

FORMER DES PERSONNES LIBRES

Notes sur certaines questions de Théologie morale appliquées à la formation

Julio Diéguez
Rome, 29 octobre 2019

Traduction 30 janvier 2020

AVANT-PROPOS

La finalité de ces notes est d'aborder certains principes qui me semblent importants pour les tâches de formation. Je les ai rédigées afin de donner quelques orientations à ceux qui sont responsables de la formation des autres. Il va sans dire que les idées de cet exposé peuvent s'appliquer aussi, *mutatis mutandis*, à ceux qui bénéficient de cette formation. Cela dit, le texte a été rédigé en pensant en premier à ceux qui sont chargés de former les autres.

Dans les trois premières sections, à caractère plutôt théorique, nous aborderons certaines questions fondamentales concernant la formation, la liberté et la fidélité, suivies d'autres considérations sur la volonté et le volontarisme pour finir par quelques idées sur la notion de vertu.

La finalité éminemment pratique de ces notes deviendra plus évidente à partir de la quatrième section, dans laquelle sont proposées quatre clés de la formation.

J'ai eu spécialement recours aux enseignements de saint Josémaria qui, en tant que maître de vie chrétienne, a mené à bien un vaste travail de formation à l'intention des fidèles courants, appelés à se sanctifier dans les milieux les plus variés de la société de notre époque.

I

Notions fondamentales

Cette première section porte sur la formation, la liberté et leur articulation. Puisque la formation est un processus dynamique visant le futur, la section se termine par quelques considérations sur la vertu de fidélité. En effet, on peut vraiment affirmer qu'un indicateur de la qualité de la formation de quelqu'un est précisément son aptitude à intégrer les différents événements et changements qu'il connaît au cours des années, dans les principes qu'il a considérés comme déterminants dans son existence personnelle.

1. Formation

« Tous ceux qui croient au Christ, quels que soient leur condition et leur état de vie, sont appelés par Dieu, chacun dans sa route, à une sainteté dont la perfection est celle même du Père »¹. L'objectif du chrétien est la sainteté, la plénitude de l'amour de Dieu et du prochain pour Lui. C'est un but qui ne sera définitivement atteint que dans la contemplation éternelle de Dieu. C'est pourquoi il est aussi une tâche à accomplir dans ce monde.

Le chemin qui conduit à la sainteté vise la configuration au Christ. Il s'agit, par conséquent, d'une finalité que Dieu seul peut mener à bien dans l'âme, au moyen de sa grâce. C'est l'Esprit Saint qui forme le Christ en nous, c'est lui qui *nous forme* conformément à ce qu'il souhaite pour nous. Son action, nous pouvons l'appeler *formation*. Être bien formé, c'est acquérir « l'effigie de Jésus, que devient le saint »². En ce sens, saint Josémaria faisait remarquer à ceux qui donnaient la direction spirituelle l'importance d'avoir « à tout moment bien présente à l'esprit que vous n'êtes pas le modèle ni l'artiste. Le modèle est le Christ ; l'artiste, l'Esprit Saint, par le biais de la grâce »³. Or, puisque notre collaboration est indispensable, il est logique que nous pensions aussi à la formation en tant que processus, dépendant de nous, qu'il faut mener à bien. Il est donc de notre intérêt d'y réfléchir, sans oublier qu'en nous occupant de cette tâche, nous ne sommes que des instruments de la grâce de Dieu.

Qu'est-ce que la formation ? En quoi consiste-t-elle ? Parfois nous la voyons comme si elle consistait à recevoir des concepts, des idées sur ce que notre vie devrait être. Ainsi, quelqu'un possédant une bonne formation serait celui qui connaît bien la vie chrétienne, même s'il ne vit pas *de facto* en accord avec ses connaissances. Une approche de ce genre ne nous suffit pas. La réception et l'assimilation intellectuelle des concepts est, bien entendu, une partie de la formation mais elles ne s'y identifient pas. La formation ne consiste pas uniquement à donner ou à recevoir une *information*.

D'une manière à la fois simple et imagée nous pourrions dire que former consiste à « donner une forme ». Il ne s'agit donc pas de donner une couleur, un vernis, mais une forme. Rien à voir avec le « paraître » mais avec « l'être ». Se former c'est être prêt à bien se comporter

¹. Concile Vatican II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n° 11.

². Saint Josémaria, *Chemin*, n° 56.

³. Saint Josémaria, *Lettre 8 août 1956*, n° 39 (citée dans E. BURKHART, J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría*, vol. III, Rialp, Madrid 2013, p. 595. Désormais, nous citerons cet ouvrage comme BURKHART-LÓPEZ)

habituellement. Car ce qui nous donne une forme, ce sont les qualités stables, les vertus, qui s'acquièrent si l'« agir » devient progressivement « être ». Une personne bien formée est celle qui a acquis une connaturalité avec le bien. C'est important, et précisément l'objectif recherché : car « faire » le bien ne nous suffit pas, nous voulons « être bons »⁴. Par conséquent, l'objectif est de vouloir faire le bien parce que nous-mêmes nous sommes bons et que telle est notre constitution, afin que cela devienne naturel pour nous, c'est-à-dire l'expression normale de notre manière d'être. Autrement dit, nous aspirons à faire le bien avec aisance, sans contrainte ni rigidité. Nous voulons faire le bien librement. Ce n'est que si nous y parvenons que nous serons réellement bons et que nous pourrions affirmer que nous sommes bien formés.

Vu sous cet angle, on peut comprendre que la personne bien formée ne peut être présentée simplement comme celle qui fait toujours ce qui est bien, moins encore comme celle qui s'en tient toujours aux règles du bon comportement. Seule est bien formée la personne qui fait ce qui est bien parce qu'elle en a envie. Mieux encore : la personne bien formée fait le bien, ce bien dont elle a envie, parce que sa volonté est allée en s'identifiant à la volonté du Christ. Il ne suffit pas de s'en tenir à quelques règles de comportement, aussi formidables soient-elles : notre défi est d'en arriver à faire le bien chaque fois que nous agissons librement ; nous souhaitons que ces bonnes règles deviennent nos propres règles. C'est ce que, au fond, exprime la célèbre phrase de saint Augustin, « dilige et quod vis fac »⁵. Cela montre clairement qu'un conflit est impossible entre la fidélité, la sincérité, la chasteté, la justice ou n'importe quelle vertu, et la liberté.

Tout ce que nous venons d'exposer est sous-tendu par certaines expressions bien connues de saint Josémaria dont il se servait pour nous signaler que nous devons faire les choses « parce que nous en avons envie, la raison la plus surnaturelle »⁶. Ces propos expriment parfaitement, sous une forme imagée, ce que j'essaie de dire : « parce que tel est mon devoir, parce que les choses sont ainsi prévues, parce que l'autorité l'a ainsi disposé », voilà sans doute de bonnes raisons mais pas la raison ultime. La raison la plus profonde pour faire le bien, la plus humaine et la plus surnaturelle, est « parce que librement je le veux », c'est-à-dire « parce que me sentant complètement autonome je choisis le bien en y voyant quelque chose de bon ». Saint Thomas d'Aquin va jusqu'à dire que celui qui évite le mal uniquement parce que Dieu l'interdit agit comme un esclave ; seul celui qui agit en homme libre, comme *liber*, fils⁷, évite le mal à titre de mal⁸. Autrement dit, celui qui trouve inconvenant ce qui est mauvais en soi et pas seulement parce que c'est interdit. Dès lors, en toute simplicité, il n'a pas envie de le faire.

Naturellement, en aimant le bien nous aimons tout ce qui s'y rapporte. Aussi nos moments de méditation nous aident-ils à découvrir et à aimer la volonté de Dieu, le bien. Les devoirs que l'autorité nous fait connaître par ses dispositions font partie intégrante de cette volonté. La racine de cet amour est toujours son rapport au bien.

⁴. L'adjectif « bon » a perdu de sa valeur au point d'être devenu synonyme de « gentil ». C'est pourquoi il convient de signaler que, ici, il doit être compris dans un sens plénier, de plénitude humaine. Du simple fait d'être des hommes ou des femmes, nous sommes appelés à être « bons », des personnes qui aiment le bien, le cherchent et, malgré les limites propres à notre condition, essaient de le mettre en pratique. En outre, étant des chrétiens, nous savons que la recherche du bien est la recherche de la communion avec Dieu, Père, Fils et Esprit Saint.

⁵. *In epistolam Ioannis ad parthos, tractatus 7, 8.*

⁶. Il a exprimé cette idée de multiples façons et elle peut être trouvée dans ses écrits, par exemple *Quand le Christ passe*, n° 1, 17, 184.

⁷. Saint Josémaria a très bien saisi le rapport entre liberté et filiation divine (cf. par exemple *Amis de Dieu*, n° 26). La liberté est une des réalités (comme la prière ou la joie) qu'il indiquait comme caractéristiques « des enfants de Dieu ».

⁸. Cf. saint Thomas d'Aquin, *Commentaire de la IIe épître aux Corinthiens*, ch. 3, lect. 3 : «*Ille ergo, qui vitat mala, non quia mala, sed propter mandatum domini, non est liber; sed qui vitat mala, quia mala, est liber*».

2. Formation et liberté

Le message de saint Josémaria attache une importance notable à la formation à la liberté et au fait que formation et liberté se réclament mutuellement. Cela se manifeste aussi dans la vie même de l'institution qu'il a fondée : « L'activité de l'Opus Dei se limite à organiser et à offrir une formation chrétienne ; là commence l'action responsable et libre de ses fidèles »⁹. L'Œuvre forme ses fidèles et les autres personnes qui s'approchent de ses apostolats. Cette manière d'agir accorde une énorme importance à la liberté, son but étant que les personnes qui évoluent dans la société en toute liberté soient nombreuses à avoir leur propre jugement, sans éprouver le besoin que quelqu'un leur dise sans cesse ce qu'elles doivent faire. À ce propos, saint Josémaria disait que « sur le plan humain, je voudrais vous laisser comme héritage l'amour de la liberté et la bonne humeur »¹⁰

La formation requiert la liberté¹¹. Liberté et formation ne sont pas simplement deux concepts qui vont nécessairement de pair. Sans liberté, point de formation et sans formation, point de liberté. De ces deux affirmations, la première devrait être assez claire compte tenu de ce que nous avons déjà dit, même si elle le sera plus encore un peu plus loin. En ce qui concerne la seconde, disons simplement pour le moment que si la liberté n'est pas formée grâce à de bons habits, elle ne sera jamais plénière : nos vices nous empêchent de voir les choses telles qu'elles sont réellement, avec comme conséquence que certains aspects deviennent si attrayants qu'ils l'emportent sur d'autres objectivement plus importants. Nous pouvons avoir l'impression d'agir librement puisque nous gardons le contrôle de nos actes (nous en sommes donc responsables). En réalité, ce genre de choix vient d'un défaut de la liberté, de notre incapacité d'apprécier les choses selon leur véritable valeur. Pour être authentiquement libre, l'objet de notre vouloir doit suivre un jugement juste sur la réalité, un jugement où les passions ne pèsent pas au point de la défigurer. Pour être à même d'affirmer de manière autonome le bien, il faut le voir. L'exercice de la liberté présuppose donc la formation. Pour que la liberté soit possible, la formation est nécessaire : seul celui qui a une bonne formation, celui dont le jugement est juste, fait le bien lorsqu'il suit ses propres idées.

Si la liberté requiert la formation et la formation la liberté, nous dirons que l'expression « se former dans la liberté » est redondante, car se former est forcément se former dans la liberté : une autre formation n'est pas possible. Nous insisterons plus loin sur cette idée.

3. Fidélité : l'amour dans la durée

Nous sommes tous bien conscients d'un fait. Le succès ou l'échec dans notre vie dépendent radicalement de l'amour, de la manière dont nous l'accueillons ou nous l'offrons. D'autres objectifs, professionnels, sportifs, etc., voire affectifs concernant des expériences d'une portée limitée, peuvent sembler satisfaisants à un moment déterminé de notre vie. Or, à terme, ils laissent un vide en nous. Nous avons besoin d'un amour qui configure notre existence et gouverne toutes nos décisions et attitudes.

La dynamique propre de l'amour réclame la stabilité de l'engagement. Quelqu'un peut-il déclarer son amour sans viser son *éternité* ? Quelqu'un peut-il croire à une déclaration d'amour qui exclurait ce désir d'éternité ? *Amour et toujours* sont des concepts nés l'un pour l'autre. Cependant, nombreux sont dans notre monde ceux qui finissent par considérer comme inévitable que, dans les faits, cela ne se réalise pas. Nous vivons dans une société qui a du mal à accepter les engagements,

⁹. E. BURKHART, *Actividad del Opus Dei*, en J. L. ILLANES (cord.), *Diccionario de San Josemaría Escrivá de Balaguer*, Editorial Monte Carmelo – Instituto Histórico San Josemaría Escrivá de Balaguer, Burgos 2013, p. 67.

¹⁰. *Lettre 31 mai 1954*, n° 22 (citée dans A. Vaquez de Prada, *Le fondateur de l'Opus Dei*, vol. III, Le Laurier, Paris)

¹¹. Sant Josémaria, *Quand le Christ passe*, n° 27 : « il n'est pas de véritable éducation sans responsabilité personnelle, ni de responsabilité sans liberté ».

surtout s'ils sont définitifs. Certes, la fidélité est présentée comme quelque chose de désirable et d'admirable mais, souvent, comme irréalisable ou, au mieux, comme l'apanage d'une minorité de privilégiés. Celui qui souhaite appartenir à cette minorité sait qu'il ne peut se limiter à attendre que ce privilège tombe du ciel comme une pluie bienfaisante mais qu'il doit faire de son mieux pour que cet objectif soit atteint.

a) Fidélité et liberté

La difficulté à s'engager n'a pas toujours eu la même ampleur. L'infidélité a existé tout au long de l'histoire, mais il est évident qu'à d'autres époques le nombre d'engagements rompus (il suffit de penser au mariage) n'atteignait pas les proportions actuelles. Qu'est-ce qui a changé ? Depuis plusieurs décennies, une des notions qui se développe sans cesse est celle de liberté. Notre monde porte sur elle une appréciation de plus en plus positive. Lamentablement, cette plus grande valorisation de la liberté a souvent été faite de façon partielle : en insistant unilatéralement sur certains de ses aspects, si bien que la fidélité apparaît *de facto* comme quelque chose de secondaire : elle est peut-être admirée, voire souhaitée, mais placée derrière la liberté. Qui plus est, il est fréquent que la fidélité soit contemplée comme une limite de la liberté. C'est pourquoi elle est regardée de manière négative : certes, comme quelque chose de positif du point de vue moral, mais exigeant de renoncer à d'autres options, de perdre d'autres choix possibles et, donc, en définitive, de renoncer à sa liberté.

Bien entendu, la nécessité de renoncer à certains choix existe, seulement elle n'est pas primaire mais dérivée, simple conséquence de son côté positif : vivre totalement et progressivement de l'amour auquel on entend rester fidèle. La fidélité et la liberté ne sont pas deux ennemis, comme deux armées se disputant le même territoire, de sorte que la progression de l'une suppose nécessairement le recul de l'autre. Ce que la fidélité gagnerait, la liberté le perdrait et réciproquement. Bien au contraire, les deux dominent le territoire complet et chacune peut exister pleinement sans l'autre : grandir en fidélité suppose de grandir en liberté ; perdre en liberté suppose d'être moins fidèle. Se former pour la fidélité implique de se former à la liberté, et par conséquent, de faire réfléchir (intelligence) et apprendre à vouloir (volonté).

Pour mieux comprendre tout cela il est nécessaire de dépasser une vision de la fidélité comme simple conséquence d'une impulsion reçue dans le passé. La fidélité est ce qu'il y a de plus opposé à l'inertie. La fidélité requiert une décision toujours actuelle qui s'exprime à chaque instant de l'histoire de la personne fidèle. La fidélité est un acte libre qui se prolonge tout au long de la vie, comprenant tout un ensemble de décisions portant sur des aspects particuliers et partiels de l'existence et prenant à chaque moment la forme de ces décisions particulières. La fidélité donne une forme à nos décisions professionnelles, à nos plans et projets, à nos propos, à nos pensées, à nos regards, à nos sentiments, à nos amitiés. Elle acquiert à chaque moment la forme de nos décisions, propos, pensées... qui sont à la fois libres et fidèles. Nous pouvons donc dire que la fidélité est l'expression dans le temps de l'éternité de l'amour, elle est le caractère absolu du don de soi plein d'amour, exprimé dans les limites spatio-temporels de la personne humaine.

La grandeur de la fidélité découle précisément de la liberté : non seulement la liberté du premier moment mais une liberté actualisée à chaque instant. Paradoxalement, ce qui fait la grandeur de la fidélité est la possibilité d'être infidèle. Si nous ne pouvions pas être infidèles, notre fidélité n'aurait aucun mérite, ni ne comporterait de gloire. C'est pourquoi, aussi longtemps que nous voudrions protéger notre fidélité, la possibilité d'être infidèles ne devrait pas nous effrayer : parfois nous voudrions prendre une décision positive tellement inébranlable qu'elle nous donne l'assurance d'avoir écartée définitivement une telle éventualité. Mais, outre le fait que cela n'est pas possible, par la même occasion la vertu d'espérance serait aussi écartée, elle qui se nourrit précisément de ce manque d'assurance.

Qu'est-ce donc que la fidélité ? Pour beaucoup, la fidélité consiste à tenir un engagement dans la durée. Certes, cette réponse est vraie, mais il doit y avoir quelque chose de plus. La fidélité requiert la persévérance, mais il ne s'agit pas d'une simple persévérance. Bien sûr, on ne peut pas être fidèle sans persévérer. Mais il est possible de persévérer sans être fidèle. Car celui qui persévère avec résignation n'est pas fidèle. Pas plus que celui qui persévère parce que tel est son devoir ou celui qui tient son engagement par peur des conséquences qui découleraient de son non-respect. Ni celui qui cherche exclusivement à avoir une bonne image auprès des autres, ou qui conçoit des projets rachitiques parce qu'il refuse d'aborder les grandes questions de la vie par peur qu'elles ne l'attirent trop. Pour quelqu'un de semblable, la fidélité ne serait qu'un pur formalisme. S'il ne se rétracte pas c'est bien parce que cela lui semble inconvenant, voire méprisable, alors que le vrai motif devrait être les merveilles du don de soi ; s'il ne renie pas ce qu'il a affirmé, s'il ne reprend pas ce qu'il a donné, il ne le fait pas en raison de la valeur du don de soi et de la vie qu'il donne, mais simplement pour des raisons formelles.

Seul est fidèle celui qui jouit en étant fidèle, qui saisit l'énorme grandeur de la fidélité ; en définitive, celui qui, dans sa vie, est allé en se configurant à l'idéal qu'il vit, à la personne pour laquelle il vit.

Saint Josémaria enseigne qu'il « ne suffit pas d'être dans l'Église et de laisser passer les années. Dans notre vie, dans la vie des chrétiens, la première conversion est importante — ce moment unique, dont chacun se souvient, où l'on découvre clairement tout ce que nous demande le Seigneur ; mais plus importantes encore, et plus difficiles, se révèlent les conversions suivantes »¹². La fidélité est quelque chose de plus grandiose que le simple fait de laisser passer le temps sans modifier les choses essentielles de la vie. C'est apprendre à bâtir sa vie dans le cadre de ces choses nouvelles qu'on fait de plus en plus siennes ; non seulement quelque chose que l'on respecte mais quelque chose à laquelle on s'identifie : c'est-à-dire, nous-mêmes.

En définitive, la fidélité est une persévérance heureuse. Apprendre à être fidèle c'est apprendre à être heureux. Cela ne signifie pas que la personne fidèle ne rencontre aucune difficulté. Tout le monde en rencontre sous une forme ou sous une autre et c'est précisément pourquoi il faut *apprendre* à être heureux. Les difficultés nous touchent nécessairement ; si nous parvenons à les empêcher d'affecter le niveau de ce qui est décisif dans notre vie, de ce qui se rapporte immédiatement à notre bonheur¹³, nous aurons appris à être heureux.

Dès lors, le don de soi requiert une liberté pleine et constante. Il ne suffit pas de se dire qu'en se donnant on renonce librement à sa liberté¹⁴. Car, en réalité, même si nous le voulions, nous ne serions pas capables d'y renoncer, parce que nos décisions resteraient encore entre nos mains. En outre, dans une approche positive du don de soi, une telle attitude ne nous intéresse pas. Nous ne

¹² . *Quand le Christ passe*, n° 57.

¹³. Le bonheur ne doit pas être compris à la façon de Kant, comme l'expérience d'être heureux. Si c'était le cas, sa recherche comme motivation morale serait le vrai fondement d'une vie égoïste et offusquerait notre raison dans sa fonction de direction de notre comportement. En revanche, il doit être compris plutôt dans la ligne d'Aristote et de saint Thomas, comme aspiration assouvie, comme apaisement de la volonté (cf. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, Armando editore, Roma 2006, pp. 49-51 ; dans l'édition espagnole, *La perspectiva de la moral*, Rialp, Madrid 2000, pp. 61-62). C'est-à-dire, la fidélité consisterait dans un style de vie qui mérite d'être recherché pour lui-même et non pas pour d'autres raisons : la fin dernière de l'agir humain, la vie qui vaut la peine d'être vécue. En dernier ressort, la contemplation de Dieu dans la béatitude ; bonheur dont nous jouissons d'un avant-goût déjà sur terre si nous apprenons à convertir en contemplation la vie ordinaire : « Sur cette terre, la contemplation des réalités surnaturelles, l'action de la grâce dans nos âmes, l'amour du prochain, fruit savoureux de l'amour de Dieu, supposent déjà une anticipation du ciel » (*Quand le Christ passe*, n° 126).

¹⁴. Si c'était le cas, on essaierait de rendre compatibles liberté et don de soi mais on continuerait de voir le don comme une limite pour la liberté, même s'il est librement assumé. On chercherait un équilibre entre don et liberté, mais ce serait un équilibre instable. Le don total de soi requiert une liberté totale et constante.

voulons nullement renoncer à notre liberté : nous l'aimons et nous voulons la garder dans toute sa plénitude, nous voulons être pleinement maîtres de chacune de nos actions, précisément pour être à même de choisir librement à chaque instant ce que Dieu veut, *parce que nous en avons envie*. Parce que nous voulons ressembler à Jésus-Christ, parce qu'en faisant ce que Dieu veut, nous faisons ce que nous voulons nous aussi et que nous aimons une telle vie, même si dans certaines circonstances les conséquences de notre don supposent un effort.

Ces idées deviennent plus claires si nous n'oublions pas que pour nous, des êtres finis plongés dans un monde fini, marqué si nettement par la contingence, la liberté comporte généralement la possibilité de choisir entre plusieurs possibilités. Néanmoins, l'essence de la liberté n'est pas le choix dans un domaine contingent, mais l'affirmation autonome du bien, qui n'est autre chose que l'amour. En ce sens, les bienheureux sont pleinement libres. Ils ne sont pas entraînés de force par un torrent de lumière et de bien divins, comme les personnes et les choses peuvent être entraînées par un fleuve en cru ou par les vagues violentes d'un tsunami. Devant la bonté divine, contemplée directement, du fond de leur cœur jaillit un acte intense d'amour de Dieu, et ils ne voudraient pour rien au monde s'en éloigner. Dieu aussi, qui est Amour, est libre, mais pas sur un mode contingent. Bien évidemment, il ne peut pas ne pas être ce qu'il est, trois Personnes. Là où il y a l'amour, il y a toujours la liberté. L'amour est libre : c'est l'acte essentiel de la liberté. La possibilité de choisir n'accompagne la liberté que dans ce monde et pas toujours. Par exemple, une bonne mère ne pense pas qu'elle ne pourrait pas aimer son enfant, et pourtant son amour maternel est libre. Le fait que l'amour de Dieu exclut certains comportements ou styles de vie réduit le nombre de possibilités de choix mais sans diminuer la liberté, à condition que le motif qui écarte ces possibilités soit l'amour et non pas autre chose. Lorsque quelqu'un commence à penser qu'en étant fidèle il n'est pas libre, c'est qu'en réalité son amour est en train de s'éteindre. Il commence à ne plus aimer ce qu'il aimait autrefois et ce n'est pas une plus grande liberté que s'il continuait d'aimer ce qu'il aimait jusqu'alors.

Il en irait autrement si on voulait imposer à une personne le choix de quelque chose sans lien avec ce qu'elle aime. Saint Josémaria, par exemple, disait que la vocation à l'Opus Dei est comme une route large sur laquelle on peut marcher de diverses manières. L'important est de ne pas sortir de ses limites. C'est pourquoi dans le travail de formation il faut respecter la liberté de choix entre les différentes options légitimes dont chacun jouit à l'intérieur de sa vocation, sans imposer des obligations qui ne sont pas liées à l'appel reçu.

b) Deux traits essentiels de la fidélité

Certains aiment la tranquillité, les plans sereins, une activité ordonnée et prévisible ; d'autres aiment le contraire : le mouvement, l'inattendu, l'aventure. Quoi qu'il en soit, nous sommes tous attirés par la stabilité : nous aimerions toujours être dans des circonstances nous permettant de nous sentir à l'aise, que les bons moments ne prennent jamais fin, qu'ils soient permanents. Il peut même nous arriver de penser que le ciel sera semblable à telle ou telle situation agréable, mais pour l'éternité. Dans toutes ces considérations, assez simples, le côté plaisant d'une situation prévaut sur ce qui est réellement bon mais, en tout état de cause, il est clair que nous apprécions la stabilité.

En même temps, nous avons bien compris que la stabilité parfaite n'est pas de ce monde. Dans cette vie, il y a un mouvement inévitable de circonstances que nous ne contrôlons pas et qui, parfois, nous affectent profondément. Si nous entendons la stabilité souhaitée comme opposée à ce mouvement, il est sûr que nous éprouverons un sentiment de frustration, en nous sentant incapables d'atteindre quelque chose que nous désirons et considérons comme nécessaire.

Nous devons donc trouver la stabilité au milieu de ce mouvement inévitable. Nous devons trouver quelque chose de stable en nous-mêmes, quelque chose nous permettant d'affronter les

changements sans être ballotés de ci de là, sans que les événements nous amènent à modifier sans arrêt nos principes fondamentaux et notre vision de la vie. Si c'était le cas, nous aurions cessé d'être maîtres de notre existence, nous serions entre les mains des circonstances : nous ne serions plus libres, même si personne ne nous force à agir de telle ou telle manière. Mouvement, donc, en surface et stabilité dans le fond. Mouvement dans les circonstances incontrôlables, dans les décisions personnelles pour évoluer dans ces circonstances et stabilité dans les convictions qui sont le fondement de ces décisions et les soutiennent.

La fidélité est stabilité. Une stabilité qui n'est nullement monotonie. Bien au contraire, la fidélité est précisément la meilleure arme contre le risque réel que représente « le passage du temps qui consume les corps et menace d'aigrir les caractères, l'apparente monotonie des jours apparemment toujours semblables »¹⁵. La fidélité est créative, elle cherche constamment les manières d'exprimer le même amour, les mêmes convictions, dans les circonstances du moment présent. Elle apprend à faire tout cela dans les moments d'agitation et de changement ou pendant les périodes calmes. L'ennui n'est possible que chez celui qui n'a pas appris à vivre dans la réalité et soupire souvent après des circonstances différentes.

Celui qui est fidèle répond *de facto* par des principes stables à une réalité qui est inévitablement changeante¹⁶. Il est très important de bien comprendre que cette stabilité n'est pas totale mais qu'elle réside dans des principes profonds grâce auxquels elle affronte une réalité, extérieure et intérieure, variable. Il est pareillement important de comprendre qu'il doit s'agir d'une stabilité personnelle et non pas de celle des circonstances. Si on l'oublie, on peut voir la stabilité comme un droit et, par conséquent, lorsque la réalité ne respecte pas ce droit, nous nous sentons inquiets, nous nous fâchons et notre malaise grandit.

Plutôt qu'un droit, la stabilité est une tâche : nous avons besoin de former en nous les qualités qui nous permettront d'affronter dans la stabilité tout ce qui change, afin que les circonstances ne prennent pas nos décisions à notre place. Certes, elles nous affectent mais sans forcer notre décision. Il est important précisément de profiter de ces occasions où la stabilité semble manquer, pour développer ces qualités. Les moments favorables permettent de former des *habitus*, mais les moments difficiles aussi jouent un rôle incontestable dans cette tâche. En outre, si nous les voyons comme des occasions privilégiées de créer en nous des dispositions stables, qui seront d'une grande aide à l'avenir, nous pourrons les affronter avec optimisme et sérénité.

Un exemple. Nous voudrions être aimables et attentifs aux autres. Peut-être y parvenons-nous habituellement, cependant il peut y avoir des moments où nous sommes irritables. Nous pouvons découvrir en nous la cause de cette irritabilité. Nous l'avons excitée en tournant dans notre tête des jugements négatifs ; ou bien la cause en est certaines circonstances que nous avons du mal à contrôler : une mauvaise nuit, une incompréhension, une petite injustice dont nous avons été victime ou encore un travail urgent à finir... Quoiqu'il en soit, notre état d'âme nous amène à répondre brusquement, à faire la tête à des gens auprès desquels nous voudrions être gentils. Ensuite, nous en sommes peinés, nous le regrettons et prenons la résolution d'être sur nos gardes à la prochaine occasion. Or, parfois cela n'est pas si simple, parce que notre caractère, notre tempérament ou nos habitudes rendent difficile le contrôle de nous-mêmes. Nous luttons et, à certains moments, nous vainquons. Si un de ces états d'âme se prolonge, la lutte nous fatigue, nous souhaiterions que la difficulté disparaisse, étant donné que nous ne voulons nullement manquer à la charité, mais ce bon désir peut dégénérer en impatience et en colère, ce qui rend notre lutte moins

¹⁵. *Quand le Christ passe*, n° 24.

¹⁶. *Entretiens*, n° 1 : « Un mari, un soldat, un administrateur est d'autant meilleur mari, d'autant meilleur soldat, d'autant meilleur administrateur qu'il affronte plus fidèlement, à chaque instant, toute nouvelle circonstance de sa vie, et répond aux fermes engagements d'amour et de justice qu'il a pris un jour ».

efficace. En revanche, si nous voyons cette période d'instabilité comme une très bonne occasion de former l'habitus d'être attentif aux autres quoi qu'il puisse arriver, notre lutte concrète sera plus sereine : nous serons en train de construire quelque chose de positif, qui nécessite un peu de temps mais qui en vaut la peine, puisqu'il contribuera à nous aider à mieux réagir à l'avenir. Nous demanderons à Dieu son aide, non seulement pour ne pas tomber mais pour que notre lutte nous rapproche de Lui. Quelque chose d'analogue arrive avec d'autres aspects qui ne requièrent habituellement que peu d'effort mais qui peuvent prendre la première place pendant certaines périodes : diligence, délicatesse dans la pureté, manque d'idées ou de concentration dans la piété... Ce sont de moments pour penser qu'avec cette lutte, qui semble inefficace au moins en partie puisque la tentation, la difficulté ne disparaissent pas, nous construisons avec la grâce de Dieu des dispositions solides et stables.

Ceci nous amène au deuxième trait que je voudrais signaler. Nous venons de voir que la stabilité est une tâche, puisqu'elle demande le développement progressif de certaines qualités la rendant possible. La fidélité est une croissance et non simplement la conséquence d'une décision ; certes, la décision est indispensable mais, ensuite, il faut former des attitudes sans lesquelles toute décision, fût-elle sincère, serait insuffisante. Pour être fidèle, il faut apprendre à vivre près de telle ou telle personne, à aborder sous un angle positif les difficultés, à insérer un travail agréable ou lourd dans l'ensemble de notre existence, à couper court à temps, lorsque cela semble n'avoir que peu d'importance, à l'attrait de quelque chose qui pourrait nous écarter de l'engagement qui donne un sens à notre vie ; à apprendre à avoir une relation la plus intime possible avec Dieu, à prier et à Le rencontrer aussi dans la sécheresse ou dans d'autres difficultés, etc. Apprendre progressivement.

Parfois, devant des erreurs concrètes, nous pouvons penser que nos résolutions n'étaient pas sincères puisque nous ne les avons pas tenues. Souvent, nous aurons raison. Mais il se peut aussi que nous ne les ayons pas mises en pratique malgré notre sincérité, simplement parce que nous n'en sommes pas capables. Il ne s'agit pas de trouver une excuse bête : « Si je n'en suis pas capable, je renonce à tel objectif, sans m'inquiéter, car qu'y puis-je, puisque je n'en suis pas capable ? » Pas question ; ce que nous voulons précisément c'est devenir capables de bien agir et acquérir ces qualités qui donnent une profonde stabilité à notre vie. Ce qui requiert du temps et l'humilité de relancer ses résolutions, autant de fois que nécessaire, jusqu'à ce que nous soyons vainqueurs dans notre lutte. Par conséquent, je ne renonce pas à l'objectif, tout en comprenant que je ne l'atteindrai pas tout de suite, que j'ai besoin d'insister (le simple passage du temps ne produit pas le résultat que nous recherchons) pour faire grandir et développer cette stabilité dans laquelle consiste la fidélité. Précisément, l'élément décisif de cette vision dynamique de la fidélité est la capacité d'intégrer de nouveaux habitus, synonyme de jeunesse et de vie, impliquant un enrichissement de notre humanité : il faut la susciter dans notre vie et dans celle des autres.

Fidélité est stabilité, et croissance. C'est la croissance dans une stabilité entendue comme tâche. C'est à cela que saint Augustin faisait allusion lorsqu'il encourageait ses auditeurs : « Si donc pour ton malheur il t'est arrivé de dire : c'est assez ; va désormais toujours en avant, augmente et progresse toujours »¹⁷. La fidélité requiert, par conséquent, la formation. Une formation progressive et croissante de la stabilité. Nous sommes fidèles si, malgré nos limites, nous nous efforçons de l'être : un peu plus chaque jour, en secondant l'action de la grâce du Seigneur, en essayant de nous configurer progressivement à l'amour auquel nous souhaitons être fidèles. La fidélité ne consiste jamais à garder les positions acquises mais se traduit par la croissance du style de vie que nous aimons. La fidélité est formation.

¹⁷. *Sermo* 169, 15 15 (PL 38, 926) : *Si autem dixeris: Sufficit; et peristi. Semper adde, semper ambula, semper profice.*

II

La personne et la volonté

Saint Thomas appelle « actes humains » ceux qui procèdent des facultés spirituelles, en étant des actes qui distinguent l'homme des autres vivants, tels que les animaux ou les plantes¹⁸. Ce sont des actes volontaires : ils sont gouvernés par la volonté et par la raison. Dans cette section, nous allons revoir brièvement quelques idées sur l'intervention de ces facultés dans les actes libres et sur la manière de les former.

1. Fortifier la volonté

Depuis plusieurs décennies, il est fréquent de rencontrer des gens qui progressent lentement dans leur formation. Des jeunes de bonne volonté, mais pas uniquement, qui voudraient s'améliorer et bien agir, allant même jusqu'à chercher de l'aide pour approfondir leur formation et grandir en vie intérieure. Ils peuvent même se donner des buts élevés, découvrir leur vocation et s'engager dans un chemin bien défini, peut-être avec un grand enthousiasme. Souvent, cet élan initial, qu'il s'agisse de la réponse à sa vocation ou d'autres buts partiels temporaires, s'estompe assez vite, surtout en constatant que les buts choisis ne sont pas faciles ni plaisants dans l'immédiat. En définitive, on dirait qu'ils ont une volonté faible.

Certes, la société, et dans beaucoup de cas la famille, n'apporte pas ce qu'elle apportait d'habitude il y a seulement quelques décennies, ce qui rend plus difficile à beaucoup de développer les aptitudes nécessaires pour affronter sous un angle positif certaines affaires de la vie. Il faut, donc, que la formation fournisse les ressources opportunes pour donner une solidité à la volonté et permettre de parvenir à la stabilité, qui ne saurait dépendre des circonstances ni de ce que la vie offre ou refuse. L'enjeu en est le bonheur de chacun. Un bonheur que chacun peut et doit construire, sans se limiter à attendre ou à réclamer que la vie le lui apporte. Forcément, les événements qui nous affectent ont une influence sur notre bonheur, mais la personne heureuse est celle qui est heureuse quoi qu'il puisse arriver. Elle sait affronter les événements négatifs sans se laisser abattre, possédant des ressources et un environnement profondément positif empêchant d'être obscurci par les ombres qui pourraient survenir. Ces ressources, ce sont les vertus qui se développent grâce à nos actes et nos décisions libres.

La volonté se fortifie au fur et à mesure qu'elle poursuit ce qui vaut la peine, même si cela demande un effort. En revanche, elle s'affaiblit lorsqu'elle ne cherche que ce qui est plaisant et qui apparaît de plus en plus comme nécessaire, une sorte de droit se traduisant par des plaintes et des lamentations lorsque la vie ne le respecte pas. De plus, en rendant la vie coupable de nos difficultés ou de notre insatisfaction, nous déclinons notre responsabilité et finissons par ne faire de la liberté qu'un expédient pour voler à la vie ce qu'elle semble refuser de nous offrir. Or, la liberté doit être l'instance à partir de laquelle nous apprenons à construire notre capacité d'être heureux quoi qu'il arrive¹⁹.

¹⁸. Cf. saint Thomas, S. Th. I-II, q. 1, a. 1.

¹⁹ De celui qui ne se sent heureux que si ses circonstances personnelles lui plaisent, on peut difficilement dire qu'il est heureux. En revanche, est heureux qui se sent heureux en toute circonstance. Cela implique un certain apprentissage et, bien évidemment, n'a rien à voir avec le fait de proposer comme idéal l'indifférence. Il est normal que les événements extérieurs nous affectent mais ils ne devraient pas nous rendre esclaves.

Réfléchir un moment sur ce qui se cache derrière une volonté faible peut nous aider à trouver des solutions pour la fortifier.

Comme nous l'avons déjà dit, celui qui a une volonté faible peut être quelqu'un de bien disposé, voulant s'améliorer, allant même jusqu'à chercher des orientations auprès d'un prêtre ou d'un ami. Quand on essaie de l'aider, il comprend en règle générale ce qu'on lui dit et, souvent, il voudrait le mettre en pratique, mais il n'y arrive pas, il ne s'en sent pas capable et finit par vite abandonner les bonnes résolutions qu'il s'était fixées les trouvant illusoires ou trop pénibles. Il semblerait que nous ne pourrions-nous proposer des buts élevés que s'ils sont faciles, comme si le simple fait de se proposer quelque chose de grand faisait immédiatement de cela un but facile.

Dans le fond, le problème se rapporte à la valeur que nous attachons aux choses. Le même effort peut nous sembler excessif pour tel ou tel objectif, ou raisonnable pour un autre peut-être de plus de valeur. La question est donc de connaître la valeur que l'objectif proposé possède pour nous. Si nous le considérons comme décisif pour avoir une vie heureuse et réussie, nous serons prêts à consentir n'importe quel effort ; si, en revanche, pour nous, une vie heureuse est synonyme d'une vie plaisante, ou bien si nous ne voyons l'objectif que comme une possibilité parmi d'autres, nous y aspirerons peut-être, mais pas avec fermeté, pas de telle sorte qu'il devienne une résolution pour nous. On pourrait en dire autant si la résolution est annulée devant n'importe quelle difficulté : ce serait le signe que l'objectif avait peu de valeur pour nous.

Ces idées montrent que derrière ce que nous appelons une volonté faible se cache un jugement peu juste sur la valeur des biens en jeu dans nos décisions libres. La volonté est faible quand elle est guidée par une raison qui n'arrive pas à trouver la vérité pratique qui contribue réellement à avoir une vie comblée. Elle n'y arrive pas parce que la raison pratique (la raison dans sa fonction de diriger notre comportement) est trop influencée par les passions, beaucoup plus qu'elle ne l'est par la raison spéculative. C'est pourquoi, si les passions ne sont pas droitement formées, il est difficile de porter un bon jugement sur l'opportunité de tel ou tel comportement. En revanche, si elles le sont, elles constituent une aide pour la raison : nous jugeons correctement et prenons notre décision en conséquence²⁰.

Nous parviendrons à la même conclusion si nous raisonnons à partir de la liberté. Son exercice requiert l'intervention de l'intelligence et de la volonté. Les deux doivent jouer correctement leur rôle. En principe, nous rattachons la liberté à la volonté. En effet, saint Thomas explique que la liberté a sa racine dans la volonté. Or, il ajoute aussitôt après que la cause de la liberté est néanmoins dans la raison²¹. Cette affirmation comporte plusieurs implications, en rapport avec ce que nous allons voir dans les pages suivantes. Pour le moment, contentons-nous d'une courte considération.

²⁰. Au sujet de cette question, cf. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, pp. 150-151 (dans l'édition espagnole, p. 179. Ci-après quelques phrases : « L'influence [des passions] sur la volonté est indirecte ; elle passe par l'influence sur le jugement de la raison. Tout comme la passion ordonnée soutient le jugement de la raison et lui montre même le chemin, de même la passion désordonnée peut influencer, renverser et tirer le jugement de la raison de son côté. Cela conduit à ce qu'on appelle l'erreur *electionis ou ignorantia electionis* : à l'erreur dans le choix de l'action (erreur de choix) ou à l'ignorance du choix. C'est ce qu'on appelle communément, et pas tout à fait correctement, la volonté faible. Il ne s'agit pas tant d'une faiblesse de la volonté, mais plutôt d'une défaite du jugement de la raison par rapport à ce qui est bon ici et maintenant en raison de l'impulsion sensible. La conséquence est bien sûr le fait que l'acte de volonté, comme la raison en conviendrait, ne se réalise pas ou que la volonté suit un jugement de la raison transformé par la passion. La passion, cependant, n'agit qu'indirectement sur la volonté, en modifiant l'objet par l'utilisation du jugement de la raison. Cette influence des passions sur la volonté est donc appelée une influence *ex parte obiecti* : c'est en vérité une influence sur le jugement de la raison. La volonté - en tant que faculté spirituelle - ne peut être influencée par aucune passion directement et immédiatement ».

²¹. Cf. saint Thomas, S. Th. I-II, q. 17, a. 1, ad 2: «radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni».

Nos décisions libres sont volontaires, c'est la volonté qui les prend. La volonté suit toujours un jugement de la raison. C'est dire que nous choisissons toujours ce qui nous semble opportun pour nous, ce qui se présente à nous comme un bien. Ce jugement est, bien entendu, un acte de la raison mais sans être toujours pour autant raisonnable, pouvant être influencé par l'ordre ou le désordre de nos penchants. Par exemple, nous sommes tous enclins à la vérité, attirés par la vérité. Or, nous sommes aussi attirés par d'autres choses, que les autres aient une bonne image de nous, des avantages pécuniaires ou d'un autre genre... Si ces penchants ne sont pas bien formés, ils peuvent présenter leur objet comme ayant plus de valeur qu'ils n'en ont, si bien que le sujet pourrait estimer qu'il est plus opportun pour lui de mentir. C'est une erreur parce que, pour construire le bonheur humain, la vérité offre toujours un appui plus solide qu'un faux prestige. Ce n'est pas une erreur théorique : celui qui ment sait pertinemment qu'il ne convient pas de mentir. C'est une erreur pratique, commise même s'il pense que le mensonge n'est pas convenable ; mais il peut l'accepter, ici et maintenant, comme à chaque fois que quelqu'un ment. Ce jugement est compatible avec un jugement correct de la conscience grâce auquel l'intéressé conclut qu'il ne doit pas faire telle affirmation fausse. Pour le dire d'une certaine manière, il est possible que je sache que dans la situation où je me trouve, ici et maintenant, le mensonge *ne convient pas* (jugement de conscience) et, néanmoins, je juge qu'il *me convient* (jugement d'élection). *De facto*, dans tout péché existe cette discordance entre les deux jugements.

Fortifier la volonté c'est pour une large part fortifier la raison dans sa composante pratique. Ce qui requiert l'ordre dans les passions, donc dans les vertus. Celles-ci à leur tour ne peuvent être obtenues que par des actes libres conformes à la vertu. L'acte conforme à la vertu forme petit à petit les vertus, met de l'ordre dans les affects : cet ordre fait que la raison possède une plus grande clarté pour estimer la valeur authentique des choses, si bien que les jugements pratiques seront droits. Ces jugements qui atteignent la vérité pratique amènent la volonté à choisir les actes vertueux qui, à leur tour, consolident l'ordre de nos penchants. C'est donc un cercle vertueux, dans lequel comme nous le verrons plus loin²² nous entrons grâce à la bienveillance de quelqu'un en qui nous avons confiance. D'où l'énorme importance dans la formation des relations, des groupes de familles et d'amis qui savent créer un climat où les vertus se vivent, se perçoivent et se transmettent avec naturel, surtout par l'exemple.

Il n'est pas inutile de considérer qu'en règle générale, celui qui donne le bon exemple vit sans prétendre le donner, c'est-à-dire qu'il ferait exactement la même chose si personne ne le voyait, parce qu'il aime vivre de la sorte. La joie joue un grand rôle dans l'exemplarité, en tant que signe d'une vie vertueuse consolidée. Celui qui nous voit devrait remarquer qu'une vie de don de soi est merveilleuse, une vie heureuse. Ce n'est pas une vie *sacrifiée et pleine de renoncements* ne valant la peine qu'en vue d'un bonheur qui ne nous sera accordé que dans l'autre vie. Non ! C'est une vie merveilleuse, déjà ici-bas, avec un bonheur qui atteindra sa plénitude dans le ciel, tout en étant déjà authentique. Si pour transmettre ces idées nous devons nous proposer de *donner le bon exemple*, cela voudrait probablement dire que nous n'avons pas encore compris la merveille du don de soi. Celui qui l'a saisie ne souhaite pas s'en séparer parce qu'il l'aime : il ne cherche pas son bonheur *contre* le don de soi, ou *en marge* du don de soi, mais précisément *dans* ce don, même s'il sent le poids de son sacrifice.

Une conséquence à évoquer au passage, c'est que dans le contexte des activités de formation, les plans devraient être attrayants, non seulement parce qu'amusants et plaisants, mais aussi parce qu'ils sont sincères, montrant de manière authentique la vie de personnes données à Dieu, qui ont appris à n'avoir besoin que de peu de chose pour être heureuses²³. C'est un bonheur, dans le

²². Paragraphe : « Prudence et amour ».

²³. Les mots suivants, écrits par Mgr Orbegozo, dans la préface du livre de S. Valero « *Yauyos, Aventures apostoliques dans les Andes* », Éditions Le Laurier, Paris : « En outre, je me rappelle que nous passions de très bons moments : que

meilleur sens de l'expression, à *bon marché*, accessible à des personnes normales, disposant de peu de moyens et n'ayant aucune qualité exceptionnelle. Ceci est puissamment attrayant pour tous ceux qui ne sont pas superficiels. En effet, la pauvreté, la disponibilité, la mortification, etc. bien vécues, avec naturel et joie, possèdent une énorme force d'attraction.

En revanche, on n'obtient rien si on revoit les objectifs à la baisse, comme si l'option incontournable en faveur de la liberté signifiait s'accorder ce que jusqu'à alors nous nous refusions. Si nous agissions de la sorte, nous nous rendrions incapables d'apprendre à être heureux en toute circonstance. Voulant revendiquer notre liberté, nous renoncerions à nos objectifs.

2. Le risque du volontarisme

L'exercice de la liberté requiert l'intelligence et la volonté. Mais il ne suffit pas d'avoir ces deux facultés : encore faut-il les mettre en exercice. Le manque de liberté intérieure, c'est-à-dire le manque d'une liberté qui n'est pas causée de l'extérieur, pourrait être la conséquence d'une intervention étrangère dans les actes des deux facultés. Le volontarisme réside dans une intervention défectueuse de l'intelligence dans la vie morale. Nous l'appelons volontarisme parce qu'il consiste dans une inflammation de la volonté qui finit par prendre la place qui revient à la raison²⁴. Comme nous le verrons, le volontarisme comporte une vision déformée des vertus ; pour la surmonter, il faut bien comprendre le rôle fondamental des vertus dans la vie morale, dans la vie de relation avec Dieu.

Celui qui vit ayant une faible liberté intérieure peut être libre et même en être conscient ; mais sans vraiment se sentir libre. Dans ce cas, la sensation est très importante, car celui qui ne se *sent* pas libre agira comme s'il ne l'était pas. La liberté doit être ressentie, ce qui signifie que former dans la liberté ne suppose pas uniquement que la personne soit *de facto* libre et autonome mais aussi qu'elle se *sente* libre et autonome.

Nous avons peut-être connu des personnes qui vivent en ayant une sensation de surcharge, de manque de liberté, face aux mêmes affaires que nous autres vivons joyeusement, qui nous comblent de joie et que nous abordons comme de profondes manifestations de la liberté. D'où la question : y-a-t-il près de moi quelqu'un qui se sent peu libre ? Quelqu'un qui vit les choses matériellement, sans parvenir à les comprendre, en les faisant avec résignation, *parce que c'est quelque chose de bon* ? Pourrions-nous l'aider ? Et si oui, comment ?

Voilà le problème qui se pose à nous : nous sommes *de facto* très libres mais autour de nous il peut y avoir des personnes qui, même s'ils sont et se savent libres, ne se sentent pas tels : ils agissent avec une faible liberté intérieure. Par conséquent, former dans la liberté, c'est former des personnes qui expérimentent la liberté dont ils jouissent. Apprendre à former dans la liberté, c'est apprendre à former en transmettant la sensation de liberté²⁵.

La situation du manque de liberté intérieure, que nous venons de décrire assez sommairement, voilà le volontarisme, un problème réel. Lorsqu'on en parle, nombreux sont ceux qui se sentent

nous nous plaignions dans des circonstances vraiment amusantes, que nous transformions en blagues, la fatigue, le froid et même les inéluctables "bleus". Que nous disposions de tout plus qu'il n'en faut, car un rien nous suffisait pour être heureux ».

²⁴. En réalité, le vrai schéma est l'opposé : la volonté s'enflamme parce qu'elle est obligée d'occuper la place que la raison n'a pas assumée comme elle le devait.

²⁵. En parlant de « sensation » on tient pour acquise la réalité de ce que cette sensation fait percevoir. La réalité prime sur la sensation : être libre prime sur le fait de se sentir libre. On peut mettre l'accent sur l'expérience, puisque l'on veut souligner que, dans le cas de la liberté, le fait de ne pas la ressentir entraîne chez le sujet des conséquences équivalentes au fait de ne pas l'avoir.

concernés. Comme nous le dirons par la suite, ce problème vient d'une approche de la morale et du droit qui s'est imposée dans notre société dans un long processus sur plusieurs siècles. Il est plus fréquent chez les gens de bien, précisément parce qu'ils sont responsables, exigeants envers eux-mêmes et prenant les choses au sérieux. En revanche, ceux qui ne cherchent pas à avoir une vie intérieure, ou qui le font tièdement, ceux qui jugent leur comportement à l'aune de critères subjectifs, ceux-là ne ressentiront pas autant le poids de leur responsabilité morale. C'est pourquoi nous ne devons pas être surpris de trouver autour de nous des gens volontaristes. Or, cela doit nous amener à nous poser la question : comment les aider pour qu'eux aussi vivent joyeusement leur relation avec Dieu ?

Nous pouvons parler du volontarisme sur le plan des symptômes, en nous interrogeant sur ses manifestations (tension, stress, sentimentalisme dans la lutte, besoin de toucher du doigt son propre progrès) et sur les remèdes à conseiller (la considération de la filiation divine, la contrition, etc.). Nous pouvons aussi chercher ses racines, voulant comprendre ce qui se cache derrière les symptômes ; ce qui nous permettra d'appliquer les remèdes en toute connaissance de cause et de découvrir de nouveaux moyens d'aborder le problème. C'est ce que nous allons faire très synthétiquement.

a) Le volontarisme et ses racines dans l'histoire de la Théologie Morale

De manière simplifiée, nous avons dit que le volontarisme consiste dans une inflammation de la volonté au détriment de l'intelligence. Dans sa vie intérieure, le volontariste se sert peu de son intelligence. Il peut être très intelligent, mais il fonde sa lutte sur la volonté, au point que celle-ci finit par porter tout le poids, y compris celui qui revient à l'intelligence. Cela signifie que pour lui, vouloir est plus important que comprendre ; la vie intérieure est surtout une question de décisions fermes ; la solution des problèmes consiste toujours à faire un effort plus grand afin de suivre une règle de comportement qu'on n'a pas vraiment intériorisée, ce qui génère tension, fatigue, épuisement.

Une telle vision a des conséquences notoires sur la manière de comprendre les vertus ; notamment la prudence, celle qui perfectionne l'intellect pratique. Nous n'allons pas insister sur cette question complexe²⁶. Cela dit, au risque de la simplifier un peu trop, nous allons voir brièvement quelle en est l'origine, car la connaissance des idées qui en sont le fondement apporte des lumières sur le volontarisme. Nous allons nous limiter à deux racines :

— Guillaume d'Ockham : la liberté absolue de Dieu comme liberté arbitraire

Ockham (1285-1349) pensait que, si on ne veut pas mettre des limites à la liberté de Dieu, il faut admettre qu'il s'agit d'une liberté arbitraire : si Dieu ne pouvait vouloir aujourd'hui quelque chose et demain le contraire, sa liberté ne serait pas absolue. Ainsi, dans l'intention apparente de défendre la toute-puissance de Dieu, il vide la création de son contenu intelligible, ayant une importance éthique ; Dieu n'aurait pas créé un monde possédant un sens, mais il lui en donnerait un à chaque instant, si bien que le monde ne serait pas cohérent. En dernier ressort et paradoxalement, Ockham limite la toute-puissance divine, parce que l'absolu de sa liberté ferait de Dieu un être incapable de créer un monde possédant un sens.

²⁶. Un développement se trouve dans S. PINCKAERS, *Le fonti della morale cristiana*, Ares, Milano 1992, caps. X y XI, pp. 284-330. L'original est en français (*Les sources de la morale chrétienne*) ; il existe des traductions en anglais (*The sources of Christian ethics*) et en espagnol (*Las fuentes de la moral cristiana*) et peut-être en d'autres langues. Avec encore plus de profondeur, cf. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1996, pp. 74-85.

Il va sans dire que pour lui l'acte moralement bon consiste à faire ce que Dieu veut, ce qui ne pourrait être connu que si Dieu le révélait de quelque manière. Nul ne pourrait connaître le bien en soi, il aurait toujours besoin d'une instance extérieure qui le lui montre. Dans cette conception, la loi morale est toujours une instance extérieure au sujet : elle cesse d'être une *ordinatio rationis*²⁷, quelque chose d'intelligible en soi pour devenir une *ordinatio voluntatis* : ce qui est décisif, c'est la volonté du législateur qui en a décidé ainsi.

Le caractère extrinsèque de la loi morale ne réserve d'autre rôle à l'intelligence que celui de comprendre le contenu du commandement. En conséquence, on perd la valeur de la finalité. Les raisonnements pratiques (ceux qui cherchent à savoir ce qu'il faut faire) prennent toujours comme point de départ la fin recherchée. Si la fin est celle qui convient, la bonté d'une action se mesure à son adéquation ou à sa cohérence avec cette fin. Mais si pour connaître le bien il me faut toujours une instance extérieure, la fin devient sans objet et ce manque d'objet ramène l'intelligence à un rôle secondaire. Nous allons y réfléchir à l'aide d'un exemple.

Transportons-nous à Rome. Supposons que je dois sortir de chez moi pour me rendre à un certain endroit. Nous pouvons signaler trois possibilités. D'abord, je sais que je dois me diriger vers la place Saint-Pierre. En sortant de chez moi, je prendrai à droite ou à gauche d'après l'itinéraire qui me semble le meilleur. À chaque carrefour, il me faudra faire un nouveau choix, car il est possible que plusieurs rues aboutissant au carrefour soient bonnes ; or, pas toutes ne le seront. Le choix d'une rue qui mène dans la direction contraire de la place Saint-Pierre est un mauvais choix. Dans le jugement sur la bonté des choix libres, la fin est déterminante.

Deuxième possibilité : Je ne sais pas où je dois me diriger. Je ne dispose que d'une oreillette, et, grâce à elle, on me dira quelle direction je dois prendre. Si celui qui me parle mérite ma confiance, je me sentirai en sécurité en suivant ses instructions. Ma raison n'aurait pas à déterminer l'itinéraire le meilleur eu égard à ma destination, parmi d'autres, parce que je l'ignore. Dans ce cas la bonté d'un choix ne se mesurerait pas à la fin, mais au message reçu par les ondes. L'unique tâche de l'intelligence consisterait à écouter le contenu du commandement ; le reste, accueillir ou rejeter l'indication, serait la tâche exclusive de la volonté. La loi morale serait extrinsèque, ma raison n'aurait rien à dire à son sujet et la finalité n'aurait pas d'objet.

Nous pouvons évoquer une troisième possibilité intermédiaire : on me dit que je dois me rendre à Saint-Pierre, mais qu'on m'indiquera par une oreillette l'itinéraire opportun. Ce cas ressemble au premier parce que je sais où je vais, mais, en réalité, il ressemble davantage au deuxième parce que ma connaissance de la fin ne joue pas un rôle déterminant dans mes choix. L'intelligence continue de n'avoir pour mission que d'écouter le contenu de ce qui m'est prescrit. Tel serait le cas du chrétien volontariste : il sait où il va, mais cette connaissance n'a pas d'influence réelle sur son action ; ce qui est décisif, c'est l'adéquation de ses choix à l'instance extérieure qui prescrit ce qu'il faut faire. De tels cas se produisent souvent parmi les gens de bien : des gens sans doute intelligents mais ayant peur de porter un jugement personnel sur le bien (ils peuvent même en arriver à penser que dans la vie morale et, en général, dans la vie intérieure, il n'est jamais bon de suivre son propre jugement), c'est pourquoi ils préfèrent qu'un autre leur dise ce qu'ils doivent faire²⁸, la plupart du temps pour des raisons dont nous allons parler par la suite.

²⁷. Ce en quoi consiste précisément la loi selon saint Thomas (cf. S. Th. I-II, q. 90, a. 4 respondeo. in fine). Avec cette expression l'Aquinate conclut ce qu'il a exposé par le menu détail dans les quatre articles de la question : «*Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*».

²⁸. Il va sans dire que la demande de conseil, lorsque celui-ci est nécessaire, est une tout autre chose, un acte de la vertu de prudence et, par conséquent, quelque chose de moralement positif.

On peut dire que Guillaume d'Ockham a ouvert la morale volontariste. Dans une morale de la sorte, certaines choses sont bonnes parce qu'elles sont prescrites et d'autres mauvaises parce que interdites. En réalité, c'est le contraire : elles sont prescrites parce que bonnes et interdites parce que mauvaises. Dans le volontarisme, l'obligation est l'instance fondamentale pour connaître le bien ; mais en réalité le bien est l'instance décisive pour connaître l'obligation ²⁹.

Après Ockham, se développe ce qui est connu comme une éthique fondée sur le point de vue de la troisième personne et, face à elle, le point de vue de la première personne ³⁰. La première personne est celui qui agit ; le point de vue de la troisième personne est, en revanche, le point de vue d'un observateur, un juge, un législateur. Ce sont deux manières d'entendre la morale : la vision classique (première personne) qui considère la morale comme l'étude de la vie valant la peine d'être vécue ; et la moderne (troisième personne) qui entend la morale comme l'étude de la loi à observer. Cette dernière morale est axée sur l'obligation.

— *Morale casuistique*

La morale casuistique apparaît après le concile de Trente : l'impulsion donnée au sacrement de pénitence a rendu encore plus évidente la nécessité de former des confesseurs capables de juger sur les péchés. Cette morale consiste dans l'étude des cas, de plus en plus compliqués, afin d'apprendre à discerner si le sujet commet ou non un péché, ou bien si le péché est grave ou léger.

Cette méthode a eu et continue d'avoir une indubitable utilité et une efficacité avérée pour former la raison pratique appliquée à différents domaines de la vie et du travail humain (par exemple, pour prendre des décisions dans la gestion des entreprises, dans l'éducation, etc.). Mais si elle était absolutisée, il en découlerait plusieurs conséquences pernicieuses, liées entre elles.

D'une part, elle pourrait amener à trop se focaliser sur le péché et non pas sur la vertu, ce qui conduirait à une morale « a minima », se limitant à éviter le péché en laissant de côté d'autres matières (Théologie spirituelle, Ascétique, Mystique), la considération de la plénitude morale et la croissance intérieure.

D'autre part, elle pourrait chercher à réduire la réalité aux cas prévus, auxquels il est possible d'appliquer toute une série de règles ou de formules toutes faites. Dans le jugement moral, l'acte visible, externe, finirait par être déterminant, avec le risque d'oublier facilement qu'un même acte externe peut constituer des actes moraux très différents et, par conséquent, recevoir des qualifications différentes pour chacun d'eux. De deux personnes faisant la même chose, l'une peut bien agir et l'autre mal. C'est pourquoi, en général, il n'est pas utile de raisonner dans le sens d'être sûr que telle ou telle chose (se procurer un objet déterminé, faire un voyage ou un achat, etc.) *peut se faire*. Il existe des actes qui seront toujours inconvenants mais il est impossible de donner un jugement général a priori pour bien d'autres ³¹.

Finalement, la morale casuistique ne prête pas attention au processus que suit le raisonnement moral mais uniquement à sa conclusion. La prudence est remplacée par une série de techniques et

²⁹. Cela n'exclut pas, bien entendu, l'importance de connaître ses propres obligations et de les respecter même si on n'est pas parvenu à comprendre à fond pourquoi il est bon d'agir ainsi. En tout cas, il convient de savoir qu'en accomplissant l'une ou l'autre de ces obligations, nous ne nous limitons pas à respecter un règlement, mais nous faisons le bien et, dans la mesure du possible, il convient de savoir de mieux en mieux pourquoi c'est un bien.

³⁰. La terminologie « éthique de la première/troisième personne » a été proposée par G. ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1995, pp. 101-109. Elle sera adoptée par d'autres auteurs.

³¹. En réalité, on ne peut dire que le même acte reçoit sa qualification morale en fonction des circonstances ; il s'agit plutôt d'actes différents, même s'ils se ressemblent extérieurement ou qu'ils soient réellement identiques.

de recettes et la formation est vue comme une accumulation, la plus riche possible, de réponses à des cas de plus en plus difficiles³². Le raisonnement ne prend pas comme point d'appui la réalité du cas individuel. De la sorte, la prudence devient une vertu réservée à des experts³³.

b) Que trouvons-nous derrière le volontarisme ?

Laissant de côté l'orientation volontariste adoptée par certains scholastiques du XIV^e s., due à des instances extrêmement complexes, nous allons nous occuper de ce que nous pourrions appeler l'attitude volontariste présente peut-être dans notre entourage, déformation pratique facile à corriger grâce à une formation adéquate.

Derrière le volontarisme se cache presque toujours l'instinct sécuritaire. La personne volontariste renonce à se servir pleinement de son intelligence, parce qu'elle a peur : elle souhaite disposer d'un critère sûr et aime mieux que quelqu'un d'autre juge à sa place. Pour sa part, elle se limitera à mettre en pratique les directives que celui-ci lui donnera ; ou bien celles qu'elle trouvera dans une liste de normes ou d'actions à suivre dans certains cas. Pour elle, l'essentiel ce ne sont pas les raisons mais les décisions. On pourrait lui appliquer l'adage latin bien connu « *stat pro ratione voluntas* », la volonté a pris la place de la raison. En outre, éprouvant l'urgence d'être sûre de sa droiture, elle tend à faire une approche quantitative de la lutte basée sur ses dispositions intérieures et accordant la primauté à l'effort et à son résultat quantifié.

Ses tensions viennent précisément de là : elle a peur de se tromper et soupire après les certitudes. Or, en même temps, quelque chose se révolte en elle, car elle voudrait évoluer avec aisance selon sa propre volonté. Elle doit simplement se comprendre et apprendre à prendre des risques : se rendre compte que tout jugement moral comporte un risque à assumer. Certes, il est possible d'acquérir science et expérience, mais jamais une assurance absolue qui, en dernier ressort, conduirait à l'instabilité puisque son point d'appui serait la personne elle-même. En revanche, il vaut mille fois mieux s'appuyer sur Dieu et perdre la peur d'avoir à rectifier. Cet attachement aux certitudes est précisément le point de rencontre du volontarisme et du sentimentalisme.

³². J. PIEPER, *Prudencia y templanza*, Rialp, Madrid 1969, *Prudencia*, III, p. 86 : « La formation de la personne humaine se réalise à travers la réponse adéquate dans chaque cas à une réalité que nous n'avons pas créée et dont l'essence est la mutabilité multiforme de la naissance et de la mort, et non le vrai être (seul Dieu est ce qu'il est). La formulation de cette "réponse adéquate" ne peut se faire que grâce à la vertu de la prudence. Il n'y a pas de "technique" pour le bien ou la perfection. "Poussée à l'extrême, la casuistique remplace par des techniques et des recettes la souplesse illimitée que la vertu de prudence doit garder face aux complexités de la vie morale". La citation interne est de H.-D. Noble, dans son *Commentaire sur l'édition française de la Somme théologique* (Paris 1925). L'essai de Pieper se trouve également dans le volume "*Las Virtudes Fundamentales*", Rialp, Madrid 1990 ; l'original allemand a été traduit en plusieurs langues.

³³. *Ibidem*, pp. 78-79 : « Il existe une manière d'enseigner la morale qui a une étroite affinité avec le volontarisme, mais qui est souvent considérée comme typiquement "chrétienne". Cette façon de faire déforme la conduite éthique de l'homme, en y voyant une somme incohérente de "pratiques vertueuses" et d'obligations "positives" et "négatives" isolées ; l'action morale est ainsi dépouillée de ses racines dans le terreau nourricier de la connaissance de la réalité et de l'existence vivante de l'homme vivant. Ce "moralisme" ne sait pas, ou ne veut pas savoir, et surtout il nous empêche de savoir que seul est bon ce qui est conforme à l'essence de l'homme et à la réalité, que cette conformité ne brille que dans le ciel de la prudence, et que, par conséquent, la réalisation du bien est quelque chose de complètement différent de l'accomplissement purement factuel d'un précepte qui est "imposé" par les ténèbres d'une volonté puissante. Quand on dit que l'action morale est enracinée dans la connaissance de la réalité, il ne faut pas oublier que dans la "réalité", on ne trouve plus écrit ce que l'on doit faire, de sorte qu'il s'agirait simplement d'"obéir à la réalité" ; c'est plutôt à la prudence qu'il incombe de tracer une ligne de conduite, qui doit souvent être inventée, parce qu'elle n'est écrite nulle part, ou qu'il s'agit d'une situation presque sans précédent.

La casuistique suppose la peur elle aussi : peur de la possibilité de commettre une erreur dans les raisonnements, les siens ou ceux des autres, et, par conséquent, dans les décisions. Cette possibilité existera toujours dans toute décision morale. Cette peur conduit à demander des réponses nettes, pour garantir que nous-mêmes ou ceux qui dépendent de nous se comportent bien ³⁴.

Il faut aider la personne volontariste à mettre sa confiance en Dieu et dans les autres, à s'abandonner et s'appuyer sur la filiation divine et la fraternité chrétienne. Mais pour que cette aide soit efficace, elle doit s'accompagner d'encouragements à utiliser l'intelligence dans la vie intérieure : penser, raisonner, comprendre, se poser des questions, interroger, décider, etc. Autrement, on ne s'attaque qu'aux symptômes et non pas aux causes.

À l'opposé du volontarisme se trouve la formation aux vertus. Pour bien en comprendre les raisons, nous avons besoin de réfléchir sur certains aspects de la vertu morale. Nous allons le faire dans la troisième section. Cependant, arrêtons-nous avant sur l'importance de former la volonté.

3. Former la volonté sans tomber dans le volontarisme

Celui qui est chargé de former les autres s'inquiète de la possibilité de tomber dans le volontarisme. Il souhaite aider ceux dont il a la charge à éviter de faire cette approche de la vie intérieure et les aider à la surmonter s'ils y sont déjà tombés. En même temps, comme nous l'avons déjà commenté, il est fréquent qu'il perçoive une faiblesse de la volonté chez les personnes qu'il est chargé de former. En définitive, il se rend compte qu'il doit les aider à fortifier leur volonté et se pose des questions sur le comment, afin de ne pas les pousser vers le volontarisme.

La lutte volontariste se manifeste habituellement par certains symptômes, différents en nature et en intensité chez les uns et les autres. Or le volontarisme ne consiste pas dans l'ensemble de ces symptômes. Ceux-ci sont la conséquence d'une façon de comprendre la vie intérieure et le rôle de la lutte personnelle. Normalement, nous détectons le volontarisme lorsque quelqu'un éprouve tension et fatigue dans une lutte qui pour d'autres semble normale ou supportable. L'impression est qu'il fait des choses bonnes en soi, mais en les prenant trop au sérieux.

Si quelqu'un se trouve dans une situation pareille, deux réponses viennent facilement à l'esprit de celui qui voudrait l'aider. Dans une certaine mesure, les deux sont vraies ou utiles, voire nécessaires. Mais aucune d'elles n'apporte la vraie solution au problème si, en leur proposant, on n'a pas bien compris, ou bien on n'aide pas l'intéressé à comprendre, ce qui se trouve derrière.

La première consiste à lui conseiller de ne pas prendre les choses tant à cœur ; de se relaxer, car ce n'est pas si grave que cela. Cela peut le rassurer, mais uniquement sur le moment. Car, presque aussitôt après, il reprendra son approche précédente de la lutte, avec un surcroît de tension : réussir à concilier la responsabilité (la vie intérieure est importante, la prière passe avant tout, il faut accomplir certaines normes de piété et travailler intensément, il faut tenir les délais et garantir l'ordre...) et un relâchement qui semble le pousser dans la direction opposée. À la fin, deux conséquences : que le problème s'aggrave ou que la personne perde son intérêt pour bien se tenir et cesse d'accorder aux choses l'importance due. Il s'agit de comprendre pratiquement que la

³⁴. *Ibidem*, p. 63 : « À ce stade, l'élément d'insécurité et de risque que comporte toute décision morale devient clair ; dans les résolutions ou les actes de la règle de prudence, concernant essentiellement le concret, manquant de nécessité et n'existant pas encore (*singularia, contingentia futura*), on ne trouvera pas la sécurité qui est logée dans la conclusion d'un raisonnement théorique ; telle est l'illusion ou l'erreur dans la surévaluation de la casuistique par les moralistes. À la thèse selon laquelle la résolution de la prudence, la "vertu intellectuelle", doit posséder la certitude de la vérité (*certitudo veritatis*), Thomas d'Aquin répond par ces mots : "Non potest certitudo prudentiae tanta esse quod omnino sollicitudo tollatur" (La certitude qui accompagne la prudence ne peut pas être telle qu'elle exempte de tout soin) ». La citation est tirée de la *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 9, ad 2.

responsabilité est bonne et compatible avec une sérénité plus grande. Cependant, le risque existe de perdre le sens de responsabilité ou bien de confirmer l'idée que responsabilité et sérénité s'excluent mutuellement. Dans le fond, derrière ce premier conseil éventuel se cache l'idée que le volontarisme consiste dans un effort excessif de la volonté. Nous serions en train de conseiller de baisser d'un cran l'intensité avec laquelle on vise des objectifs importants tout en poursuivant l'effort pour les atteindre. Ainsi, la personne essaie de vouloir moins intensément... sans pour autant cesser de vouloir ; en conséquence de quoi, soit elle se sent mal si elle n'atteint pas ses objectifs, soit un rien lui suffit. Pour ne pas tomber dans ce piège, la clé est de comprendre que le volontarisme ne consiste pas dans un effort excessif de la volonté, pour la simple raison qu'il n'est pas possible de vouloir le bien *excessivement* ; le bien doit être voulu de toutes ses forces, sans dépasser une mesure qui ne serait plus raisonnable. Le volontarisme n'est pas un problème d'excès d'intensité dans la volonté mais de défaut d'intervention de la raison dans le contrôle de son comportement. Si la raison ne joue pas son rôle, en présentant l'attrait du bien et les raisons pour lesquelles le bien s'obtient par certains choix concrets, la volonté reçoit tout le poids et on pourrait penser que le problème est en elle, alors qu'en réalité il se trouve dans la raison. Pour surmonter le volontarisme il faut, donc, donner des raisons, réfléchir sur elles, s'y appuyer dans l'action et ne pas les remplacer par une règle qui, dans le fond, chercherait à les exprimer autant que possible. Les règles sont d'une grande aide, mais elles ne remplacent jamais la réflexion.

La deuxième réponse consiste souvent à dire « tu dois t'appuyer davantage sur la grâce de Dieu ». Ce conseil est toujours valide, sans nul doute, mais il ne résout pas le problème du volontarisme. Il est important de comprendre comment la grâce compte sur la collaboration humaine. En effet, la grâce de Dieu n'agit pas en marge de notre liberté ni ne la remplace ; elle ne fait pas ce que la volonté humaine renoncerait à faire ni ne s'ajoute de l'extérieur à nos actions comme on revêt un costume ou un chapeau. Elle agit plutôt à l'intérieur de notre volonté libre et, en paraphrasant saint Augustin, elle nous est plus intime que l'intime de nous-mêmes. Par la grâce, nos actions ont une valeur surnaturelle qui dépasse nos possibilités naturelles. Or, la grâce n'accomplit pas *une partie* de ces actions : tout est de nous et tout est de Dieu. La confiance dans l'action de la grâce m'aidera à recommencer avec paix si j'ai mal fait quelque chose, elle me donnera la certitude que Dieu est toujours avec moi et que tout ce qui me touche l'intéresse, elle renforcera la présence vivante de la fin dernière dans ma vie, elle me transmettra la conscience de ma filiation divine quoi qu'il puisse arriver... elle donnera une autre valeur et ouvrira d'autres horizons à mon effort pour bien travailler, pour tenir les délais ou pour accomplir les normes... mais sans s'y substituer.

Il va sans dire que chacun doit se laisser guider par la grâce, qui agit par l'intermédiaire des vertus infuses et des dons de l'Esprit Saint. Ce n'est qu'ainsi que chacun pourra prendre part à la connaissance que Dieu a de lui-même et des créatures et qu'il aura la vision surnaturelle. Il sera capable de voir comme Dieu voit et saisir sa volonté, et il pourra vouloir ce que Dieu veut et persévérer dans cet amour et dans l'effort pour l'exprimer dans sa vie. C'est pourquoi méditer en la présence de Dieu, demander des lumières à l'Esprit Saint, considérer les raisons de nos actions à la lumière de la foi, autant d'actes qui aident à éviter le volontarisme mais qui ne nous dispensent pas de faire sincèrement face à la situation où nous nous trouvons.

De ces considérations il s'ensuit que le renforcement de la volonté ne conduit pas au volontarisme. Il y conduirait, s'il ne s'accompagnait pas d'une opportune intervention de la raison dans le gouvernement de sa vie. C'est pourquoi prévenir du danger du volontarisme ne signifie pas renoncer à posséder une volonté forte, pas plus que la crainte de succomber à ce danger ne justifie un effort ou une décision médiocre. Éviter le volontarisme ne signifie pas fuir l'effort, la mortification et tout ce qui comporte de sacrifice ; bien au contraire, lorsque la raison joue bien son rôle — et dans la vie chrétienne elle ne le fera pas si elle n'est pas éclairée par la foi — elle trouvera des raisons très positives pour s'exercer dans ces pratiques chrétiennes et pour se montrer exigeant envers soi-même dans la lutte. D'autre part, comme nous avons déjà eu l'occasion de le voir, une

volonté forte requiert une raison qui prenne comme point de départ des principes fermes. Ces principes, ce sont les vertus, qui apportent l'équilibre affectif nécessaire pour que la raison puisse discerner droitement le comportement adéquat dans chaque situation. Sans la fermeté de la volonté on n'acquiert pas les vertus, et sans les vertus la raison pratique reste faible.

Une dernière considération. Souligner à quel point il est important de considérer et de transmettre les raisons des actes ou, en général, de stimuler l'usage de la raison dans le gouvernement de soi-même, signifie bien saisir la finalité de nos actes, savoir où nous nous dirigeons ; dans les faits, la rationalité implique la finalité.

Se révèlent importants, ce que nous appellerons plus loin « *clés* », former ce que nous nommerons *perspective* ; assumer et accepter que la formation soit un processus requérant du temps. Il est magnifique d'avancer même si nous n'atteignons pas rapidement les buts que nous nous sommes donnés. Les fins que nous poursuivons sont non seulement des objectifs extérieurs (achever un travail, faire en sorte qu'une activité apostolique se développe, organiser certaines activités, respecter la ponctualité) mais aussi intérieurs : des dispositions et attitudes qui s'acquièrent progressivement en vivant d'une manière déterminée. En réfléchissant et en faisant réfléchir sur les raisons, il convient de ne pas oublier que le pourquoi de certaines actions ne peut être bien compris qu'en tenant compte des dispositions intérieures que ces actes génèrent à long terme. Par exemple, un coup de colère peut n'avoir en soi que peu d'importance ; si le motif que nous retenons pour ne pas nous fâcher est d'éviter des problèmes ou un mauvais quart d'heure aux autres, ce motif nous incitera probablement à éviter ces coups de colère, mais uniquement jusqu'à un certain point, d'autant que les problèmes que notre attitude peut poser ne sont pas en soi si importants que cela et qu'en plus ils pourront nous sembler justifiés (sans exclure qu'ils le soient effectivement). Mais, il existe une raison supérieure, de grande valeur et motivante pour la lutte : penser à celui que nous voudrions devenir. Nous verrons alors qu'il vaut la peine de se former dans le sens d'une réaction plus sereine et nous serons enthousiasmés par l'idée d'arriver à un âge avancé en étant quelqu'un de charmant, qui rayonne la paix et la compréhension.

III

Les vertus : la force de la liberté

On peut évoquer les vertus de plusieurs points de vue. La définition la plus simple et courante nous dit que la vertu est un habitus opératif bon. La définition est correcte mais elle n'explicite pas certains aspects qu'il ne faut pas oublier. Nous ne pouvons pour le moment nous arrêter sur tous : nous nous contenterons de signaler que, ici, « opératif » signifie « électif ». Les vertus sont des habitus électifs³⁵, et non simplement des coutumes, des automatismes qui permettent de sauter des étapes dans les choix volontaires. Les vertus sont une perfection de la liberté, des habitus rendant apte à toujours faire le choix du bien³⁶.

Ce qui forme, ce qui nous donne une *forme*, ce sont les vertus. En tant qu'habitus électifs, les vertus s'acquièrent par la répétition d'actes, c'est-à-dire par la répétition de bons choix. Or, personne ne peut se substituer à nous dans nos choix. Voilà pourquoi ce qui nous forme, ce sont nos propres décisions et non celles des autres, aussi bonnes soient-elles, sauf si nous les assumons pour devenir ainsi des décisions personnelles. Dans ce cas, ces décisions nous forment, pour autant qu'elles sont devenues personnelles et non pas celles d'un autre. Pour le dire autrement, chacun se forme lui-même. Personne ne peut se décharger sur les autres de la responsabilité de sa propre formation ni ne peut assumer cette responsabilité dans la formation des autres. Certes, tout ce qu'enseigne et conseille celui qui dirige des âmes est très important. Cependant, tout cela ne fait qu'informer (donner information) et n'arrivera à nous donner une forme que si, avec constance et librement, nous le mettons en pratique. C'est pourquoi, en dernier ressort, chacun est responsable de sa formation. Le rôle du formateur consiste à aider chacun à bien se former lui-même dans sa lutte pour acquérir les vertus, en secondant l'action de la grâce de Dieu. Bien évidemment, cela ne signifie pas que la tâche du formateur soit sans importance ; bien au contraire, il s'agit d'une tâche cruciale qui peut faire un grand bien et comporte une sérieuse responsabilité.

La formation de soi-même que chacun réalise doit être orientée : on lui fournit des pistes, on lui transmet l'expérience, la sagesse, on compte sur la grâce de Dieu qui se sert certainement des moyens ordinaires de direction spirituelle pour aider chaque âme. Mais il est capital que le formateur³⁷ n'oublie pas que sa fonction consiste à *orienter* la tâche que le formé fait en lui-même, dans le plus grand respect de son rôle et de celui de l'autre. Conscient que l'Esprit Saint est le vrai protagoniste de la formation, le formateur doit être attentif à seconder les lumières et les inspirations du Paraclet que l'intéressé découvre dans sa vie et à l'aider à grandir en sensibilité face à ses motions. Ainsi, le formateur cherche à prendre les bonnes décisions mais sans se substituer à l'intéressé, sa tâche consistant à suggérer, à proposer, à faire réfléchir, à confirmer, à aider dans la

³⁵. C'est ainsi que Aristote les définit, selon une expression assumée souvent par saint Thomas.

³⁶. Dans ce contexte, il faut éviter d'identifier « élection » et « sélection ». Le comportement libre suppose le choix (élection) volontaire de nos actes ; dans nombre de cas, ce choix implique la sélection d'un comportement parmi plusieurs possibles. D'autres fois, il n'existe qu'une possibilité parce que les circonstances qui la déterminent échappent à notre contrôle. Dans ce cas, le sujet peut choisir positivement cela ou se limiter à la résignation et aux plaintes. Dans le premier cas, il agira librement, dans le second non.

³⁷. Le lecteur aura remarqué l'incongruité de cette terminologie ("formateur", "formé") avec ce que nous sommes en train de dire : à proprement parler, le "formateur" et le "formé" sont la même personne ; mais il comprendra aussi qu'il n'est pas facile de trouver d'autres termes qui expriment brièvement les deux positions dans la tâche indispensable de la direction spirituelle. Je vais donc utiliser ces mots, même s'ils ne sont pas parfaitement adéquats, en tenant compte du fait que lorsque nous appelons d'autres personnes "formateurs", nous utilisons le terme au sens large, dans la mesure où ils contribuent au processus de formation de la personne concernée.

considération de certains aspects du problème dont l'autre n'a peut-être pas assez tenu compte. Jamais à imposer.

En définitive, puisque les vertus sont une perfection de la liberté, former, c'est former la liberté, former pour la liberté : il n'existe aucune autre formation. Chez la personne bien formée, le vouloir propre et le vouloir de Dieu se sont identifiés. C'est pourquoi former ce n'est pas préparer quelqu'un à parvenir habituellement à *se soumettre* à la volonté d'autrui, aussi élevée soit-elle (la Volonté de Dieu) mais à faire le bien en faisant ce qu'il veut, ce que Dieu veut, s'étant identifié à sa Volonté. Son effort pour discerner le bon comportement n'est pas fondamentalement un effort de mémoire, pour se rappeler ce qu'on lui a enseigné ou qu'il a lu à propos de la situation où il se trouve ; c'est plutôt un effort pour se situer correctement, pour comprendre adéquatement la question qui se pose à lui et prendre la bonne décision³⁸. L'orientation spirituelle consistera précisément à l'aider à se situer pour décider correctement³⁹. En dernière analyse, la personne bien formée, lorsqu'elle pense et prend ses décisions toute seule, réussit toujours⁴⁰.

Dante montre l'avoir bien compris lorsqu'il s'imagine dans le paradis terrestre, après avoir gravi tous les degrés du purgatoire et qu'il met sur les lèvres de Virgile, qui l'a guidé dans son parcours à travers l'enfer et le purgatoire, les mots suivants :

*Tratto t'ho qui con ingegno e con arte
lo tuo piacere omai prendi per duce;
fuor se' de l'erte vie, fuor se' de l'arte.*

(...)

*Non aspettar mio dir più né mio cenno; libero, dritto e sano è tuo arbitrio,
e fallo fora non fare a suo senno*⁴¹

Maintenant que ton intelligence et ta volonté sont purifiées, tu saisis la vraie valeur des choses. Tu ne te laisses plus abuser par de faux attraites. Maintenant ton jugement vise correctement le bien et tu t'égarerais si tu ne le suivais pas.

1. Les dimensions cognitive et affective de la vertu

Si une personne bien formée fait le bien en faisant ce dont elle a envie c'est parce que la vertu consiste précisément à former les penchants personnels. Non seulement la vertu confère à la volonté la force pour contrecarrer les élans négatifs des passions mais elle configure positivement nos penchants, nos désirs et nos affects aux objectifs que nous nous proposons dans l'action. Cette dimension affective permet aux vertus de modeler notre intériorité en la rendant progressivement conforme au bien. La personne vertueuse n'est donc pas celle qui, en s'efforçant de contrôler ses

³⁸. St Jean Paul II, Litt. enc. *Veritatis splendor*, n° 64 : « Pour pouvoir discerner la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait » (Rm 12, 2), la connaissance de la Loi de Dieu est certes généralement nécessaire, mais elle n'est pas suffisante : il est indispensable qu'il existe une sorte de « connaturalité » entre l'homme et le bien véritable (cf. S. Th. II-II, q. 45, a. 2). Une telle connaturalité s'enracine et se développe dans les dispositions vertueuses de l'homme lui-même.

³⁹. Saint Josémaria, *Quand le Christ passe*, n° 99 : « J'ai toujours conçu mon travail de prêtre et de pasteur d'âmes comme une tâche visant à situer chacun en face de toutes les exigences de sa vie, en l'aidant à découvrir ce que Dieu lui demande concrètement, sans mettre aucune limite à cette sainte indépendance et à cette bienheureuse responsabilité individuelle qui sont les caractéristiques d'une conscience chrétienne »

⁴⁰. Il va sans dire à quel point il serait cependant absurde d'en conclure que le conseil d'autrui n'a aucune valeur.

⁴¹. DANTE ALIGHIERI, *Divina Commedia*, Purgatorio, Canto XXVII : « Par industrie et par art ici je t'ai amené ; prends maintenant ton bon plaisir pour guide : tu es hors des routes escarpées, hors des voies étroites. [...]. N'attends plus mon dire ni mon signe : droit et sain est ton libre arbitre, et ce serait une faute que de ne pas agir suivant son jugement ».

élans, réussit à être indifférente à leurs suggestions, mais celle qui les a formés jusqu'à en arriver à aimer passionnément le bien. C'est pourquoi, en faisant le bien, elle est heureuse, elle fait ce qui lui plaît, ce qui correspond à sa manière d'être, y compris si cela lui coûte : cela lui demande un effort, mais elle le fournit joyeusement.

La voix des sentiments et des penchants est la première que nous entendons en étudiant un éventuel comportement. Avant même de considérer s'il est raisonnable ou non de faire quelque chose d'agréable, nous en avons déjà senti l'attrait : avant de considérer si nous devons affronter ou non un danger, nous en avons déjà senti la peur. Cet attrait ou cette peur, comme n'importe quel autre sentiment, constituent toujours une suggestion pour adopter tel ou tel comportement. C'est pourquoi s'ils comportent une appréciation correcte de leur objet, par exemple du plaisir ou du danger, ils nous aident à bien décider. La personne peureuse est celle qui ressent la peur dans des situations qui ne constituent pas un vrai danger ou qui en comportent un moins important que ce qu'elle pense. La personne immodérée est celle qui attache une importance excessive à ce qui est plaisant, parce que ses penchants le lui présentent comme nécessaire. Une formation adéquate de l'affectivité a une influence très directe sur la capacité de porter un jugement correct sur la valeur des biens en jeu, dans n'importe quelle situation et ce jugement se révèle clé pour prendre la bonne décision.

Par conséquent, non seulement la vertu nous aide à adopter un comportement que nous avons jugé opportun, mais elle joue un rôle décisif dans notre discernement. En ce sens, nous disons que la vertu possède une dimension cognitive : elle nous aide à voir clairement, à reconnaître la valeur authentique des choses et elle évite que les affects nous désorientent au moment de choisir la façon d'agir. La personne vertueuse est celle qui, dans les faits, voit les choses telles qu'elles sont, c'est quelqu'un de réaliste.

2. La dimension intentionnelle et élective de la vertu morale

Si nous considérons maintenant la vertu morale sous un autre angle, nous pouvons dire qu'il s'agit d'un habitus qui nous permet de posséder simultanément deux choses⁴². D'une part, le désir, l'intention ferme et stable d'agir selon la vertu (justice, tempérance, etc.) ; c'est ce que nous appelons dimension intentionnelle de la vertu. D'autre part, la capacité de poser l'acte que la vertu réalise, ici et maintenant : ce que nous appelons dimension élective, la principale. La vertu est, par conséquent, intention des fins vertueuses et choix des actes qui les réalisent.

Les fins vertueuses sont fixes, universelles : deux personnes ayant la disposition habituelle d'être tempérées, ont exactement le même désir. Or, les actes qui réalisent ces intentions varient en fonction des circonstances⁴³ : être tempéré ne signifie pas que tous doivent manger ou boire la même quantité, car cela dépend d'un ensemble de conditions personnelles et des circonstances dans lesquelles chacun peut se trouver, etc.

⁴². Sur cette question et, en général, sur tout ce qui va être dit dans ce paragraphe et dans le suivant, cf. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, 3^a ed., Roma 2003, cap. VII, 3, pp. 237-246 (1^{ère} édition, espagnole, qui correspond à la 1^{ère} édition italienne comporte un bon nombre de modifications, qui n'affectent pas les pages citées dans cette note).

⁴³. J. PIEPER, *Prudencia y templanza*, Prudencia, III, p. 79 : « Ainsi, le "bien humain" a la capacité de "varier de nombreuses manières, selon la constitution, chaque fois différente, des personnes et les différentes circonstances de temps, de lieu, etc." Ce n'est pas que les fins de l'action changent, ni que ses orientations fondamentales fluctuent. Quelle que soit la "constitution" de la personne ou les circonstances de temps ou de lieu, l'obligation d'être juste, fort et tempéré restera en vigueur. Mais la manière concrète de remplir ce devoir immuable peut emprunter d'innombrables chemins différents. Nous pouvons dire des vertus morales, de la justice, de la force et de la tempérance que "chacune d'elles se réalise de plusieurs manières et pas de la même manière dans toutes". La citation interne est de saint Thomas d'Aquin, *De virtutibus in communi*, art. 6 : "Unumquodque autem horum contingit multipliciter fieri, et non eodem modo in omnibus; unde ad hoc quod rectus modus statuatur, requiritur iudicii prudentia" »

Il est donc nécessaire de déterminer ce que la fin vertueuse signifie ici et maintenant : un raisonnement est indispensable pour passer des principes (fins, intentions) aux conclusions (choix) : il faut un pont entre les deux dimensions de la vertu morale. Ce pont nous permettra de passer, par exemple du désir de vivre la pauvreté à la décision de faire ou de ne pas faire tel achat ; de l'intention habituelle d'aider les autres au discernement pour savoir si je dois corriger ou non telle ou telle erreur ; du désir de me consacrer totalement à la famille que j'ai formée et de vivre ainsi le quatrième commandement, au discernement pour savoir si je dois faire ou non un voyage pour accompagner mes parents ; du désir habituel de prendre soin de mon travail et de ma santé à la décision de consacrer au travail un temps supplémentaire pendant la nuit. Ce pont, c'est la vertu de prudence.

3. La prudence

Pour avoir un comportement vertueux, il est indispensable de discerner l'acte mettant en pratique l'intention droite, comme nous venons de le dire. Ce discernement revient à l'intelligence et celle-ci doit le faire correctement de manière habituelle pour que la vertu soit stable. La raison a donc besoin d'un habitus qui la perfectionne dans cette tâche. Cet habitus, c'est la prudence, *recta ratio agibilium*, la droite raison dans l'agir.

Dès lors, il est facile de comprendre pourquoi la prudence a toujours été contemplée comme *auriga virtutum ou genitrix virtutum* : aurige et mère des toutes les vertus. Aucune vertu ne peut exister sans la prudence, car il faut identifier l'acte bon et la raison doit être capable de le faire. Cette dextérité de la raison est ce que nous appelons prudence⁴⁴. D'où il s'ensuit que former aux vertus c'est former à la prudence⁴⁵.

La prudence est ce regard net et assuré sur la réalité et la capacité de convertir en action la connaissance de la réalité⁴⁶. De plus, il vaut la peine de remarquer, que la prudence suppose d'une part la reconnaissance de la loi morale comme loi intérieure, qui appartient à la raison, sans quoi il serait illusoire de prétendre que la droite raison guide le bon comportement ; d'autre part, elle suppose de dépasser la casuistique, car il n'est pas possible de déterminer, extérieurement, a priori et dans l'abstrait, l'acte bon. C'est le dépassement des deux éléments que nous avons considérés parmi les racines historiques du volontarisme.

En général, comme nous l'avons vu, une défense contre le volontarisme se trouve dans tout ce qui stimule une intervention juste de l'intelligence dans la vie morale et la vie intérieure. C'est pourquoi nous pouvons dire que la formation à la prudence⁴⁷ est à l'opposé du volontarisme. Est-ce à dire que nous n'apprécions pas à sa juste valeur le rôle des autres vertus ? Nullement. Nous allons voir que la prudence et les autres vertus se réclament mutuellement, si bien qu'il n'est pas possible de former à l'une d'entre elles sans former aux autres.

⁴⁴. La prudence est une dextérité de la raison en vue du bien moral, c'est-à-dire du discernement pour un comportement correspondant au bien global de la personne, au bien de la personne en tant que personne (tel est en effet le domaine moral). Sur ces questions, cf. M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, pp. 200-201 (dans l'édition espagnole, pp. 239-240).

⁴⁵. J. PIEPER, *Prudencia y templanza*, Prudencia, III, p. 88 : « Si, en effet, la prudence est le fondement et la "mère" de toute vertu morale, il est impossible d'éduquer un homme à la justice, à la force d'âme ou à la tempérance sans l'éduquer d'abord à la prudence, c'est-à-dire à l'évaluation objective de la situation concrète dans laquelle se déroule l'opération et à la faculté de transformer ce fondement de la réalité en décision personnelle ».

⁴⁶. Cette idée apparaît clairement dans le texte de Pieper cité dans la note précédente.

⁴⁷. Il va sans dire que la prudence devrait être formée même si le volontarisme n'existait pas, comme le montre l'insistance de saint Thomas un bon siècle avant que la morale volontariste ne fasse son apparition.

a) La formation de la prudence

Il est important de former la prudence. Comment faire ? Dans la quatrième section, nous verrons quelques idées pratiques. Pour le moment, ce qui nous intéresse c'est de saisir une difficulté théorique, étant donné que la solution proposée comporte des conséquences intéressantes ⁴⁸.

Nous savons que l'agir libre est gouverné par la raison et que le raisonnement aboutissant au mandat (*imperium*) de mettre en pratique l'acte jugé opportun, part des fins. Les fins sont les principes du raisonnement pratique : la prudence est précisément la vertu qui perfectionne ce raisonnement.

La prudence comme vertu (*habitus* stable) requiert la droiture habituelle des principes. Elle la requiert comme quelque chose de préalable, puisque la prudence n'est pas à même de fournir ses propres principes.

En même temps, la prudence n'arriverait pas à atteindre son objectif si le sujet n'était pas capable de poser l'acte bon qu'elle indique. Il ne suffit pas que je veuille être sobre et saisisse bien en quoi cela consiste ici et maintenant ; si je ne suis pas capable de renoncer à ce qui m'attire mais dont je sais qu'il contredit la sobriété, je ne serai pas tempéré. Donc, dans l'agir droit, trois choses sont en jeu : de bons principes, un bon raisonnement et la capacité de mettre en pratique l'acte bon. Le bon comportement, vertueux et stable, requiert la stabilité sur les trois points.

Qui apporte la stabilité à l'intention d'atteindre une fin bonne ? La vertu correspondante : la personne juste a habituellement l'intention d'agir justement. Qui apporte la stabilité au bon raisonnement ? La prudence : la personne juste doit être capable de discerner ce que signifie, « donner à chacun son dû », elle doit être prudente. Qui apporte la stabilité à la mise en pratique de l'acte ? Encore la vertu : la personne juste est capable de donner à chacun ce qu'elle juge juste, ici et maintenant, même si cela lui coûte.

La vertu, toute vertu, requiert la prudence, sans laquelle il n'est pas possible de saisir l'acte bon. Or, à son tour la prudence requiert la vertu parce que c'est elle qui garantit la fin droite, point de départ du raisonnement pratique qui permettra de conclure quel est l'acte bon à poser.

C'est là que réside le problème auquel je faisais allusion au début du paragraphe : nous avons créé un cercle. La vertu requiert la prudence et la prudence requiert la vertu. La solution théorique du problème est simple : la vertu dans sa dimension élective présuppose la prudence et celle-ci présuppose la vertu dans sa dimension intentionnelle.

Or, comment se forment les vertus dans la pratique ? Nous acquérons une vertu par la répétition de ses actes propres. Mais comment les saisir et les réaliser sans la prudence ? Comment pourrions-nous former la prudence si ses principes sont fournis par la vertu que nous ne possédons pas encore, celle-là même que nous cherchons à former ? En outre, comment faire si pour posséder cette vertu nous avons besoin de répéter des actes que seule la prudence est capable de nous indiquer comme vertueux ? Il s'agit d'un très ancien problème qu'Aristote s'était déjà posé, le problème de la formation à la prudence. Aristote résout la difficulté grâce à ce qui s'appelle l'éthique de la *polis*. Sa réponse est plus utile et actuelle qu'il n'y paraît. Nous n'allons pas nous y arrêter. Nous allons simplement essayer d'appliquer à notre cas ce qui sous-tend son raisonnement.

⁴⁸. Sur cette question et l'ensemble du paragraphe, cf. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, cap. VII, 4, c), pp. 251-252 y M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, pp. 186-191 y 203-206 (dans l'édition espagnole, pp. 223-229 y 242-245).

Les principes fermes dont la raison a besoin comme point de départ d'un raisonnement droit et que les vertus morales apporteront plus tard, seule l'éducation peut les fournir, les mœurs, les règles de comportement apprises dans la vie familiale ou sociale. Si ces principes sont bons, la raison peut en tirer de bonnes conclusions qui, mises en pratique, formeront progressivement les vertus. Celles-ci à leur tour fourniront les principes comme un élément propre et non simplement reçu de l'extérieur. Naturellement, ce processus requiert du temps et la correction des erreurs : tant que le bon raisonnement moral (la prudence) n'est pas bien formé, les bons principes ne conduisent pas nécessairement à des conclusions droites, aussi faudra-t-il rectifier ses propres jugements.

Réflexion faite, tout cela est ce que nous avons spontanément vécu en tant que formateurs ou que formés. Lorsque nous étions enfants, nos parents ou nos maîtres nous disaient : « on ne fait pas cela » ou « cela se fait comme ça » et nous l'assumions. Cela devenait ainsi un principe d'où notre raison pouvait partir. À son tour, notre raison avait aussi besoin d'apprendre à avoir sa propre activité, pour parvenir à des conclusions bonnes. Lorsque nous nous trompions, on nous corrigeait et signalait la bonne conclusion. Ainsi, petit à petit, nous avons appris à raisonner dans le domaine moral.

Il arrive quelque chose de semblable lorsqu'un adulte, éloigné de Dieu et possédant une faible formation, se convertit. La fréquentation de Jésus-Christ et la docilité à l'Esprit Saint font graduellement de lui un bon fils du Père. Dans ce processus de croissance, Dieu se sert de l'action d'autres chrétiens. C'est pourquoi, au début il faut donner à cette personne quelques principes fermes qu'elle ne saisit peut-être pas clairement par elle-même mais qu'elle accepte. Si elle vit en accord avec eux, non seulement elle acquiert la facilité pour les mettre en pratique mais aussi la clarté pour les saisir personnellement. En lui se forment la prudence et les autres vertus.

En bref, dans les débuts de la formation il faut apporter des critères ou des règles fermes qui orientent le comportement pour que les vertus se forment. Cependant, il ne faut jamais oublier que l'objectif n'est pas d'accumuler des règles ou des critères mais de former la prudence, c'est-à-dire la capacité de raisonner chacun de son côté et de parvenir aux bonnes conclusions. Ainsi, les critères ne se réduisent pas au rôle de simples paramètres d'un bon comportement mais ils sont aussi, et surtout, un exemple du bon raisonnement. Alors, leur assimilation ne conduit pas à une multiplication des règles, c'est plutôt le contraire qui arrive : il en faut de moins en moins parce que chacun est capable par lui-même de parvenir à des conclusions droites. La formation des vertus ne crée pas la multiplicité mais l'unité, une authentique unité de vie.

L'importance des éléments extérieurs dans la formation de la prudence se fait sentir y compris lorsqu'ils sont négatifs : des lois injustes, le mauvais exemple des parents, la diffusion de modèles négatifs dans le cinéma, la TV ou les vidéogames, etc. En ce sens, nous sommes tous *les enfants de notre époque* et, de nos jours, la formation doit affronter des aspects, bons et mauvais, inexistant il y a 40 ans. Cela requiert une attention particulière, surtout lorsque celui qui donne la formation et celui qui la reçoit appartiennent à des générations différentes.

Quoi qu'il en soit, la connaturalité avec le bien qui caractérise la personne prudente est en rapport avec les dons de l'Esprit Saint qui rendent la personne docile aux motions du Paraclet. C'est ainsi qu'elle se renforce.

b) La connexion entre la prudence, la force d'âme et la tempérance

En considérant plus haut les dimensions intentionnelle et élective de la vertu et en parlant de la formation de la prudence, nous avons vu comment celle-ci ne peut pas se développer sans les autres vertus et que les vertus non plus ne peuvent grandir sans la prudence. Toutes les vertus sont

étroitement liées : ou bien l'organisme des vertus grandit de manière harmonieuse ou bien il ne grandit pas du tout.

Seul celui qui est fort peut être juste, seule la personne tempérée peut être prudente, seul le fort peut être tempéré, etc. Des exemples très clairs sont présents dans l'Évangile ; Hérode appréciait Jean le Baptiste et l'écoutait avec plaisir ; il s'est attristé lorsqu'on lui a demandé sa mort, il ne voulait pas commettre cette injustice, mais il ne voulait pas non plus renoncer à ce qu'il perdrait dans la négative⁴⁹. Il voulait être juste mais il n'a pu l'être parce qu'il n'était pas tempéré. S'il a été injuste, ce n'était pas par amour de l'injustice mais par manque d'amour de la tempérance. Quelque chose de semblable pourrait être dit sur Pilate⁵⁰ qui a été injuste par manque de force d'âme. Nous avons tous fait de telles expériences : acquérir la vertu de tempérance suppose beaucoup d'actes de force d'âme ; si nous n'étions pas capables de renoncer à ce qui est attrayant, y compris notre prestige, nous ne pourrions vivre délicatement la justice et la sincérité.

La défense de la prudence comme vertu clé dans une formation promouvant et garantissant notre liberté ne signifie pas aller dans le sens du subjectivisme, comme si tout ce que décide une personne animée de bons désirs était nécessairement correct. Il faut apprendre à raisonner et à prendre les bonnes décisions, ce qui suppose le développement des autres vertus : la justice, la force d'âme, la tempérance et tous les habitus qui en découlent. La défense de la liberté et du rôle de la raison pour guider notre comportement requiert la formation de toutes les vertus.

c) Prudence et amour

Les vertus se forment par répétition d'actes. Des actes vertueux, bien entendu. L'acte vertueux n'est pas simplement l'acte bon, mais un acte bon choisi pour autant qu'il est bon et non pour d'autres raisons. Une vertu ne se forme pas en répétant des milliers de fois un acte extérieurement bon, si nous ne cherchons pas à faire le bien. Celui qui se comporte de façon irréprochable uniquement par peur des conséquences qu'aurait une autre attitude, ou bien animé du désir de faire bonne figure aux yeux de l'autorité, pour éviter une correction, ou simplement parce que dans les circonstances où il se trouve il est plus facile d'agir ainsi, celui-là ne forme pas une vertu. Il en découle deux conséquences en rapport avec notre sujet.

La première est que nous devons expliquer à ceux dont nous avons la charge les pourquoi des conseils et des décisions, tout au moins chaque fois que cela est nécessaire pour que l'autre veuille positivement ce qu'il fait ou qui le concerne. Si quelqu'un doit faire quelque chose pour acquérir une vertu, il ne suffit pas de faire en sorte qu'il n'ait pas d'autre choix, mais il faut chercher à ce qu'il le veuille positivement. Autrement, il ne formera aucune vertu. Pour qu'il le veuille, il sera utile de lui dire que cela lui convient et pourquoi cela lui convient. Par exemple, si quelqu'un tend à se laisser absorber par son travail ou ses affaires, probablement il lui conviendra de recevoir une charge lui fournissant des occasions de penser aux autres et de s'en occuper. Or, il ne suffit pas de lui confier cette charge ; encore faut-il lui expliquer pourquoi et la manière d'en profiter. S'il le comprend, peut-être aura-t-il du mal à l'accomplir mais ce sera quelque chose l'intéressant personnellement, qu'il cherchera activement, sans que des hauts et des bas soient exclus, et non seulement parce qu'on le lui a imposé et qu'il n'a pu se dérober. En revanche, s'il n'est pas réceptif, il pourrait rejeter le raisonnement et chercher à se dégager de la commission. Dans ce cas, il faudra insister et *tenir le coup*, si notre relation avec lui nous permet de le faire, comme un père avec ses enfants, dans l'espoir que, petit à petit, s'il y pense calmement, mieux encore s'il y pense dans sa prière, il va réfléchir et finira par l'accepter. Il est important de ne pas perdre de vue que tel est le vrai objectif, qu'il ne suffit pas qu'il accomplisse *de facto* la charge,

⁴⁹. Mc 6, 17-29.

⁵⁰. Cf. Jn 18, 28 – 19, 16.

parce que ce n'est que s'il le fait de son plein gré, conscient que c'est bon pour lui, qu'il formera la vertu. Or, c'est la vertu et non seulement l'acte qui nous intéresse dans la formation⁵¹. Il en sera de même pour des problèmes plus sérieux, exigeant des changements plus radicaux⁵². Il se peut que l'intéressé ne soit pas en état de juger objectivement de sa situation et qu'il trouve exagérée une mesure prudente prise, pour son bien, par celui qui détient l'autorité. Quoi qu'il en soit, du point de vue du formateur, il importe beaucoup d'avoir bien présent à l'esprit qu'il faudra aider a posteriori la personne à l'accepter comme étant bonne et à l'assumer personnellement car, autrement, elle ne grandira pas dans la vertu qui l'intéresse.

La seconde conséquence⁵³ est que, pour vouloir un acte en tant que bon, nous avons besoin de le reconnaître comme bon. Dans les débuts de la formation de la vertu, le sujet n'en est pas toujours capable par lui-même et il a besoin d'être aidé. Aristote considère que c'est à l'autorité d'apporter cette aide, à tous les niveaux mais surtout dans le domaine familial : par des lois, dispositions, enseignements, conseils, etc.⁵⁴. Celui qui se laisse guider, en acceptant cette aide, ne se soumet pas simplement au critère d'autrui mais il choisit ce qu'il considère personnellement comme bon, même si la reconnaissance du bien prend appui sur sa confiance dans la bienveillance de l'autorité. Cela indique qu'à la base de la formation de la vertu il y a toujours une des formes de l'amour.

Si nous y pensons, nous constatons que c'est exactement ce qui arrive dans les premiers pas de la formation de la prudence : l'enfant n'est pas capable de comprendre pourquoi ce que sa maman lui demande de faire est bon ; mais il aime sa maman et souhaite lui faire plaisir. D'une certaine façon, il saisit qu'elle veut son bien et que, par conséquent, ce qu'elle lui demande de faire sera bon pour lui. Il en est de même de la personne adulte qui se convertit et veut apprendre à mener une vie chrétienne avec l'aide de quelqu'un en qui il a confiance. Ces exemples concernent les débuts, mais aussi les époques où la prudence est déjà davantage formée. Nous aurons toujours besoin de faire confiance, parce que nous n'arriverons jamais à tout comprendre tout seuls. En bref, nous pouvons vouloir comme bonne une action conseillée par quelqu'un censé nous aimer bien. Si cette analyse se complète avec la vision surnaturelle qui nous fait avoir une totale confiance dans le fait que c'est Dieu qui agit en se servant d'instruments humains, fussent-ils imparfaits, c'est dire qu'Il nous aime et nous attire à Lui par leur intermédiaire. Ainsi nous aurons une meilleure compréhension de la direction spirituelle chrétienne.

Dans la formation de la prudence, l'amour et l'autorité jouent donc un jeu très important : la reconnaissance de la bienveillance de l'autorité nous facilite les principes dont nous sommes encore dépourvus. Le premier pas de ce processus consiste à faire ce qui est prescrit, animé du désir de faire plaisir à celui qui l'a prescrit⁵⁵. L'amour de la justice, par exemple, est précédé de l'amour pour la personne juste qui nous dit en quoi cela consiste ; ou, plus généralement, que l'amour de la vertu est précédé de l'amour pour la personne vertueuse. Alors on peut voir la formation comme un transfert de vertus du formateur au formé, ce qui permet de bien comprendre l'insistance de saint Josémaria sur le fait que l'efficacité des activités apostoliques dépend de la sainteté de ceux qui les

⁵¹. Pour ce genre de question, il convient de tenir compte des exceptions que nous allons signaler dans le domaine du gouvernement et de la formation.

⁵². Par exemple, le changement de paroisse qu'un évêque décide pour le bien d'un prêtre et des fidèles, ou le fait de renoncer à la collaboration de quelqu'un dans une activité apostolique, étant donné qu'il s'y prend mal.

⁵³. Toutes ces idées sont très bien présentées dans M. RHONHEIMER, *La prospettiva della morale*, pp. 189-191 (dans l'édition espagnole, pp. 226-229).

⁵⁴. Aristote pense que l'autorité est par nature bienfaisante pour ceux qui lui sont soumis. Il va sans dire qu'il n'ignore pas que l'autorité peut se corrompre. Or si cela arrive, elle perdra de vue le bien de ses sujets, ce qui est précisément la raison de son existence. Elle aura perdu son sens en tant qu'autorité.

⁵⁵. Ici, il faut comprendre le *désir de faire plaisir* comme manifestation de l'amour, le désir de rendre heureux celui qu'on aime bien et non comme l'aspiration à faire bonne figure.

réalisent et que le premier souci de l'apôtre doit être sa propre vie intérieure : « Âme d'apôtre ; toi d'abord »⁵⁶. Assurément, le formateur ne doit pas oublier le principe cité plus haut : « Le modèle est le Christ ; l'artiste, l'Esprit Saint, par le biais de la grâce »⁵⁷. Mais il sait que Dieu compte sur sa collaboration pour aider les autres à grandir dans les vertus et que, dans cette aide, ses vertus personnelles sont décisives, tout comme sa lutte pour les acquérir⁵⁸.

En même temps, saint Josémaria nous a laissé un merveilleux exemple d'affection pour ses enfants. On ne peut pas ignorer le rôle que cette affection jouait dans la formation : si les premiers fidèles de l'Opus Dei ont suivi ce prêtre avec une foi géante, convaincus que tout ce qu'il disait deviendrait une réalité, malgré les indices humains qui semblaient contredire cette foi, s'ils l'ont donc suivi c'est en grande partie parce qu'ils se sont sentis aimés et aidés. Il ne faut pas penser que ce constat contredit ou limite le rôle de la grâce de Dieu. Bien au contraire, la grâce construit sur la nature : le Seigneur s'est servi de l'affection de son instrument fidèle pour entrer dans l'âme de tant de jeunes qui, grâce à cette affection, se sont laissés guider par ses enseignements et ont appris ainsi à aimer Dieu, à être généreux et à transmettre cet acquis à la génération suivante. L'unité, la confiance en celui qui nous aide dans notre formation, la fraternité n'ont pas uniquement une dimension institutionnelle ou une fonction auxiliaire, mais elles jouent un rôle décisif dans la formation. Pour saint Josémaria former et gouverner sont deux façons d'aimer⁵⁹.

En dernière analyse, n'est-ce pas là la façon d'agir de Dieu lui-même ? Dans la Sainte Écriture il se révèle comme un Dieu bon, qui cherche le bien de son peuple, qui veut que l'on agisse pour Lui faire plaisir et non pas par crainte ou pour L'apaiser. C'est un Dieu qui veut mon bien, qui aime que j'existe. À ce Dieu, le peuple peut se fier et comprendre qu'il vaut la peine de vivre selon ce qu'Il demande, même si la dureté de cœur empêche de comprendre tout cela en profondeur. Plus tard, le Seigneur dira à ses apôtres : « Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements »⁶⁰. Nous pouvons dire que par l'Incarnation, c'est-à-dire par sa vie entière, le Seigneur nous fournit la preuve qu'Il est prêt à tout pour notre bien : il est celui dont il vaut la peine de suivre les enseignements et les prescriptions, puisqu'elles visent notre bien.

L'amour est toujours premier, car sans lui les autres tâches formatives resteraient à un niveau superficiel, sans avoir l'efficacité profonde, voulue par Dieu et dont nous avons besoin.

4. La charité comme forme de toutes les vertus

La théologie catholique considère que la charité est la forme de toutes les vertus, thèse qui peut être comprise de diverses manières⁶¹. Faisant abstraction des problèmes théoriques, nous allons voir quelques questions sur le lien entre la charité et les autres vertus importantes dans les tâches de formation.

Nous avons dit que tous les raisonnements pratiques partent des fins. Les fins sont et interviennent comme telles dans la mesure où elles sont désirées. La dimension intentionnelle des vertus fait que ce désir soit stable et ferme. Or, ce désir ferme des fins dépend à son tour de la ferme adhésion (charité) à la fin dernière, avec laquelle les autres fins sont en cohérence. Si la fin dernière

⁵⁶. *Chemin*, n° 930.

⁵⁷. Saint Josémaria, *Lettre 8 août 1956*, n° 39 (citée dans E. BURKHART, J. LÓPEZ, p. 595).

⁵⁸. Cela ne contredit pas l'aspiration que ceux à la formation desquels nous collaborons soient meilleurs que nous. Aspiration, par ailleurs, qui ne sera efficace que si nous luttons personnellement pour incorporer à notre vie les vertus vers lesquelles nous poussons les autres. Voilà une nouvelle fois le transfert des vertus dont nous parlons.

⁵⁹. Cf. *Lettre 6 mai 1945*, n° 39.

⁶⁰. Jn 14, 15.

⁶¹. Cf. E. COLOM – A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi*, cap. VIII, 4, c)/

était autre, les intentions vertueuses ne seraient pas possibles. Par exemple, celui qui serait convaincu que le bien dernier que l'homme peut atteindre consiste à mener une vie aussi plaisante que possible, ne pourra pas avoir le ferme désir de vivre la tempérance sous toutes ses formes : la tempérance ne ferait pas parti d'un style de vie cohérent avec la fin dernière qu'il s'est donnée.

Ces idées peuvent s'appliquer à la formation de quelqu'un qui suit une vocation déterminée. Pour lui, le bien plénier, auquel la volonté s'oriente en vertu de sa propre nature (tendance naturelle au bonheur) s'est parfaitement concrétisé. Il doit suivre le Seigneur à travers son appel, en vivant les coutumes de piété, les vertus et l'apostolat selon cet esprit. Pour un prêtre séculier, il s'agira de suivre le Seigneur en vivant bien son sacerdoce ; pour un religieux, en cherchant le Seigneur selon la règle de sa congrégation ; pour tout chrétien cohérent, en cherchant Dieu selon sa vocation. Tant que tout cela sera respecté, la formation aura lieu dans les conditions décrites jusqu'à présent.

Cependant, il pourrait arriver que certains faits ou situations commencent à provoquer une crise : échecs non assimilés ; attitude grandissante de désenchantement ; sensation de ne pas posséder les qualités requises pour suivre le chemin choisi ; impression de ne pas avoir été bien traité ; découverte d'une dimension affective humaine jusqu'alors inconnue ; contact avec d'autres styles de vie qui apparaissent comme plus faciles et d'une valeur tout aussi grande ; épuisement physique ou psychique, etc. Dans cette crise, la personne commence à douter que la façon concrète de chercher le Seigneur qui correspond à sa vocation conduise à la plénitude du bien (bonheur) auquel tend la nature. Dès lors, elle peut sérieusement penser que, si elle suit ce chemin, elle sera malheureuse toute sa vie durant, risquera non seulement de ne pas le suivre de façon concrète mais de s'écarter complètement du Seigneur : l'identification entre bonheur et vocation, jusqu'alors à la base de tout, commence à se fissurer.

Lorsque quelqu'un doute que son bonheur s'identifie avec sa vocation spécifique, le style de vie propre à ce charisme cesse d'être l'aune à laquelle il mesure tout. Ainsi, il commence à se replier sur la tendance naturelle irrévocable (le désir de plénitude de bien ou bonheur) et à juger des choses selon cette tendance mal déterminée.

Dans son cas, certaines manières de vivre les vertus chrétiennes pourraient lui sembler très ardues, voire oppressives, mais non pas en raison de ce que nous avons appelé volontarisme, parce qu'il veut faire par la force de la volonté quelque chose qu'il ne comprend pas bien. Ce qui advient, c'est que le style de vie propre à sa vocation semble entrer en conflit avec la tendance la plus profonde de son être (être heureux). La configuration concrète de la fin dernière qu'il poursuivait lui semble maintenant douteuse ou fautive et, par conséquent, oppressive pour la dynamique la plus profonde de son être. Ainsi, il commence à ne pas aimer la vie sur le chemin de sa vocation ni les manifestations concrètes de cette façon de vivre.

Une comparaison est possible. Le désir de bonheur est comme le moteur d'une voiture, alors que l'intelligence est l'instrument qui gouverne le mouvement de la voiture (volant, freins, accélérateur). Sous cet angle, l'intelligence serait au service de la volonté ; celle-ci, par nature, cherche la plénitude du bien ; l'intelligence lui dit où et comment trouver cette plénitude. Elle indique, petit à petit, le chemin concret pour l'atteindre, en formulant des intentions et en prenant des décisions. La tendance au bonheur a besoin de l'aide de l'intelligence, parce que par nature nous ne savons pas où se trouve le bonheur ni comment l'atteindre. Parfois, la tendance naturelle vers la plénitude du bien peut savoir, à elle seule, *où le bonheur n'est pas*. Dans notre hypothèse, l'échec, le désenchantement, se sentir malmené, la sensation d'oppression, etc. peuvent suffire à faire douter la personne que la configuration concrète qu'elle a donnée à sa vie lui convienne (même si elle admet qu'elle peut convenir à d'autres). Le problème qui se pose dans ce genre de situation n'est pas tant le manque de compréhension de certains critères de comportement, mais d'aimer (ou de ne pas aimer tout à fait) la fin dernière dont ces critères et bien d'autres dépendent. Naturellement, si

elle voulait résoudre le problème à la force du poignet (la volonté) ou par son sens du devoir appliqué aux manifestations d'une fin qui n'est pas aimée ou plus aimée avec une conviction totale, elle pourrait se mettre dans une situation d'oppression insoutenable à la longue. Cette sensation d'oppression est bien différente du fait que Dieu décide de mener quelqu'un sur un chemin d'obscurité ou, presque de manière habituelle, sur une pente rude. Ces deux situations se distinguent, parce que dans le deuxième cas, la personne garde au plus profond d'elle-même la paix et la joie surnaturelle. Même si elle souffre, elle ne changerait sa vie contre aucune autre et, pleine d'amour, elle continue d'avancer sur le chemin. Il en va autrement du premier cas.

Comment aider celui qui se trouverait confronté à une difficulté de ce genre ? Faire en sorte que quelqu'un de compétent et jouissant de sa confiance s'occupe calmement de lui. Nier l'existence du problème ne pourra l'aider, en se limitant, par exemple, à lui dire que la fidélité et la félicité vont de pair, que sa difficulté n'est pas réelle ou qu'elle n'est qu'une simple tentation à rejeter (ce qui n'exclut pas que ce soit parfois le cas). Il faut aller plus à fond avec un dialogue serein, pour qu'il comprenne que l'on ne cherche que son bien (et non une finalité a priori), qu'il demeure à tel endroit ou change de place. Il faudrait essayer de comprendre et l'aider à comprendre quelle est la nature et la cause de ses difficultés, grâce à un processus de clarification intérieure, en invoquant en plus constamment l'aide de Dieu.

La guérison a lieu lorsque la personne parvient librement à la conviction que, malgré les difficultés rencontrées, ses désirs de plénitude et de bien les plus profonds s'accompliront si elle suit le Seigneur sur le chemin qu'elle a emprunté⁶². Il s'agit de revoir la beauté de la fin dernière et, s'il le faut, en purifiant la perception qu'elle en avait, car souvent les crises mettent en évidence une vision partielle ou imparfaite de ce à quoi elle s'est sentie appelée. Ainsi, elle pourra se sentir de nouveau attirée par cette fin, comprendra mieux les conséquences pratiques qui en découlent et voudra les assumer, même si dans certains domaines elle devra faire un effort important, mais avec le soutien de la grâce de Dieu. Elle éprouvera de nouveau la paix et la joie, grâce aussi aux soins spirituels constants, pleins d'affection et de compréhension. Ici, se révèle comme parfaitement opportun ce que saint Josémaria disait sur l'importance, dans la direction spirituelle, d'« aider à ce que l'âme veuille »⁶³. En l'occurrence, il s'agit d'aider à ce que l'âme veuille de nouveau.

⁶². Nous n'évoquons pas ici le cas de quelqu'un chez qui on découvre un manque de convictions pendant les périodes de probation établies généralement.

⁶³. Lettre 8 août 1956, n° 38, (citée dans E. BURKHART, J. LÓPEZ, p. 595).

IV

Quatre clés pour la formation

Dans cette section, nous proposons quelques idées pratiques pour la formation de la prudence : aussi bien des aspects à susciter qu'à éviter. Naturellement, la formation spirituelle est une tâche trop riche pour être encadrée dans des schémas rigides. Ici, nous proposons quatre clés, sans souci d'exhaustivité, pour la formation de la prudence et de la fidélité comprise comme croissance dans les vertus. Il est clair que d'autres considérations sont non seulement possibles mais nécessaires, si nous voulons avoir une vision complète de la tâche formative. Or, cette possibilité dépasse l'objectif de ces quelques pages.

Deuxième remarque à signaler. Le gouvernement et la formation sont très liés. Souvent, les décisions de gouvernement ont une dimension formative. Aussi beaucoup de principes qui régissent une activité s'appliquent-ils pareillement à l'autre. Cependant, gouvernement et formation ne sont pas la même chose. Ces notes sont centrées sur la formation et il se peut que certaines questions doivent être considérées d'une autre façon du point de vue du travail de gouvernement. En effet, la nature de ce travail requiert la prise en compte d'autres éléments, tels que le bien commun de personnes qui interviennent dans les activités soumises à ce gouvernement. Quoi qu'il en soit, dans le travail de gouvernement, spécialement dans le domaine d'une vocation et d'un chemin dans l'Église, il convient de ne pas oublier le point de vue formateur : l'objectif n'est pas uniquement que les tâches soient assurées mais que les personnes soient formées. C'est pourquoi il est important de faire en sorte qu'elles acceptent bien les dispositions prises et qu'elles les mettent à contribution pour rencontrer Dieu et s'améliorer ainsi intérieurement.

1. Initiative

« La direction spirituelle n'a pas pour tâche de fabriquer des créatures dépourvues de jugement propre et qui se limitent à exécuter matériellement ce qu'un autre leur dit ; au contraire, la direction spirituelle doit tendre à former des personnes au jugement sain »⁶⁴.

Si, comme nous l'avons vu, ce qui forme une personne, ce sont les décisions personnelles, l'initiative dans la vie intérieure lui revient directement. Le formateur doit respecter et stimuler cette initiative⁶⁵. Avec les mots de saint Josémaria : « Le rôle du directeur spirituel est d'aider l'âme à vouloir - à vouloir - faire la volonté de Dieu. Ne commandez pas, conseillez »⁶⁶. Celui qui s'occupe d'un autre est là pour l'orienter et l'aider, mais la responsabilité revient à l'intéressé. Cette idée, si simple, est essentielle : les autres que nous allons exposer en sont des conséquences ou des manières de la mettre en pratique.

⁶⁴. *Entretiens*, n° 93.

⁶⁵. F. Ocariz, *Lettre 9 janvier 2018*, n° 11 : « Rappelons-nous que saint Josémaria nous a appris que « dans l'Œuvre, nous sommes de grands amis de la liberté. Nous le sommes également dans le domaine de la vie intérieure : nous ne sommes pas liés à des schémas, ni à des méthodes [...]. Il y a – il doit y avoir – beaucoup d'auto-détermination dans la vie spirituelle [Lettre du 29 septembre 1957, n° 70] ». La sincérité dans la direction spirituelle nous invite non seulement à ouvrir librement notre âme pour recevoir un conseil, mais aussi à avoir des initiatives personnelles : dire, en toute liberté, quels sont les points de notre vie intérieure sur lesquels nous devons lutter pour nous identifier toujours plus au Christ ».

⁶⁶. *Lettre 8 août 1956*, n° 38, (citée dans E. BURKHART, J. LÓPEZ, p. 595).

Il est évident que respecter et stimuler l'initiative de l'autre requiert, de la part du formateur, une grande initiative personnelle. Il ne doit pas contempler passivement la vie de ceux dont il s'occupe mais il doit prier et réfléchir pour, ensuite, être à même de proposer, d'ouvrir des horizons, d'aider à découvrir, de suggérer, etc.

Comme nous l'avons déjà dit, la personne bien formée est celle qui en faisant ce dont elle a envie fait ce qui est bon. Les deux choses, et non uniquement la seconde, sont indispensables ; c'est pourquoi le « parce que j'en ai envie » est la « raison la plus surnaturelle ». Celui qui fait le bien pour d'autres raisons revêt en réalité un costume ou un déguisement qui le fait apparaître, peut-être y compris à ses propres yeux, comme bon mais sans changer son cœur ni ses dispositions intimes. Quoi qu'il en soit, l'objectif de la formation n'est pas encore atteint si quelqu'un se limite à faire ce qui est bon. Il ne sera atteint que lorsqu'il le fera « parce qu'il en a envie ». C'est-à-dire lorsqu'il veut l'acte vertueux en tant que vertueux, le bien en tant que bien.

Si elle vit de la sorte, la personne formée fait l'expérience de sa liberté, puisque c'est elle qui *de facto* prend les décisions. Cela ne signifie pas que le formateur doive se limiter à prendre acte des décisions de l'intéressé, sans qu'elles aient une incidence sur sa propre vie. Bien au contraire, respecter son initiative lui aura une incidence bien plus grande que s'il voulait se substituer à lui.

Que l'initiative vienne de l'intéressé suppose que la détermination des points de lutte doit se faire dans un dialogue entre les deux : proposer et interroger, écouter et estimer, dialoguer. Une question habituelle devrait porter sur ce qu'il pense, quelle lutte peut lui convenir, ce que Dieu semble attendre de lui, ce qu'il aimerait faire, après quoi il pourra lui proposer : « il me semble que ceci ou cela t'irait bien, qu'en penses-tu ? Ou bien, penses-y dans ta prière et nous en reparlerons... » Il ne s'agit pas d'une tactique mais de ce qui correspond à la réalité de leurs positions respectives. Celui qui reçoit la formation doit avoir clairement à l'esprit que la responsabilité de sa vie intérieure lui revient. Une impression pernicieuse serait qu'il pense ne pas avoir besoin de comprendre les pourquoi de ses points de lutte, puisque celui qui s'occupe de lui les connaît déjà ou sait déjà ce qui lui convient le plus, son rôle se limitant à les mettre en pratique. Ce serait perdre de vue le rôle de la finalité ; reprenant l'exemple déjà proposé⁶⁷, il marcherait guidé par une oreillette.

Il s'ensuit qu'il ne convient pas de trop insister sur ce que dans la direction spirituelle on nous transmet la Volonté de Dieu. Il convient plutôt de dire qu'on nous aide à la discerner, ce qui correspond davantage à la réalité et stimule le rôle de l'intelligence de l'intéressé⁶⁸. Ce discours ne diminue pas l'importance des conseils ; pour quelqu'un de raisonnable, ayant la vision surnaturelle, il est clair que Dieu compte sur la direction spirituelle pour nous aider à discerner ce qu'il veut et, par conséquent, nous ne pouvons ni ne voulons nous en passer. Seul quelqu'un ayant peu de sens surnaturel et une bonne dose de naïveté pourrait penser que les conseils n'ont pas beaucoup de valeur.

Finalement, l'initiative ne doit pas être simplement respectée, mais elle doit être stimulée. Certains préfèrent être minutieusement dirigés, ils sont très dociles mais, dans le fond, fuient la responsabilité que comportent les décisions qui leur incombent. Il faut les aider, sans prétendre qu'ils prennent immédiatement des déterminations qu'ils ne sont pas en état de prendre, mais en ayant comme objectif qu'ils puissent le faire dans un avenir le plus proche possible. C'est un point

⁶⁷. Cf. *supra*, II, 2 a). Nous avons déjà dit que cela se rapporte fortement au volontarisme.

⁶⁸. Saint Josémaria, *Entretiens* n° 93 : « Le conseil d'un autre chrétien et spécialement celui d'un prêtre – en matière de foi ou de morale – est une aide puissante pour reconnaître ce que Dieu attend de nous dans une circonstance déterminée ; mais le conseil n'élimine pas la responsabilité personnelle. C'est à nous, à chacun d'entre nous, qu'il appartient de décider finalement, et nous aurons à rendre compte personnellement à Dieu de nos décisions ».

clé surtout dans l’apostolat, qui doit être fait aisément, chacun dans son milieu, grâce à l’amitié et à la faveur des relations ordinaires.

2. Convictions

« La direction spirituelle doit tendre à former des personnes au jugement sain. Et le jugement suppose de la maturité, des convictions fermes »⁶⁹.

Les décisions qui permettent de construire sa vie personnelle prennent appui sur les convictions et c’est sur ce plan qu’évolue essentiellement le travail de formation. Bien évidemment, il ne suffit pas de transmettre des vérités théoriques, que l’autre accepte apparemment mais qui dans la pratique n’ont pas d’incidence sur son comportement. Il s’agit de former des convictions authentiques et elles ne le seront que si elles servent de fondement à ses décisions. Quoi qu’il en soit, nous devons avoir présent à l’esprit que la formation est davantage une affaire de convictions que de décisions, que pour bien former, plus que des décisions toutes faites, nous devons transmettre des convictions. C’est beaucoup plus difficile parce que cela exige de réfléchir en profondeur, sans se contenter de réponses banales aux problèmes et sans avoir recours à des recettes préfabriquées. Mais c’est beaucoup plus beau et sans aucun doute plus efficace ! Autrement dit : la formation consiste à transmettre des principes plus que des conclusions ; plus qu’à *encourager à faire*, elle vise à *aider à comprendre*.

La portée des convictions dont il est ici question est variée. Saint Josémaria encourageait à former en transmettant quelques *idées-force*⁷⁰, support de l’ensemble de la vie et point d’appui dans les difficultés. Quelles idées ? Que Dieu nous a appelés, que nous avons une mission dans cette vie, que la réponse généreuse à l’appel et à la mission remplira de bonheur notre existence, que Dieu est notre Père et qu’il sera toujours avec nous, quoi qu’il puisse arriver... Voilà des exemples de convictions qu’il importe de graver dans l’âme de tous, en se servant de l’expérience vécue. On pourrait en ajouter bien d’autres ; l’importance de la fraternité, de vivre ensemble ; la nécessité d’être constant dans l’accomplissement d’un plan de vie spirituel pour apprendre à dépendre de Dieu en tout, l’opportunité de former un monde intérieur riche... Parfois, elles pourront être le sujet spécifique d’un moyen de formation, mais elles doivent être présentes partout, comme la conviction profonde de celui qui parle.

D’autres idées claires sont d’une portée plus limitée, n’affectant qu’un domaine déterminé de la lutte. Cependant, ce sont des points d’appui fermes sur lesquels la lutte peut s’appuyer et elles pourraient devenir un objectif pour celui qui fait une causerie ou prêche une méditation. Ce qui nous intéresse, ce n’est pas uniquement la transmission de manières de vivre certaines pratiques ascétiques. Nous voulons aussi communiquer de manière forte et pratique la conviction que Dieu est toujours à côté de nous et qu’il nous écoute ; qu’il est possible de surmonter la susceptibilité ; que ce n’est que si nous sommes mortifiés que les inconvénients perdront leur capacité de nous faire perdre la joie, etc. Il faudra aider les plus jeunes à trouver des manières de vivre qui correspondent à ces idées ; pour ceux qui sont plus âgés il suffira d’une simple allusion, à titre d’exemple, accompagnée d’encouragements pour rechercher les moyens qui correspondent à la situation personnelle de chacun.

⁶⁹. *Ibid.* Il signale aussi d’autres exigences du jugement sain : « une connaissance suffisante de la doctrine, un esprit plein de délicatesse, l’éducation de la volonté ».

⁷⁰. Cf. *Lettre* 29 septembre 1957, n° 59.

a) Former, c'est éclairer

S'il revient à l'intéressé de prendre ses décisions, le formateur n'en doit pas moins parler surtout à son intelligence. L'intelligence réclame des raisons et non pas des décisions. Par ailleurs, il n'est pas nécessaire d'imposer les raisons. Si elles sont authentiques et se transmettent bien, elles s'imposent d'elles-mêmes. On les expose et on laisse à la personne le soin de décider (non pas comme tactique mais réellement, car autrement on ne forme pas). C'est pourquoi saint Josémaria disait : « Ne commandez pas, conseillez »⁷¹.

L'intelligence, éclairée par ces raisons, poussera la volonté. C'est un processus qui requiert du temps, un temps qui peut être long si la question n'est pas facile à comprendre ou à accepter. Si l'intelligence ne pousse pas la volonté, la mauvaise disposition de l'intéressé pourrait en être la cause, auquel cas il faudrait l'aider à la découvrir et à l'affronter. Une autre cause possible serait que les raisons exposées sont insuffisantes, objectivement ou subjectivement ; suffisantes en soi mais insuffisantes pour une personne déterminée. Celui qui forme doit y réfléchir et, le cas échéant, essayer d'approfondir les motifs des choses et la façon de les exposer.

Ainsi, on donne une formation qui peut sembler lente mais qui est solide et, tout compte fait, plus rapide, car l'autre possibilité reste sur un plan superficiel, sans réellement former. Sauter l'étape de l'intelligence, c'est-à-dire donner des ordres au lieu d'exposer des raisons, peut produire le même résultat extérieur à court terme, mais il en va tout autrement du processus interne et du long terme. Dans un cas, l'intéressé aura l'impression d'avoir agi librement, donc d'avoir été formé et dans l'autre cas, non.

Une idée qui pourrait être utile à quelqu'un ayant des responsabilités dans la formation des autres, c'est de se voir non comme quelqu'un qui est en face du formé pour tirer sur lui avec une corde, mais plutôt comme quelqu'un qui marche à côté de lui, en éclairant le chemin grâce à une lampe de poche.

b) Obéissance intelligente

Saint Josémaria insiste sur ce que l'obéissance doit être intelligente et non pas aveugle⁷². Il expliquait que l'obéissance *perinde ac cadaver* n'est pas compatible avec l'esprit de l'Opus Dei, ce qui est cohérent avec ce que nous venons de dire : si nous voulons que notre vie soit régie par des convictions, nous devons favoriser une obéissance intelligente.

L'obéissance aveugle est du volontarisme à l'état pur : celui qui ne saisit pas pourquoi il agit n'a comme point d'appui qu'une volonté déconnectée de la raison. Lutter, animé d'une détermination ferme mais qui se suffit à elle-même (qui ne s'appuie pas sur des raisons ; il y en a mais on ne les connaît pas ou on n'y pense pas), est épuisant.

De plus, il convient de remarquer que l'obéissance aveugle n'est pas une vertu. Pour que l'obéissance en soit une (qualité qui garantit un agir droit) elle doit être intelligente, comportant un jugement (de l'intelligence) sur la bonté du mandat⁷³. En portant ce jugement, le sujet ne s'appuie pas uniquement sur ce qu'il voit par lui-même, mais aussi sur ce que quelqu'un de confiance voit, même si, personnellement, il ne le voit pas. Son intelligence reste ouverte et non pas fermée sur elle-même. C'est cette ouverture de l'intelligence, dépassant l'autosuffisance, capable de se fier à ce

⁷¹. Lettre 8 août 1956, n° 38, (citée dans E. BURKHART, J. LÓPEZ, p. 595).

⁷². Cf., par exemple, *Quand le Christ passe*, n° 17 : « Dieu ne nous force pas à obéir aveuglément. Il attend de nous au contraire une obéissance intelligente »

⁷³. Dans le cas contraire, beaucoup d'aberrations commises dans l'histoire au nom de l'obéissance trouveraient une justification, alors qu'il s'agissait de mandats injustes.

que d'autres voient, que nous appelons vertu d'obéissance. Si on entendait par obéissance aveugle la confiance pour voir avec les yeux d'autrui, alors elle pourrait être louée : mais non une obéissance aveugle au sens absolu. C'est pourquoi la formule « la soumission de la volonté à la volonté d'autrui » ne décrit pas adéquatement la nature de l'obéissance. Ces mots, sans aucune référence au jugement sur la bonté du mandat (le rôle de l'intelligence) ne décrivent pas un principe d'action toujours droit (la vertu) ni un acte bon. L'obéissance n'est pas une soumission mais une ouverture ; elle ne consiste pas à renoncer à voir mais à être capable de voir avec les yeux d'un autre.

Cela ne signifie pas qu'il faille avoir l'obsession de tout comprendre avant d'agir, pas plus qu'un conseil n'aurait du sens que si nous en comprenions clairement les raisons. L'obéissance est intelligente même si nous ne voyons pas clairement que le conseil reçu est adéquat. La confiance nous rend capables de voir avec les yeux du formateur : nous savons qu'il compte sur l'aide de Dieu pour nous orienter et, en plus, nous avons l'expérience que ses conseils sont habituellement prudents, fondés sur des raisons convaincantes. C'est pourquoi nous pouvons nous fier à lui, ici et maintenant, même si nous ne le comprenons pas par nous-mêmes. Une obéissance de cette espèce n'est pas une obéissance aveugle, mais intelligente, car appuyée sur un jugement de notre intelligence sur la bonté du mandat ou du conseil. Ce jugement, nous pouvons le faire personnellement parce que nous nous fions à celui qui donne le conseil. Nous nous y fions parce que notre âme n'est pas enfermée dans l'autosuffisance mais ouverte, capable de voir avec les yeux des autres. C'est une grande obéissance, à la fois plénière et libre, comme celle de Jésus-Christ.

Il est clair que cela requiert que le formateur soit prudent, qu'il sache considérer attentivement les diverses situations, les circonstances et les possibilités de chacun, s'il veut donner des conseils justes. S'il le fait bien habituellement, il saura reconnaître ses erreurs (n'étant pas infaillible, il en commettra parfois), rectifier et, si c'est opportun, demander pardon. Ainsi ces erreurs n'empêcheront pas ceux qui viennent à lui de continuer de lui faire confiance. Celui qui perdrait sa confiance à cause d'une erreur du formateur ferait montre de peu de réalisme ou d'une conception très pauvre de l'action de la grâce et de la vision surnaturelle.

Pour éviter l'aveuglement, il faut favoriser les questions portant sur le pourquoi : les stimuler et non les éviter. Agir dans un sens déterminé parce que c'est ce qu'on a dit ou parce que on l'a toujours fait comme ça, peut être utile à titre provisoire, mais réclame la compréhension de ce qu'on n'arrive pas encore à comprendre⁷⁴. Par conséquent, il n'est pas bon de répondre habituellement aux questions portant sur le fait de savoir si quelque chose est prévu ou non : car, sans qu'il soit besoin de le dire, et même involontairement, nous serions en train d'affirmer qu'il n'est pas nécessaire de réfléchir, car l'autorité le fait déjà et qu'il suffit aux autres d'obéir. Il est beaucoup plus efficace de montrer que ce qui est prévu est raisonnable et chercher à le faire voir.

Nous pouvons compléter ces considérations sur l'obéissance en nous référant aux questions qui appartiennent plutôt au domaine du gouvernement. Même si un formateur ou un directeur spirituel ne prend pas de décisions de gouvernement, il peut cependant conseiller sur la manière de comprendre et de mettre en pratique ce que l'autorité a établi. Que ce que l'autorité dispose ne soit ni arbitraire ni injuste ne signifie pas qu'il s'agisse de la seule possibilité raisonnable. Parfois, quand il faut atteindre un objectif ou mener à bien une activité, plusieurs possibilités se présentent à nous qui, après analyse détaillée, semblent équivalentes. A la fin, c'est à celui qui gouverne de trancher, même si son choix concret ne peut souvent s'appuyer sur des raisons déterminantes excluant d'autres options. Par exemple, après avoir étudié toutes les circonstances, on peut conclure que telle activité apostolique pourrait avoir lieu avec la même efficacité un mardi ou un mercredi et les raisons en faveur d'un troisième jour peuvent avoir un poids équivalent. Celui qui gouverne rend

⁷⁴. Dans le sens du *fides quaerens intellectum* de St Anselme.

un service à tout le monde en fixant le jour de l'activité, parce que dans le cas contraire on pourrait perdre beaucoup de temps à en choisir le jour. Les autres comprennent que la fonction de trancher dans ce genre de questions est nécessaire et y voient un bien, pas dans le fait que ce soit mardi ou mercredi, mais qu'il y a quelqu'un qui prend la décision et déclare finie la phase de l'étude qui, autrement, pourrait s'éterniser.

D'un autre point de vue, parfois, on peut voir le bien dans le don de la volonté propre ou dans le renoncement à l'exercer, mais bien entendu, pas en accueillant des mandats arbitraires ou dépourvus de sens. Nous comprenons plutôt que, pour nous identifier au Christ, nous devons vivre uniquement pour la gloire du Père, comme le Christ, jusqu'au point de faire en sorte que la volonté du Père soit la nourriture de la vie divine en état de grâce dans notre âme⁷⁵. Nous sommes conscients que le fait de préférer à nos points de vue d'autres aussi raisonnables nous aide à pratiquer un sain détachement de notre opinion, ce qui est nécessaire pour rechercher sincèrement la vérité et la Volonté de Dieu. Mais ce n'est pas non plus une obéissance aveugle.

c) Apprendre à réfléchir

Si former suppose de développer la prudence, il est indispensable d'apprendre à réfléchir. Sur le plan pratique où nous évoluons pour parler de la prudence (la droite raison pratique), apprendre à réfléchir signifie, apprendre à se poser les problèmes et à trouver les solutions moralement bonnes, aider quelqu'un à être progressivement capable de bien décider, identifier les réponses moralement adéquates aux situations où il se trouve et les mettre en pratique.

Bien entendu, cela ne signifie pas former des personnes autosuffisantes, fermées aux conseils d'autrui, incapables de se laisser aider. Bien au contraire, car un des actes de la prudence est de savoir demander conseil, d'être ouvert à l'opinion des autres, à plus forte raison s'ils ont de l'autorité. Or, ce conseil n'est pas une règle de conduite qui remplace la réflexion personnelle, mais une aide dans cette réflexion.

En accueillant les orientations reçues, nous ne transférons pas notre responsabilité à une tierce personne, nous agissons avec une liberté plénière, en faisant librement nôtre le contenu du conseil. Chacun doit former personnellement son jugement sur un problème et prendre la décision adéquate : jugement dans l'élaboration duquel le conseil joue un rôle important, si bien que s'il n'était pas pris en compte la prudence ferait défaut.

Dans le domaine de la formation, il est fréquent d'avoir recours à certains critères que l'expérience a établis. Il convient que le formateur aide à apprécier ces indications et conseils reçus et, en même temps, à faire personnellement face à la réalité. Il s'agit, donc, de reconnaître la valeur des critères mais de telle manière qu'ils ne nous fassent pas perdre le contact avec la réalité du problème concret que nous affrontons⁷⁶. Quoi qu'il en soit, il ne faut jamais oublier que les personnes sont plus importantes que les critères, car ceux-ci n'existent justement que pour aider.

Il est aussi important de comprendre correctement le sens des consultations que l'exercice de la vertu de prudence conseille de faire. Une consultation n'est pas une simple information, pas plus qu'une demande d'autorisation. Ce qui distingue une consultation d'une suggestion ou d'une proposition, c'est que le sujet prend la décision. Je consulte lorsque c'est à moi de décider ; lorsque c'est à un autre, je propose ou je suggère. La consultation est la demande d'un avis autorisé qui

⁷⁵. Cf., par exemple, Jn 4, 34.

⁷⁶. Au risque d'être trop répétitif, il vaut la peine de dire que tout cela fait partie de l'exercice de la prudence, une connaissance de la réalité et la capacité de faire passer cette connaissance dans l'action.

éclairer les termes de la question pour celui qui doit décider⁷⁷ et aide ainsi à discerner la Volonté de Dieu sans pour autant annuler sa responsabilité. Lorsque je consulte, c'est précisément parce que je souhaite faire ce que Dieu veut et que je suis conscient d'avoir besoin d'une orientation, ou, parmi d'autres raisons, parce que j'ai peur de m'abuser moi-même devant quelque chose qui m'attire. C'est pourquoi il est heureux d'avoir quelqu'un à consulter. Mais, la consultation ne transfère pas la responsabilité chez celui qui répond. La réponse n'est pas un ordre, mais une orientation qui, cependant, peut avoir un grand poids selon la personne qui la donne et la nature de l'action dont il est question. Cet angle d'attaque comporte la possibilité que l'intéressé prenne une mauvaise décision, mais la mission de celui qui répond à la consultation n'est pas d'en assurer que le résultat, (l'acte, la chose), soit bon, mais de former l'intéressé, à lui apprendre à bien réfléchir.

En outre, dans la réponse aux consultations, ou en distribuant des tâches à des groupes de travail, il convient de tenir compte du contexte, en évitant l'impression qu'il n'est pas nécessaire de comprendre, qu'il suffit de se fier à l'autorité parce que, elle comprend. Si, même par inadvertance, on faisait passer cette sorte de message faux, certaines personnes intellectuellement plus inquiètes, ayant besoin de réfléchir, verraient grandir en elles une sorte de tension intérieure entre deux forces qui semblent tirer dans des directions opposées : d'un côté, un grand désir d'aimer Dieu, d'être fidèle et généreux ; d'un autre côté la nécessité presque physique de comprendre les choses. Cette situation peut les faire apparaître devant les autres comme des rebelles. Ces personnes seront très heureuses de découvrir que pour être profondément fidèle il n'est pas nécessaire d'éviter la réflexion, bien au contraire. Il est indispensable de réfléchir et de comprendre, autant qu'il est possible, tout en gardant une attitude d'ouverture et la capacité de faire confiance.

Disons, pour finir, que dans les moyens de formation on apprend à réfléchir en s'adressant à l'intelligence, en donnant des raisons, en transmettant des idées, en faisant réfléchir, et en limitant les mots qui exhortent (« nous devons faire, nous devons nous proposer, nous avons à faire, nous devons, etc. »). Ce langage, souvent trop répétitif, fatigue assez facilement les auditeurs. Particulièrement pour les personnes âgées ayant une expérience, recevoir des lumières, mieux comprendre ce qu'ils font déjà ou pourraient faire, les aide davantage que de s'entendre dire ce qu'ils doivent faire.

Les moyens de formation collectifs sont une autre excellente occasion d'aider à réfléchir. Pour les personnes ayant déjà une longue vie intérieure, il s'agit d'ouvrir des horizons grâce à des idées qui aident à comprendre plutôt que de transmettre de nouvelles choses. Cela les éclaire et les aide. La simple répétition des conséquences pratiques est fatigante. Il est sûr qu'il n'est pas facile de donner des idées mais il faut essayer. Celui qui ose n'y arrive pas toujours, mais celui qui n'ose pas n'y arrive jamais.

d) Mettre à profit ses erreurs

Former dans la liberté suppose qu'on prévoit que la personne formée se trompera quelquefois. Le pari de saint Josémaria pour la liberté⁷⁸ n'est pas une imprudence. Nous sommes partisans de la liberté, tout en sachant qu'il est possible de mal en user et que, *de facto*, il en sera parfois ainsi. Notre défi ne consiste donc pas à éviter à tout prix les erreurs mais à les mettre à contribution pour bien former. Revenir sur elles sereinement, sans en faire le reproche, dans l'attitude de quelqu'un

⁷⁷. Cet avis peut être donné énergiquement, mais d'ordinaire sa force résidera plutôt dans les raisons (cf. St Josémaria, *Lettre* 8 août 1956, n° 34).

⁷⁸. St Josémaria, Discours devant saint Paul VI lors de l'inauguration du Centre ELIS, 21 novembre 1965, n° 8 : « Nous aimons et respectons la liberté, et nous croyons en sa valeur éducative et pédagogique. Nous sommes convaincus que dans un tel climat, les âmes sont formées avec une liberté intérieure et se forment des hommes capables de vivre de manière responsable la doctrine du Christ ».

qui ne veut qu'aider, voilà une tâche efficace qui aide à apprendre, transmet la liberté, réjouit et fait que l'autre se sente respecté et aimé.

Il est évident que nous devons prévenir l'erreur toutes les fois où cela sera possible, grâce à un bon conseil à l'intention de celui qui pourrait y tomber. Si l'erreur est sérieuse, nous devons la présenter comme telle si elle peut avoir des conséquences irréparables pour l'intéressé, mais pour d'autres, nous devons faire tout ce qui est en notre pouvoir pour essayer de l'éviter. Quoi qu'il en soit, nous ne devons pas oublier que dans la tâche de formation la personne importe plus que l'erreur qu'elle pourrait commettre. Pour beaucoup de questions ordinaires, après avoir donné un bon conseil, il vaut mieux permettre que quelqu'un se trompe pour, ensuite, mettre à profit cette erreur et l'aider.

En revanche, si par peur de l'erreur à l'heure de décider du bon comportement nous empêchons d'agir, nous évitons peut-être que la personne ne se trompe mais aussi qu'elle réussisse. Nous ne formons pas sa prudence.

e) Être positif

Le message chrétien est merveilleux. Il convient donc, en parlant de la vie chrétienne et des conséquences d'une vie de don à Dieu, d'en montrer en premier la beauté. Il faut savoir transmettre les merveilles de la vie chrétienne dans tout leur côté merveilleux et non pas comme des obligations, même si elles en sont. Faire uniquement ou presque uniquement appel à l'obligation pour évoquer quelque chose de positif (la sainte messe, la prière, la vie de famille, la direction spirituelle, la correction fraternelle, etc.) pourrait donner l'impression implicite qu'il s'agit de quelque chose qui coûte. On la montrerait sous un jour qui n'est pas le bon. Bien entendu, aucun inconvénient à présenter comme une obligation ce qui a ce caractère, mais sans oublier que, si quelque chose constitue une obligation, la raison en est qu'il s'agit de quelque chose de bon et si nous voulons que ce bien soit attrayant, il faut être capable de montrer pourquoi. En définitive, *parce que j'y suis obligé* est une bonne raison pour faire les choses, mais pas la meilleure : comme saint Josémaria le disait, la raison la plus surnaturelle est « parce que j'en ai envie » et pour en avoir envie nous devons connaître les raisons les plus profondes.

Enfin, il est bon de présenter les points de lutte comme quelque chose qui convient profondément à l'intéressé, non pas comme l'accomplissement d'une règle, mais parce que cela lui donne des ressources pour aborder les tâches qu'il avait tendance à éviter, l'aide à garder la joie dans les situations difficiles, à vivre avec des personnes aux caractères forts différents, et à affronter des difficultés sans s'effondrer. Ce n'est pas une astuce pour peindre avec des couleurs chatoyantes une réalité moins agréable ; c'est simplement la présentation des motifs de la lutte, avec réalisme, dans tout leur attrait. Lorsque la formation est abordée sous cet angle précis, les personnes se sentent davantage aidées que poussées⁷⁹. Voilà qui est formidable : la personne se sent réellement libre et reconnaissante, si bien qu'on peut tout lui dire. Quand les personnes dont on a la charge se sentent vraiment aidées, est souvent un bon critère pour apprécier la valeur de la direction spirituelle.

⁷⁹. F. Ocariz, *Lettre* 9 janvier 2018, n° 11 : « La formation que l'on reçoit tout au long de sa vie, tend dans une large mesure à ouvrir des horizons. En revanche, si nous demeurons dans le seul registre de l'exigence, nous pourrions finir par ne voir que ce que nous n'arrivons pas à faire, nos défauts et nos limites, et à oublier le plus important : l'amour de Dieu pour nous ».

3. Perspective

« Nous devons compter sur le temps, et sur l'action de la grâce dans chaque âme. Il n'est pas bon de pousser les âmes, ni de prétendre qu'elles courent, alors qu'elles peuvent à peine tenir debout »⁸⁰.

Perspective signifie avoir présent à l'esprit que la formation n'est pas un acte ni la somme d'une pluralité d'actes s'étalant au long du temps comme des points qui, tout en indiquant la même direction, n'en sont pas moins séparés les uns des autres. La formation est une ligne, un processus continu dans lequel il est indispensable de compter sur le temps et de savoir orienter la lutte à moyen et à long terme. Dans le travail de formation il est nécessaire de *voir loin*, d'avoir une perspective⁸¹.

L'unité de temps de la lutte dans la vie intérieure ne peut être la semaine. Il faut se donner et proposer aux autres des objectifs élevés qui demanderont des années pour être atteints et constituent le cadre où notre lutte évolue pendant l'année ou une période déterminée.

Seulement ainsi la lutte sera centrée sur les vertus et non sur les actes qui peuvent être répétés sans être vraiment intériorisés. Les vertus constituent ces objectifs élevés nécessitant du temps pour être atteints, car ce que nous visons n'est pas la simple intégration de certaines manières d'agir mais l'acquisition d'une deuxième nature, d'un mode d'être qui soit le fondement de notre manière d'agir. Or, former un habitus requiert du temps et de l'insistance. Personnellement, quelques vers d'un poète irlandais assez connu m'ont fait réfléchir, même si son sujet n'est pas celui dont nous nous occupons ici. En réfléchissant sur sa tâche, le poète écrit :

*I said, "A line will take us hours maybe
Yet if it does not seem a moment's thought,
Our stitching and unstitching has been naught"*⁸²

À la fin, la vertu que nous cherchons par notre lutte doit devenir si personnelle qu'elle soit évidente avec le plus grand naturel (ce qui ne signifie pas sans effort) comme si nous avons toujours été ainsi. Autrement, notre coudre et découdre aura été vain. Cela peut exiger une longue période de lutte ambitieuse, persévérante et sereine, pleine de confiance en Dieu.

Former avec perspective suppose de consacrer du temps à expliquer le pourquoi, non seulement des critères ou des décisions, de cela aussi bien entendu, mais aussi le pourquoi des conseils concernant la vie intérieure. Ainsi celui qui reçoit ces orientations comprend mieux le sens de sa lutte et voit ce qui lui est proposé comme un pas sur un chemin dont il voit, ou en a l'intuition, la direction et le but. Par ailleurs, le regard axé sur la finalité est la clé de l'initiative, car la finalité est la clé de l'action de l'intelligence, puisque pour les choses pratiques nos raisonnements partent des fins.

Ouvrir des perspectives aide à avoir et à transmettre patience et sérénité : on forme dans le long terme. Le niveau de quelqu'un importe moins que le fait qu'il avance. Comme saint Josémaria

⁸⁰. Saint Josémaria, *Lettre* 8 août 1956, n° 38, (citée dans E. BURKHART, J. LÓPEZ, p. 426).

⁸¹. On ne veut pas dire par là qu'il faut maintenir une distance, sans s'impliquer dans les affaires de celui dont nous nous occupons. Il faut savoir anticiper les problèmes et les occasions favorables, parfois plusieurs années à l'avance.

⁸². W. B. YEATS, *Adam's curse*. On pourrait le traduire comme suit : « J'ai dit : Une ligne nous prendra peut-être des heures ; mais s'il ne semble pas y avoir un moment de réflexion, notre coudre et découdre n'auront rien donné »

l'enseignait, la vie intérieure progresse d'ordinaire sur un plan incliné, parfois assez raide ; la seule chose qui serait néfaste c'est de se tenir pour satisfait et cesser d'avancer⁸³.

a) Fins et moyens

L'avantage d'avoir des perspectives et une vision large, donc de savoir où on va, c'est que l'attention peut davantage se concentrer sur les fins que sur les moyens : sur les causes plus que sur leurs effets.

Pour éviter le volontarisme, il est important de distinguer les fins des moyens⁸⁴. C'est logique, car en réfléchissant sur le comportement, le point de départ de la raison est la finalité. C'est pourquoi se concentrer sur les fins est le propre de celui qui reconnaît à l'intelligence son rôle, tandis que celui qui ne le fait pas finit par concentrer son attention sur les moyens.

Les fins sont voulues pour elles-mêmes, les moyens en raison des fins. Si les moyens ne servent pas à atteindre la finalité, ils ne sont d'aucune utilité, ayant perdu leur raison d'être. Le volontariste voit les fins comme s'ils étaient des moyens ; il prend une manière déterminée de vivre une vertu (un moyen pour l'exercer) pour la seule envisageable, comme si elle était la vertu même (la fin). L'attention de l'homme prudent se concentre sur les fins ; celle du volontariste sur les moyens. L'homme prudent vise certaines fins et met en œuvre certains moyens ; le volontariste prend des décisions concernant les moyens et les assume comme autant de devoirs.

Si l'attention se concentre sur la finalité, on peut discerner correctement quels sont, ici et maintenant, les moyens adéquats pour avancer vers elle et l'atteindre. Ce que nous cherchons, ce n'est pas la formation de quelqu'un qui satisferait à certains paramètres extérieurs dans son comportement. Nous voulons former des personnes aimant Dieu et les autres, ayant le désir d'être pauvres comme Jésus-Christ, prenant des initiatives dans l'apostolat parce qu'elles souhaitent aider les autres à être heureux, désirant se tenir disponibles, appréciant de partager leur vie dans un climat de fraternité et souhaitant y apporter quelque chose, etc. C'est justement pour cela qu'elles posent des actes qui requièrent la pratique de différentes vertus. Dans le domaine de la formation aussi, en se donnant des buts élevés et peut-être difficiles, il faut savoir « concéder sans céder, avec l'intention de le récupérer »⁸⁵ (les trois verbes sont importants). C'est ainsi que l'on forme avec perspective et profondeur, aussi bien à moyen qu'à long terme.

b) Principes et conséquences, causes et effets

Pour toutes ces raisons, il importe grandement de centrer la formation sur les fins et prendre en compte les causes et non seulement les conséquences. Ce qui intéresse, c'est de former les vertus, les dispositions ; celles-ci ont des conséquences mais la formation ne consiste pas simplement à les énumérer. Aider à les connaître fait partie de la fonction pédagogique ; mieux comprendre quelle est la cause, la disposition qui se trouve derrière et la sous-tend, et comment elle devrait être. Si cet objectif n'est pas atteint, apprendre à répertorier les conséquences ne formerait pas et pourrait en arriver à stresser et à développer l'esprit de révolte⁸⁶. En revanche, les normes et

⁸³. Cf. par exemple *Quand le Christ passe*, n° 75.

⁸⁴. On pourrait presque dire que le volontarisme consiste dans la confusion entre fins et moyens.

⁸⁵. *Lettre 8-XII-1949*, n° 18 (citée dans A. DE FUENMAYOR, V. GÓMEZ-IGLESIAS, J.L. ILLANES, *L'itinéraire juridique de l'Opus Dei. Histoire et défense d'un charisme*, Desclée, Paris 1992). Aussi *Lettre 25 janvier 1961*, n°20 : « Le chemin le plus court n'est pas toujours la ligne droite. Parfois il faut faire un détour, avancer en zigzag, faire un pas en arrière, afin de pouvoir ensuite faire un bon saut en avant ; céder sur un point accessoire, avec l'intention de le récupérer en son temps, afin de sauver des valeurs plus fondamentales » (citée dans *Ibid.* p. 11, note 28).

⁸⁶. Cette révolte est la réaction que nous avons tous tendance à avoir devant une norme que nous ne considérons pas comme *ordinatio rationis*, (comme un ordre rationnel vers une fin), mais comme *ordinatio voluntatis* (comme une

les critères, lorsqu'on les comprend, apportent paix et sensation de liberté, même si parfois cela coûte de les suivre, pour d'autres raisons.

Ce que nous disons signifie aussi que, parfois, on peut céder sur les conséquences, tout en réaffirmant les principes. Les principes sont importants. On ne doit pas céder sur les principes. En revanche, parfois on doit céder (avec élégance, sans que cela soit lourd) sur les conséquences, tout en réaffirmant les principes. Dans ce cas, l'acte extérieur sera plus ou moins réussi, un pas est néanmoins franchi dans la formation de la prudence en aidant à bien raisonner.

En revanche, si nous insistons trop sur les simples conséquences, en mettant plus l'accent sur l'acte extérieur, la formation perd de son éclat, le bien vers lequel nous avançons n'attire plus parce qu'on ne le voit plus ; il en résultera facilement du stress chez celui qui a du mal à vivre ce qu'on lui conseille, voyant cela comme une imposition, même si ce n'est pas le cas. En revanche, si nous parvenons à ce que quelqu'un fasse sienne la cause, c'est-à-dire qu'il la désire et la recherche, à ce qu'il soit conscient de la connexion entre elle et ses manifestations, non seulement il acceptera mieux le conseil donné mais lui-même cherchera les manières de vivre les vertus que les critères suscitent, même s'il se retrouve dans des circonstances non-prévues par aucun critère. Par exemple, il essaiera de vivre la sobriété et la modération y compris lorsqu'il dispose d'une somme d'argent dont il n'a à rendre compte qu'à son entreprise : il évitera de faire des dépenses superflues qui n'étonneraient pas même ses responsables dans ces circonstances courantes.

Lorsqu'il faudra transmettre des critères, il convient de tenir compte de toutes ces idées, afin d'assurer la formation de la prudence, en exposant des raisons, en apprenant à réfléchir. Si nous ne connaissons pas les raisons d'une indication que nous devons transmettre, il conviendra de se renseigner avant de le faire. Si quelqu'un nous pose une question dont nous n'avons pas la réponse, il ne faut pas avoir peur de le dire, tout en ajoutant que nous allons y réfléchir. Cela dit, en général, il faut éviter la transmission de critères sur un ton volontariste.

Les critères ne doivent jamais être excessifs, sinon nous risquerions d'étouffer l'esprit d'initiative de la personne, point clé dans le processus de sanctification, donc de la formation et de l'apostolat. Pour former la prudence, il est bon d'encourager celui qui demande un conseil à prendre la décision tout seul, après l'avoir aidé à examiner la situation, sans qu'il soit nécessaire de lui rappeler des critères généraux. Lui-même sera capable de les découvrir au fur et à mesure, grâce à son expérience et aux orientations qu'on lui aura données. Il les cherchera de lui-même, se sentant à la fois soutenu et libre pour les apprécier. L'expérience personnelle est toujours fort enrichissante.

Former de la sorte peut sembler lent, mais cela permet d'agir en profondeur, dans une réelle sensation de liberté. Et, c'est aussi plus rapide, parce qu'en procédant différemment, on ne formerait pas.

Enfin, pour aider à la formation de quelqu'un, nous devons penser aux causes éloignées ou indirectes des problèmes qui se posent à lui. Par exemple, quelqu'un se trouve confronté à une période d'une plus grande difficulté dans la chasteté ou les rapports avec les autres. La cause peut-être la tension provoquée par une autre difficulté : un problème professionnel, familial, affectif, ou le découragement... Dans ces circonstances, en plus d'encourager à lutter, sur la chasteté ou la fraternité, il faut affronter le problème que pose la tension ; sinon, on ne fera qu'ajouter un nouveau motif contreproductif de tension et de découragement. L'expérience prouve que si l'on fait voir à

imposition qui n'a pas d'autre raison que la volonté de celui qui l'a établie). Bien sûr, une personne raisonnable croit qu'il y a des raisons même si elle ne les voit pas, mais cette confiance est renforcée lorsque les raisons sont explicitées régulièrement ; ainsi, si parfois, elles ne peuvent pas l'être, la personne pourra facilement admettre qu'elles existent, car elle a l'expérience que c'est toujours le cas.

l'intéressé que son problème n'est pas un problème de chasteté ou d'irascibilité, si c'est vraiment le cas, et que l'on étudie avec lui comment affronter la vraie cause, on n'enlève pas de l'importance à ces efforts ascétiques, bien au contraire. On leur donne lumière et sérénité, on aide la personne à lutter avec davantage d'optimisme et de joie, ce dont elle est profondément reconnaissante.

La même approche doit s'appliquer aux points de lutte plus modestes : difficulté à faire la prière ou à vivre en la présence de Dieu au milieu d'un travail très absorbant, l'apostolat de quelqu'un qui a un caractère plutôt réservé, etc. Ces problèmes ne se résolvent pas en stimulant l'effort dans la lutte ; car il se peut que l'effort plus intense augmente la tension et, par voie de conséquence, le problème et donc la frustration de ne pas avoir réussi à le résoudre. Il faut apprendre à lutter de manière intelligente et pas seulement grâce à la détermination de la volonté.

4. Affection

La formation a lieu dans un climat d'affection. Comme nous l'avons vu ⁸⁷, la charité, donc l'affection, joue un rôle décisif. La perspective dont nous venons de parler suppose la prise en compte du fait qu'il faut du temps pour acquérir des convictions et pour que les habitus portent du fruit. Les convictions, quant à elles, sont importantes pour que l'esprit d'initiative repose sur des bases fermes, sans se limiter à un pur subjectivisme. Or, l'affection doit être présente à tous les pas et dans tous les éléments de ce processus.

Bien que quatrième parmi les clés que nous examinons, elle est première quant à son importance, car sans elle rien n'est possible. On ne peut former que si l'on aime ; et la formation est mieux assimilée, avec joie et bonheur, si quelqu'un se sait aimé. L'affection a un rapport très étroit avec l'affirmation « parce que j'en ai envie » ⁸⁸. Voilà pourquoi nous avons rappelé que saint Josémaria voyait dans la formation et le gouvernement deux manières d'aimer ⁸⁹.

La charité est la source principale de crédibilité et d'autorité. Une personne qui se sait aimée et aidée reçoit plus facilement les conseils, même ceux qu'elle a du mal à mettre en pratique. Elle perçoit pratiquement, peut-être à son insu, la bienveillance de celui qui les lui donne. En revanche, si l'affection fait défaut, les engrenages de la formation grincent et les éventuels bons effets seraient probablement superficiels.

La charité est aussi la garantie du respect de la liberté face à l'esprit d'initiative de celui qui reçoit la formation. Celui qui l'aime, veut l'aider à prendre de bonnes décisions parce que son seul souci c'est lui, et pas uniquement ses actes et les conséquences éventuelles qui en découlent.

Une des manifestations de cette affection est de croire dans les autres. Non seulement les croire, c'est-à-dire croire ce qu'ils disent, ce qui est bien entendu nécessaire, mais croire en eux, en leur capacité de se sanctifier, de s'améliorer, d'acquiescer telle ou telle vertu dont nous lui avons parlé, de changer sur tel ou tel aspect qui lui demande beaucoup d'effort, de mener à bien telle charge qui le décourage, ne sachant pas très bien comment s'y prendre... Voilà un principe éducatif de base qui s'applique aussi à la formation spirituelle. Si un éducateur ne croit pas en quelqu'un, il transmet insécurité et frustration. En revanche, si quelqu'un sent qu'on croit en lui, il donne le meilleur de lui-même. Cette confiance dans les bonnes intentions et dans les possibilités des autres n'est pas un optimisme naïf, car elle ne méconnaît pas la nécessité de la grâce, du temps et de l'effort. Mais elle croit et aide à croire dans l'efficacité liée à la mise en jeu de ces possibilités. Il

⁸⁷. Section III, paragraphe « Prudence et affection ».

⁸⁸. Saint Josémaria, *Lettre* 8 août 1956, n° 38, (citée dans E. BURKHART, J. LÓPEZ, p. 580).

⁸⁹. Cf. *Lettre* 6 mai 1945, n° 39.

s'agit de quelque chose de bien réel, car, même si parfois l'intéressé ne sait pas très bien expliquer pourquoi, il perçoit clairement que la confiance existe et est sincère.

V

Récapitulation : trois lignes de fond

Avant de conclure, signalons brièvement trois lignes générales qui peuvent se révéler utiles pour rassembler et donner une unité à la mise en pratique des idées exposées dans ces notes.

1. Personnes et habitus

Dans le travail de formation, nous devons transmettre des critères et des orientations pratiques, qui aident à trouver le bon chemin et ses limites. Or, la mission du directeur spirituel ne consiste pas simplement à fixer les limites du chemin. Il s'agit de quelque chose de plus difficile et de plus beau : former des personnes qui, évoluant dans leur milieu naturel, ne s'écartent pas du chemin, parce qu'elles ne veulent pas s'en écarter, aimant Dieu de toutes leurs forces et, par Lui, les autres et leur vocation. C'est pourquoi les critères et les règles, aussi nécessaires soient-ils, comme c'est le cas, ne sont pas suffisants. Comme nous l'avons dit, ils ne forment pas les décisions d'autrui, mais uniquement les nôtres.

Cependant, nous savons tous qu'il est possible d'évoluer à l'intérieur de certaines règles sans vraiment vivre face à Dieu ; et qu'il est aussi possible d'en omettre l'une ou l'autre à l'occasion, tout en ayant une attitude droite devant Dieu, simplement parce que les circonstances l'exigent. C'est pourquoi plutôt que d'apprendre à s'assujettir à quelques règles, il faut apprendre à les saisir et à faire siennes les raisons qui ont conseillé d'adopter de telles mesures. Dans ce cas, il est facile de les appliquer dans la liberté, sans rigidité, même s'il n'est pas possible de ne pas les appliquer ou s'il était plus facile de les omettre. En définitive, les personnes sont plus importantes que les critères : ceux-ci ne sont que des moyens ; celles-là des fins.

2. Des personnes qui réfléchissent

Apprendre à réfléchir n'est pas uniquement une question technique. Cela ne consiste pas à transmettre les aspects qui interviennent dans les décisions, les facteurs à prendre en considération, etc. Cela consiste surtout à stimuler l'attitude de réflexion devant la vie. Il ne suffit pas de former des personnes qui *savent*, il faut former des personnes qui *réfléchissent*. Celui qui se limite à savoir se répète ; celui qui réfléchit crée, apporte, prend des initiatives. Celui qui se limite à savoir accepte certaines choses sans les comprendre et, au moment de l'épreuve, se brise ; celui qui réfléchit peut parfois tomber devant la complication mais, en général, il apporte la lumière.

Voilà le plus important, à l'heure actuelle où on accepte difficilement l'autorité⁹⁰. La vérité ne peut être *imposée*, elle doit être *proposée*, en la présentant humblement, dans son ouverture. La force doit résider dans les arguments. Il ne suffit pas de connaître la doctrine pour être à même de la proposer efficacement : encore faut-il la comprendre de plus en plus profondément et être capable de se mettre à la place de son interlocuteur qui soutient l'affirmation opposée, même s'il a tort. Pour ce faire, une attitude habituellement réfléchie est d'un grand secours.

Être quelqu'un qui réfléchit requiert, outre l'étude, le développement de la sensibilité humaine : être capable d'écouter, de remarquer les nuances de la vie, d'apprécier ce qui est délicat,

⁹⁰. Une partie de la formation consistera donc à apprendre à l'accepter sans perdre la liberté intérieure, sans tomber dans le volontarisme et sans réclamer des explications pour tout ; savoir obéir même si nous ne comprenons pas tous les aspects d'une question déterminée.

de regarder les événements et les personnes de plusieurs points de vue. Si nous ne nous sentons concernés que par ce qui provoque en nous des émotions fortes, il sera difficile que nous formions et que nous fassions l'apostolat en profondeur, parce que nous serons incapables de saisir les problèmes des autres et d'y apporter un peu de lumière.

Un bon moyen d'y arriver est la lecture, surtout de la bonne littérature qui ouvre des horizons, aide à affiner, à voir le monde avec les yeux d'un autre, à découvrir dans les événements et les personnes quelque chose de plus que ce qui apparaît nettement ou semble évident. Les récits parlent toujours de personnes libres qui, rencontrant des problèmes, doivent prendre des décisions. On trouve dans la littérature de qualité de bonnes histoires, où les questions en jeu et les décisions personnelles, correctes ou non, se posent en profondeur, étant tout sauf banales. C'est pour cela qu'elles font réfléchir. En règle générale, les exemples sont plus formateurs que les concepts. Il en va pareillement des bons films. Aussi est-il bon de favoriser le cinéma de qualité qui pose des questions intéressantes et fait réfléchir tout en apportant une détente.

3. Autorité

La confiance joue un rôle décisif dans la formation. Même si nous favorisons toujours la responsabilité et l'initiative, nous n'aurons d'incidence dans la vie de quelqu'un que s'il a confiance en nous. Nous pourrions alors nous demander : s'ils n'en ont pas, comment la créer ? La confiance ne s'impose pas mais se mérite. Ce n'est pas que l'effort de l'imposer soit mauvais, c'est simplement impossible. C'est pourquoi le formateur doit jouir d'une autorité auprès des autres. Ici, la distinction classique du droit romain entre *potestas* (le pouvoir, publiquement reconnu) et *auctoritas* (le savoir, publiquement reconnu) semble bien opportune. Le formateur doit penser que les autres doivent le suivre parce qu'il a de l'autorité, parce que les autres voient en lui quelqu'un qui *sait*, compétent dans l'affaire dont il est question et non seulement quelqu'un qui occupe une position déterminée.

En plus de la sagesse procédant de la science et de l'expérience (qui ne s'acquiert pas grâce à la vie mais à la réflexion sur la vie), ce qui donne de l'autorité, c'est le respect de la liberté des autres qui se manifeste de mille manières différentes : la manière ouverte et modérée d'exprimer les opinions personnelles ; savoir écouter ; toujours apprécier le point de vue de l'autre ; parler respectueusement de tout le monde (y compris des personnages de la vie publique, même s'ils ont manifestement tort ou s'ils attaquent l'Église) ; parler en bien des amis et des connaissances. Comme nous l'avons déjà dit, l'affection est la source première de l'autorité et de la crédibilité.

Si le formateur se comporte de la sorte, s'il aime inconditionnellement ceux qu'il cherche à aider et se surpasse pour eux, il va se développer chez eux, même à leur insu, une attitude d'ouverture, de confiance, de certitude d'être compris et aidés, quoi qu'il puisse arriver : un sentiment de liberté.

Épilogue

Pour celui qui se consacre à des tâches de formation, un motif de grande joie est de constater que les personnes qu'il aide ont bien assimilé l'esprit spécifique de leur vocation, en l'incorporant à leur vie avec le plus grand naturel, si bien qu'elles le montrent sans respect humain. Les respects humains ne peuvent être surmontés par la seule force. Ils le sont plus facilement si quelqu'un est sûr que tout ce qu'il fait mérite le respect, non par tolérance mais parce qu'il s'agit de quelque chose de merveilleux qui semblera respectable à toute personne raisonnable. Lorsque quelqu'un qui s'est sincèrement donné au Seigneur montre aux autres sa propre vie, dans la transparence, les autres sont souvent positivement surpris, sa vie leur semble attrayante. Et elle l'est. La fidélité est profondément et intrinsèquement apostolique.

Voilà pourquoi plutôt que d'encourager à faire l'effort de surmonter les respects humains il vaut mieux aider à faire l'expérience d'une profonde liberté, aider à enlever les obstacles qui empêchent d'agir avec une liberté intérieure, avec aisance ; aider à se sentir fier de ce que l'on vit.

Si nous parvenons à former ainsi, de sorte que la vocation soit chez tous comme leur propre peau et non une armure qui les protège mais qui les empêche de se mouvoir⁹¹, le Seigneur se servira de ces personnes pour approcher beaucoup d'âmes de son amour et pour susciter de nombreuses vocations.

Julio Diéguez

Rome, 29 octobre 2019

⁹¹. Cf. 1 S 17, 38-40.