

LE TRAITÉ DES PASSIONS DE SAINT THOMAS PEUT-IL SERVIR UN PROPOS THÉOLOGIQUE?*

LUC-THOMAS SOMME

SOMMAIRE: I. *Introduction*. II *Les passions dans la Prima Pars*. III. *Les passions dans la Tertia Pars*. IV. *Les passions dans la Secunda Pars*: 1. La passion de l'amour et la vertu de charité. 2. La passion de l'espoir et la vertu d'espérance. 3. Le plaisir et la béatitude. 4. La passion de crainte et le don de crainte. 5. Les passions d'audace et de crainte, la vertu de force et l'acte du martyr.

I. INTRODUCTION

LE traité des passions de la *Somme de théologie* de saint Thomas propose une ample réflexion de très haute valeur sur ces principes intérieurs des actes humains qui constituent la matière des vertus morales. Par sa force systématique aboutissant à une typologie de onze passions fondamentales et par l'analyse minutieuse de celles-ci, ce traité restera probablement inégalé jusqu'à celui de Descartes en 1649. Quels que soient les apports réels de ses successeurs, il semble bien que saint Thomas ait non seulement énuméré et décrit les passions de l'âme mais soit parvenu à les ordonner d'une manière systématique.

Il est donc surprenant que ce traité n'ait pas été vraiment mis à l'honneur au sein de l'école thomiste. Les manuels classiques sont bien loin de lui donner un relief comparable à celui dévolu à ceux de la conscience ou de la justice. Plusieurs raisons peuvent être avancées pour expliquer ce constat. On peut, par exemple, supposer une certaine mise à l'écart de la sensibilité par rapport à la morale ou bien la tendance quelque peu stoïcienne à voir dans la passion principalement un obstacle à la vie morale et même un péché ou du moins une porte d'entrée au péché. Une autre raison pourrait être que ce traité, même s'il a recours aux sources scripturaires et patristiques, apparaît largement philosophique et plus précisément aristotélien. Il en résulte qu'il court le risque d'être évoqué, plus ou moins rapidement, en éthique philosophique, préalablement à l'étude de la théologie, et d'être ignoré de celle-ci. D'ailleurs la passion de l'âme n'est-elle pas définie comme un mouvement de l'appétit sensible, ce qui l'apparente à l'animalité ou du moins la réserve aux créatures corporelles?

Cet argument est certainement insatisfaisant, car il pourrait suggérer l'impossibilité même d'une morale théologique. Mais il a le mérite de soulever cette

* Conférence prononcée le 1^{er} janvier 2013, à l'occasion de la fête de Saint Thomas d'Aquin, saint patron de la Faculté de Théologie.

question: ce traité n'a-t-il qu'une valeur philosophique ou bien présente-t-il aussi une dimension théologique, et si oui celle-ci est-elle anecdotique ou notable? Le propos de cet article est d'établir que ce thème des passions est indispensable non seulement à la morale mais à la théologie car l'une et l'autre sont solidaires d'une anthropologie qui s'exprime notamment par une considération des passions humaines.

II. LES PASSIONS DANS LA *PRIMA PARS*

Saint Thomas montre, que l'on ne trouve en Dieu aucune passion proprement dite.¹ En effet, celle-ci suppose la connaissance sensible. De même, il ne peut y avoir en Dieu le changement corporel que produit une telle passion, d'une part parce qu'il est incorporel et d'autre part parce qu'il est immuable. Or la passion proprement dite implique un mouvement psychique qui se traduit corporellement: parce que je suis triste, par exemple, je pleure. La passion ne pouvant se rencontrer que dans un être en puissance, ne peut pas non plus être en Dieu qui est acte pur.

Si toutes les passions sont, de par leur genre même, exclues de Dieu, certaines le sont aussi spécifiquement par leur objet, incompatible avec la divinité. Il en va ainsi de la tristesse ou de la douleur, de l'espoir et du désir, de la crainte, de la pénitence (qui est une tristesse impliquant un changement de la volonté), de l'envie (qui suppose une erreur dans la connaissance du bien), de la colère enfin, qui est un désir de vengeance à cause de la tristesse formée à la suite d'une injustice subie. Attribuer à Dieu de telles passions est donc, pour saint Thomas, métaphorique. Cette doctrine, qui ne fait pas difficulté au treizième siècle, paraît à nombre de théologiens contemporains réduire le Dieu de la Révélation à l'acte pur aristotélicien ou à un sage stoïcien, inaltérable dans son impassibilité. Ce serait oublier que saint Thomas ne parle ici que de la passion de l'âme au sens propre. Lorsqu'il définit la passion, le Docteur dominicain, n'exclut pas des sens plus larges.²

Il est clair d'ailleurs que l'on trouve en Dieu de l'amour.³ Plus exactement, «Dieu est amour» (1Jn 4,16). Cet amour n'est pas à chercher dans quelque appétit sensible mais dans la volonté: un amour qui n'est donc pas une passion.⁴ On

¹ *Contra Gentiles*, lib. I, c. 89.

² S.Th. I-II, q. 22, a. 1.

³ S.Th. I, q. 20, a. 1.

⁴ En effet: «C'est [...] l'amour qui est par nature l'acte premier de la volonté ou de l'appétit», *ibidem*.

Ainsi (*ibidem*, ad 2): «Dans les passions de l'appétit sensitif, il y a lieu de distinguer ce qui est en quelque façon matériel, à savoir l'altération corporelle, et ce qui est formel, qui vient de l'appétit. Ainsi, dans la colère, comme le note le traité *De l'Âme*, ce qu'il y a de matériel, c'est l'afflux du sang au cœur, ou quoi que ce soit de ce genre; le formel, c'est l'appétit de vengeance. Mais en outre, du côté de ce qui est formel, quelques-unes de ces passions impliquent une certaine imperfection; et par exemple, dans le désir est incluse l'idée d'un bien non possédé, dans la tristesse, celle d'un mal subi. Et il en est de même de la colère, qui suppose la tristesse. D'autres passions, comme l'amour et la joie, n'impliquent aucune imperfection. Donc, puisque rien dans ces mouvements appétitifs ne

trouve aussi en Dieu plaisir ou joie¹ ainsi que miséricorde, mais, de nouveau, non dans la sensibilité mais dans la volonté.² Ce qui est nié, ce n'est donc pas tout ce que des Pères nommaient la *philanthropie divine*, car la Providence s'intéresse aux humains avec bienveillance, mais le mode déraisonnable de la sensibilité humaine marquée par le péché.

De la même manière, il n'existe chez les anges que l'appétit intellectuel, la volonté, à l'exclusion de tout appétit sensible qui se diviserait en irascible et concupiscible.³ C'est donc sous ce mode, non passionnel, que se rencontrent aussi en eux amour, joie, colère, espoir, etc.⁴

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 dire».

Ibidem, ad 1: «L'amour donc, et la joie ou délectation, quand il s'agit d'actes de l'appétit sensitif, sont des passions; mais non pas s'il s'agit d'actes de l'appétit intellectuel. Or c'est ainsi que nous les attribuons à Dieu. Ce qui fait dire au Philosophe: "Dieu jouit d'une action une et simple". De même, et pour la même raison, il aime sans que ce soit là une passion».

¹ *Contra Gentiles*, lib. 1, c. 90.

² S.Th. 1, q. 21, a. 3: «La miséricorde doit être attribuée à Dieu au plus haut point, mais selon ses effets, non selon une émotion qui relève de la passion. Pour l'établir il faut considérer qu'être miséricordieux, c'est avoir en quelque sorte un cœur misérable, c'est-à-dire affecté de tristesse à la vue de la misère d'autrui comme s'il s'agissait de la sienne propre. Il s'ensuit qu'on s'efforce de faire cesser la misère du prochain comme on ferait pour la sienne, et tel est l'effet de la miséricorde. Donc, s'attrister de la misère d'autrui ne convient pas à Dieu; mais faire cesser cette misère lui convient par excellence, si nous entendons par misère une déficience quelconque. Or les déficiences sont supprimées par l'octroi de quelque bonté, et l'on a montré précédemment que Dieu est la source première de toute bonté».

³ S.Th. 1, q. 59, a. 4: «Ce n'est pas l'appétit intellectuel, mais seulement l'appétit sensible, qui se divise en irascible et concupiscible. La raison en est que les puissances se distinguent non par leurs objets matériels mais d'après leur objet formel. Si une faculté a pour objet une formalité commune à plusieurs objets matériellement distincts, il n'y a pas lieu de distinguer plusieurs facultés selon la pluralité des objets compris dans cette formalité qui leur est commune. Ainsi l'objet propre de la vue, c'est la couleur comme telle; on ne distingue donc pas plusieurs puissances de voir selon que l'objet de la vision sera le blanc ou le noir. Mais si l'objet propre d'une faculté était le blanc comme tel, il faudrait distinguer cette puissance de celle qui a le noir pour objet.

Or, d'après tout ce que nous avons dit, il est manifeste que l'objet de l'appétit intellectuel ou volonté, est le bien sous la raison commune de bien. On ne diviserait donc pas l'appétit intellectuel d'après les biens particuliers qu'il convoite. Mais il en sera tout autrement pour l'appétit sensible qui, précisément, a pour objet un bien particulier. Dans les anges, il n'y a que l'appétit intellectuel, on ne le distinguera donc pas en irascible et concupiscible, mais on le laissera indivisible, et on lui donnera le nom de volonté».

⁴ *Ibidem*, ad 2: «L'amour et la joie, considérés comme des passions, appartiennent au concupiscible; mais, quand ils désignent simplement un acte de la volonté, ils relèvent de la partie intellectuelle; ainsi aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un, et la joie, c'est le repos de la volonté dans le bien possédé. Quand il s'agit de l'ange, il n'est jamais question de lui attribuer l'amour et la joie comme des passions, dit S. Augustin».

Ibidem, ad 3: «La charité, comme vertu, n'est pas dans le concupiscible, mais dans la volonté. Car l'objet, du concupiscible, c'est le bien agréable aux sens; tel n'est pas le bien divin qui est l'objet de la charité. Pour la même raison, l'espérance n'est pas dans l'irascible, car l'objet de l'irascible, c'est le bien difficile à obtenir dans l'ordre sensible; et la vertu d'espérance a pour objet le bien considéré comme difficile à acquérir mais qui est le bien divin. Quant à la tempérance, envisagée comme vertu humaine, elle gouverne le désir des délectations sensibles, lesquelles appartiennent au concupisci-

L'homme avant la chute, enfin, était dépourvu de passions ayant un mal pour objet (comme la crainte ou la tristesse) mais il possédait des passions relatives au bien, telles que l'amour, la joie, le désir, l'espoir, dans une parfaite soumission toutefois à la raison.¹ Cette observation traduit la conviction que la bonté des passions est originelle et plus profonde que leur malice car cette bonté vient de la création tandis que cette malice surgit du péché, qui ne peut l'emporter sur la puissance de sagesse et d'amour du Seigneur, Créateur et Sauveur.

III. LES PASSIONS DANS LA *TERTIA PARS*

L'âme du Christ était passible.² En effet, elle était unie à un corps mortel, en sorte que toute passion corporelle atteignait l'âme. De plus, les passions de l'âme sont des affections de l'appétit sensible, dont l'humanité du Christ ne pouvait pas être dépourvue. S'appuyant sur le *De Civitate Dei* de saint Augustin,³ saint Thomas déclare que les passions existaient donc dans le Christ, mais d'une manière différente et meilleure que la nôtre. En lui, en effet, elles ne se portaient pas vers des objets illicites (comme des passions pécheresses),⁴ elles naissaient sous le contrôle de la raison et n'en entravaient nullement l'usage. En citant saint Jérôme à propos de la tristesse qui survient au Christ, saint Thomas distingue nos passions des pro-passions du Christ: «la passion proprement dite serait donc celle qui domine l'esprit, c'est-à-dire la raison; la pro-passion, c'est la pas-

ble. De même la force régit les audaces et les craintes qui se trouvent dans l'irascible. C'est pourquoi la tempérance, vertu humaine, réside dans le concupiscible, et la force dans l'irascible. En ce sens, elles n'existent pas chez l'ange qui ne connaît pas les passions de désir, de crainte et d'audace, et qui n'a pas à les régler par la tempérance et la force. Mais on peut parler de tempérance chez les anges sous le rapport ou ils mesurent et règlent leur volonté d'après la volonté divine; et l'on peut parler de force à leur propos, quand ils exécutent fermement les volontés de Dieu. Tout cela se fait par le moyen de la volonté, et non par l'irascible et le concupiscible».

¹ S.Th. I, q. 95, a. 2: «Les passions de l'âme sont dans l'appétit sensible, lequel a pour objet le bien et le mal. C'est pourquoi, si l'on prend l'ensemble des passions, certaines d'entre elles se réfèrent au bien, comme l'amour et la joie, d'autres au mal, comme la crainte et la douleur. Or, dans le premier état, il n'y avait ni présence ni menace d'aucun mal, et il ne manquait aucun des biens dont une volonté bonne aurait désiré pour lors la possession, comme l'écrit S. Augustin; par suite aucune des passions qui regardent le mal n'était en Adam, comme la crainte, la douleur, etc.; pareillement étaient absentes les passions qui regardent un bien non possédé et qu'il faudrait posséder à tel moment, par exemple une cupidité brûlante. En revanche, les passions qui peuvent concerner un bien présent, comme la joie et l'amour; celles qui concernent un bien futur à posséder en son temps, comme le désir ou l'espoir sans inquiétude, existaient dans l'état d'innocence. Elles se présentaient pourtant autrement que chez nous. Chez nous, en effet, l'appétit sensible, dans lequel se produisent les passions, n'est pas totalement soumis à la raison; aussi, tantôt elles préviennent en nous et gênent le jugement de la raison, tantôt elles sont consécutives à un jugement de la raison, dans la mesure où l'appétit sensible obéit quelque peu à la raison. Dans l'état d'innocence au contraire, l'appétit inférieur était totalement soumis à la raison; aussi n'y avait-il en lui que les passions de l'âme consécutives à un jugement de la raison.»

³ *De Civitate Dei*, L. XIV, c. 9.

² S.Th. III, q. 15, a. 4.

⁴ S.Th. III, q. 15, a. 4, ad 3: «Les "passions pécheresses" sont des mouvements de l'appétit sensible inclinant aux actions illicites. Il ne peut en être question à propos du Christ, pas plus que du foyer du péché».

sion qui, commencée dans l'appétit sensible, ne s'étend pas au-delà». Comme le remarque Jean-Pierre Torrell:¹ «La maîtrise des passions par la raison, de façon à ce qu'elles demeurent des "pro-passions", est une des caractéristiques principales de l'état d'innocence tel que le concevait l'auteur [...]. Le Christ partageait cet état d'innocence avec cependant une différence: le premier homme, situé au paradis, n'avait aucun mal à redouter; il n'y avait donc chez lui aucune des passions qui ont le mal pour objet: crainte, tristesse, douleur, etc. Le Christ, au contraire, ayant assumé volontairement la vie de l'homme chassé du paradis, éprouvait comme tout autre les passions provoquées par le mal comme celles provoquées par le bien. Peut-être même étaient-elles plus intenses chez lui par suite de son exceptionnelle connaissance du bien et du mal et du fait qu'elles restaient soumises à sa raison».

C'est donc tout à fait véritablement qu'il a éprouvé la douleur sensible.² La jouissance de la vision béatifique est contenue dans son esprit, ce qui fait qu'elle n'empêche nullement Jésus d'éprouver la douleur.³ Jésus connaît aussi la tristesse,⁴ du moins comme pro-passion. L'évangile place sur ses lèvres cette parole: «Mon âme est triste jusqu'à la mort» (Mt 26,38). Même si, selon saint Augustin, la tristesse provient de ce qui contrarie la volonté et que la passion et la mort du Christ sont volontaires, il n'en demeure pas moins qu'il peut tout de même éprouver la tristesse.⁵

Le cas de la crainte est un peu plus subtil car il implique une connaissance incertaine du mal futur.⁶ Ce qui pourrait apparaître ici contradictoire se résout par la considération des diverses sciences dans le Christ. Comme l'explique Jean-Pierre Torrell:⁷ «Dans la mesure où il est question de science infuse

¹ J.-P. TORRELL, in THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IV (Troisième partie: Le mystère de l'Incarnation. Les sacrements), Cerf, Paris 1986, 131, note 8.

² S.Th. III, q. 15, a. 4: «Comme il ressort de ce que nous avons dit dans la deuxième Partie, pour qu'il y ait véritablement douleur sensible, il faut une lésion du corps, et le sentiment de cette lésion. Or le corps du Christ pouvait subir une lésion, étant passible et mortel, nous l'avons dit plus haut. D'autre part, le sentiment de cette lésion ne pouvait lui faire défaut, puisque son âme était en possession parfaite de toutes ses puissances naturelles. Sans aucun doute par conséquent, le Christ a véritablement éprouvé de la douleur».

³ *Ibidem*, ad 3.

⁴ *Ibidem*, a. 6.

⁵ *Ibidem*, a. 6, ad 4: «Rien ne s'oppose à ce qu'un objet qui en lui-même contrarie la volonté, soit cependant voulu en raison de la fin à laquelle il est ordonné; ainsi une médecine amère n'est pas voulue pour elle-même, mais pour obtenir la santé. C'est de cette manière que la mort et la passion, considérées en elles-mêmes, furent involontaires chez le Christ et lui causèrent de la tristesse; ce qui ne les empêcha pas d'être voulues pour obtenir la rédemption du genre humain».

⁶ *Ibidem*, a. 7: «De même que la tristesse est produite par la connaissance du mal présent, de même la crainte est produite par la connaissance d'un mal futur. Cependant la connaissance d'un mal futur qui se présente avec une certitude absolue n'engendre pas la crainte. Le Philosophe dit que la crainte n'existe que là où l'on espère échapper au mal; car, lorsqu'il n'y a aucun espoir d'y échapper, le mal est connu comme présent, et ainsi il cause de la tristesse plus que de la crainte. Ainsi la crainte peut être envisagée à deux points de vue. Selon le premier, l'appétit sensible s'oppose à toute atteinte corporelle: par la tristesse si elle est présente, et par la crainte si elle est future. A ce point de vue, on peut dire que le Christ a eu de la crainte, aussi bien que de la tristesse. En second lieu, on peut envisager l'incertitude de l'événement futur; c'est ainsi que la nuit un bruit insolite nous fait peur parce que nous n'en connaissons pas l'origine. En ce sens, dit le Damascène, le Christ n'a pas éprouvé de crainte».

⁷ J.-P. TORRELL, in THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 134, note 13.

parfaite, le Christ n'a pu expérimenter la "crainte de l'inconnu" puisque rien ne lui était incertain. Mais dans la mesure où il est question de sa science expérimentale qui s'acquerrait peu à peu [...], il a certes pu éprouver de la crainte à l'égard des maux futurs et "incertains", car ils n'étaient pas encore présents à sa sensibilité». Il peut ainsi éprouver aussi un certain étonnement quant à sa science expérimentale.¹

Jésus, enfin, ressent la colère.² Saint Thomas évoque à ce sujet le passage évangélique nous le représentant en train de chasser les vendeurs hors du Temple: «On lit (Jn 2,17) qu'il a réalisé la prophétie du Psaume (Ps 69,10): "Le zèle de ta maison me dévore"». Il y a une mauvaise colère, celle inspirée par un désir haineux de vengeance, et celle-ci ne pouvait être en Jésus, et il en est une bonne qui vise la justice, et celle-ci lui convenait.³ Telle est la perfection de la sensibilité d'un Sauveur non stoïcien.

IV. LES PASSIONS DANS LA *SECUNDA PARS*

1. *La passion de l'amour et la vertu de charité*

Le traité des passions précède immédiatement celui des vertus. Il est en effet de la nature même de la vertu morale de consister dans une juste mesure, raisonnable et modérée, en matière de passion. Il résulte de cette doctrine empruntée à Aristote que la passion n'est pas une maladie de l'âme, comme le pense le stoïcisme, mais que, fondamentalement neutre moralement, elle se prête à un usage bon et raisonnable, celui de la vertu, ou à un usage mauvais, celui du vice, quand la passion domine la raison au lieu de se laisser régler par elle. Ainsi, comme le dit le *Catéchisme de l'Église Catholique*:⁴ «La perfection morale est que l'homme ne soit pas mû au bien par sa volonté seulement, mais aussi par son appétit sensible selon cette parole du psaume: "Mon cœur et ma chair crient de joie vers le Dieu vivant" (Ps 84,3)». Autrement dit, non seulement la passion n'est pas principalement un problème, un obstacle à la vie morale mais

¹ S.Th. III, q. 15, a. 8: «Il a pu rencontrer du nouveau et de l'insolite selon sa science expérimentale, qui lui permettait de rencontrer chaque jour du nouveau. Par conséquent au point de vue de la science divine, de la science bienheureuse, ou de la science infuse du Christ, il n'y a pas eu chez lui d'étonnement. Mais il n'en est pas de même pour sa science expérimentale: avec celle-ci, il a pu connaître l'étonnement».

² *Ibidem*, a. 9.

³ *Ibidem*: «Comme nous l'avons dit dans la deuxième Partie, la colère est un effet de la tristesse; car, lorsque l'on cause de la tristesse à quelqu'un, celui-ci éprouve, dans sa partie sensible, le désir de repousser l'injustice commise, que celle-ci s'adresse à lui ou à d'autres. Ainsi la colère est-elle une passion composée de tristesse et de désir de vengeance. Or nous avons vu que le Christ pouvait éprouver de la tristesse. Quant au désir de vengeance, il peut quelquefois s'accompagner de péché, quand on cherche à se venger d'une manière déraisonnable. En ce sens, le Christ n'a pu connaître la colère, car une telle colère est celle qu'on appelle colère provoquée par le vice. Mais il peut y avoir aussi un désir de vengeance qui non seulement est sans péché, mais qui est digne de louange; c'est le cas du désir qui se conforme à l'ordre de la justice, et qu'on appelle colère provoquée par le zèle. S. Augustin a écrit en effet: Il est dévoré du zèle de la maison de Dieu, celui qui désire corriger tout le mal qu'il voit, et qui, lorsqu'il ne peut le corriger, le tolère en gémissant. Telle fut la colère du Christ».

⁴ CEC, n. 1770.

elle est au fondement de la vie bonne, celle de la vertu. C'est tout l'homme qui est sauvé par le Christ et c'est avec tout lui-même – corps compris, affectivité comprise – qu'il marche à la rencontre de son Seigneur.

Une question surgit cependant à propos du lien entre passions et vertus surnaturelles. L'adage d'inspiration aristotélicienne *in medio stat virtus* ne saurait en effet valoir des vertus théologiques. Celles-ci ne connaissent pas d'excès quant à leur objet, Dieu, auquel on ne saurait trop croire, que l'on ne saurait trop espérer ou trop aimer. L'excès ne peut être que dans celui qui croit avec fanatisme ou qui espère avec présomption, mais il ne s'agit plus alors de la foi ou de l'espérance théologiques. Il pourrait donc sembler qu'existerait une frontière étanche entre un domaine proprement moral, où passions et vertus pourraient se rencontrer, et un domaine spirituel et surnaturel où la vie théologique serait impassible. On sait que certains Pères de l'Eglise, Clément d'Alexandrie ou Jean Climaque par exemple, vont dans ce sens. Mais, nous l'avons vu, pour saint Thomas la perfection morale n'est pas d'être sans passion mais de vivre avec des passions bien réglées par la raison. Et bien que l'objet de la vertu théologique n'admette pas d'excès, elle reste toujours une qualité du sujet – l'homme avec toutes ses facultés –, qui peut plus ou moins participer de la qualité qu'il a reçue de sa cause agente, Dieu dans le cas présent.¹

Il y a donc un vrai lien entre passions et vertus théologiques. La simple lecture de la *Somme de théologie* montre avec évidence que saint Thomas pense déjà aux traités des vertus quand il écrit celui des passions. Bien des analyses des vertus présupposent celles des passions. La raison en est l'analogie entre l'appétit sensible, dont la passion est un mouvement, et l'appétit rationnel, la volonté, qui est le siège de vertus telles que l'espérance et la charité. A s'en tenir à l'ordre des matières on constate sans peine que certains éléments du traité des vertus ne sont compréhensibles que dans leur prolongement dans l'ordre de l'appétit non plus sensible mais rationnel.

Saint Thomas explique par exemple que la cause de l'amour est le bien en tant que connu.² On voit ainsi d'emblée pourquoi la foi devra précéder la charité: nul n'aime que ce qu'il connaît en quelque manière. La question relative aux effets de l'amour est certainement celle où l'horizon de la vertu de charité est le plus net. C'est au point que les effets énumérés ne s'adaptent que difficilement aux objets sensibles relevant des passions. Le premier effet de l'amour est l'union, le deuxième l'inhabitation mutuelle, le troisième l'extase.³ A propos de l'union déjà, saint Thomas mentionne l'amour de convoitise mais s'intéresse davantage à l'amour d'amitié, qui unit à une personne aimée pour elle-même.⁴ C'est selon cette forme d'amour que sera pensée la charité comme amitié avec Dieu. Quant à l'inhabitation mutuelle et à l'extase,⁵ les arguments *sed contra* mentionnent expressément l'amour divin: «Il est écrit (1 Jn 4,16): "Celui qui demeure dans la

¹ S.Th. I-II, q. 64, a. 4.

⁴ *Ibidem*, a. 1.

² S.Th. I-II, q. 27, a. 2.

⁵ *Ibidem*, aa. 2 et 3.

³ S.Th. I-II, q. 28.

charité demeure en Dieu, et Dieu en lui”. Or la charité, c’est l’amour de Dieu. Donc, pour la même raison, tout amour réalise cette inhabitation mutuelle de l’aimant et de l’aimé»;¹ «Denys écrit que “l’amour divin produit l’extase”, et que “Dieu lui-même est sorti de soi par amour”. Donc, puisque tout amour est une certaine ressemblance participée de l’amour divin, [...] il semble que tout amour soit cause d’extase».² Ici, ce n’est plus l’amour humain qui permet de rendre compte de l’amour divin mais l’inverse: l’analogué principal est l’amour divin connu par la Révélation qui éclaire la compréhension de tout autre amour. C’est la théologie qui vient fonder l’anthropologie.

2. La passion de l’espoir et la vertu d’espérance

Une autre passion entretient un lien évident avec une vertu théologale. Le même mot latin – *spes* – les désigne et il appartient donc au traducteur de discerner si saint Thomas parle de la passion d’espoir ou de la vertu théologale d’espérance.

La passion d’espoir, dans l’irascible, est analogue à celle du désir, dans le concupiscible. L’une et l’autre correspondent au deuxième moment de l’acquisition d’un bien. Ce mouvement comporte en effet trois termes: un fondement qui est l’amour, une fin dans laquelle l’appétit en vient à se reposer: c’est le plaisir, et enfin la tendance vers le bien déjà aimé mais pas encore possédé: simple désir si le bien est regardé seulement en tant que bien, espoir s’il s’y ajoute la notion de difficulté, caractéristique de l’irascible. Les caractéristiques de l’objet de l’espoir sont au nombre de quatre: il est un bien, futur, difficile mais possible. Le fait que cet objet soit un bien rend l’espoir contraire à la crainte, dont l’objet est un mal. Le fait qu’il soit futur distingue l’espoir du plaisir, repos de l’appétit dans un bien présent. Le fait qu’il soit difficile distingue l’espoir du désir. Le fait qu’il soit regardé cependant comme possible l’oppose au désespoir, mouvement de retrait par rapport à un bien futur difficile mais tel que la difficulté, répulsive, l’emporte sur l’attrait naturel du bien.

Cette manière de caractériser l’objet de l’espoir apparaît tout à fait satisfaisante pour distinguer cette passion des quatre autres de l’irascible et *a fortiori* des six autres du concupiscible. Pourtant saint Thomas n’en reste pas là et il va faire une nouvelle distinction. Il faut en effet regarder non seulement le bien futur qui est espéré mais aussi sa difficulté et sa possibilité. Comme il a été dit, c’est même la possibilité qui, finalement, distingue et oppose l’espoir et le désespoir. Par conséquent entre dans l’objet ce qui rend possible son acquisition. Ainsi l’objet est-il à la fois ce que l’on espère mais aussi ce par quoi ou celui de qui on espère acquérir ce bien. La juste manière d’espérer, sans excès ni défaut, relève de la vertu de magnanimité. On est présomptueux quand on compte trop sur ses propres forces. On est pusillanime non seulement quand on méconnaît ses propres capacités mais aussi quand on n’a pas recours à l’aide extérieure qui pourrait rendre possible ce qui est trop difficile pour nos propres forces. Notre

¹ S.Th. I-II, q. 28, a. 2, s. c.

² *Ibidem*, a. 3, s. c.

capacité d'espérer sera bien faible si elle ne repose que sur nous-mêmes. En revanche elle sera vigoureuse si nous avons l'humilité de rechercher ou du moins d'accepter l'aide de plus puissant que nous.

Ce point de vue moral n'est pas sans intérêt mais il n'apparaît pas à première vue comme un complément nécessaire à l'énumération des quatre caractéristiques de l'objet de l'espérance. Il l'est pourtant, dès lors que l'on tient à souligner l'analogie entre la passion de l'espérance et la vertu d'espérance. Il s'agit en effet d'expliquer comment l'espérance est théologique, c'est-à-dire comment elle porte sur Dieu, elle vient de Dieu, elle est révélée par Dieu. Sur ce point saint Thomas a modifié sa position entre son *Commentaire des Sentences* de Pierre Lombard et sa *Somme de théologie*, sous l'influence très probable de saint Bonaventure.¹

Dieu est objectivement notre béatitude surnaturelle et subjectivement nous l'atteignons par un acte de vision de son essence, dont notre intellect est capable mais non sans le secours nécessaire de Dieu. Nous espérons Dieu comme notre béatitude, mais nous ne pouvons l'espérer que de Dieu comme un secours indispensable. Faute de quoi nous serions livrés soit au pessimisme de tenir pour impossible de l'atteindre, en raison de la disproportion entre le désir naturel de voir Dieu et le caractère surnaturel de cette vision, soit à l'illusoire optimisme de type pélagien, qui évacue la nécessité de la grâce et en définitive de la Croix du Christ. Or, et là est le point crucial, c'est expressément parce que Dieu est l'*auxilium quo* du mouvement de l'espérance nous portant jusqu'à lui que cette vertu est non seulement, pour ainsi dire théologique mais même simplement vertueuse. Si nous espérions Dieu autrement que de lui, cette espérance serait insensée, déraisonnable, démesurée, difforme, et finalement vicieuse. En d'autres termes l'espérance ne peut pas être théologique sans être vertueuse, et cela se traduit par la confiance qui acquiesce au fait que ce qui est impossible à l'homme est bien possible pour Dieu et que celui-ci est fidèle à sa promesse. On voit donc comment un élément de l'analyse de l'espérance qui pouvait sembler anecdotique se manifeste décisif pour une compréhension adéquate de la théologie de la vertu théologique d'espérance.

3. *Le plaisir et la béatitude*

L'analyse d'une autre passion constitue à elle seule un véritable petit traité de neuf questions ouvrant sur d'importantes perspectives théologiques. Il s'agit du plaisir (et de la tristesse qui lui est opposée).²

Le plaisir entretient un lien si étroit avec la béatitude que l'hédonisme les confond. Aristote lui consacre une part importante de sa réflexion au premier livre de son *Ethique à Nicomaque* et surtout au dixième et dernier livre qui lui est entièrement consacré. Il n'est donc pas étonnant que saint Thomas s'y intéresse et éclaire la relation entre ces deux réalités terminales.

¹ Cfr. S. PINCKAERS, *Le renouveau de la morale*, Téqui, Paris 1979, 178-240 («La nature vertueuse de l'espérance»).

² S.Th. I-II, qq. 31-39.

Notre béatitude est en effet notre fin ultime. Quant au plaisir il est une passion terminale: toutes les passions de tendance, comme le désir et toutes celles de l'irascible, ne s'achèvent que dans le plaisir ou la tristesse. Cela suffit-il à confondre bonheur, plaisir, joie? Assurément pas, dès lors que la béatitude est déterminée comme un acte de l'intellect. Jouir en effet appartient à l'appétit, qu'il soit sensible ou intellectuel.¹ Autrement dit, c'est parce que je verrai Dieu que j'en éprouverai un plaisir ou une joie éternels. Bonheur et joie sont donc à la fois unis et distincts.

D'autres questions surgissent à propos de leur relation. Saint Thomas montre que la béatitude ne peut pas être dans la vertu, qui est un habitus, car celle-ci est encore en puissance par rapport aux actions auxquelles elle dispose. Elle doit donc être dans un acte. Mais le plaisir est au terme du mouvement de tendance vers le bien et il correspond même à un repos dans ce bien obtenu. Quel rapport pourrait-il y avoir entre une béatitude comme acte et un plaisir comme repos? C'est oublier ici que le plaisir doit vérifier la notion de passion comme mouvement de l'appétit sensible. Comment cela peut-il être le cas? Tout simplement parce que c'est l'objet agréable qui suscite la complaisance, l'attrait et la jouissance: il modifie ainsi celui qui éprouve l'amour, le désir ou le plaisir.

Une objection presque inverse consisterait dans le fait que la béatitude est éternelle alors que le plaisir est éphémère. Quel rapport pourrait-il y avoir entre une béatitude hors du temps et un plaisir dans le temps? En fait chaque passion a un rapport différent avec la temporalité. Certaines supposent la présence, comme la colère, ou l'absence comme le désir, l'espoir ou la crainte. D'autres enfin s'accommodent tant de la présence que de l'absence: c'est le cas de l'amour et du plaisir.

Dans l'article se demandant si le plaisir est dans le temps² saint Thomas distingue deux manières pour une chose d'être dans le temps: soit par elle-même, soit accidentellement. L'homme, par exemple, n'est temporel que de la deuxième manière: «Être homme n'implique essentiellement rien de successif, car ce n'est pas un mouvement, mais le terme d'un mouvement, ou d'un changement, qui est la génération de cet homme; cependant, parce que l'être humain est soumis à des causes qui le font changer, on dit encore que le fait d'être homme est dans le temps». De la même manière, «nous dirons que le plaisir, de soi, n'est pas dans le temps; car il existe dans le bien possédé, qui est comme le terme du mouvement. Mais si ce bien possédé est soumis au changement, le plaisir sera dans le temps par accident. En revanche, si le bien est absolument immuable, le plaisir ne sera dans le temps ni par soi ni par accident». Comme il est clair par ailleurs que l'appétit sensible ne peut pas être proportionné à un bien immuable, on doit conclure que le plaisir hors du temps dont parle ici saint Thomas ne peut pas être le plaisir sensible, la passion proprement dite qui est officiellement la matière de son discours dans ce traité. Deux articles plus loin il montre

¹ S.Th. I-II, q. 11.

² S.Th. I-II, q. 31, a. 2.

d'ailleurs qu'il existe un plaisir dans l'appétit rationnel, c'est-à-dire dans la volonté, qui est une délectation qu'on appelle la joie.¹

Le plaisir de la contemplation est essentiellement inaltérable² et, de même que l'on peut dire qu'il existe un souverain bien, Dieu, fin ultime et béatitude de l'homme, de même on peut affirmer l'existence d'un plaisir optimum, à savoir la délectation dans cette fin dernière.³ Le plaisir est donc si peu contraire à la théologie et à la morale qu'il est le signe de la vertu, chemin vers notre béatitude en Dieu, en sorte que saint Thomas peut déclarer: «l'homme est jugé bon ou mauvais surtout d'après les plaisirs de sa volonté; car celui-là est bon et vertueux qui trouve sa joie dans les activités des vertus; et mauvais celui qui se complaît dans les œuvres mauvaises».⁴ Cette théologie ne demande pas principalement d'immoler le plaisir de manière morbide mais de le choisir, de l'élever, de le rectifier en bon discernement et selon une juste hiérarchie.

4. *La passion de crainte et le don de crainte*

Il arrive aussi parfois que certaines données du traité des passions semblent entrer en contradiction avec des aspects théologiques. C'est le cas des analyses de la crainte comme passion et de la crainte comme don du Saint-Esprit. Saint Thomas voit tout le profit qu'il peut y avoir à mettre en évidence l'analogie des mouvements de l'appétit dans un don et dans une passion homonyme. Le cas de la force l'illustre bien.

La crainte présente une difficulté spécifique en raison de son objet. La passion de crainte en effet est éprouvée à l'égard d'un mal menaçant, d'un danger. Même si le langage biblique l'atteste, il faut donc justifier qu'un don du Saint-Esprit puisse être appelé «crainte de Dieu». Comment le Souverain Bien pourrait-il être considéré comme un mal? «Amour de Dieu» peut certes désigner à la fois un amour qui vient de Dieu et un amour qui porte sur Dieu, mais si l'on conçoit bien une crainte inspirée par Dieu, il est plus difficile d'expliquer une crainte portant sur Lui.

Ce qui pourrait être une gêne devient un moyen pour saint Thomas de bien rendre compte de cette fuite que les Écritures ne cessent de montrer, tant dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau. Il note que si l'objet propre de la crainte est un mal, le bien ne lui est pas pour autant étranger.⁵ D'une part, car le bien en soi peut être ressenti péniblement: tel est le cas d'une punition. D'autre part, parce que la privation du bien aimé est perçue comme un mal. Pour ces deux raisons il est possible de ressentir une crainte vis-à-vis de Dieu. Dans le premier cas, il s'agit de la crainte servile, celle d'un serviteur redoutant la réprimande de son maître. Dans le second cas, il s'agit de la crainte filiale, celle d'un fils craignant d'être séparé d'un Père aimé et même déjà de le contrister. Bien sûr la première, la crainte servile, est moins désintéressée, plus égocentrée. Elle

¹ S.Th. I-II, q. 31, a. 4.

² S.Th. I-II, q. 35, a. 5.

³ S.Th. I-II, q. 34, a. 3.

⁴ S.Th. I-II, q. 34, a. 4.

⁵ S.Th. I-II, q. 42, a. 1 et II-II, q. 19, a. 1.

souligne plutôt l'amour de soi que l'amour de l'autre, quoiqu'elle ne l'exclut pas (on l'appellera alors crainte initiale). La crainte filiale, en revanche, est motivée par la charité, en est intrinsèquement solidaire et croît avec elle.¹

On voit ici comment la difficulté théorique d'appliquer à Dieu la notion d'une crainte ayant un mal pour objet tourne à l'avantage d'une théologie homogène au langage biblique, qui renvoie la négativité du mal du côté du sujet humain: Dieu ne nous manque pas, mais nous pouvons manquer à Dieu. L'initiative de l'alliance est toujours à Dieu, celle de la rupture d'alliance revient toujours à l'homme. Notons aussi la solidarité ici-bas de la vertu d'espérance et du don de crainte: le fait d'espérer rejoindre Dieu et le fait de craindre d'en être séparé vont ensemble.² La spiritualité mobilise l'affectivité dans toute son amplitude.

Une autre difficulté, apparemment moindre, tient aux autres notes de l'objet de la crainte. Celui-ci est non seulement un mal mais un mal futur, possible, imminent. Or saint Thomas tient absolument à la thèse de la permanence des dons du Saint-Esprit dans l'état de gloire. Ils font en quelque sorte cortège à la charité, trait d'union entre notre vie d'ici-bas et celle de l'au-delà, tandis que la foi et l'espérance disparaîtront. Saint Thomas l'établit pour les dons en général et aussi pour chacun d'eux en particulier.³

La difficulté, en ce qui concerne le don de crainte, réside dans le fait que l'on ne voit pas quel mal pourrait menacer celui qui est déjà jugé, qu'il soit bienheureux ou condamné pour l'éternité. Dans le premier cas, étant sauvé et extrait du temps, il n'a plus à redouter sa fragilité et le danger du péché. Dans le second cas, il n'est plus temps de fuir le mal et de soustraire à la punition. Saint Thomas aime à justifier la permanence du don de crainte dans la gloire par la citation d'un verset de psaume: «la sainte crainte du Seigneur demeure pour les siècles des siècles» (Ps 18,10). Comment comprendre la possibilité analogique d'une crainte dans la béatitude céleste, alors même que l'espérance n'y a plus droit de cité? La notion de crainte filiale s'affine ici en crainte révérencielle, due à la distance ontologique infinie entre le Père divin et ses enfants d'adoption, irrémédiablement humains.⁴

Remarquons enfin que cette réflexion sur la crainte de Dieu est l'occasion de souligner la liberté chrétienne. Saint Thomas explique en effet le verset biblique «l'amour parfait bannit la crainte» (1Jn 4,18) en montrant que ce que la charité

¹ S.Th. II-II, q. 19, a. 10.

² S.Th. II-II, q. 19, a. 9, ad 1: «La crainte filiale ne s'oppose pas à la vertu d'espérance. Par la crainte filiale en effet, nous ne craignons pas de manquer ce que nous espérons obtenir grâce au secours divin, mais nous craignons de nous soustraire nous-mêmes à ce secours. Et c'est pourquoi la crainte filiale et l'espérance forment un tout et se perfectionnent mutuellement».

³ Pour les dons du Saint-Esprit en général: S.Th. I-II, q. 68, a. 6; pour le don de crainte: II-II, q. 19, a. 11.

⁴ S.Th. II-II, q. 19, a. 11, ad 3: «L'espérance implique un défaut, l'absence de béatitude, absence que la possession présente de la béatitude fera disparaître. Mais la crainte suppose un défaut naturel de la créature, à cause de son infinie distance de Dieu, distance qui demeurera dans la patrie. Et c'est pourquoi la crainte ne disparaîtra pas complètement».

exclut n'est pas la crainte en soi, puisque la crainte filiale en est intrinsèquement solidaire, mais la servilité de la crainte.¹ Autrement dit, en transformant la crainte servile en crainte filiale, la charité nous fait passer du statut de serviteur et d'esclave à celui d'ami et de fils de Dieu.²

5. *Les passions d'audace et de crainte, la vertu de force et l'acte du martyre*

Il appartient à une même vertu morale de régler deux passions contraires. C'est le cas de la force par rapport à la crainte et à l'audace: elle réprime la première et modère la seconde. Il est nécessaire en effet à la fois de résister à la tentation de fuir le danger et de se porter contre lui de manière modérée.³ La vertu de force mobilise même une autre passion d'insurrection contre le mal: la colère,⁴ qui peut donc être vertueuse dans la mesure où elle est raisonnable et modérée.

Si l'on aperçoit donc le lien entre ces passions de crainte, d'audace, de colère et la vertu morale de force, il pourrait sembler que ces relations restent internes au domaine proprement moral, même si l'on sait qu'il existe une force surnaturelle, soit comme vertu morale infuse soit comme don du Saint-Esprit. En réalité il existe aussi une perspective théologique majeure relevant de la spiritualité la plus héroïque, celle du martyre.

Saint Thomas reprend ici une vue de la philosophie grecque de l'Antiquité: l'illustration la plus excellente de la force est dans le péril de mort, spécialement au combat. Cette donnée quasi militaire est transportée par le théologien dominicain dans le domaine du combat spirituel. Le martyre est un acte de vertu car il permet de tenir ferme dans la vérité et la justice malgré la persécution.⁵

Ne serait-il pas plus approprié de voir dans le martyre un acte d'une vertu théologale comme la foi ou comme la charité? Saint Thomas répond à l'objection en distinguant la fin de la force et son essence: «deux points sont à considérer dans la vertu de force. L'un est le bien dans lequel le fort demeure inébranlable, et c'est la finalité de la vertu de force. L'autre est la fermeté elle-même qui l'empêche de céder aux adversaires de ce bien, et c'est en cela que consiste l'essence de la force. [...] Ainsi le martyre se rapporte à la foi comme à la fin dans laquelle on est confirmé, et à la force comme à l'habitus dont il émane».⁶ Et il ajoute encore: «sans doute la charité incline à l'acte du martyre comme étant son motif premier et principal; elle est la vertu qui le commande; mais la force y incline comme étant son motif propre, elle est la vertu d'où il émane. De là vient qu'il manifeste ces deux vertus».⁷

Le martyre est donc l'acte de celui qui, par amour, se montre fort dans la foi et dans la justice. Son environnement, en amont et en aval, est constitué par les ver-

¹ S.Th. II-II, q. 19, a. 4.

² Cfr. L.-T. SOMME, *L'amour parfait chasse-t-il toute crainte? Le rôle joué par l'expression timor filialis dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, en C.J. PINTO DE OLIVEIRA, J.-P. TORRELL (Éd.), *Ordo sapientiae et amoris. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell*, Éditions Universitaires, Fribourg 1993, 303-320.

³ S.Th. II-II, q. 123, a. 3.

⁴ *Ibidem*, a. 10.

⁵ S.Th. II-II, q. 124, a. 1.

⁶ *Ibidem*, a. 2, ad 1.

⁷ *Ibidem*, a. 2, ad 2.

tus théologiques, mais il est formellement, essentiellement, un acte de la vertu de force, celle-là même qui règle, mesure et modère les passions de crainte et d'audace. Cela n'empêche nullement qu'en raison du motif qui est l'amour de charité «le martyr est par nature le plus parfait des actes humains, comme témoignant de la plus grande charité: "Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis" (Jn 15,13)». ¹ La compréhension de ce sommet spirituel prend ainsi sa source dans celle de ces deux petites passions si humaines de crainte et d'audace.

Mais le martyr n'est-il pas lié à une circonstance très rare, celle d'une nécessaire et coûteuse confession de foi? Saint Thomas observe que «parce que le bien humain peut devenir divin s'il se réfère à Dieu, il peut arriver que n'importe quel bien humain soit cause du martyr, selon qu'il est référé à Dieu». ² Et il explique admirablement comment tous les actes de ces vertus maîtrisant nos passions peuvent concourir au témoignage de notre foi: on est appelé chrétien parce qu'on est au Christ. Et l'on dit que quelqu'un est au Christ non seulement parce qu'il croit en lui mais aussi parce qu'il accomplit des actions vertueuses guidé par l'esprit du Christ: "Si quelqu'un n'a pas l'esprit du Christ, il ne lui appartient pas" (Rm 8,9). Et l'on dit aussi qu'il est au Christ parce que, à son imitation, il meurt au péché: "Ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié leur chair avec ses passions et ses convoitises" (Ga 5,24). Et c'est pourquoi on souffre comme le Christ non seulement en souffrant pour une confession de foi en paroles, mais aussi chaque fois qu'on souffre pour accomplir un bien quelconque, ou pour éviter un péché quelconque à cause du Christ, parce que tout cela relève de la protestation de foi». ³

Rien n'est étranger à cette vie de foi que le Pape Benoît XVI nous appelle à affermir durant l'année de la foi. Tout notre être y est convoqué, passions comprises.

ABSTRACT

Comparé à d'autres traités, celui des passions, présent dans la *Somme Théologique*, n'a pas vraiment été mis en valeur au sein de l'école thomiste. Cependant, Saint Thomas développe dans ce traité une réflexion de grande valeur sur les principes intérieurs des actes humains qui constituent la matière des vertus morales. Le but de cet article est de montrer que ce thème des passions est indispensable non seulement pour la morale mais également pour la théologie. En effet, toutes deux sont solidaires d'une anthropologie qui s'exprime notamment par une considération des passions humaines.

In comparison with other treatises of the *Summa Theologiae*, the treatise on passions has not received the attention it deserves from the Thomistic tradition. Therein St Thomas provides an ample and very valuable reflexion on the interior principles of the human acts, which constitute the material of the moral virtues. The purpose of this article is to show that the study of the passions is indispensable not only for ethics but also for theology, for they are based on an anthropology which necessarily regards the human passions.

¹ *Ibidem*, a. 3.

² *Ibidem*, a. 5, ad 3.

³ *Ibidem*, a. 5, ad 1.