit sensitif on constate au contraire une « transmutation physique » de l'organe corporel. Et ce qui plus est, il s'agit d'une modification essentielle, car ce mouvement corporel accompagne toujours les actes de l'appétit sensitif, alors qu'il reste accidentel par rapport à ceux de la faculté sensible de perception (comme dans le cas de « la fatigue de l'œil quand il se fixe intensément, ou des lésions que lui inflige une lumière trop vive »). En étant un acte de l'appétit sensitif, il s'en suit

427 et J. SCHMUTZ, « *Bellum scholasticum*. Thomisme et antithomisme dans les débats doctrinaux modernes », *Revue Thomiste* CVIII/ 1 (2008), p. 131-182.

⁸ Nous suivons ici l'excellente étude de Robert MINER, *Thomas Aquinas on the Passions* et le commentaire de Jacobus M. RAMÍREZ, *De passionibus animae in I-II Summae Theologiae divi Thomae expositio*. On se rapportera utilement aussi aux notes de Maurice CORVEZ dans SAINT THOMAS, *Les passions de l'âme*, 3 t., Paris 1949 ; 1950 ; 1952. Nous citons la *Summa theologiae* d'après la traduction parue chez les éditions du Cerf (4 vol., Paris 1984-1986).

⁹ A. DE RACONIS, *Summa totius philosophiae*, Cologne 1629, II, *Ethica*, p. 52.

¹⁰ L. DE MARANDÉ, *Morales chrétiennes du théologien français*, première partie, Paris 1645, p. 372.

¹¹ Voir, pour les détails de l'argument, J. M. RAMÍREZ, *De passionibus animae*, p. 27-34.

donc que toute passion de l'âme « à proprement parler, est accompagnée d'une transmutation corporelle ». Bref, la passion est un « *motus appetitus sensitivi ex apprehensione boni vel mali cum aliqua mutatione non naturali corporis* » et dès lors il ne saurait y avoir des passions « *proprie loquendo* » sans des phénomènes concomitants d'ordre corporel¹².

On pourrait néanmoins objecter qu'il reste à prouver que l'appétit sensitif constitue le *seul et unique* siège des passions. Pourquoi ne pas les attribuer aussi à l'appétit intellectuel, c'est-à-dire à la volonté ? La réponse de Thomas, dans l'article 3 de la question 22, vaut confirmation du caractère essentiel des « *mutationes corporis* » :

Nous l'avons déjà dit, il y a passion au sens propre lorsque se produit une transmutation corporelle. Cette transmutation existe dans les actes de l'appétit sensible ; elle n'est pas spirituelle seulement, comme dans la perception sensible, elle est naturelle aussi. Or, l'acte de l'appétit intellectuel ne requiert pas de transmutation corporelle, parce que cet appétit n'est la faculté d'aucun organe. On voit ainsi que la notion de passion se vérifie, en un sens plus strict, dans l'acte de l'appétit sensible.

Il s'agit moins d'une argumentation que d'une fin de non-recevoir et Peter King ne se trompe sans doute pas lorsqu'il glose : « *That is to travel in a small circle indeed*¹³. » En tout cas, saint Thomas ne se lasse de répéter que les actes de l'appétit sensitif impliquant nécessairement un organe physique, les passions ne relèvent pas essentiellement de l'âme, comme c'est le cas des pensées et des volitions. Au contraire, « la passion proprement dite ne regarde l'âme qu'accidentellement, c'est-à-dire en tant que le composé lui-même pâtit ». Étant donné la

¹² Passions « *proprie loquendo* », car, comme saint Thomas le remarque à plusieurs reprises dans les articles de la question 22, on peut entendre le terme *passio* au sens large et affirmer à ce titre que les passions concernent aussi l'âme indépendamment de son union au corps, en tant qu'elle « implique une certaine potentialité, qui lui permet de recevoir et de pâtir, au sens où, selon Aristote, “comprendre est un certain pâtir” ». De surcroît, l'attribution des passions à l'appétit sensitif comme à leur siège spécifique s'énonce toujours au comparatif (« Il est donc manifeste que la notion de passion se réalise *mieux* [*magis proprie*] dans la partie affective de l'âme que dans la partie appréhensive » ; « Il est donc évident que l'idée de passion se vérifie *mieux* [*magis invenitur*] dans l'acte de l'appétit sensitif que dans celui de la faculté de connaissance sensible, bien que l'un et l'autre soient les actes d'un organe corporel » ; « On voit ainsi que la notion de passion se vérifie, en un sens plus strict, [*magis proprie*] dans l'acte de l'appétit sensible que dans celui de l'appétit intellectuel »). Ce qui permet d'envisager, sinon de véritables passions, du moins une forme de *passibilité* de la partie appréhensive de l'âme et, comme on le verra dans les pages qui suivent, de l'appétit intellectuel.

¹³ P. KING, « Dispassionate Passions », dans M. PICKAVÉ et L. SHAPIRO (éds.), *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, Oxford 2012, p. 9-31 ; p. 23. Voir aussi ID., « Aquinas on the Passions », dans S. MACDONALD et E. STUMP (éds.), *Aquinas's Moral Theory : Essays in Honor of Norman Kretzmann*, Ithaca 1998, p. 101-132 et ID., « Late Scholastic Theories of the Passions : Controversies in the Thomistic Tradition », dans H. LAGERLUND et M. YRJÖNSUURI (éds.), *Emotions and Choice from Boethius to Descartes*, Boston 2002, p. 229-258.

distinction entre les deux appétits et le caractère essentiel des composantes somatiques de la *passio*, force est donc de conclure que les passions représentent le piètre privilège des hommes et des animaux, en tant qu'ils partagent le statut de créatures pourvues d'un appétit sensitif. Ils s'en trouvent à l'inverse exclus tous les étants incorporels, qu'il s'agisse des anges, des âmes humaines séparées des corps ou de Dieu.

2. La doctrine thomiste des passions divines

On devine facilement les difficultés qu'une telle définition suscite lorsque l'on cherche à attribuer à Dieu des passions. Saint Thomas consacre au sujet une *quaestio* entière de la *Summa contra Gentiles*¹⁴, en montrant justement « *quod in Deo non sunt passiones affectuum*¹⁵ ». Les arguments s'enchaînent l'un après l'autre pour rejeter de la façon la plus nette l'idée que Dieu puisse être affecté par des passions : il n'y a en lui que la vie intellectuelle et il manque de toute forme d'appétit sensitif qui puisse constituer le siège des *passiones* ; *item*, son immutabilité interdit tout état passionnel, car celui-ci, de par son essence, « arrache en quelque manière le sujet qui en est affecté à sa disposition ordinaire, constante, naturelle » ; *item*, « l'élan de la passion tend, comme celui de la nature, à quelque chose d'unique [...]. Or, la volonté de Dieu, de soi, n'est pas, dans le domaine des créatures, déterminée à un objet unique, si ce n'est d'après l'ordonnance de sa sagesse » ; enfin, les passions sont « le fait d'une chose qui existe en puissance » alors que Dieu est « acte pur ». Nul ne saura donc douter, conclut saint Thomas, que « toute passion, de par sa définition même, est à exclure de Dieu ».

Pour autant et d'une façon sans doute quelque peu inattendue, cette expulsion de la « *passio qua passio* » de la nature divine n'empêche pas le *Docteur angélique* de prolonger sa discussion avec une série de remarques qui visent à préciser à quel titre certaines passions « sont à écarter de Dieu, non seulement en raison de leur genre, mais aussi en raison de leur espèce ». Les passions sont spécifiées, d'une part, par leur objet, qui peut être le bien ou le mal, et d'autre

¹⁴ Nous analysons ici les arguments des deux *Sommes* de saint Thomas sans prendre en compte les différences d'approches et les écarts de détail, l'enjeu étant surtout celui de reconstituer la doctrine thomiste telle qu'elle était reçue par la scolastique postmédiévale. Nous citons la *Somme contre les Gentils* d'après la traduction parue chez les éditions du Cerf (Paris 1998).

¹⁵ *Summa contra Gentiles*, l. 1, chap. 89. Pour un commentaire détaillé de ce chapitre voir N. KRETZMANN, *The Metaphysics of Theism : Aquinas's Natural Theology in Summa contra gentiles*, Oxford 2001, p. 226-254, en particulier p. 226-232.

part, à partir de la manière dont l'homme se comporte à l'égard de cet objet. Or, cela étant, si la tristesse et la douleur ne sauront pas trouver place dans la vie divine, ce n'est pas seulement parce qu'elles sont des passions, mais aussi, et à plus forte raison, parce que leur objet « est le mal déjà incrusté ». La même conclusion vaut également pour l'espérance et le désir, qui s'adressent à un bien à obtenir, « ce qui ne saurait convenir à Dieu, en qui la perfection est telle qu'elle ne peut souffrir qu'on y ajoute ». Et le verdict ne s'appliquera pas moins aux passions de la crainte, de la pénitence, de l'envie et de la colère, dans lesquelles le fait, respectivement, de porter sur le futur, d'impliquer un changement de disposition ou de tabler sur le désir du mal d'autrui se double d'un commun enracinement dans la *passio* fondamentale de la *tristitia*. « En définitive », précise pour conclure saint Thomas, « toutes les autres passions, qu'elles soient des espèces de celles qu'on vient d'énumérer ou qu'elles en soient des effets, sont, pour des raisons semblables, exclues de Dieu¹⁶. »

Aux yeux de saint Thomas, Dieu ne saura donc être affecté par de véritables passions ni *a fortiori* par des passions tristes telles que la *tristitia* elle-même ou ses dérivés. Mais la béance quelque peu paradoxale entre ces deux conclusions du chapitre 89 du premier livre de la *Summa contra Gentiles* (« Dieu n'est pas affecté par les passions » « Certaines passions sont de surcroît à écarter de Dieu, non seulement en raison de leur genre, mais aussi en raison de leur espèce ») suggère en même temps la possibilité d'une approche moins monolithique du thème des « *passiones in Deo* ». Car, en indiquant des *passiones* qui sont à exclure sans appel de la vie divine, saint Thomas laisse finalement entendre que d'autres pourraient sans doute y être admises, quitte à revenir sur leur statut des mouvements de l'appétit sensitif nécessairement accompagnés par une modification corporelle. À ce titre, il faudrait pouvoir indiquer des *affectiones* qui soient analogues aux passions et qui puissent, en même temps, être attribuées à des natures incorporelles. C'est-là la stratégie qu'avait esquissée, quoique pour des fins strictement symétriques¹⁷, saint Augustin dans les pages du *De civitate Dei* (IX, 5), lorsqu'il remarquait que « les saints anges punissent sans colère et nous secourent sans compassion pour notre misère. Et pourtant, le langage courant leur attribue aussi ces passions, non qu'ils soient sujets à cette faiblesse, mais à cause d'une certaine ressemblance dans les œuvres ». Et saint Thomas d'ajouter, après avoir cité l'*auctoritas* augustinienne : « Lorsque l'on attribue l'amour,

¹⁶ *Summa contra Gentiles*, l. 1, chap. 89.

¹⁷ Voir P. KING, « Dispassionate Passions », p. 19-20.

la joie et autres sentiments semblables, à Dieu, aux anges, ou aux hommes en tant que doués d'appétit intellectuel, on entend signifier l'acte simple de la volonté, qui produit des effets semblables, mais sans passion¹⁸. » En l'absence d'un appétit sensitif, ces analogues des passions¹⁹ qu'on trouve en Dieu seront donc de simples actes de la volonté qui partagent avec ceux de l'appétit sensitif le fait d'être des *affectiones* (ou, comme l'écrit tantôt aussi saint Thomas, des *affectus*²⁰), sans pourtant impliquer comme les *passiones* des effets corporels.

L'argument est repris presque à la lettre dans l'article 82 de la première partie de la *Summa theologiae*, à propos de l'amour et le désir divins :

L'amour, le désir, et les autres états affectifs peuvent se comprendre de deux façons. Parfois, comme des passions, c'est-à-dire des états qui proviennent d'une certaine perturbation de l'âme. C'est le sens habituel, et alors on ne les trouve que dans l'appétit sensible. — D'autres fois, ils signifient un simple état affectif, sans passion ou trouble de l'âme. En ce sens, ils sont des actes de la volonté. Et alors on peut les attribuer même aux anges et à Dieu. Or, dans ce cas, ils n'appartiennent pas à des puissances diverses, mais à une seule, qui est la volonté²¹.

Il reste toutefois à comprendre en quoi ces « *simplices actus voluntatis* » ou « *simplices motus*²² » peuvent-ils être rapportés d'une certaine manière aux passions²³. L'explication de saint Thomas passe par la distinction « dans les passions de l'appétit sensitif », de « ce qui est en quelque façon matériel, à savoir l'altération corporelle, et ce qui est formel, qui vient de l'appétit ». Dans le cas de la colère, par exemple, on distinguera la composante matérielle qui est « l'afflux du sang au cœur, ou quoi que ce soit de ce genre », de celle formelle, c'est-à-dire

¹⁸ *Summa theologiae*, Ia IIae, qu. 22, a. 3, ad 2. Voir aussi *Summa theologiae*, Ia, qu. 20, a. 1, ad 1 ; Ia, qu. 21, a. 3, co ; Ia, qu. 57, a. 4, co ; I, qu. 59, a. 4, ad 2 ; Ia, qu. 64, a. 3, co ; Ia, qu. 82, a. 5, ad 1 ; Ia, qu. 113, a. 7, ad 1 et *Quaestiones disputatae de veritate*, qu. 25, a. 3, ad 7 et qu. 26, a. 3, ad 14.

¹⁹ Voir P. KING, « Dispassionate Passions », p. 25 : « These affectiones, acts of will that are not associated with "mental commotion" [*animi concitatio*], are not passions by definition. They are dispassionate passions, the volitional correlate to passions – call them "pseudopassions". »

²⁰ Voir P. KING, « Dispassionate Passions », p. 24 : « When he wants to speak of an action of the appetitive power generally, Aquinas uses the term "affection" [*affectio*]. Passions and volitions are equally affectiones, since they are appetitive acts that move their subject to action. »

²¹ *Summa theologiae*, Ia, qu. 82, a. 5, ad 1.

²² Voir *Summa theologiae*, Ia IIae, qu. 31, a. 4, ad 2 et *Summa contra Gentiles*, l. 1, chap. 90 (« *operationes simplices* »).

²³ Voir D. WESTBERG, « Emotion and God : A Reply to Marcel Sarot », *Thomist* 60 (1996), p. 109-121 ; S. D. FLOYD, « Aquinas on Emotion : A Response to Some Recent Interpretations », *History of Philosophy Quarterly* 15 (1998), p. 161-175.

« l'appétit de vengeance²⁴ ». Or, l'élément formel des passions de l'appétit sensitif peut constituer aussi l'objet d'un acte de l'appétit intellectuel, c'est-à-dire de la volonté. On aura alors quelque chose d'analogue à la passion proprement dite, mais sans sa composante matérielle. Et, à ce titre, « l'acte simple de la volonté » pourra produire des effets en tout semblables à ceux de la passion :

Les opérations de l'appétit sont spécifiées par leurs objets. On trouve donc dans l'appétit rationnel — la volonté, — des opérations spécifiquement semblables aux opérations de l'appétit sensitif, avec cette différence qu'il s'agit dans l'appétit sensitif de passions, en raison de la liaison de cet appétit avec des organes corporels, qu'il s'agit par contre dans l'appétit intellectif d'opérations simples²⁵.

Ayant ainsi légitimé l'affirmation de l'existence en Dieu de ces « *dispassionate passions* » proches, mais aussi radicalement distinctes des « *passiones appetiti sensitivii* », saint Thomas peut revenir sur la liste des passions humaines et montrer lesquelles, une fois ainsi comprises, peuvent être à juste titre également attribuées à la nature divine. Pour ce faire il conviendra de distinguer, en se tenant au seul élément formel, les passions qui « impliquent une certaine imperfection », comme le désir, la tristesse et la colère, et d'autres qui « n'impliquent aucune imperfection », comme « l'amour et la joie ». D'où la conclusion de saint Thomas :

Donc, puisque rien dans ces mouvements appétitifs ne convient à Dieu quant à ce qui s'y trouve de matériel, comme on vient de le dire, on ne peut attribuer à Dieu que par métaphore ce qui implique une même imperfection du côté de ce qui est formel, pour exprimer la similitude des effets, ainsi qu'on l'a expliqué. Mais ce qui ne comporte aucune imperfection peut être attribué à Dieu au sens propre, comme l'amour et la joie, mais en excluant la passion, comme on vient de le dire²⁶.

Si, en général, on peut attribuer à Dieu des passions dépassionnées qui ne ressemblent aux passions véritables que par leur objet et leurs effets, il n'y a que l'amour, la joie et le plaisir qui soient proprement en lui :

Étant donné que joie et plaisir ne sont pas, selon leur espèce, incompatibles avec Dieu, mais qu'elles le sont seulement comme passions, étant donné par ailleurs qu'elles se situent dans la volonté selon leur

²⁴ *Summa Theologiae*, Ia, qu. 20, a. 1, ad 2.

²⁵ *Summa contra Gentiles*, l. 1, chap. 90.

²⁶ *Summa Theologiae*, Ia, qu. 20, a. 1, ad 2.

espèce et non comme passions, il reste donc qu'elles ne sont pas absentes de la volonté divine. [...] Il est requis que l'amour existe en Dieu conformément à l'acte de sa volonté²⁷.

La joie et le plaisir seront dès lors définis comme « une sorte de repos de la volonté » de Dieu « dans son objet » : « Or, Dieu se repose souverainement en lui-même, objet premier de sa volonté, comme ne manquant absolument de rien en lui-même. » Il trouve donc « souverainement en lui-même sa joie et son plaisir », en se réjouissant de lui-même et de toutes les créatures en tant qu'elles participent du bien qu'il est. D'autre part, Dieu aime non pas en raison d'une passion, mais tout simplement en voulant le bien de l'aimé²⁸.

Résumons : en faisant des passions des actes de l'appétit sensitif, donc des phénomènes relevant du composé de corps et âme, saint Thomas semble exclure toute forme de passion qui affecterait Dieu. Pourtant, à côté des passions *strictu sensu*, le *Docteur angélique* décrit aussi des *affectiones* de l'appétit intellectuel qui en constituent les analogues volitifs. Ces pseudo-passions portent sur les mêmes objets que les passions et produisent des effets semblables, tout en excluant la connexion nécessaire avec des « *transmutationes corporales* ». Toutefois, parmi ces passions dépassionnées, seulement la joie, le plaisir et l'amour peuvent légitimement être attribués à Dieu, ne comportant, dans leur nature spécifique, rien de contraire à la perfection divine.

La double opération théorique accomplie par saint Thomas, définir une forme d'*affectio* analogue aux passions et compatible avec la nature divine, et distinguer, parmi ces quasi-passions, celles qui se trouvent *proprie* et non seulement métaphoriquement en Dieu n'était pas dépourvue de zones d'ombre²⁹. D'où la possibilité d'autres approches et d'autres réponses aux interrogations suscitées par l'idée d'une passion qui affecterait la nature divine. Il conviendra surtout de rappeler ici très brièvement la position de Duns Scot, le *Doctor subtilis* constituant

²⁷ *Summa contra Gentiles*, l. 1, chap. 90 ; 91.

²⁸ Voir *Summa contra Gentiles*, l. 1, chap. 91 et *Summa Theologiae*, Ia, qu. 20 et qu. 59, a. 4, ad 2.

²⁹ Pour une discussion des limites et des difficultés de la solution thomiste, voir N. KRETZMANN, *The Metaphysics of Theism*, p. 231-238 et P. KING, « Dispassionate Passions », p. 27-28, en part. p. 28 : « The difficulty is whether such intellectualized volitional responses should count as emotions. They seem to leave out the feeling that is essential to emotion. [...] Aquinas's pseudopassions have enough of the features we might associate with emotions to be deserving of the name in their own right. Clearly Aquinas's pseudopassions provide their subject with motivational force, though of a different character and order from that provided by the passions – namely to motivate dispassionately – and hence are analogous to the passions in being affections, in Aquinas's technical sense. But this may not be enough. At best, we might think, Aquinas can only offer a pale volitional counterfeit of the real thing. »

sans aucun doute l'autre référence majeure, outre celle thomiste, des théologiens du XVI^e et XVII^e siècle que nous évoquerons plus bas.

3. La définition scotiste des passions de l'âme

Scot se démarque de la synthèse de saint Thomas en raison d'une approche radicalement différente de la notion même de passion³⁰. À ses yeux, loin d'être conçues comme des actes de l'appétit sensitif, les passions constituent des qualités distinctes des actes du sujet auquel elles sont attribuées, qui peuvent être causées dans toute sorte d'appétit par l'objet vers lequel celui-ci tend ou qu'il fuit. Une telle approche de la notion de passion relève moins d'une analyse des mouvements de l'appétit sensitif, comme c'était le cas chez saint Thomas, que d'une théorie générale de l'*appetitus*. Autrement dit, Scot explique les passions en termes d'inclinations de l'appétit en tant que tel, indépendamment de la présence d'une composante matérielle qui vienne accompagner ses actes. D'où l'affirmation que la volonté, malgré sa nature purement spirituelle, peut être affectée par les passions de la joie et de la tristesse. L'appétit rationnel peut constituer un sujet de passions au même titre que l'appétit sensitif, et cela non seulement d'une manière analogique, en accomplissant des « actes simples de la volonté » qui produisent des effets semblables à ceux des véritables passions. La démonstration de Scot peut être très sommairement résumé de la façon suivante : à toute puissance cognitive on peut associer un objet qui est censé l'actualiser. Mais il y a, entre les objets, une différence de perfection. Or, un objet plus parfait produit, en activant la puissance cognitive, un acte de connaissance plus parfait. La puissance cognitive sera dès lors inclinée vers les objets plus parfaits et qui la perfectionnent le plus. La relation entre la puissance et son objet se dit alors *convenientia*. Ainsi, lorsque l'objet convenable active la puissance cognitive sensible, celle-ci trouve sa perfection dans ce passage de la puissance à l'acte et réalise son inclination. Cette perfection accidentelle qu'elle reçoit de la présence active de l'objet est une forme de plaisir sensible. Et comme la puissance est en cela

³⁰ Nous suivons ici O. BOULNOIS, « Duns Scot : existe-t-il des passions de la volonté ? », dans B. BESNIER, P.-F. MOREAU et L. RENAULT (éds.), *Les Passions antiques et médiévales : théories et critiques des passions*, Paris 2003, p. 281-295 et I. DRUMMOND, « John Duns Scotus on the Passions of the Will », dans M. PICKAVÉ et L. SHAPIRO (éds.), *Emotion and Cognitive Life in Medieval and Early Modern Philosophy*, p. 53-74. Voir aussi S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004, p. 265-274 et D. PERLER, « Duns Scotus über Schmerz und Traurigkeit », dans L. HONNEFELDER et al. (éds.), *Johannes Duns Scotus : Die philosophischen Perspektiven seines Werkes/ Investigations into his Philosophy : Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus*, Part 3, St. Bonaventure, NY – Münster 2010), p. 443-462.

une cause passive, le plaisir qu'elle reçoit comme une qualité accidentelle constitue une passion³¹. Pour autant, précise Scot, le véritable siège de cette passion n'est pas la puissance cognitive elle-même, mais l'appétit, car l'inclination ne relève que de celui-ci, alors que la puissance cognitive se charge de rendre présent l'objet qui sera la cause de l'inclination. Bref, il faut distinguer la puissance cognitive qui permet d'appréhender un objet, et l'appétit qui incline le sujet vers cette appréhension de l'objet. La puissance appétitive sera donc le véritable siège des passions et celles-ci, loin de constituer un de ses actes comme le voulait saint Thomas, seront à comprendre comme un accident, qui survient à l'occasion de la rencontre avec un objet qui perfectionne la puissance cognitive³².

Comme on le voit, une telle explication de la nature des passions n'impose aucune prise en compte d'un mouvement corporel, en pouvant s'appliquer à toute forme d'appétit, donc aussi, sans variations, à l'appétit intellectuel. Dès lors, Scot n'hésite pas à affirmer que les *affectiones* de la volonté, tout en n'impliquant pas des modifications physiologiques, sont de véritables *passiones* – voire, elles sont les seules véritables passions *de l'âme* et non pas du composé âme-corps :

Il y a des passions qui impliquent une mutation et une altération de la partie sensitive de l'âme, et qui s'accomplissent toujours avec une modification corporelle. Mais ils y en ont aussi qui ne sont que des passions spirituelles, sans modification d'organes corporels, et qui sont, elles, de véritables passions de l'âme³³.

La volonté est donc à plein titre un sujet de passion, et en particulier elle se révèle passive lorsque l'affectent la joie et la tristesse³⁴. De même qu'un objet sensible, appréhendé par la faculté sensible de perception et vers lequel l'appétit sensitif incline cette dernière, peut produire du plaisir (ou, à l'inverse, de la douleur), de même un objet intelligible, saisi par l'entendement et vers lequel tend la volonté, est cause de joie (ou de tristesse). On pourra certes objecter que ce type de passions n'affecte pas véritablement la volonté, car celle-ci en dispose directement, de

³¹ Voir *Ordinatio*, III, d. 15, n. 38-39 (*Ordinatio. Liber tertius. À distinction prima ad decimam septimam*, édité par B. Hechich et al., Cité du Vatican 2006, p. 493-494).

³² Voir les textes cités et commentés par I. DRUMMOND, « John Duns Scotus on the Passions of the Will », p. 61-62, que nous résumons ici.

³³ *Ordinatio*, IV, d. 49, qu. 7, § 5 (*Opera omnia*, éd. L. Wadding, 1639, vol. X, p. 495).

³⁴ Voir *Ordinatio*, III, d. 15, n. 47 (*Ordinatio. Liber tertius*, p. 498) : « *Sequitur approximatio huius obiecti, videlicet apprehensio quod volitum vel nolitum habet esse ; et ex hoc ultimo videtur sequi in voluntate passio ab obiecto ipso sic praesente, gaudium scilicet et tristitia.* »

même qu'il est totalement en son pouvoir de vouloir ou de ne pas vouloir. Or, rétorque Scot, « cela est faux : car, si tu ne veux pas quelque chose, et cette chose arrive, affirmer que tu disposes de la tristesse que cela t'apporte n'a aucun sens³⁵ ».

Les formules de Scot étant souvent subtilement nuancées³⁶, on résumera son apport en rappelant la présentation ramassée qu'en proposent les commentateurs modernes. Citons deux exemples, représentatifs de l'interprétation commune de la doctrine scotiste sur les passions de la volonté, qui ont de surcroît le mérite de bien souligner les écarts qu'on y relève par rapport à la synthèse thomiste. Selon Cajetan (1468-1534), Scot « pose l'existence dans la volonté non seulement des opérations, mais aussi des passions, les premières étant libres, les secondes naturelles, les premières produites par la volonté dans la volonté, les secondes dans la volonté par un objet³⁷ ». Et Juan Merinero López (1583-1663), théologien franciscain espagnol, de préciser, pour sa part, que dans la doctrine scotiste « les passions de l'âme ne sont pas des opérations de l'âme, mais des impulsions ou des qualités qui découlent d'une certaine opération de l'âme, et cela autant lorsqu'il a une modification corporelle que lorsqu'il n'y en a pas, comme dans le cas des passions de la tristesse ou de la joie », entendons : en tant qu'elles n'affectent que la volonté³⁸.

4. Les passions divines dans la scolastique postmédiévale

En ayant ainsi très sommairement esquissé la toile de fond des positions des auteurs de la grande scolastique au sujet de la nature des passions et de la possibilité d'en admettre la présence en Dieu, nous pouvons désormais reprendre le double questionnement que nous avons énoncé en ouverture : qu'est-ce que c'est une passion divine et quelles passions peut-on à juste titre attribuer à Dieu ? Les deux thèmes sont abordés par les théologiens de la première modernité

³⁵ *Ordinatio*, III, d. 15, n. 48 (*Ordinatio. Liber tertius*, p. 499).

³⁶ Et sa doctrine, autant que son affrontement avec saint Thomas, bien plus articulés que ne le laisse soupçonner la présentation très schématique que nous en avons donné ici.

³⁷ Commentaire de *Summa theologiae*, Ia IIae, qu. 31, a. 3 (SAINT THOMAS, *Opera omnia*, editio Leonina, t. VI, Rome 1891, p. 218) : « *Circa dicta in quarto articulo, Scotica subtilitas discutienda occurrit. Ipse namque, ut superius allegatum est, ponit in voluntate non solum operationes, sed passiones ; illas liberas, istas naturales ; illas a voluntate in voluntate, istas in voluntate ab objecto.* »

³⁸ *Cursus theologici iuxta doctoris subtilis Ioannis Duns Scoti mentem*, t. I, Madrid 1668, p. 180.

dans le cadre du commentaire de la question 20 de la première partie de la *Summa theologiae*, sous la rubrique « *De affectibus divinae voluntatis* ».

Pour ce qui est de la première question, la réponse est unanime : d'une part, tous les docteurs s'accordent pour nier le caractère passif des passions attribuées à Dieu et, d'autre part, la position de saint Thomas sur les *affectiones* divines en tant que pseudo-passions est constamment reprise. Francesco Panigarola (1548-1594), célèbre prêcheur franciscain, en offre une formulation remarquablement claire, lorsqu'il s'interroge, dans un sermon sur la peste, sur la colère de Dieu. La thèse est énoncée dès le départ avec la plus grande netteté : « En Dieu on ne peut admettre ni passion ni altération aucune. » Mais qu'en est-il des affects que l'Écriture sainte lui attribue ? « Nicolas de Lyre interprète tous ces passages qui se rencontrent en l'Écriture sainte de ses affections *per modum*, comme pour exemple *poenituit, id est, se habuit in modum poenitentis ; Iratus est, id est, se habuit in modum irati*, c'est bien quelque chose, mais non pas tout ». Et Panigarola de renvoyer son lecteur à saint Thomas qui explique excellemment que, si la Bible attribue quelque passion à Dieu, c'est qu'il « a fait quelques effets qui semblent être de la qualité de ceux qui sortent de nos passions, *secundum effectum, non affectum*. Par exemple, si quelqu'un avait fait quelque ouvrage dont il se repentait, que ferait-il ? Il le briserait, il le déferait. Dieu défaisant ce qu'il a fait, parce qu'il fait ce qui serait en nous un effet de repentir, nous disons qu'il se repent³⁹ ».

Mais, au-delà de cette solution quelque peu expéditive, on pourrait s'attendre que l'effort accompli par Scot pour penser de véritables « *passiones voluntatis* » ouvre la voie à l'affirmation d'une passivité divine. Cajetan rejette avec la plus grande des nettetés une hypothèse de ce genre : « Dans l'âme en tant que telle et dans l'appétit rationnel il n'y a pas de passions. » Scot pose certes l'existence des « *passiones spirituales* » à partir d'une conception de la passion comme qualité qui fait suite à l'opération de la volonté. Mais, dans les choses immatérielles, « *passio* » ne signifie rien d'autre que réception : réception d'une chose appréhendée, dans le cas de l'entendement, et réception d'une chose de façon telle qu'elle nous attire vers quelque chose d'autre, dans le cas de l'appétit rationnel. Ce n'est qu'en utilisant le terme selon une acception métaphorique que nous avons pris l'habitude d'appeler « passions » les actes de la volonté qui ressemblent aux passions de l'appétit sensitif, comme lorsque nous appelons « haine » la volonté

³⁹ *Sermons*, Lyon 1596, p. 594.

de vengeance. Or, conclut Cajetan, il s'agit d'« une façon de parler qui, selon moi, risque de tromper beaucoup de gens ». Bref, les passions de l'appétit sensitif sont de véritables opérations, et l'unique différence par rapport à celles de la volonté consiste dans le fait que les premières sont « *permixtae cum passione corporali* », ce qui ne se produit pas dans l'appétit rationnel⁴⁰.

Des théologiens moins engagés que Cajetan dans la défense de l'orthodoxie thomiste montrent néanmoins à quel point la position de Scot s'articulait avec beaucoup de difficulté au nécessaire rejet de toute forme de passivité divine. À ce titre, Merinero Lopéz consacre (chose assez rare, à vrai dire) un article entier à se demander si les passions de la volonté qui sont formellement en Dieu se produisent en lui « *sub ratione passionis* ». La réponse (par la négative) n'est que trop évidente « *si de passionibus animi sentiamus cum Thomistis* ». Mais qu'en est-il d'une approche s'appuyant sur la définition scotiste des passions :

Si nous nous tenons à la définition scotiste, il faut dire que les affections de la volonté que nous attribuons à Dieu ne sont pas en lui des passions, mais des opérations, car l'essence même de la passion est en contradiction avec sa présence dans la nature divine. La passion, selon les scotistes, est en effet une qualité qui fait suite à une opération de l'âme, par exemple la tristesse, qui est une qualité et se produit comme l'effet de deux causes partielles : le fait de ne pas vouloir un objet et son appréhension, en tant que présent. Or, il est impossible qu'il y ait en Dieu, étant donnée sa perfection sans limites, une impulsion ou une qualité qui soit causée dans sa volonté par ses opérations divines. Dès lors, toutes les passions qu'on lui attribue ne sont rien d'autre que des opérations de la volonté divine⁴¹.

On le voit bien, l'argumentation relève plus d'un escamotage que d'une véritable réfutation. Car finalement, l'explication scotiste rend finalement bien plus complexe l'éviction

⁴⁰ Commentaire de *Summa theologiae*, Ia IIae, qu. 22, a. 3 (SAINT THOMAS, *Opera omnia*, editio Leonina, t. IV, Rome 1891, p. 172).

⁴¹ « *Est enim passio animi iuxta Scotistarum sententiam, quidam impulsus, seu qualitas, secutus ad operationes animi, v.g. tristitia est quidam impulsus, seu qualitas, sequutus, et causatus in voluntate tamquam a duobus causis partialibus, ex nolitione alicuius obiecti, et apprehensione illius, ut praesentis ; et delectatio, seu gaudium impulsus, seu qualitas, causatus in voluntate, tamquam a duabus causis partialibus, ex volitione alicuius obiecti, et apprehensione illius, ut praesentis, repugnat autem esse in Deo ratione suae summae perfectionis aliquem impulsus, seu qualitatem, causatum in sua voluntate ex suis divinis operationibus. Unde cum supra diximus, in Deo esse gaudium, seu delectationem, nomine gaudii non intellegimus passionem, seu aliquem impulsus, seu qualitatem, secutum ad volitionem obiecti, de quo est gaudium, et apprehensio illius, ut praesentis (ut contingit in nobis) sed operationem divinae voluntatis, ut tendentem in obiectum praesens* » (*Cursus theologici iuxta doctoris subtilis Ioannis Duns Scoti mentem*, t. I, p. 180). Cf. T. SMISING, *Disputationum theologiarum*, Anvers 1627, p. 511.

de toute vie passionnelle de la nature divine, quitte à l'étayer, comme le fait sans doute implicitement ici Merinero Lopéz, par la contradiction entre la définition de la passion comme qualité accidentelle et l'immutabilité divine.

En résumant, le consensus est total, du moins pour ce que nous avons pu vérifier, à propos de la première question – les passions en Dieu, sont-elles de véritables passions ? –, les théologiens s'accordant pour répondre par la négative. Mais un tel consensus ne va pas sans difficulté. De la dénonciation d'un usage métaphorique chez Cajetan à la démonstration de Merinero Lopéz, on sent pointer le gène vers la doctrine scotiste qui, en ouvrant les portes à des « *passiones voluntatis* », risque finalement de laisser entendre que des « *passiones divinae voluntatis* » sont également pensables.

5. Les passions de Dieu

Venons en à la deuxième question : quelles passions, mieux : quelles pseudo-passions avons-nous droit d'attribuer à Dieu ? Comme on l'a vu, saint Thomas offrait des indications discrètes, mais passablement cohérentes pour en dresser une liste⁴².

Commençons alors par les passions unanimement exclues de la vie divine. En Dieu, nulle espérance. Comment pourrait en effet s'accorder avec la perfection et la toute-puissance divines une passion (entendons une pseudo-passion) qui implique une tension vers un bien absent et difficile à obtenir ? « *Deo autem nihil est difficile, si velit* », résume Suárez⁴³. Gabriel Vázquez (1549-1604) déploie même une version *difficilior* de l'argument, qui s'énonce ainsi : lorsque l'on espère, on espère quelque chose qui nous devrait être octroyé par quelqu'un de supérieur à nous et de plus puissant que nous. Mais rien n'est plus puissant que Dieu. Donc Dieu n'espère pas⁴⁴.

⁴² On se rapportera, pour la liste donnée par saint Thomas dans la *Summa contra Gentiles*, au commentaire par Francesco Silvestri (Sylvestre de Ferrare) des chapitres 89-90 du premier livre (*Summa contra Gentiles*, editio Leonina, t. XIII, Rome 1918, p. 241-245).

⁴³ *Opera omnia*, t. I, Paris 1856, p. 219 et p. 215 : « *Non potest esse desiderium vel spes [in Deo], cum [Deus] non possit ex parte carere bonitate sua intrinseca, quam solam necessario amat per hunc amorem, desiderium autem, et spes est solum de bono non habito.* » Voir plus en général, « *De divina substantia ejusque attributis* », livre III : « *De attributis Dei affirmativis* », chap. VI : « *De divina voluntate* » ; chap. VII : « *De actibus divinae voluntatis circa objecta creata* », p. 217-221.

⁴⁴ *Commentariorum, ac disputationum in primam partem S. Thomae*, t. I, Alcalá 1598, p. 687-688. Pour des tentatives d'attribuer une forme de « *spes* » à Dieu, voir S. DE FERRARE, dans *Summa contra Gentiles*, p. 242 : ne serait-il pas légitime d'affirmer que « *poterit in Deo esse spes qua speret creaturam aliquid obtenturam* » ? La pseudo-passion de l'espérance, en tant qu'acte de la volonté, peut porter en effet non seulement sur un bien qui revient à

D'ailleurs, il n'est pas non plus triste ni affecté par une véritable souffrance (*dolor*). En lui, aucune place pour la *tristitia*, même pas pour ce malheur qui surgit face au spectacle de la souffrance d'autrui, et notamment à la vue de la douleur de nos amis. Citons encore Suárez : si la souffrance des hommes à laquelle Dieu se trouve confronté est un *malum poenae*, donc la conséquence d'un péché, c'est Dieu même qui l'a voulu ; si c'est au contraire un *malum culpae*, un manque de perfection dû à une action libre, l'homme est déjà devenu, par celle-ci, un ennemi de Dieu, qui n'a donc aucune raison de s'attrister de la souffrance de sa créature⁴⁵.

Dieu n'espère pas, il ne s'attriste pas, il n'est même pas accablé par une véritable *tristitia* pour nos péchés⁴⁶. Inutile de s'attarder sur l'analyse d'autres passions comme la peur, l'audace ou le désespoir, car ce n'est que trop évident qu'elles sont strictement incompatibles avec la nature divine. Tournons-nous plutôt vers une passion qui semble au contraire symboliser d'une manière assez naturelle avec la conduite de Dieu, et notamment du Dieu de l'Ancien Testament : la colère. Suárez rappelle la position de saint Thomas, pour qui l'*ira*, en impliquant une forme de *tristitia*, ne saura pas proprement être attribuée à Dieu. La grande majorité des théologiens souscrivent au rejet thomiste, en associant à l'occasion les sources scripturaires et les *auctoritates* tirées d'Aristote et de la tradition stoïcienne qui font de la colère la passion par excellence car celle qui perturbe le plus profondément le corps et l'âme⁴⁷. On conclura donc que la colère ne se dit de Dieu que métaphoriquement et d'une manière tout extrinsèque, en passant sous silence l'imperfection qui la caractérise. Et pourtant, Lactance n'a-t-il pas consacré un opuscule célèbre à l'*ira Dei*, tout en montrant que la raison formelle de cet affect n'implique aucune forme d'imperfection ou de tristesse, ni la présence nécessaire d'une modification corporelle ? D'où la position du Suárez : à la différence de la tristesse ou du repentir qui se prédisent seulement d'une manière équivoque de Dieu et de l'homme, la colère divine n'est pas si métaphorique. Elle consiste, en effet, exactement comme celle humaine, dans un désir de

celui qui espère, mais aussi sur un bien qu'on espère pour un autre, auquel on s'unit par l'amour. Pourtant, conclut Sylvestre de Ferrare, même entendu en ce sens, l'espérance n'a pas de place en Dieu, car il s'agit toujours d'un bien à venir, une dimension temporelle qui reste étrangère à la vie divine. Mais si on veut prendre le terme « espoir » au sens large, pour un acte de la volonté qui veut un bien pour autrui tout en sachant avec certitude qu'il lui reviendra, « *sic non esset inconveniens dicere Deum sperare nobis beatitudinem. Sed hoc esset vocabulis abuti* ». Voir aussi V. DE HERICE, *Quatuor tractatus in I. partem S. Thomae distincti disputationibus*, Pamplona 1623, p. 221-225.

⁴⁵ *Opera omnia*, t. I, p. 218-219.

⁴⁶ Voir F. SUÁREZ, *Opera omnia*, t. I, p. 219 : si les hommes pèchent, Dieu « *non dolet, necque tristatur. Maxime, quia licet sint aliquo modo contra voluntatem ejus, non sunt simpliciter ipsi involuntaria. [...] tristitia autem non est, nisi ubi est proprium involuntarium* ».

⁴⁷ F. SUÁREZ, *Opera omnia*, t. I, p. 219 et 510.

vengeance, sans pourtant que ce désir soit causé, comme dans le cas des nos colères, par une quelque forme de douleur : autrement dit, il en va d'une volonté de se venger qui fait l'économie d'une souffrance préalable qui la justifie⁴⁸.

Après ce qu'il convient d'exclure et ce qui ne peut être admis qu'avec prudence, venons enfin aux passions qui semblent indiscutablement susceptibles d'affecter la volonté divine : l'amour et la joie. Sur cela, nulle controverse. Il serait absurde que le Dieu qui « est amour » (I *Jean*, IV, 16) n'aime pas et ne se réjouisse pas de sa propre perfection, en en tirant une souveraine forme de « *gaudium sive delectatio* ». Pour autant, qu'en est-il de la haine ? Saint Thomas s'était montré très réservé à ce propos⁴⁹. Au demeurant comment Dieu pourrait-il haïr ce qu'il a fait et qui est, comme le rappelle la Bible, tout bon à ses yeux ? Mais justement, Dieu n'a pas fait le péché, il peut donc le haïr. Dans le cas des hommes, il s'agira dès lors d'une haine qui s'adresse aux individus en tant, et seulement *en tant que* pécheurs. C'est là la position de Suárez, de Vázquez et de la plupart des docteurs. Finalement, il ne s'agit que d'une question de mots⁵⁰.

Le vrai débat se concentre en effet ailleurs, et notamment autour de la passion du désir. Sur ce point la position de saint Thomas avait été nette : dans la plénitude divine, nulle place pour le « *desiderium alicuius non habiti* », nulle place pour une aspiration vers quelque chose qui ne saurait pas déjà parmi les biens dont il jouit. Pourtant, il semble difficile d'ôter à l'esprit divin même le désir de notre salut. N'est pas précisément ce désir à constituer le soubassement ultime de sa miséricorde ? Il conviendra alors de distinguer : Dieu peut désirer notre bien non pas parce que celui-ci lui fait défaut, mais tout simplement parce qu'il veut et souhaite un tel bien pour nous. D'où la formule de la *première lettre à Timothée* (II, 4), si centrale dans les débats sur la

⁴⁸ F. SUÁREZ, *Opera omnia*, t. I, p. 219 et 510 : « *Ego vero existimo in suo formali conceptu [iram] non includere imperfectionem, ideoque quando Scriptura tribuit iram Deo, proprie intelligi, sicut quando tribuit vindictam. [...] Dummodo admittamus, iram non ita duci metaphorice in Deo, sicut tristitiam, poenitentiam et similes. [...] Per iram vero significamus aliquem proprium actum Dei habentem convenientiam analogam cum ira hominis in eo, quod est intrinsecum illi, scilicet, in appetitu vindictae. Solumque differt, quod in Deo non habet illam causam, quam habet in nobis, scilicet tristitiam: et quia ex vi illius vocis significatur ille acutus sub denominatione a tali causa, ideo quantum ad hoc dicitur actus ille non esse propria ira, sed propria vindicta.* » Pour Vázquez au contraire la référence à la *tristitia* est comprise dans le concept formel de la colère, d'où son refus de l'attribuer à Dieu (*Commentariorum, ac disputationum in primam partem S. Thomae*, t. I, p. 692-694). Bon résumé des débats sur ce point dans J. MERINERO LOPÉZ, *Cursus theologici iuxta doctoris subtilis Ioannis Duns Scoti mentem*, t. I, p. 178-180.

⁴⁹ Voir *Summa contra Gentiles*, l. 1, chap. 96 et *Summa theologiae*, Ia, qu. 20, a. 2, ad 4,

⁵⁰ F. SUÁREZ, *Opera omnia*, t. I, p. 218 et G. VÁZQUEZ, *Commentariorum, ac disputationum in primam partem S. Thomae*, t. I, p. 689-692. Voir aussi D. GRANADO, *Commentarii in primam partem Summae Theologicae S. Thomae*, Sevilla 1623, t. II, p. 55-56.

grâce du XVI^e et XVII^e siècle : « *Deus vult omnes homines salvos fieri.* » Ainsi, Dieu désire notre bien, et en particulier, le salut de l'humanité entière, d'une manière extrinsèque à son propre intérêt et donc en raison d'une sorte de bienveillance qui n'implique aucune forme de manque. Une telle solution n'est pas pourtant sans imposer des questionnements ultérieurs. Si, en effet, Dieu désire nos biens non pas pour lui, mais pour nous, cela signifie que son action est foncièrement impuissante, car il n'aurait aucun sens de souhaiter ce qu'on peut efficacement produire par le biais de ses propres forces. Autrement dit, admettre un désir divin de notre bien reviendrait à reconnaître qu'il y a en Dieu une forme de volonté qui, dans le cas des pécheurs et des damnés, ne produit pas l'effet qu'elle vise⁵¹.

Revenons alors à la formule paulinienne : quel est son statut ? Suárez souligne qu'il s'agit d'une véritable volonté, et plus précisément d'une volonté conditionnée⁵². Elle oblige, « pour ainsi dire, Dieu à mettre en œuvre les moyens qui permettent de réaliser ce qu'il veut, tout en reconnaissant qu'elle n'est pas un acte absolu, mais elle trouve dans son objet la condition de son accomplissement⁵³ ». On aura ainsi une volonté de Dieu « *mixta, quae partim sit efficax, et quoad hanc partem impleatur ; partim vero inefficax, et quantum ad hoc precise non impleatur* ». Ou, plus précisément, une volonté antécédente efficace pour ce qui est des moyens, mais inefficace pour ce qui est de sa fin⁵⁴.

En proposant une telle interprétation de la formule de saint Paul, Suárez s'oppose à saint Augustin, qui à maintes reprises avait paraphrasé le verset « *Omnes vult salvos fieri* » en écrivant « *omnes homines salvos fieri qui salvantur* ». Mais les oppositions ne manquaient pas non plus parmi les théologiens du XVI^e siècle. Les commentateurs renvoient le plus souvent à la réfutation orchestrée par le jésuite Diego Granado (1571-1632). Ce dernier remarque en effet que si le désir de Dieu est efficace, il est déjà réalisé et si au contraire il s'agit d'une volonté inefficace, il en va d'une volonté nécessaire dans son inefficacité, et donc d'une volonté qui

⁵¹ V. DE HERICE, *Quatuor tractatus in I. partem S. Thomae distincti disputationibus*, p. 368 : « *Arrubal [...] negat desiderium Deo. Probat : quia tunc est desiderium de re absentia, quando illam consequi non est in potestate volentis ; ergo cum in potestate omnipotentis sit quandocumque consequi bonum, non potest dici illud proprie desiderare : nam si vere desideraret consequeretur illud.* » Voir P. ARRUBAL, *In primam partem D. Thoma tomi duo*, Cologne 1630, p. 292.

⁵² F. SUÁREZ, *Opera omnia*, t. I, p. 486-491. Cf. SAINT THOMAS, *Summa theologiae*, Ia, qu. 19, a. 6, ad 1.

⁵³ F. SUÁREZ, *Opera omnia*, t. I, p. 490-491.

⁵⁴ D. GRANADO, *Commentarii in primam partem Summae Theologicae S. Thomae*, t. II, p. 42 et p. 43 : « *Deus voluntate antecedente efficaci quidem quoad media, sed inefficaci quoad finem, velle libere omnes omnino homines salvos fieri, quia re vera voluit et in mundo constituit media generalia.* »

porterait sur des objets inexistants, car non volus par Dieu. Enfin, même si l'on parle d'une volonté mixte, efficace et inefficace, c'est-à-dire efficace, quant à son souhait du salut de tous les hommes, en réalité ce n'est que sa composante efficace qui est une véritable volonté, car, quant à l'autre, en tant qu'inefficace, elle n'est qu'une forme de *complacentia*⁵⁵.

On voit bien que l'enjeu dépasse largement la question des *affectiones* divines. Il en va au contraire de la logique même de la grâce et de ses corollaires en ce qui concerne la représentation de l'action de Dieu et son interaction avec le libre arbitre humain. À ce titre, c'est sans doute en raison de la place qu'il accorde à la collaboration de la liberté humaine à l'action de la grâce que Suárez insiste sur la possibilité d'un désir divin dont la réalisation ne reste incertaine qu'à cause de la part qu'y prend l'homme avec son consentement. Au couple miséricorde et justice qui permet de penser, en régime de grâce efficace, le partage de l'humanité en réprouvés et élus, Suárez préfère celui du désir et de la volonté : Dieu est animé par un véritable et non métaphorique *désir* de sauver ceux qu'il *veut* damner éternellement. La deuxième volonté est absolue et efficace, la première conditionnée et s'accomplit « *per simplicem tantum affectum*⁵⁶ ». Presque passé sous silence par les *quaestiones* sur les passions divines des sommes de la grande scolastique, sinon tout simplement exclu de la liste des pseudo-passions, le désir de Dieu, entendons le désir qui est en Dieu, occupe au contraire une place non négligeable dans la théologie postmédiévale et les débats que son statut suscite croisent et recourent ceux sur la nature de la grâce et son économie.

Concluons. L'*Éthique* de Spinoza, après avoir longuement décrit un « *Deus sive natura* » dont l'essence ne se laisse pleinement saisir qu'au pris du rejet de toute forme d'anthropomorphisme, s'achève, dans les propositions 35 et 36 du cinquième livre, avec une doctrine de l'amour et de la joie divine qui ne manque pas de surprendre, car elle contredit la conclusion que nous-mêmes citée en ouverture de cette étude : « Dieu est exempt de

⁵⁵ D. GRANADO, *Commentarii in primam partem Summae Theologicae S. Thomae*, t. II, p. 58. Voir aussi R. ARRIAGA, *Disputationes theologicae in primam partem D. Thomae*, t. I, Anvers, 1643, p. 253.

⁵⁶ F. SUÁREZ, *Opera omnia*, t. XI, Paris 1858, p. 401 : « *Est igitur in Deo, non metaphorice, sed vere et proprie voluntas salvandi eos quos in aeternum vult punire [...] Necque hoc est ullum inconveniens, quandoquidem utrumque objectum bonum est in ordine ad diversas virtutes ; nam salus et beatitudo hominum per se amabilis est, et in Dei gloriam cedens ; et ad charitatem et misericordiam pertinet [...] ; punire autem peccata pertinet ad justitiam [...]. Deus praebebat tali homini sufficientia auxilia quibus, si velit, poenam evadat et salutem consequatur ; ergo signum est habere Deum verum et proprium affectum, et, ut more nostro loquamur, desiderium ut talis homo non damnetur. »*

passions, et nul affect de Joie ou de Tristesse ne l'affecte » (V, § 17). Il s'agira ainsi de reconnaître la nécessité d'un « amour intellectuel infini » de Dieu pour lui-même et d'une « joie, s'il est encore permis d'user de ce vocable, qu'accompagne l'idée de soi ». « *Liceat hōc adhuc vocabulo uti* » : c'est là une remarque nécessaire, étant donné la nature de cette joie qui ne dérive pas d'un passage à une plus grande perfection, mais tout simplement d'une possession immuable et éternelle d'une perfection sans limites. Mais, en forçant la lettre du texte, on pourrait aussi dans ces quelques mots glissés par Spinoza, un dernier écho, sinon un dernier hommage, rendu par la philosophie moderne aux débats au fil desquels la scolastique médiévale et postmédiévale s'était inlassablement efforcée de définir la nature des *affectiones Dei*.

Alberto FRIGO