

**VIE
OBLATE
LIFE**

TOME CINQUANTIÈME / 3
VOLUME FIFTY / 3

1991

OTTAWA, CANADA

Le sens maternel de l'apostolat sur le modèle de Marie

SUMMARY - The author's purpose is to search how much the devotion to Mary Immaculate has penetrated the heart and inspired the pastoral life of the Oblates in Canada, to penetrate the secret of the marian influence on their personal and pastoral life. Did the Oblates inherit the quality of the Founder's heart? For his sons, Eugene de Mazenod has a permanent sentiment of a maternal affection. The author's thinking concerns Mary and the Church (parallel and similitude between Mary and the Church). The maternal action is characterized by the interiority, the liberty, the generosity and the tenderness. It is important to have a devotion to Mary. The Church is always the mother of those who have God as Father.

A l'occasion d'un anniversaire comme celui que l'on veut ici signaler, il serait tout à fait convenable de chercher à quel point la dévotion à Marie Immaculée a pénétré le coeur et inspiré l'apostolat des Oblats au Canada. Il faudrait plus que recenser leurs pratiques internes et leurs oeuvres externes de dévotion mariale, mais à travers ces manifestations percer le secret de l'influence mariale dans leur vie et leur apostolat. L'entreprise dont je rêverais dépasse les limites et d'un article et des capacités de l'auteur.

Les Oblats auraient-ils hérité plus ou moins consciemment de la trempe de coeur de leur Fondateur? Comme on le rappellera à nouveau plus loin, celui-ci se reconnaissait à l'égard de ses fils le sentiment permanent d'une affection de mère¹! Quelque chose n'en a-t-il pas déteint dans l'apostolat de ses fils? Voilà en tous cas, qui rejoint la phrase-clé d'où est tiré de cet article et qui fera le sujet de ces réflexions. Cette phrase vient clore un substantiel et assez long développement sur Marie et l'Église, au ch. VIII de *Lumen Gentium*, no. 65. La voici: "La vie de cette Vierge fut un modèle de ce sentiment maternel dont il faut que soient animés tous ceux qui dans la mission apostolique de l'Église coopèrent à la régénération de l'humanité". Le terme latin est *affectus maternus*. Si l'on n'aime pas traduire par sentiment, on trouvera deux équivalents dans les paragraphes précédents; "charité maternelle" (no. 62), "amour maternel" (no. 63). Peut-être bien ce terme de maternité, surtout appliqué à l'apostolat, risque-t-il de faire grimacer. Les femmes n'aiment pas se voir reléguées à ce rôle. Les hommes ne consentent pas à passer pour femmes. Et puis l'Église ne paraît pas si maternelle. Ne soyons pas esclaves ni des mots ni des rôles. La maternité est plus qu'un rôle. Le terme lui-même doit être décanté. Il est polyvalent. Si on exerce un peu le sens de l'analogie, il satisfait l'esprit et le coeur en exprimant une haute réalité.

I. Marie et l'Église

Les Pères du Concile n'auront sans doute pas consacré beaucoup d'heures à débattre de cette conclusion sur la relation entre Marie et l'Église. On n'en est heureusement que plus libre d'en examiner la portée positive et pratique.

Cette phrase vient conclure le parallèle classique entre Marie et l'Église (nos. 63-65). Se situant explicitement (il n'est que de noter les références précises) dans la ligne d'une tradition qui remonte loin vers les origines, le Concile présente Marie comme le type de l'Église, à titre de vierge et mère. Vierge en tant que consacrée à Dieu par sa foi; mère en tant que coopératrice à l'enfantement spirituel du Christ dans les coeurs. Elle est mère du Christ non seulement pour le mettre au monde, mais, ce faisant, coopérer à le faire naître et grandir dans le coeur des croyants. Le texte conciliaire le souligne fortement: le Christ auquel la Vierge donne naissance est justement (*ideo*) né d'elle pour naître dans les coeurs par l'Église.

Ainsi de l'Église. Elle engendre et forme le Christ dans les coeurs par la prédication de la Parole, par la célébration du baptême et de l'Eucharistie (et donc toute la liturgie) et par une action directrice qui s'appellerait éducation des frères de Jésus Christ².

Similitude donc et parallèle entre Marie et l'Église. Davantage: continuité. C'est le même processus qui se continue de l'une à l'autre, une coulée pourrait-on dire selon l'image évoquée par le terme influxus (s'écouler dans) qu'emploie le Concile (no. 60) pour désigner l'action salutaire de Marie. Celle-ci est l'Église en son point éminent³, en son état de perfection achevée.

Toute l'oeuvre ecclésiale d'attachement au Christ et de service du Christ, a donc en elle son commencement comme en son type exemplaire, source d'inspiration et modèle d'action.

En Marie, il est bien clair que la fonction maternelle ne peut être qu'imprégnée de sentiment maternel: de tout son être, de toute sa foi et de tout son coeur elle consent à devenir mère du Sauveur jusque dans la pleine extension de la formation de celui-ci dans les coeurs. La même fonction se poursuivant en et par l'Église ne devra pas moins être animée du même amour⁴. Puisque la fonction maternelle de l'Église n'est rien d'autre que son action apostolique, il est facile de conclure que cette action doit être animée du même sentiment maternel. Ce n'est pas tout pour les agents de l'oeuvre apostolique de l'Église de faire oeuvre apostolique, il faut le faire avec des sentiments maternels; on ne peut coopérer à engendrer le Christ qu'en le faisant maternellement.

II. L'Église est Mère

Parler d'affectus maternus n'équivaut pas à verser dans le sentimentalisme. Il ne s'agit pas non plus de transformer l'action missionnaire en ces propos onctueux (qui accompagnent si souvent l'image stéréotypée des prêtres au cinéma), ni en procédés doucereux. Non qu'il faille exclure, loin de là, une sensibilité de bon aloi, la délicatesse des procédés, la capacité de sympathie, de cordialité et de tendresse. Mais l'affectus maternus consiste en quelque chose de beaucoup plus profond et intérieur, dont il faut retracer l'inspiration et l'exemplarité plus haut que les sentiments humains les plus nobles, en Dieu lui-même.

En lui éminemment toute paternité aussi bien que maternité⁵. De lui émane mystérieusement la capacité de coopérer à transmettre la vie divine elle-même, la régénération de la nouvelle naissance (Jn. 3, 3-6). C'est incomparablement plus haut que transmettre la vie humaine. Parmi les fonctions humaines, la procréation est très noble et peut servir d'approche analogique pour dire ce qu'on en peut de la génération spirituelle, car celle-ci est trop grande à saisir. L'affectus maternus dans l'apostolat consistera donc avant tout dans une conscience vive, convaincue, nourrie de foi, de ce qu'est la génération spirituelle confiée par Dieu à Marie et à l'Église.

Le mot le dit assez, toute génération est engendrement, acte vital de transmission de vie. Non une fabrication et une technique. On ne "fait" pas des petits, on leur donne la vie par un acte essentiellement vital. Déjà au plan humain, il y a toute une distance entre les techniques de fertilisation artificielle et la procréation volontaire, délibérée, animée d'amour. Nos sciences veulent tellement maîtriser la vie (son origine, son développement, sa conservation, sa défense) qu'elles risquent d'oublier que la vie est bien autre chose que la simple (ou complexe) disposition des noyaux de matière surtout là où il s'agit de la vie supérieure d'un sujet doué d'intériorité, de liberté, d'amour⁶. Et encore davantage quand il s'agit de devenir enfant de Dieu, par la formation du Christ, le Fils bien-aimé, dans le coeur, sous l'action fécondante de l'Esprit Saint.

III. Intériorité

L'action apostolique de l'Église sera d'autant plus maternelle qu'elle sera intérieure. Il est banal de rappeler que toute action vitale se caractérise comme mouvement de l'intérieur, et d'autant plus immanente qu'elle sera d'une qualité de vie plus haute. Si la génération est action vitale, elle le sera dans la mesure où elle sera intériorisée et intériorisante. A combien plus forte raison la génération spirituelle.

C'est tout l'inverse du "faire", au sens de fabrication, de facture. Le faire ne vise qu'à l'emploi de techniques. L'action apostolique est bien autre chose que l'emploi de techniques en vue de faire des disciples, des adhérents. Elle ne veut pas faire des statues, mais former l'image vivante du Christ dans le coeur des chrétiens. Non qu'il faille dédaigner les techniques, mais l'apostolat n'est pas une technique. Les techniques, les talents acquis ou donnés par l'Esprit

(charismes) sont valables; il faut les recevoir avec reconnaissance, les cultiver avec diligence, les utiliser avec prudence (L.G. no. 12). Mais il leur faut une "âme", un courant vital qui les traverse et en fasse plus qu'une manipulation, mais ce quelque chose d'ineffable qu'est une coulée de vie divine. La conduite de l'Église, toutes les formes de direction qu'elle inspire à notre vie, n'est pas une technique de gestion, même s'il faut des gestionnaires habiles et bien avisés, comme cet oikonomos de l'Évangile (Lc. 12,42). La prédication (au sens le plus large) est plus qu'une technique de rhétorique ou de publicité ou de vente, plus qu'un éclat de cymbales, même s'il faut savoir annoncer l'Évangile à bon escient. La célébration liturgique est plus qu'une technique théâtrale, même s'il faut être de bons "acteurs", même s'il faut des artistes pour apprendre à prier en beauté.

Ainsi donc l'apostolat se sert de toutes techniques, mais en les animant, en leur insufflant une âme. Il procède d'une poussée de l'intérieur, c'est-à-dire de foi convaincue et de cet amour du Christ dont S. Paul se sentait étreint (2 Cor. 5, 14). Dans la même mesure, le fruit qu'il produit sera de plus en plus intérieur. Intérieur au cœur du fidèle en qui le Christ naît, grandit et demeure (Jn. 15,4-5). Intérieur aussi à l'Église qui le fait naître. Le fruit que celle-ci engendre ne se détache pas de la matrice, bien au contraire, il y est introduit. Régénéré de l'Esprit par le baptême, le fidèle est agrégé à l'Église. Plus il vit du Christ et de l'Esprit, plus il vit dans l'Église, et aussi l'inverse, plus il vit en Église plus il adhère au Christ par l'Esprit. Comprendons bien: justement parce que l'action apostolique de l'Église est intérieure, elle n'est pas commandée par le souci de gonfler les statistiques de ses adhérents en concurrence avec les autres "religions". Elle ne vise pas les succès comptables. Elle s'efface, non pas devant le monde, auquel elle doit annoncer le Christ, mais devant l'Époux auquel elle est soumise (Eph. 5, 24). Plus elle s'efface, plus l'Époux la rend féconde de la sainteté de ses membres; plus elle respire de la gloire que le Christ répand sur elle en lui donnant des enfants.

IV. Liberté

Parce que intérieure, l'action maternelle de l'Église sera promotrice de vraie liberté. La liberté est, en effet, la mystérieuse prérogative d'un sujet capable de se déterminer du dedans, de son intériorité. L'Église est mue par l'Esprit et "là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté" (2 Cor. 3,17). Elle est porteuse de la Parole du Christ, or celle-ci est libératrice (Jn. 8,31-32). Elle engendre au Père des fils et non des esclaves (Jn. 8,33-34; Rom.8,15). C'est assez dire que la liberté humaine, plus elle s'en intériorise, moins elle cède au déterminisme des instincts ou au hasard du caprice; au contraire, elle devient docilité à l'Esprit, accueil à la Parole évangélique, offrande filiale au Père.

Impossible ici de suivre toutes les sinuosités de cette liberté qui doit ou devrait imprégner l'action de l'Église. A beaucoup celle-ci apparaît comme contraignante. Avouons-le, l'immixtion des limites, des erreurs, des passions humaines vient obscurcir le resplendissement de la liberté dans l'Église, à tout niveau et pas seulement au sommet.

Ici on pensera instinctivement à certaines interventions de l'autorité dans l'Église, doctrinales ou disciplinaires. C'est bien restreindre le point de vue de la liberté, mais même à ce point de vue, il faut sans cesse se rappeler, ce qui devrait aller de soi, que l'autorité fait partie de la constitution divine de l'Église, et dans l'intention divine ce n'est sans doute pas voulu comme embarras. En outre, essayons de comprendre les conditions d'exercice de cette autorité. Tout compte fait, l'Église n'impose rien par la force. De quelle force disposerait-elle, quand elle est vraiment libre des puissances terrestres qui cherchent parfois à se l'accaparer? Elle est assaillie des innombrables questions qui ne cessent de nous affronter dans l'orientation de notre destinée. Aura-t-elle du premier coup et à coup sûr la réponse spécifique à chacune de ces questions? Elle cherche et avance pas à pas, à pas de générations et de siècles, à pas d'aventure vers des horizons nouveaux. En coopération avec tous ses membres et sous l'assistance du Saint Esprit, en toute question elle oriente les esprits vers Celui qui s'est donné comme lumière du monde et dont elle se reconnaît comme le reflet, le signe sacré (L.G. no. 1). Et cela elle le fait avec une humble audace et une assurance inlassable: c'est sa seule force.

Il ne me paraît pas hors de propos de citer ici, un peu longuement, ces recommandations du Concile de Trente sur la manière d'instaurer la réforme de l'Église:

Les Évêques et autres Ordinaires se souviendront qu'ils ont pour mission de paître le troupeau et non de le frapper; ils doivent gouverner leurs sujets en écartant tout esprit de domination et en les aimant comme des fils et des frères; par leurs exhortations et leurs avertissements ils doivent s'efforcer de les détourner du mal, afin de n'être pas obligés de leur infliger, s'ils commettent un délit, de justes châtiments. S'il arrive cependant à quelqu'un de leurs sujets de céder à la fragilité humaine et de tomber dans le péché, leur devoir, comme dit saint Paul, est de reprendre, de supplier, de réprimander, mais en toute bonté et patience, car souvent, pour la correction d'un coupable, la bienveillance est plus efficace que la sévérité, l'exhortation plus utile que la menace, la charité plus puissante que la force. Si toutefois la gravité du délit exige une punition, on devra allier la mansuétude et la rigueur, la miséricorde et la justice, la douceur et la sévérité, afin de conserver sans raideur la discipline nécessaire au bien des peuples, et d'obtenir que les délinquants s'amendent, ou, s'ils ne veulent pas se repentir, de détourner du moins les autres du mal par la crainte du châtiment exemplaire infligé aux coupables (Concile de Trente, session XIII, De reformatione, ch. 1, cité dans l'ancien Code de droit canonique, can. 2214).

L'action apostolique de l'Église à la suite de Jésus qui passait en guérissant et en prenant la défense des faibles, doit être libérante, travaillant à soulager l'humanité des servitudes qui lui pèsent (théologie de la libération). De plus et principalement, parce que c'est là la racine de la libération, elle fait oeuvre d'éducation à la liberté du coeur, la liberté intérieure et spirituelle. Éducation dont il faut pratiquer les longues patiences et les perpétuels recommencements, à la manière même de Dieu à l'égard de son peuple (Osée, 11,1.3-4. 8-9). A se laisser intelligemment conduire par la Jérusalem d'en-haut, qui est libre et qui est notre mère (Gal. 4,26), on entre dans la vraie liberté, celle de la loi de l'Esprit. A mesure que l'on se débarrasse des liens de l'orgueil égoïste, on devient docile aux impulsions de l'Esprit (Gal. 5,13-24). C'est à cette liberté que l'action apostolique doit et veut nous éduquer⁷.

V. Générosité

Une autre qualité de l'action maternelle est celle que je désignerais du terme de générosité. Encore un mot aux résonances ambiguës: il faut remonter à la mémoire les appels à la générosité lors des quêtes, ou à des dépassements injustifiés où l'on s'épuisait. Mais par quel autre terme rendre la chrestotès divine (Lc. 6, 35; Col., 3-17; Gal. 5,22)⁸?

Elle est gratuite, surabondante, respectueuse. Gratuite de la part du bienfaiteur, donnant sans calcul de retour, tout simplement parce qu'il est bon de donner. Elle ne calcule pas au pied de la lettre d'un contrat et ne distribue pas au compte-goutte. Non qu'elle se dispense de respecter, loin de là, les exigences et les mesures du droit. Elle les remplit en les dépassant selon une autre mesure, celle de l'amour qui ne dit jamais: assez. Certes nos capacités d'aimer sont limitées, il ne s'agit pas de se prendre pour la source inépuisable de l'amour. Mais il reste que plus le coeur est de trempe maternelle, plus il aspire à déverser abondamment comme une eau jaillissante: "Je suis venu pour qu'ils aient la vie et en abondance (Jn. 10,20), comme le vin à Cana (Jn. 2,6).

Libérale la générosité, mais sans accabler de ses bienfaits. Son élan, sans mesure dans son motif, sait s'adapter à la condition de celui à qui on donne. Autant elle respecte et exige le respect des droits fondés en justice, autant elle tient compte des capacités d'accueil du bénéficiaire. Elle ne l'humilie pas par des condescendances hautaines. Elle ne lui impose pas des faveurs dont il ne saurait que faire (Jn. 16, 12). Elle ne l'encombre pas de cadeaux artificiels. Elle lui apprend l'art autrement précieux de coopérer à vivre selon ce qu'il est.

VI. Tendresse

On traduit aussi chrestotès par bénignité. Ce n'est pas loin de tendresse. Encore un mot piégé: retour ou relent de sentimentalisme? Faudrait-il transformer la vigueur apostolique en procédés doucereux, flatteurs, caressants, "opération charme"? Eh! que non. Pourtant y a-t-il amour maternel sans tendresse?

Le mot est de la Bible ou du moins est-ce ainsi qu'on traduit en français des termes bibliques rattachés à la racine rahamin qui évoque le sein maternel. L'encyclique Dives in

misericordia y va de quelques développements techniques sur ce point (no. 4). On pourrait multiplier les références. Notre Dieu se révèle Dieu de tendresse (Ex. 34, 6). Incarné en Jésus, il est capable d'être ému aux entrailles en voyant une mère veuve conduire au cimetière son fils unique (Lc. 7,13). Un saint Paul au lieu de se montrer exigeant à titre d'apôtre, se fait tout aimable par vous [Thessaloniens]; comme une mère nourrit ses enfants et les entoure de soins, telle était notre tendresse... (Th. 2,7-8, trad. B.J.) Dévouement, mais aussi douceur. Les deux ne s'opposent pas. Malgré ce que suggèrent des dégradés comme doucereux, douceâtre, édulcoré, ou la trop répandue "onctuosité" ecclésiastique, la vraie douceur ne sert pas de contrepoids à la force, comme on dit couramment; elle est bien plutôt résultat de la vraie fermeté, celle qui est assez forte pour être créatrice.

Tout autre que la violence destructrice ou la raideur contraignante, la force créatrice fait être, donne l'être, la vie, le mouvement. Les êtres sur lesquels et dans lesquels elle agit, elle les forme et les développe selon la pente même de leur être, et non à rebours. Si tant est qu'elle paraît les contrarier, c'est dû à la résistance qu'on lui oppose, et non à l'action qu'elle exerce.

Qualité éminemment divine, propre au Père créateur. Propre à ses enfants appelés à lui être semblables (Lc. 6, 35-36), propre donc à quiconque est appelé à coopérer à perfectionner la création, et surtout à lui communiquer la vie divine. Qualité hautement manifestée dans le Fils incarné doux et humble (Mt. 11,29; 21, 5); offerte par lui comme chemin de béatitude (Mt. 5, 4); répandue par son Esprit comme fruit (Gal. 5, 23, à côté de la maîtrise de soi); objet d'exhortation comme moyen de concorde et d'unité dans le Corps du Christ (Eph. 4,2).

S'il fallait citer un dernier exemple de cette tendresse maternelle, on aimerait ici revenir d'un trait rapide, à Eugène de Mazenod⁹. Celui-ci avait le tempérament prompt, on le sait bien, rien de mou chez lui; on le sait aussi qu'il avait un coeur très aimant, c'est lui qui le répète, coeur de père et combien, mais aussi de mère. "Don particulier de Dieu¹⁰", écrit-il, de nature d'abord, puis entretenu jusqu'à devenir sentiment permanent et surnaturel. Comment ne pas citer cet extrait d'une lettre datée des dernières années:

J'ai souvent dit au bon Dieu que puisqu'il m'avait donné un coeur de mère et des enfants qui méritent à tant de titres mon amour, il faut qu'il me permette de les aimer sans mesure. C'est ce que je fais en toute conscience. Il me semble que plus j'aime des êtres comme vous, mon bien-aimé fils, plus et mieux j'aime Dieu, le principe et le lien de notre mutuelle affection. Ce sentiment est permanent dans mon âme; je le porte avec moi partout où je suis, et à défaut de la présence des objets chéris, je le répands devant Notre Seigneur dans cette visite du soir où je suis heureux de m'occuper d'eux¹¹.

Comme le note le P. Boutin,

Il rappelait par là aux siens la particulière compréhension, chaleur, fidélité et patience de son amour qui ne se laissait pas rebuter même par les pires ingrattitudes. Il leur signifiait que son affection, à la fois très sensible et très surnaturelle, le portait à penser presque sans cesse à eux, à les aimer sans calcul et comme éperdument et à s'offrir en victime pour eux...

Il s'agit de l'affection que le Père de Mazenod portait aux siens. Compte tenu des natures et des appels, c'est un exemple qui peut s'étendre à eux dans leurs travaux apostoliques. Ainsi se répand cette touche maternelle qui doit affecter l'activité apostolique de l'Église.

VII. Les yeux tournés vers Marie

Me suis-je écarté de mon sujet au point d'oublier la relation à Marie, la présence maternelle de celle-ci? Pour finir, soulignons justement que l'Église se montre particulièrement maternelle en nous faisant prendre conscience de la présence active de Marie dans notre action apostolique. Non seulement celle-ci s'inspire et découle de la maternité spirituelle de Marie, mais elle rappelle aux chrétiens et à tous que si l'Église est maternelle en son agir, c'est dû largement à la présence active de Marie. Il fait donc partie de l'action apostolique de promouvoir le sens de la présence mariale au coeur de son déploiement.

C'est ainsi que le Concile, après avoir rappelé qu'"enseigné par l'Esprit Saint", l'Église vénère Marie d'un sentiment (affectu) de piété filiale comme mère très aimante (L.G. no. 53), ajoute plus loin (no. 65) que la même Église nous invite à lever les yeux vers Marie et à la regarder d'un regard contemplatif. En cela se révèle plus pleinement le caractère maternel de

l'église. Sans cette conscience de foi, sans cette "expérience" de Marie (no. 62) les fidèles sentiraient difficilement ce qu'il doit y avoir de maternel dans l'Église. Celle-ci apparaîtrait moins comme une personne que comme foule anonyme; plus comme autorité contraignante parce que ne pénétrant pas le fond des coeurs; sa prédication collerait trop aux cultures humaines où elle doit se faire entendre; sa sainteté ne brillerait pas d'une lumière assez pure de toute tache; sa prière ne serait pas indemne de cette "hésitation" qui dévalue la nôtre au dire de l'Apôtre Jacques (1,6). Grâce à Marie qui est bien cette Église que nous sommes, celle-ci peut se présenter comme une mère personnelle, comme une éducatrice (no. 63) qui nous connaît à fond, comme l'exemple achevé de toutes vertus, comme la sainteté immaculée, comme l'intercession la plus secourable. Sa puissance d'intercession suscite au secret de tout coeur chrétien un mystérieux instinct de confiance. C'est peut-être ce qu'il y a de plus maternel dans l'Église, cette confiance innée qu'elle nourrit chez tous envers celle qu'elle salue comme la Reine de miséricorde, notre vie, notre douceur et notre espérance.

Innombrables les voix qui l'ont ainsi saluée et invoquée. Leur nombre vaut plus que toute citation. Nombreux aussi les promoteurs de cette confiance. Personne n'en a le monopole. A la manière de son tempérament, et de son temps, Eugène de Mazenod dans sa congrégation comme dans son apostolat s'est appliqué à répandre cette confiance. Bien d'autres Oblats ont étudié la dévotion mariale de leur Fondateur, l'un soulignant tel aspect, l'autre tel autre¹². A tous, auteurs ou lecteurs, il apparaît que le Fondateur voit en Marie celle qu'il aime appeler la Bonne Mère, la tendre Mère, celle qui mérite toute notre confiance. Les textes en ce sens abondent. Ils décrivent autant le coeur et la prière du Père que les initiatives qu'il veut voir ses fils entreprendre pour promouvoir cette confiance en Marie. On conviendra qu'il s'en trouve un énoncé des plus significatifs dans deux articles des Règles qu'il rédigea: "Il auront une dévotion tendre et toute particulière pour la douce Marie et la regarderont toujours comme leur Mère". "Ils emploieront tous les moyens pour exciter les peuples à une dévotion plus fervente et plus confiante envers cette Vierge Immaculée et très Sainte Mère de Dieu". La dernière refonte des Constitutions et Règles en a conservé la substance. On remarquera facilement des mots qui sont revenus souvent dans les pages qui précèdent. A travers ces textes, on aura entendu résonner l'appellation "Bonne Mère". Elle sonne marseillais. Ce qu'elle dit en une langue (et sa culture et son tempérament) toutes les autres langues le répètent à leur manière. Le langage du coeur chrétien est le même, tout en se répercutant en d'interminables litanies, invocations, appellations, couronnes, rosaires, salutations, discours et pratiques. En quoi l'Église se montre mère en se tournant et tournant ses enfants en toute confiance vers la Mère de l'Église.

Les coopérateurs de la mission ecclésiale de tous rangs sont-ils toujours et en tout imbus de cet affectus maternus? Aussi bien demander si la sainte Église est toujours sainte en tous et chacun de ses membres. La réponse est obvie. La phrase que nous avons commentée l'insinue. Elle n'affirme pas: l'action de l'Église est maternelle, mais elle énonce un devoir: il faut que l'action de ses coopérateurs soit animée de sens maternel.

Il faut ajouter et c'est par là que nous concluons: grâce à Marie en qui l'Église est pleinement accomplie, grâce à sa présence active, grâce à la puissance de son intercession, l'Église est toujours la mère de ceux qui ont Dieu pour Père. Là elle ne fait pas défaut. Elle se montre vraiment mère en Marie. A l'une et à l'autre, comme une même mère, nous prions avec l'hymne Ave Maris Stella: Montre-toi notre mère.

Jacques GERVAIS, o.m.i.

-
- ¹ Louis-N. BOUTIN, *La spiritualité de Mgr de Mazenod*, Éd. Rougemont, 1970, pp. 117-119.
 - ² Inutile d'expliquer davantage ou même de dresser une bibliographie. On peut voir par exemple dans le *Dictionnaire de spiritualité*, tome IV, 1960, au mot Église, par Paul Broutin, col. 460-466; ou encore Henri De Lubac, *Les Églises particulières dans l'Église universelle suivie de la maternité de l'Église*, Paris, Aubier, 1971.
 - ³ "Supereminens membrum", dans S. Augustin, *De S. Virginitate*, P.L. 40 399, cité par L.G. no. 53.
 - ⁴ Jean-Paul II, "Encyclique Redemptoris Mater", nos. 42-44.
 - ⁵ Jean-Paul II, "Lettre apostolique Mulieris dignitatem", no. 8.
 - ⁶ Joseph RATZINGER, "Exposé à l'Assemblée extraordinaire des cardinaux à Rome (4-6 avril 1991)

sur la lutte entre la culture de la mort et celle de la vie, dans *La Documentation catholique*, 19 mai 1991, p. 477.

⁷ Jacques GERVAIS, "De la loi de contrainte à la loi de liberté" dans *Église et Théologie*, vol. 1, 1970, pp. 353-374.

⁸ Ceslaus SPICQ, "Le visage sans ride de l'amour dans l'Église chrétienne", dans *Théologie morale du Nouveau Testament*, vol. 11, pp. 800-802 et 781-815.

Aussi Raymond LAFLAMME, "Nature de la bénignité divine", dans *Laval philosophique et théologique*, 1963, pp. 22-48.

⁹ Louis-N. BOUTIN, dans *La spiritualité de Mgr de Mazenod*, pp. 117-119.

¹⁰ Lettre au P. F. Vanderberghe, 2 décembre 1854.

¹¹ Lettre au P. Mouchette, 22 mars 1859.

¹² Parmi les plus récents, Louis-N. BOUTIN, *La spiritualité de Mgr de Mazenod*, pp. 62-81; Kazimierz LUBOWICKI, "Maria nelle vita del beato Eugenio de Mazenod e della sua Congregazione", dans *Quardeni di Vermicino*, 1988.

EUGÈNE DE MAZENOD

Son expérience et son enseignement spirituel

SUMMARY - In no way did the Bishop of Marseilles consider himself a master of a school of spirituality. His efforts were an integral part of the general movement of the Church in France. Never did it occur to him to organize what circumstances led him to counsel into a compact body of teaching. (*Leflon*, V.4, p. 313-314)

The author divides his article in three parts: 1. his personal spiritual evolution according to the three stages of his life (up to the foundation of the Congregation, up to his ordination as a Bishop, and the period of his full maturity). 2. the spirituality of the christian, mostly attitude of confidence and faith. 3. the spirituality of the Oblate of Mary Immaculate: the Oblate is an apostolic man, working for the glory of God, the service of the Church and the salvation of souls. The Oblate is characterized by a spirit of simplicity and audacity, a spirit of total self-sacrifice to the Church and to the poor, a spirit of great availability and proximity to the people, a deep family spirit.

The only synthesis of spiritual life that he has written is the book of Constitutions and Rules of his Institute, a kind of manual of missionary activity and of apostolic religious life.

* * * * *

N.B. The present article was written for the Dictionary of Oblate Spirituality, in course of preparation, under the auspices of the Association for Oblate Studies and Research. Any remarks or suggestions would be appreciated by the author.

Le principal biographe d'Eugène de Mazenod, Jean Leflon, écrit:

L'évêque de Marseille ne se pose nullement en chef d'école. Son effort spirituel s'inscrit dans le mouvement général de l'Église de France [...], il se conforme au style de l'époque, sans rien présenter de bien original [...]. S'il a beaucoup écrit sur les voies qui conduisent à l'intimité divine, ce fut de façon tout occasionnelle, dans ses actes épiscopaux, dans les règles de sa Congrégation, dans sa correspondance. Jamais il ne songea à rédiger en corps de doctrine ce que les circonstances l'amenaient à conseiller en détail (t. 3, p. 780).

Ce jugement me paraît exact. Il invite cependant à creuser davantage, à préciser les traits qui lui sont plus personnels dans le "style de l'époque" et les dispositions les plus marquantes qu'il veut voir incarnées chez ses disciples. Le "corps de doctrine" qu'il n'a pas rédigé est à faire; il devient même possible à mesure que sont publiés ses écrits et que des monographies paraissent sur les diverses périodes de son évolution spirituelle ou sur des points particuliers de son enseignement. En ce domaine, la revue *Vie Oblate Life* a rendu et continue de rendre un service remarquable.

En cet article, nous étudierons brièvement l'évolution spirituelle personnelle d'Eugène de Mazenod et les éléments les plus fondamentaux de sa doctrine spirituelle, tant pour les Oblats que pour l'ensemble des chrétiens.

I. Évolution spirituelle personnelle

Plusieurs facteurs ont marqué cette évolution. Les quatre suivants sont à retenir.

A. L'influence familiale et le milieu social

Eugène est un jeune noble d'Aix-en-Provence. Il est né dans une famille profondément chrétienne, même si assez mondaine. Il a connu la révolution française et expérimenté les souffrances de l'exil. Il a connu aussi les divisions familiales et l'humiliation de l'Église, la misère du clergé et la très grande ignorance religieuse des milieux pauvres.

B. Son propre tempérament

Eugène est un méridional tout d'une pièce, aux désirs ardents, au caractère vif et impétueux, très franc et dont le jugement ne se trompe guère; en même temps, un homme d'une sensibilité extrême, qui aime passionnément et qui exige le retour. Le P. Jozef Pielorz, o.m.i., le résume en deux mots: "Force et sensibilité [...]. Ni l'une ni l'autre ne sont compatibles avec la médiocrité, dans le bien comme dans le mal" (*La Vie spirituelle de Mgr de Mazenod*, 1782-1812, p. 194).

C. Sa formation théologique et spirituelle

Ce fut celle de son temps, avec toutefois quelques influences précises. Durant son exil en Italie (1791-1802), un saint prêtre de Venise, pénétré de l'esprit de la Compagnie de Jésus, Don Bartolo Zinelli, l'a certainement marqué. Confession et communion hebdomadaires, messe quotidienne et récitation chaque jour du petit Office de la Sainte Vierge, pratique régulière de la mortification, lectures pieuses, prière et étude, tel fut son règlement à Venise, alors qu'il est âgé de 12 à 16 ans (1794-1797). "C'est de là, écrira-t-il plus tard, que date ma vocation à l'état ecclésiastique" (Cf *J. Leflon*, T. 1, p. 120). A cette époque aussi, il lut les *Lettres édifiantes sur les missions étrangères écrites par des missionnaires de la Compagnie de Jésus*; ce qui le marqua également.

En France, au Séminaire de Saint-Sulpice, à Paris (1808- 1812), Eugène reçut une formation doctrinale avec prédominance de l'apologétique et de la morale sur le dogme, une formation assez rigoureuse mais non janséniste, une formation où s'exprimaient l'attachement au Pape et l'indépendance de l'Église par rapport au pouvoir temporel. Le Séminaire avait ses lacunes mais demeurait le meilleur séminaire de l'époque.

Au plan spirituel, il y régnait un esprit de ferveur, de régularité et de travail. Eugène fut particulièrement influencé par M. Emery, supérieur, et M. Duclaux, son directeur spirituel, tous les deux fidèles disciples de M. Olier. L'engagement de M. Emery au service des cardinaux romains -- un engagement auquel Eugène fut associé comme agent de liaison -- l'influença certainement aussi, de même que sa participation active à la Congrégation mariale et à l'Aa du Séminaire, d'inspiration jésuite, et au groupe missionnaire établi par son confrère et compatriote, Forbin-Janson (Cf *J. Leflon*, t. 1, pp. 327-392).

Après le Séminaire et à mesure que la vocation missionnaire et religieuse d'Eugène se précisa, d'autres influences spirituelles apparurent et les anciennes s'affermirent: celle de son saint patron, Charles Borromée, celle de saint Ignace de Loyola et de quelques spirituels de la compagnie de Jésus (Jean Rigoleuc, Jean-Joseph Surin, Claude Judde, François Nepveu), celle du Bx Alphonse de Liguori (en théologie morale surtout et pour la rédaction des Constitutions et Règles), celle de saint Vincent de Paul et des Lazaristes, celle aussi, plus générale des anciens Ordres religieux. On ne peut pas dire cependant qu'Eugène de Mazenod soit l'homme d'une école particulière de spiritualité. Non, il a puisé à de nombreuses sources, selon les circonstances et selon ses besoins personnels et ceux de son oeuvre. C'est ici qu'intervient un quatrième facteur: celui de la grâce de Dieu dans sa vie.

D. La grâce de Dieu sur lui

Cette grâce le transforme et le conduit. Elle l'oriente progressivement vers le sacerdoce et la fondation d'un institut religieux missionnaire, avant d'en faire le chef d'un important diocèse de France, au carrefour du monde: le diocèse de Marseille. Eugène coopère de son mieux à l'action divine. Il considère la fidélité à cette action comme l'un des principaux fondements de la vie spirituelle.

Trois thèses de doctorat furent consacrées à l'évolution spirituelle d'Eugène de Mazenod: J. Pielorz, *La Vie spirituelle de Mgr de Mazenod, 1782-1812* (1956), A. Taché, *La Vie spirituelle*

d'Eugène de Mazenod, 1812-1818 (1960) et R. Moosbrugger, *The Spirituality of Blessed Eugene de Mazenod, 1818-1837* (1981).

Eugène de Mazenod est un homme apostolique; son itinéraire spirituel est pratiquement inséparable de son action missionnaire. Aussi s'avère-t-il très difficile de déterminer les étapes de sa vie intérieure en s'appuyant uniquement sur des événements ou grâces intérieures qui signifieraient l'entrée dans une nouvelle étape. Non pas que soient absentes de telles grâces: il y en a chez lui, elles sont évidentes, mais peut-être sont-elles moins fulgurantes que chez des saints de la voie contemplative et surtout elles sont données en vue de confirmer une action, un engagement apostolique.

Finalement, la division en trois étapes de la biographie d'Eugène de Mazenod, par Mgr Jean Leflon, m'est apparue la plus simple, la plus objective pour traiter également de sa vie spirituelle.

1. Première étape, 1781-1814

"De la noblesse de robe au ministère des pauvres. Les étapes d'une vocation." C'est la période où germe, se précise, se développe la vocation d'Eugène comme homme apostolique au service des pauvres. Dieu le prépare par les événements extérieurs de sa vie: l'expérience de l'exil, les épreuves familiales, la naissance puis la crise de sa vocation, sa "conversion", la prise de conscience des besoins de l'Église, l'ordination sacerdotale et les débuts du ministère auprès des pauvres.

Durant cette période, deux grâces intérieures méritent d'être signalées. La première est la grâce de la "conversion", le vendredi saint de l'année 1807, à l'adoration de la croix. Cette grâce consiste en une expérience personnelle de l'amour du Christ qui a versé son sang pour lui. Un sentiment de profonde confiance en la miséricorde divine l'envahit de même que le désir de réparer par le don complet de lui-même. La seconde est une "secousse étrangère", véritable motion de l'Esprit, qui le décide à s'orienter vers le sacerdoce, à l'âge de 26 ans.

Il sera prêtre, et prêtre pour les pauvres. En cette orientation, il y a donc, chez Eugène, un désir de réparation: réparation pour ses propres péchés et réparation pour les péchés des nombreux chrétiens qui ont abandonné l'Église; il y a surtout la volonté de coopérer avec le Christ dans l'oeuvre de la rédemption du monde: que le sang du Christ, qui ne fut pas inutile pour lui, ne le soit pas non plus pour le monde.

Les quatre années passées au Séminaire de Saint-Sulpice l'ouvrent davantage aux besoins de l'Église et lui donnent d'approfondir son attachement au Christ et à la Vierge; elles apportent aussi une certaine structure à sa vie spirituelle: exercices de piété, méthode d'oraison, examens de conscience, règlement de vie.

2. Deuxième étape, 1814-1837

Cette période, à l'extérieur, est celle à la fois des grands projets: la fondation de la congrégation des Oblats de Marie Immaculée (25 janvier 1816) et son approbation par le Pape Léon XII (17 février 1826), la nomination d'Eugène à l'épiscopat (14 octobre 1832) et la restauration du diocèse de Marseille, et celle des luttes, des épreuves apostoliques, celle aussi de l'expérience de ses propres limites. Eugène a trente ans quand il commence son ministère à Aix, en 1812; il en aura cinquante-cinq quand il succédera à son oncle, Fortuné, sur le siège épiscopal de Marseille, en 1837.

A l'intérieur, c'est une période de maturation, de purification, de choix apostoliques et de recherche d'équilibre. En lui, progressivement, se forme l'adulte spirituel appelé à diriger les autres, comme fondateur d'un institut missionnaire et comme premier pasteur d'un vaste diocèse. Il devra d'abord clairement opter pour un idéal apostolique et communautaire, et se libérer de ses désirs de vie cénobitique, plus contemplative que missionnaire. Il devra ensuite, en sa propre vie, établir l'équilibre entre la prière et le dévouement au service du prochain. Ce travail sera difficile et long. Il aura substantiellement progressé quand, en septembre 1818, il rédigera les premières Constitutions des Oblats. En octobre de la même année, il écrira:

A Dieu ne plaise que je veuille renoncer à servir le prochain! Tant s'en faut que je voudrais, s'il était possible, faire pour lui plus encore que je n'ai fait jusqu'à présent [...], mais je serai plus avisé et, en servant le prochain, je ne m'oublierai plus moi-même, comme je l'ai fait; je

ne me persuaderai pas si facilement que l'exercice de la charité envers lui peut tenir lieu de tout, me servir de méditation, de préparation à la messe, d'action de grâces, de visite au Très Saint Sacrement, de prière, etc.

L'option apostolique est donc bien ancrée en lui. Quelques grâces particulières, ou signes de Dieu, l'ont affermi et soutenu dans sa marche, par exemple, en septembre 1815, au moment de fonder les Oblats, une "forte secousse étrangère", qui le fixe dans cette voie, comme ce fut le cas pour l'engagement dans le sacerdoce, et, le 15 août 1822, une sorte de confirmation spirituelle sur la bonté et la valeur de son oeuvre, alors qu'il pria au pied de la statue de Marie Immaculée, qu'il venait de bénir dans l'église de la Mission, à Aix-en-Provence. Voici comment il décrit cette grâce dans une lettre au P. Tempier:

Je crois lui devoir aussi [à Marie] un sentiment particulier que j'ai éprouvé aujourd'hui, je ne dis pas précisément plus que jamais, mais certainement plus qu'à l'ordinaire. Je ne le définirai pas bien parce qu'il renferme plusieurs choses qui se rapportent pourtant toutes à un seul objet, notre chère Société. Il me semblait voir, toucher du doigt, qu'elle renfermait le germe de très grandes vertus, qu'elle pourrait opérer un bien infini; je la trouvais bonne, tout me plaisait en elle, je chérissais ses règles, ses statuts; son ministère me semblait sublime, comme il l'est en effet. Je trouvais dans son sein des moyens de salut assurés, infaillibles même, de la manière qu'ils se présentaient à moi" (Lettre du 15 août 1822, dans *Lettres*, t. 6, p. 99).

Le 17 février 1826, le Pape Léon XII approuvait officiellement la jeune Société. Les démarches préparatoires à cette approbation avaient été visiblement bénies de Dieu. Pour Eugène de Mazenod, toute cette période était comme la preuve sensible que Dieu voulait son oeuvre. Il en sortait plein de joie et débordant d'espérance, comme si c'était l'heureux commencement d'une ère nouvelle pour la Société" (Chapitre général de 1826; cf Y. Beaudoin, *Lettres ...*, t. 7, p. XVII).

Le Seigneur l'attendait là. Les dix années qui suivirent (1827-1836) constituèrent pour Eugène une véritable nuit spirituelle, un temps de purification profonde, comme on en rencontre chez les hommes apostoliques. Les épreuves se succédèrent les unes aux autres: les divisions, la maladie, les défections et les deuils, et même la perte momentanée de la citoyenneté française et la suspicion du Saint-Siège. Eugène doit apprendre à ses dépens ce qu'il en coûte de se livrer au Seigneur et de servir l'Église. Il en sera meurtri, mais en sortira plus humble, plus compréhensif à l'égard des autres, plus fort dans son amour et sa foi.

Le P. Yvon Beaudoin analyse bien cette période difficile de la vie du Fondateur dans ses introductions aux volumes 7 et 8 des *Lettres* d'Eugène de Mazenod. Il en indique les causes principales: "la formation et la persévérance des sujets qu'on ne réussit pas à améliorer, la Congrégation qui ne répond pas suffisamment à l'idéal de vie religieuse et apostolique désiré, le diocèse de Marseille qui résiste aux réformes jugées nécessaires, la mort d'êtres chers, tels que Marcou, Suzanne, Nathalie de Boisgelin, Léon XII, enfin la maladie de plusieurs Pères et celle du Fondateur lui-même qui le rend incapable de travailler pendant dix-huit mois" (*Lettres...*, t. 7, p. XVII).

Les effets immédiats seront, en plus de la maladie d'Eugène, des moments de découragement et de dépression. Le 2 janvier 1828, il écrit au P. Courtès:

Cher Courtès, je n'en puis plus et la mort approche, car je touche à la vieillesse. Quand je serai libre -- [il était vicaire général à Marseille] -- je ne pourrai plus agir. En attendant, que le bon Dieu vous délivre d'un homme aussi nul que je le suis devenu; faites, vous autres, pour moi. Que l'oeuvre du Seigneur s'accomplisse... (*Lettres ...*, t. 7, p. 151).

Et un autre jour, le 20 août 1835, alors qu'il est évêque d'Icosie et confiné à une retraite forcée, il confie au P. Tempier:

Que veux-je, après tout? Rien du tout. [...] Dans un temps, les travaux des plus grands évêques de la chrétienté, les oeuvres même de ceux qui ont le plus illustré l'Église, ne me paraissaient pas au-dessus de mon courage; je ne demandais que l'occasion de marcher sur leurs traces et de rivaliser, si j'ose ainsi parler, de zèle avec eux. Aujourd'hui, soit que je me trouve trop vieux pour commencer, soit que l'injustice des hommes ait aigri ou changé mon caractère, je ne vois plus les choses du même oeil, et je n'ai de bonheur que dans l'espérance d'achever ma course en ne m'occupant que de ma sanctification personnelle et de celle de la

famille dont je suis chargé: c'est encore beaucoup (*Lettres...*, t. 8, p. 164).

Finalement viendra la fin de l'épreuve. Eugène en sortira transformé, comme nous avons dit, et encore plus fort, plus zélé pour la gloire de Dieu, le service de l'Église et le salut des âmes. Sa retraite préparatoire à l'accession au Siège épiscopal de Marseille, en 1837, est significative à ce propos:

Il faudra que je m'attache à ce peuple comme un père à ses enfants; il faudra que mon existence, ma vie, tout mon être lui soient consacrés, que je n'aie de pensées que pour son bien, d'autres craintes que de ne pas faire assez pour son bonheur et sa sanctification, d'autre sollicitude que celle qui doit embrasser tous ses intérêts spirituels, et même en quelque façon son bien-être temporel. Il faudra en un mot que je me consume pour lui, disposé de lui sacrifier mes aises, mon attrait, le repos, la vie même (Cité par *Leflon*, t. 3, p. 12).

3. Troisième étape, 1838-1861

C'est la période de la pleine maturité. A l'extérieur, son activité est intense. Sa Congrégation -- dont il demeure responsable -- se développe rapidement; elle se répand, en l'espace de quelques années, en Angleterre, au Canada et aux États-Unis, au Sri Lanka, en Afrique du Sud. De même son diocèse s'affermi et grandit: il voit naître de nouvelles paroisses, il accueille plusieurs Instituts religieux, sa population se multiplie.

A l'intérieur, Mgr de Mazenod est rempli de zèle; il encourage, stimule, corrige et soutient. Plein de courage pour lui-même et les autres, il garde une paix inaltérable. Sa confiance en Dieu est sans limites.

Ses lettres pastorales, sa correspondance avec les Oblats le révèlent comme un pasteur, un homme vraiment apostolique entièrement donné à sa double tâche d'évêque et de supérieur général. Dans un cas comme dans l'autre, c'est la gloire de Dieu, le bien de l'Église, l'édification et le salut des âmes qui l'animent. Il possède un sens profond de la paternité spirituelle. Il serait bien difficile de l'imaginer autre qu'évêque d'un diocèse et père d'une famille religieuse.

Durant toute cette période qui couvre ses vingt-quatre dernières années, l'équilibre intérieur et l'unité profonde caractérisent la vie spirituelle d'Eugène de Mazenod. Solidement fondé dans son amour du Christ et de l'Église, il ne pense plus à lui-même mais à toutes les personnes dont il a la charge et à l'oeuvre d'évangélisation qui lui est confiée. Il est devenu très libre intérieurement. Devant le cardinalat qu'on lui avait promis et qui lui échappe pour des raisons politiques, il a cette réflexion: "Après tout, il est assez égal que l'on soit enterré en soutane rouge ou violette, le tout est d'arriver au ciel" (Lettre à Tempier, 12 juin 1853, dans *Lettres*, t. 11, p. 140). Il conserve jusqu'à la fin une intense dévotion à la Sainte Vierge; sa joie déborde quand, le 8 décembre 1854, le Pape Pie IX promulgue le dogme de l'immaculée conception de Marie.

Quand Mgr de Mazenod meurt, le 21 mai 1861, il donne l'impression d'un homme en pleine possession de lui-même, conscient d'avoir rempli la mission que le Seigneur lui a confiée et désireux d'accomplir jusqu'au bout sa sainte volonté. A son médecin, il dira: "Oh! comme je voudrais me voir mourir pour bien accepter la volonté de Dieu!" (A Rey, *Histoire de Mgr C.-J.-E. de Mazenod*, t. 2, p. 858). Et à son entourage: "Si je viens à m'assoupir ou que je sois plus mal, éveillez-moi, je vous en pris, je veux mourir en sachant que je meurs" (*Ibid*, p. 857). Aux Oblats, il laisse ce testament qui résume sa vie: "Pratiquez bien parmi vous la charité... la charité... la charité... et au dehors, le zèle pour le salut des âmes" (*Ibid*, p. 855).

Sa mort est une mort d'amour, non pas dans l'extase de la contemplation mais dans l'attitude du bon serviteur, qui tient à faire jusqu'au dernier moment la volonté de son Seigneur.

II. La spiritualité du chrétien

La doctrine spirituelle d'Eugène de Mazenod peut être abordée sous deux aspects, complémentaires sans doute, mais marqués par des insistances différentes. Eugène a enseigné le chemin de la sainteté aux Oblats, membres de sa famille religieuse. C'est l'aspect le plus connu, le plus développé, de son enseignement spirituel. Il l'a enseigné aussi aux fidèles chrétiens, auditeurs de sa prédication ou bénéficiaires de son ministère épiscopal.

Sur ce deuxième aspect, on a écrit fort peu. Quel idéal de vie chrétienne propose-t-il aux

la•cs? Par quels chemins peuvent-ils l'atteindre? Une étude sérieuse reste à faire là-dessus. Des sources existent: les actes de son ministère auprès de l'Association de la Jeunesse d'Aix, sa correspondance avec sa famille, ses sermons comme missionnaire et prédicateur, ses mandements épiscopaux. Je ne puis développer ici cet aspect; j'indique cependant quelques jalons qui me semblent nécessaires pour avoir une idée suffisante de son enseignement spirituel. Nous verrons ensuite ce qu'il demande aux Oblats.

L'attitude profonde d'Eugène de Mazenod devant l'homme est une attitude de confiance et de foi, même si, en certaines circonstances, il déplore la faiblesse humaine et s'attarde à décrire les malheurs de son temps. Deux convictions très fermes chez lui expliquent cette attitude. La première: tout ce qui se passe sur terre, aussi bien au plan personnel que dans la vie politique et sociale, relève de la Providence divine. Et la deuxième: Dieu veut le salut de tous les hommes et tous, riches et pauvres, ont coûté le sang du Christ.

De ses écrits, de ses mandements de carême surtout, se dégagent les points suivants:

A. Tous les hommes sont appelés au salut et à la sainteté

Dans notre ministère auprès d'eux, nous devons nous efforcer de les "rendre raisonnables, puis chrétiens, enfin les aider à devenir saints" (Constitutions de 1818, Rome, Maison Générale, 1951, p. 19). Aux Oblats, le Père de Mazenod rappelle que leur existence est "consacrée au service de l'Église et à la sanctification des âmes" (Lettre à Courtès, 13 mars 1830, dans *Lettres*, t. 7, p. 200). Comme Évêque, il rêve de faire de Marseille, à l'exemple de son prédécesseur, Jean-Baptiste Gault, "une cité de saints" (*Mandement* du 12 janvier 1856). "Nous nous préoccupons vivement, écrit-il encore le 20 février 1859, des moyens d'assurer votre sanctification qui est devant Dieu ce que nous avons le plus à coeur, parce que, outre notre affection paternelle envers vous et la charité de Jésus-Christ qui nous presse (2 Co. 5, 14), comme elle pressait l'Apôtre, votre sanctification est la volonté même de celui qui nous a placés auprès de vous (1 Th 4, 3) pour que nous y contribuions de toutes nos forces" (*Mandement* du 20 février 1859).

B. Pour se soutenir et progresser sur le chemin de la sainteté, le chrétien doit se regarder avec les yeux de la foi

Si pauvre, si démuné fût-il, il est aux yeux de la foi, "enfant de Dieu", "frère de Jésus-Christ", "héritier de son royaume éternel" (Sermon à l'église de Madeleine, Aix, 1813; cf *Leflon*, t. 1, p. 436). Il a coûté le sang du Christ; l'expression est constante dans les mandements de carême. C'est là sa vraie dignité, sa plus grande richesse.

C. La sainteté consiste dans la conversion du coeur, dans la fidélité à la loi de Dieu, à l'inspiration de sa grâce, dans la connaissance et l'amour de Jésus-Christ

Les mandements de carême du 2 février 1842, du 8 février 1846, du 2 février 1850 et du 16 février 1860 offrent de très belles pages à ce propos. Le premier décrit ce qu'est le "serviteur de Dieu", le deuxième traite de l'union vivante avec le Christ, le troisième trace le portrait du "chrétien", le quatrième rappelle au chrétien qu'il est "membre de l'Église" et qu'aimer l'Église, c'est aimer Jésus-Christ".

D. La marche vers la sainteté exige une constante conversion

Le carême est le moment propice à cette conversion. Le thème revient en presque tous les mandements de carême.

Chaque année, écrit l'Évêque de Marseille, nous voyons arriver le temps du carême avec un mélange de crainte et d'espérance. Nous nous disons: Voilà qu'encore une fois le peuple confié à notre sollicitude sera mis à l'épreuve de la miséricorde d'une manière générale et solennelle [...]" (*Mandement* du 30 janvier 1853).

Si maintenant l'Église vous presse, si elle vous menace, si elle emploie toutes les ressources de sa charité et de sa puissance pour vous engager à sortir une bonne fois d'un état d'insouciance qui vous perd, c'est que, connaissant le prix de vos âmes et la valeur des trésors que vous perdez par votre faute, elle ne saurait consentir à vous voir compromettre votre salut faute de réflexion et de courage [...] Sortez, sortez donc, nos très chers Frères, de votre inexcusable apathie, écoutez cette fois la voix de votre Mère, et rendez-vous enfin à tant et à de si justes motifs de conversion. Faites aujourd'hui ce que vous vous proposez d'accomplir plus

tard [...] Que pourra-t-on vous donner en échange de votre âme et à quoi vous servirait d'avoir gagné le monde entier si vous venez à la perdre (Lc 16, 26) ? Revenez donc à Dieu, nos très chers Frères, soyez conséquents avec vous-mêmes dans ce qui touche à vos plus précieux intérêts (*Mandement* du 2 février 1842).

E. L'Église offre au chrétien plusieurs moyens pour réaliser cette constante conversion et progresser spirituellement

Eugène de Mazenod développe ces divers moyens selon les circonstances. Il le fait surtout comme Évêque de Marseille, en ses *Mandements* de carême. Sans doute se fit-il aider pour la rédaction de ceux-ci -- une étude reste à faire sur ce point -- mais on peut affirmer sans crainte de se tromper que, par leur contenu, ces mandements reflètent bien la pensée d'Eugène de Mazenod. Il est même facile d'y relever certains traits vraiment caractéristiques du Fondateur des Oblats; l'insistance sur l'efficacité de la mission populaire, la préférence donnée à l'apostolat par rapport à une attitude exclusivement contemplative, l'ouverture aux missions étrangères. Lui-même, du reste, fait parfois référence à son expérience antérieure de prédicateur de missions populaires et à son titre de fondateur et responsable d'un Institut religieux missionnaire répandu en plusieurs continents.

Voici un bref commentaire de ces principaux moyens de progrès spirituel que recommande l'Évêque de Marseille:

1. L'enseignement religieux, l'école et la méditation de la Parole de Dieu

Ce moyen est nécessaire pour éclairer l'intelligence, acquérir la vraie doctrine et guider sur les voies du salut. Eugène rappelle en particulier que les missions populaires sont d'un secours inestimable pour opérer un renouveau spirituel. Elles sont "un grand moyen de sanctification [...], peut-être l'unique moyen d'arracher les populations entières à une sorte de torpeur générale et de les convertir au Seigneur" (*Mandement* du 2 février 1839).

On peut lire à ce propos les *Mandements* de carême du 2 février 1839, du 14 février 1844, du 30 janvier 1853; aussi le *Mandement* à l'occasion du nouveau Catéchisme diocésain, 21 octobre 1849 et les *Ordonnances synodales*, ch. IV et V, 14 octobre 1857.

2. La prière et la pénitence

Jésus lui-même les a recommandées. L'évêque de Marseille revient constamment sur eux, spécialement pour la préparation de la solennité pascalle.

L'Esprit-Saint nous apprend que la vie de l'homme est un combat perpétuel (Jb 7, 1). Il lui est commandé, quelle que soit sa position, d'avoir toujours les armes à la main contre les ennemis de son salut [...] C'est au moment de commencer la sainte Quarantaine qu'il convient surtout que nous vous exhortions à faire comme un contrepoids à l'impiété du siècle par le jeûne, par la prière, par vos aumônes et par votre assiduité à entendre la Parole de Dieu (*Mandement* du 19 janvier 1845; voir aussi les *Mandements* du 14 février 1857, qui contient de bons passages sur le renoncement, et du 24 janvier 1858, qui développe l'importance de la prière).

3. La sanctification du dimanche, la réception des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie et la participation à la vie liturgique de l'Église

A plusieurs reprises, l'Évêque de Marseille rappelle la nécessité de sanctifier le dimanche, ce "signe de la Nouvelle Alliance", ce "saint repos qui laisse au chrétien le temps de vaguer à la prière et lui fournit le moyen de s'occuper avec plus de soin de son salut, d'écouter la Parole sainte" et de "rendre un hommage solennel à Dieu" (*Mandement* du 2 février 1839).

Il recommande fortement aussi la réception fréquente des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie. C'est en eux que les pécheurs "trouveront la force par laquelle on triomphe du péché, en même temps que, comme à des sources salutaires, ils puiseront avec joie l'eau vive (Is 12, 3) qui lave toutes les souillures et qui doit satisfaire pour l'éternité cette soif du bonheur qu'on dirait insatiable en chacun de nous (Jn 4, 13)" (*Mandement* du 2 février 1842). Il souhaite que les chrétiens s'approchent d'eux non seulement à Pâques mais à l'occasion de chacune des fêtes liturgiques (*Mandement* du 8 février 1846).

Il voudrait, en effet, que ses diocésains se fassent un devoir de participer sérieusement à toutes les fêtes de l'année liturgique. Le *Mandement* du 8 février 1846 est tout entier consacré à

ce thème:

Notre Seigneur a voulu retracer dans sa vie mortelle toutes les destinées des enfants des hommes dont il avait pris la nature dans sa mystérieuse Incarnation [...] Il a épousé notre cause jusqu'à s'identifier avec nous [...] Dans cette union admirable entre Jésus-Christ et nos âmes est le mystère de notre participation à sa grâce, à sa gloire [...] [La fête de Pâques est] la consécration de la dignité des autres fêtes [...] Le vœu de l'église est que nous entrions dans l'esprit des autres fêtes. Elles sont une sorte d'acheminement vers la grande solennité de la Résurrection; elles nous représentent la vie entière de Notre Seigneur qui a dû naître, vivre et mourir pour ressusciter; elles sont placées de distance en distance dans le cours de l'année, comme des lieux de station, pour que nous puissions y reprendre de temps en temps nos forces, durant notre pèlerinage vers le terme heureux où, ressuscités, nous ne mourrons plus.

4. La dévotion aux Anges et aux Saints, en particulier la dévotion à la Vierge Marie

Eugène consacre une instruction pastorale aux bons et aux mauvais Anges (*Instruction* du 20 février 1854). Il invite également ses diocésains à prier les Saintes, surtout ceux qui sont en relation plus étroite avec l'Église de Marseille, comme saint Serenus (*Mandement* de juillet 1840). Son insistance toutefois va vers la Vierge Marie. Fréquemment il exhorte les Marseillais à recourir à elle avec ferveur; il leur demande d'être généreux envers elle pour la reconstruction de Notre-Dame de la Garde (*Mandements* du 1 novembre 1852 et du 30 janvier 1853) et pour l'érection d'un monument à l'Immaculée Conception (*Mandement* du 21 décembre 1855). Sur la dévotion à Marie, il écrit:

Après ce qui se rapporte directement à Dieu, rien n'est plus précieux pour la piété éclairée des vraies lumières que ce qui touche à l'honneur de la Sainte Vierge Marie. Il y a là tout l'intérêt d'un fils envers sa mère, et quelle mère! celle qui nous a tous enfantés spirituellement au pied de la croix dans les douleurs de la passion et de la mort de l'homme-Dieu, [...] celle qui est justement appelée la nouvelle Eve et la co-rédemptrice du genre humain. [...] Notre existence même temporelle est sous la garde de son amour maternel (*Mandement* du 8 juillet 1849).

C'est la gloire de Dieu qui est intéressée à la gloire de Marie. [...] C'est le Fils que nous honorons dans la personne de la Mère, et voilà pourquoi il nous est impossible d'excéder dans nos hommages envers Marie tant que nous la considérons comme créature, Dieu étant toujours alors le terme suprême de ces hommages (*Ibid.*; voir aussi *Mandement* du 21 décembre 1859).

5. L'aumône et le partage des biens, spécialement en faveur des plus démunis

Eugène de Mazenod ne craint pas d'insister sur ce point. Il demande à ses diocésains d'être généreux envers le Pape et l'Église (*Mandements* du 12 mars 1849 et du 10 février 1852); il leur demande d'aider les pauvres du diocèse (*Mandements* du 25 novembre 1850 et du 31 janvier 1853); il les invite à soulager la misère des chrétiens et de victimes de fléaux en d'autres pays, comme l'Irlande (*Mandement* du 24 février 1847); il leur rappelle leur devoir de soutien à l'Oeuvre de la Propagation de la Foi (*Mandements* du 21 décembre 1845, du 7 février 1847, du 28 février 1848, du 10 février 1852); il les invite à donner largement pour les travaux de Notre-Dame de la Garde (*Mandement* du 30 janvier 1853).

6. Le souci du salut des autres et l'engagement apostolique

Le chrétien est un fils de l'Église; il aura une âme d'Église, ouverte sur l'ensemble des hommes rachetés par le sang de Jésus-Christ, et préoccupée du rayonnement de sa foi. Deux très beaux mandements concernent cet aspect de la spiritualité chrétienne: celui du 18 février 1848, plus pastoral, qui traite de la vocation apostolique du chrétien, et celui du 16 février 1860, plus doctrinal, consacré à en pénétrer les fondements dans la contemplation du mystère de l'Église.

L'Église est "l'humanité régénérée". Par elle et en Jésus-Christ, nous ne formons "qu'une seule famille bénie"; nous sommes "les enfants de Dieu, les héritiers de son royaume éternel et les cohéritiers de Jésus-Christ", nous sommes "tous frères de la manière la plus parfaite", car nous sommes "tous du même sang, et ce sang est celui d'un Dieu" (*Mandement* du 16 février 1860).

Dans la vie chrétienne, en période de carême, chacun cherche à se renouveler dans la

foi et dans la piété: "Chacun travaille sur lui-même et s'attire des grâces pour son amélioration devant Dieu"; mais, note Eugène de Mazenod, il y a pour la plupart d'entre eux

des devoirs qui l'emportent, sinon à tout moment, du moins dans l'ensemble de la vie, sur ces soins solitaires de l'âme. [...] L'apôtre est plus parfait que le cénobite [...] Ne vous étonnez pas si nous venons ainsi vous associer en quelque sorte à notre ministère et vous faire partager la couronne des hommes apostoliques, instruments glorieux du salut éternel des âmes créées à l'image de Dieu et rachetées par son sang [...] La foi est essentiellement communicative comme la charité est secourable (Mandement du 28 février 1848).

L'Évêque de Marseille conclut en affirmant l'obligation du devoir apostolique et en suggérant quatre façons de l'Exercer pour un chrétien:

- a) Le bon exemple: "C'est par là que Notre Seigneur Jésus-Christ a commencé".
- b) La prière pour la conversion des pécheurs: "Ce sera votre prière secrète qui, secondant invisiblement la parole du ministre sacré ou même les avertissements de la Providence, aura fait partir du coeur de Dieu le coup de la grâce".
- c) La parole:

Le chrétien vivement pénétré des vérités de la foi est, comme Job, plein de discours (Jb 32, 18). [...] Présentez [la vérité], si vous le pouvez sous une forme délicate qui l'empêche de blesser ceux que vous voulez guérir, éviter de la rendre fastidieuse par des répétitions trop fréquentes, on importune par des désirs trop impatientes; mais, dans cette oeuvre de miséricorde, si vous devez des égards à votre frère, soyez sans crainte du monde.

- d) L'aide aux missions étrangères:

L'univers est envahi par les hommes de Dieu qui vont porter sur toutes les plages la Bonne Nouvelle. [...] Les Anges tutélaires, destinés à ces populations innombrables qui attendent le jour du Seigneur, nous demandent en leur faveur une aumône qui, par la vertu de la grâce, se changera pour nous en fruits de vie (*Ibid*).

III. La spiritualité de l'Oblat de Marie Immaculée

Eugène de Mazenod, qui rêvait de régénérer l'Église et d'aider les hommes à se sanctifier, était réaliste. Il savait fort bien que ce ne sont pas tous les hommes, ni même tous les prêtres, qui sont intéressés à devenir saints. Pour atteindre son but, il compta toujours sur des groupes d'élite qui auraient une mission bien précise dans le peuple de Dieu et seraient comme le levain dans la pâte.

Déjà durant sa formation cléricale à Saint-Sulpice, il avait fait l'expérience de ces groupes par sa participation à la Congrégation mariale et à l'Aa du Séminaire. Aussi le voyons-nous, dès son arrivée à Aix, comme jeune prêtre, organiser au sein de la jeunesse, fort abandonnée au plan religieux, l'Association de la Jeunesse chrétienne. Celle-ci avait un double but: mettre un frein à la décadence religieuse et assurer la sanctification de ses membres. Je cite le premier article du Règlement général:

La principale fin de cette congrégation est de former dans la ville d'Aix un corps de jeunes gens très pieux qui par leurs exemples, leurs conseils et leurs prières contribuent à mettre un frein à la licence et à l'apostasie générale qui fait tous les jours de si rapides et de si effrayants progrès, en même temps qu'ils travailleront très efficacement à leur propre sanctification (Cf A. Rey, O.M.I., *Histoire de Mgr C.-J. Eugène de Mazenod*, t. 1, p. 161).

Quand, quelques années plus tard, il se sentira appelé à travailler au renouvellement de la foi chez les pauvres gens des campagnes, il aura une réaction semblable: constituer parmi les prêtres un groupe d'hommes fervents qui se consacreront à cette oeuvre, surtout par la prédication des missions populaires. C'est ainsi qu'est née, en 1816, la Société des Missionnaires de Provence qui deviendra, en 1826, la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée. A cette entreprise, Eugène de Mazenod donna le meilleur de lui-même. Les principes de vie spirituelle qu'il enseignera plus tard à ses diocésains, il les enseigna d'abord à ses missionnaires, et de façon plus élaborée, plus radicale encore, car il avait précisément en vue l'établissement d'une troupe d'élite au service de l'Église. A ces hommes il pouvait tout demander, et c'est ce qu'il fit.

Quelques textes synthétisent davantage sa pensée, mais on en trouve divers éléments en presque toute sa correspondance avec les Oblats. Les documents les plus importants pour notre but sont ceux-ci: les lettres au P. Tempier, des 9 octobre 1815, 15 novembre 1815, 13 décembre 1815; les pages 77 et 78 des *Constitutions et Règles de la Société des Missionnaires de Provence*, manuscrit Honorat (1821 ?), dans *Études Oblates*, 1943, p. [59]; la *Préface* et le texte des *Constitutions et Règles de la Congrégation des Missionnaires Oblats de la Très Sainte et Immaculée Vierge Marie*, édit. 1826; les *Lettres Circulaires* d'Eugène de Mazenod, des 2 août 1853 et 2 février 1857 ainsi que ses réflexions sur nos Saintes Règles, du 8 octobre 1831. Ces trois textes sont cités intégralement dans la *Circulaire* n. 14, du P. J. Fabre, O.M.I., Sup. gén., du 20 mai 1864.

L'enseignement spirituel d'Eugène de Mazenod aux Oblats doit être considéré, me semble-t-il, sous divers aspects: un premier, générique et fondamental, qui fait de l'Oblat un homme apostolique, ayant en vue la gloire de Dieu, le service de l'Église et le salut des âmes. Sous cet aspect, la Congrégation se rattache et ressemble substantiellement aux Instituts apostoliques de prêtres qui l'ont précédée, en particulier les Jésuites, les Lazaristes et les Rédemptoristes. - Un second plus spécifique, plus personnel, qui donne à l'Oblat une identité plus précise: l'Oblat, homme apostolique, 1) vit et travaille en communauté; 2) se lie à Dieu par les vœux de religion; 3) se consacre tout entier à l'évangélisation des pauvres, des âmes les plus abandonnées; 4) vit et travaille sous le patronage de Marie Immaculée. Sous ce deuxième aspect encore, l'Oblat ressemble beaucoup au Rédemptoriste.

Enfin, un esprit particulier anime l'Oblat à travers tous ces éléments, constitutifs de sa spiritualité: un esprit de simplicité et d'audace, un esprit de dévouement total à l'Église et aux pauvres, un esprit de grande disponibilité et de proximité avec les gens, un profond esprit de famille.

Dans les pages qui suivent, nous allons développer brièvement ces divers aspects, après nous être arrêté plus longuement à l'élément fondamental: l'Oblat, un homme apostolique.

A. Élément fondamental: L'Oblat est un homme apostolique

L'expression revient fréquemment sous la plume du P. de Mazenod, et surtout elle revient en des contextes très significatifs. Par exemple, dans sa lettre du 13 décembre 1815, au P. Tempier, en laquelle il décrit les hommes qu'il veut avoir comme compagnons et membres de sa Société:

Humiliez-vous tant qu'il vous plaira, mais sachez néanmoins que vous êtes nécessaire pour l'oeuvre des missions; je vous parle devant Dieu et à coeur ouvert. S'il ne s'agissait de d'aller prêcher tant bien que mal la parole de Dieu, mêlée à beaucoup d'alliage de l'homme, parcourir les campagnes dans le dessein, si vous voulez, de gagner des âmes à Dieu, sans se mettre beaucoup en peine d'être soi-même des hommes intérieurs, des hommes vraiment apostoliques, je crois qu'il ne serait pas difficile de vous remplacer; mais pouvez-vous croire que je veuille de cette marchandise? (*Lettres aux Oblats de France*, t. 6, p. 13).

Également, dans la *Préface* des *Constitutions* de 1826:

Le spectacle de ces maux [de l'Église] a ému les coeurs de quelques prêtres qui, préoccupés du souci de la gloire de Dieu, portant à l'Église un grand amour, seraient prêts, au besoin, à se faire victimes pour le salut des âmes. Leur ferme conviction est que si on pouvait former des prêtres enflammés de zèle pour le salut des âmes, point avides de lucre, doués d'une piété solide, en un mot, des hommes apostoliques qui, pénétrés de la nécessité de s'amender eux-mêmes, travailleraient de tout leur pouvoir à la conversion des autres, on pourrait nourrir l'espoir de ramener à bref délai les peuples égarés à la pratique des devoirs religieux qu'ils ont trop longtemps oubliés.

D'où lui vient cette expression: "homme apostolique"? Elle était, semble-t-il, particulièrement dans l'air à l'époque. Alphonse de Liguori, dont les oeuvres pénétraient de plus en plus en France, l'avait donné comme titre à l'un de ses ouvrages, une sorte de guide du confesseur et directeur d'âmes: *Homo apostolicus instructus in sua vocatione ad audiendas confessiones*. Sa pensée était "que l'Église n'a pas besoin d'un grand nombre de prêtres, "mais de bons prêtres", des "hommes apostoliques" qui se consacrent totalement au salut des âmes, surtout les plus blessées" (Rodrigue Théberge, c.s.s.r., "Une morale pour une pastorale de la

miséricorde: l'Homo apostolicus", dans *Alphonse de Liguori, Pasteur et Docteur*, Paris, 1987, p. 137).

Plus près encore du Fondateur et dans le contexte même des missions populaires, on trouve l'expression chez Félicité de Lamennais. En 1809, il avait publié un ouvrage intitulé *Réflexions sur l'État de l'Église en France pendant le dix-huitième siècle et sur sa situation actuelle*. Supprimé presque aussitôt par ordre du gouvernement, l'ouvrage reparait en 1814. Eugène de Mazenod en possédait un exemplaire. L'analyse faite par le Fondateur de la situation de l'Église, dans la Préface des *Constitutions*, ressemble grandement à celle faite par Lamennais. Voici un passage significatif des *Réflexions ...* de Lamennais, où il parle de "l'homme apostolique" en relation avec les missions populaires:

Pour moi, quand je considère cette étonnante insensibilité, cet oubli profond de tous les préceptes, de tous les devoirs du christianisme, je me demande avec effroi si nous sommes donc arrivés à ces temps annoncés par Jésus-Christ, lorsqu'il disait: "Croyez-vous, quand je viendrai, que je trouve encore un peu de foi sur la terre?"

Si quelque chose pouvait la réveiller dans les coeurs cette foi, hélas! si languissante, ce seraient sans doute les missions. Que de bien ne feraient-elles pas dans nos campagnes, et même dans nos villes! Quel champ à cultiver! quelle moisson à recueillir! Il faut avoir été témoin des fruits de sanctification que peuvent produire quelques hommes véritablement apostoliques, pour sentir combien ce moyen est puissant, et ce qu'on peut s'en promettre dans les circonstances actuelles. L'appareil de la mission, le zèle et les vertus des missionnaires, les exhortations, les prières, le chant des cantiques, tout, et jusqu'à la nouveauté même de ce spectacle, touche, remue, entraîne, et des paroisses entières ont été renouvelées en quelques jours. Et pour opérer ces prodiges, que faut-il? de grands talents? non, mais une grande foi (*Op. cit.*, pp. 144-145).

Mais qu'est-ce donc que "l'homme apostolique" dans la pensée du Fondateur? C'est un homme animé de l'esprit de Jésus-Christ, plus spécialement de l'esprit des Apôtres, et qui marche sur leurs traces. Après avoir entendu l'appel de Jésus, il a tout quitté pour le suivre, être son compagnon, vivre de sa vie, et pour être envoyé par lui dans le monde afin d'y annoncer la Bonne Nouvelle du salut (Cf *Mc 3, 14*).

Dans l'homme apostolique, on trouve toujours deux éléments, inséparables l'un de l'autre: la ferveur spirituelle et le zèle missionnaire. Le second ne suffit pas; il faut aussi le premier. On peut lire à ce propos les nn. 11 à 20, dans *Choix de Textes*, du Bx Eugène de Mazenod, Rome 1983. La lettre d'Eugène à l'abbé Tempier, du 13 décembre 1815, est particulièrement remarquable sur ce point. Le Fondateur y joint ensemble les deux expressions: "des hommes intérieurs", "des hommes vraiment apostoliques" et, après avoir écrit: "pouvez-vous croire que je veuille de cette marchandise?" il ajoute aussitôt: "Il faut que nous soyons franchement saints nous-mêmes. Ce mot comprend tout ce que nous pourrions dire" (*Lettres aux Oblats de France*, t. 6, p. 13), puis il y décrit les exigences de cette sainteté apostoliques: abnégation, renoncement, oubli de soi-même, pauvreté, fatigues, etc. La Préface des *Constitutions et Règles* reprendra la même idée: pour marcher sur les traces de Jésus-Christ et être des hommes apostoliques, les Oblats "doivent travailler sérieusement à devenir des saints, [...] renoncer entièrement à eux-mêmes, avoir uniquement en vue la gloire de Dieu, le bien de l'Église, l'édification et le salut des âmes". "Ensuite, dit-il -- ensuite, le mot a son importance, même s'il s'agit d'une priorité de nature plus que de temps - pleins de confiance en Dieu, ils peuvent entrer dans la lice et combattre jusqu'à extinction pour la plus grande gloire de son très saint et très adorable Nom."

Cette idée de "l'homme apostolique", Eugène l'a reçue des fondateurs d'Instituts qui l'ont plus immédiatement précédé, depuis saint Ignace de Loyola jusqu'à saint Vincent de Paul. Selon saint Ignace, le jésuite, ouvrier apostolique, est un "*instrumentum Deo conjunctum*: un instrument conjoint et uni à Dieu." Et il établit ce principe absolu en ce qui concerne le bien et le succès de la Compagnie de Jésus: "Les moyens qui unissent l'instrument à Dieu et le disposent à bien se laisser conduire par la main divine, sont plus efficaces que ceux qui le disposent à l'égard des hommes" (*Constitutions de la Compagnie de Jésus*, n. 813). La formule "instrument conjoint", ou son équivalent, sera reprise par la plupart des spirituels français qui ont influencé, à

divers degrés, Eugène de Mazenod.

Le P. Louis Lallemand, s.j., Instructeur du Troisième An de Rouen, de 1628 à 1631, le fera dans ses conférences spirituelles à ses auditeurs, et il le fera avec une insistance sur la contemplation et la recherche de la propre perfection, qu'on a parfois jugée excessive.

Quiconque fait autrement, enseigne-t-il, il peut s'assurer que, bien qu'il porte l'habit de la Compagnie, il n'en a nullement l'esprit, notre règle et notre profession nous obligent à faire plus de cas des moyens de perfection qui nous unissent à Dieu, comme instruments à la cause principale dont nous devons recevoir le mouvement, que de tous les autres exercices. C'est ainsi qu'il faut modérer tout le reste selon le principal, qui est l'intérieur (L. Lallemand, *Doctrines spirituelles*, Desclée de B., 1959, pp. 110-111).

Pierre de Bérulle, fondateur de l'Oratoire de France, présentera un idéal semblable aux membres de son Institut. Il écrit à un curé: "Vous devez être instrument conjoint du Fils de Dieu en la terre, votre condition de prêtre et de pasteur vous oblige à cet état" (11 juin 1617, dans *Correspondance*, t. 1, p. 241). Dans sa pensée, l'Oratorien, homme apostolique, doit vivre dans un état d'adhésion intérieure au Fils de Dieu en sa vie publique afin d'être, avec lui, parfait instrument de salut pour les autres.

Jean-Jacques Olier, fondateur des Sulpiciens, ira plus loin encore dans la même orientation. Il emploie le mot "instrument" (Cf *Esprit d'un directeur des âmes*, art. 1) mais très souvent ce sont les vocables: "ministre", "domestique", "serviteur" et "esclave" qui sont utilisés. L'apôtre, c'est l'instrument de Dieu au sens fort, comme "l'esclave" devenu la chose du Maître (Cf *Esprit d'un directeur des âmes*). Il doit en quelque sorte s'anéantir lui-même intérieurement pour que toute la gloire de l'oeuvre revienne à Dieu; de plus, il doit se laisser conduire par l'Esprit de Jésus et garder toujours, au milieu même de l'action, un regard d'adoration sur Dieu (Voir *Lettres*, t. 1, pp. 25, 201-202, 321-322, 325-326, 441, 573).

Vincent de Paul, Fondateur des Lazaristes, va dans le même sens: le Prêtre de la Mission, un homme apostolique, est un "instrument par qui le Fils de Dieu continue de faire du ciel ce qu'il a fait sur la terre" (Pierre Coste, *Oeuvres de saint Vincent de Paul*, t. XII, p. 80). "Que nous soyons appelés à être consorts et participants aux desseins du Fils de Dieu, cela surpasse notre entendement. Quoi! nous rendre .. je n'oserais le dire ... tant y a, c'est un office si élevé d'évangéliser les pauvres que c'est par excellence l'office du Fils de Dieu; nous y sommes appliqués comme des instruments" (*Ibid.*).

Mais là où Bérulle parle d'état d'adhésion au Fils de Dieu en sa vie publique, et Olier d'anéantissement de soi et de regard d'adoration sur Dieu dans l'action, Vincent de Paul demande plus simplement de s'exercer "à faire toujours la volonté de Dieu" (*Oeuvres...*, t. XII, p. 152; cité par P. Deffrennes, "*La vocation de s. Vincent de Paul*", dans *RAM*, 1932, p. 165).

Je vous demande, Messieurs et mes frères, écrit-il, si vous en savez quelqu'un qui adhère plus à Dieu, et par conséquent qui soit plus uni à Dieu [...] que celui qui ne fait que la volonté de Dieu, et jamais la sienne propre, qui ne veut et ne souhaite autre chose que ce que Dieu veut ou ne veut pas? (Cité par J. Delarue, "Un guide de lecture pour s. Vincent de Paul", dans *Vie sp.*, 1960, p. 257).

Cette attitude de M. Vincent nous conduit directement à Eugène de Mazenod. Pour lui aussi, l'Oblat, homme apostolique, "coopérateur du Sauveur, co-rédempteur du genre humain" (*Constitutions* de 1818), sera un instrument dans la main de Dieu et un instrument sans cesse disponible pour accomplir en toute chose sa volonté. Le mot même "instrument" n'est pas très fréquent sous la plume du Fondateur, il s'y trouve quelques fois, mais l'idée est toujours là; c'est ce qui explique combien le P. de Mazenod se montre exigeant pour l'homme apostolique.

Voici deux extraits de lettres où il utilise le mot lui-même. La première lettre est du 17 janvier 1835 et s'adresse au P. Vincens, après le succès remarquable d'une mission populaire:

Je bénis le Seigneur, mon cher P. Vincens, de ce qu'il a opéré par votre ministère et celui de notre cher P. Dassy. Ce bon Maître a voulu vous encourager par les bénédictions dont il a accompagné vos paroles. Vous aurez reconnu comme nous que c'est à sa grâce et à sa grâce seulement qu'est dû tout le succès de nos travaux. C'est elle qui pénètre dans les coeurs alors que nos paroles frappent les oreilles, et voilà en quoi consiste l'immense différence entre nos

prédications et celles infiniment supérieures sous d'autres rapports des prédicateurs d'apparat. A la voix du missionnaire les miracles se multiplient et le prodige de tant de conversions est si éclatant que le pauvre instrument de ces merveilles en est confondu le premier, et tout en bénissant Dieu et se réjouissant, il s'humilie de sa petitesse et de sa nullité (*Lettres aux Oblats de France*, t. 8, p. 130).

La deuxième lettre, écrite près de 20 ans plus tard, le 2 décembre 1854, est envoyée au responsable des scolastiques, le P. Mouchette:

Que les oblats [i.e. les scolastiques] se pénètrent bien de ce que l'Église attend d'eux; il ne faut pas des vertus médiocres pour répondre à tout ce qu'exige leur sainte vocation. S'ils devaient être comme le commun des ecclésiastiques, ils n'auraient pas atteint le but, il s'en faut. Ils sont appelés à une tout autre perfection, il faut y tendre, il faut plus que cela, il faut marcher dans cette voie pour devenir entre les mains de Dieu les instruments de sa miséricorde. Ils doivent savoir que leur ministère est la continuation du ministère apostolique, et qu'il ne s'agit de rien moins que de faire des miracles. Les relations qui nous viennent des missions étrangères nous prouvent qu'il en est ainsi. Quel encouragement pour nos jeunes oblats que la lecture des merveilles opérées par leurs confrères dans ces contrées lointaines! Qu'on se hâte donc de devenir saints, si on ne l'est pas encore au point qu'il le faut pour répondre à l'appel du Souverain Pontife (*Ibid.* t. 11, p. 253; voir aussi *Instruction pastorale sur les missions*, 14 février 1844 et *Mandement pour le carême*, 28 février 1848).

Pour devenir ainsi un instrument efficace de salut entre les mains de Dieu, l'Oblat, homme apostolique, devra être d'abord un homme d'abnégation. Cet homme est mort à lui-même, il est libre intérieurement, "détaché du monde et des parents, plein de zèle, prêt à sacrifier tous ses biens, ses talents, son repos, sa personne et sa vie pour l'amour de Jésus Christ, le service de l'Église et la sanctification du prochain" (*Préface des Constitutions*). Il fera "le plus grand cas de la mortification du Christ" et la portera, "pour ainsi dire, continuellement dans son propre corps"; il "s'appliquera avec soin à réprimer ses passions, à renoncer à sa volonté propre et, imitant les Apôtres, il mettra sa gloire dans ses faiblesses, dans les affronts, les persécutions et les angoisses endurés pour le Christ" (*Const.*, 1826, 2e Partie, Ch. 2, no. 3, art. 1). Son ascèse toutefois et ses mortifications corporelles dans le sommeil, la nourriture, les macérations seront modérées; elles tiendront compte du travail apostolique qui lui est demandé. "Votre vie missionnaire est une pénitence surabondante", écrit Eugène de Mazenod à Mgr Étienne Semeria, O.M.I., à propos des Oblats de Ceylan (10 oct. 1857; dans *Lettres ...*, t. 4, p. 141). La même pensée revient souvent dans sa correspondance. Elle vaut aussi bien pour les missions de l'intérieur que pour les missions étrangères (Cf F. Jetté, "*Esprit oblat et Règles Oblates*"; dans *Études Oblates*, 1962, pp. 148-149).

L'Oblat, homme apostolique, sera également un homme d'oraison. Il cherchera à vivre "dans un continuel recueillement de l'âme" (*Const.* 1826, 2e Partie, Ch. 2, no. 1, art. 1), il "s'appliquera avec soin à marcher constamment en présence de Dieu" (*Ibid.*, art. 2). Pour s'y aider, il "vaquera à l'oraison mentale en commun deux fois par jour [...]. Le sujet habituel de cette oraison sera les vertus théologiques, les vertus de Notre Seigneur Jésus-Christ, que les membres de notre Société doivent retracer au vif dans leur conduite" (*Ibid.*, no. 2, art. 1). De plus, deux fois par jour, le matin avant le dîner et le soir avant de se coucher, il fera en commun l'examen de conscience (*Ibid.*, art. 6).

Toute sa vie deviendra pénétrée, transformée par le Christ, en sorte que progressivement il vive de la vie du Christ et soit conduit par son Esprit. "En un mot, il tâchera de devenir un autre Jésus-Christ, répandant partout la bonne odeur de ses aimables vertus" (*Constitutions...*, manuscrit Honorat; dans *Études Oblates*, 1943, p. [37]).

La vie d'oraison de l'Oblat - comme son ascèse -- aura une orientation apostolique. Ce sera une oraison qui pousse non pas surtout à goûter et à louer Dieu dans le repos de la contemplation, mais à aller vers les hommes, à se mettre à leur service, pour leur annoncer le mystère du salut en Jésus-Christ. Je n'en cite qu'un exemple, tiré d'une lettre au P. Casimir Aubert, responsable de la formation des novices. Le P. Aubert jouissait, semble-t-il, de grâces d'oraison particulières. Voici le conseil que lui donne le Fondateur:

Je te recommande encore de ne pas concentrer en toi-même les communications de

Dieu pour en savourer les douceurs. Fais un usage généreux de tes richesses, fais-en part aux autres. Attire-les, pousse-les s'il le faut par la puissance que te donnent la lumière et la grâce que tu as reçues. Ce n'est pas seulement sur tes rares novices que je veux que tu exerces cette action, mais sur tous ceux qui t'entourent, sur ceux spécialement que j'ai placés exprès sous ta direction. Je savais que tu serais fidèle et je comptais avec certitude sur une surabondance à laquelle je voulais faire participer certains des nôtres (Lettre du 3 janvier 1836, dans *Lettres*, t. i, pp. 185-186).

Pour maintenir la ferveur de cet homme apostolique et son renouvellement constant aussi bien spirituel que physique et intellectuel, Eugène de Mazenod a voulu que sa vie fût partagée en deux parts: l'une entièrement donnée à l'action extérieure et l'autre, à la prière, à l'étude, aux exercices de la vie communautaire à l'intérieur de la maison.

A l'imitation de ces grands modèles [le Christ et les Apôtres], une partie de leur vie sera employée à la prière, au recueillement intérieur, à la contemplation dans le secret de la maison de Dieu, qu'ils habiteront en commun. L'autre sera entièrement consacrée aux oeuvres extérieures du zèle le plus actif, telles que les missions, la prédication et les confessions, les catéchismes, la direction de la jeunesse, la visite des malades et des prisonniers, les retraites spirituelles et autres exercices semblables.

Mais, tant en mission que dans l'intérieur de la maison, leur principale application sera d'avancer dans les voies de la perfection ecclésiastique et religieuse; ils s'exerceront surtout dans l'humilité, l'obéissance, la pauvreté, l'abnégation de soi-même, l'esprit de mortification, l'esprit de foi, la pureté d'intention et le reste; en un mot, ils tâcheront de devenir d'autres Jésus-Christ, répandant partout la bonne odeur de ses aimables vertus (*Constitutions*, 1818, p. 55; aussi Manuscrit Honorat, loc. cit., p. [37]).

Plusieurs -- surtout durant la seconde moitié du XXe siècle -- ont vu dans ce texte un manque de réalisme, une certaine méfiance devant l'apostolat et même l'introduction d'une véritable dichotomie dans la spiritualité de l'Oblat. Peut-être ont-ils raison, spécialement si l'on vise à une application purement matérielle de cette règle, qui deviendra pratiquement inapplicable avec la multiplication des ministères dans la Congrégation: direction des séminaires, responsabilité des paroisses, missions étrangères.

Pour bien comprendre cette règle, il faut la situer dans le contexte de l'époque. L'expression: "Chartreux à la maison et apôtre (ou Jésuite) au dehors", était dite du Lazariste (Cf A. Dodin, C.M., "*Spiritualité de saint Vincent de Paul*", dans *Divus Thomas*, Piacenza, 1960, p. 439) et aussi, semble-t-il, du Rédemptoriste (Cf Lionel Groulx, *Le Canada français missionnaire*, Montréal, 1962, p. 151). Probablement le fut-elle des Oblats. Le Fondateur y répond dans une lettre au P. Dassy, du 28 mars 1848:

C'est une plaisanterie que de vous appeler Jésuites; vous n'êtes pas plus Jésuites que Chartreux. Vous êtes des prêtres exerçant le ministère de la prédication sous la juridiction de l'évêque diocésain qui vous emploie selon les besoins de son diocèse. Vous n'avez pas à répondre sur ce que vous faites dans votre intérieur. Vous dites la messe, vous récitez l'office, vous étudiez, vous composez des sermons pour les prêcher surtout aux pauvres lorsque l'évêque vous envoie (*Lettres...*, t. 10, p. 209).

Le but de cette règle était d'assurer la qualité de l'homme apostolique, en particulier sa qualité spirituelle, sa sainteté. Eugène de Mazenod savait très bien que pour l'ensemble des prêtres, les excès ne viennent habituellement pas d'un surcroît d'oraison et de prière, mais d'un surcroît de travail et d'activités extérieures. C'est ce qu'il voulait éviter pour les Oblats. Sur ce point il était probablement plus réaliste qu'on ne le croit.

On peut noter également l'ensemble des vertus sur lesquelles il insiste dans le texte: humilité, obéissance, abnégation de soi-même, esprit de foi, pureté d'intention. Ce sont des vertus qui tendent toutes à rendre l'homme apostolique entièrement disponible entre les mains de Dieu. Comme chez le contemplatif, il y a chez l'homme apostolique une véritable passivité spirituelle -- la passivité de l'instrument, d'un instrument pleinement libre et adulte, qui a choisi d'être le coopérateur du Sauveur dans l'oeuvre de la rédemption du monde. Cette passivité le rend souple, disponible entre les mains de Dieu, non pas d'abord pour pénétrer plus profondément les mystères de Dieu, mais pour dire à tel moment, et sous la conduite de l'Esprit,

la parole qu'il faut dire, ou faire l'action qu'il faut faire, et qui deviendra pour le prochain le chemin de la grâce divine. La sainteté de l'homme apostolique est, en union avec Jésus Sauveur, la parfaite fidélité à la volonté du Père. Le Fondateur lui demandera également d'autres vertus, beaucoup plus actives, comme le zèle, l'audace, l'esprit d'initiative, l'affabilité humaine ... mais le fond demeurera toujours le même: ne vouloir que ce que Dieu veut.

Un remarquable exemple de cette attitude est le comportement même d'Eugène de Mazenod quand il est à Rome, de novembre 1825 à 1826, pour obtenir l'approbation de son Institut. Un principe le guide, celui de saint Ignace: "Dans les affaires il faut agir comme si la réussite devait dépendre de notre adresse, et mettre en Dieu toute sa confiance, comme si toutes nos démarches ne devaient rien produire" (*Lettre au P. Tempier*, 28 déc. 1825; dans *Lettres...*, t. 6, p. 236). Effectivement il se dépense sans mesures pour obtenir gain de cause, mais on peut voir aussi combien il tient à demeurer uni à Dieu et fixé à sa sainte volonté:

Ayant entre les mains une affaire d'une importance majeure, dont les conséquences doivent si puissamment influencer pour l'édification de l'Église, la gloire de Dieu et la sanctification des âmes, une affaire [...] qui ne peut réussir que par une protection très spéciale à Dieu, à qui seul appartient le pouvoir de toucher les cœurs et de diriger la volonté des hommes, j'ai dû nécessairement me convaincre qu'il était de mon devoir de faire tout ce qui dépendait de moi pour vivre dans l'union la plus intime qu'il me serait possible avec Dieu, et prendre, par conséquent, la résolution d'être fidèle à sa grâce et de ne pas contrister son esprit. Dans l'état présent des choses, la moindre infidélité volontaire me semblerait un crime, non seulement parce qu'elle déplairait à Dieu, ce qui serait sans doute le plus grand mal, mais encore par les conséquences qu'elle pourrait entraîner (A Tempier, 10 janv. 1826; dans *Lettres...*, t. 7, pp. 10-11).

Le Christ, l'Église sont au cœur de la spiritualité de l'Oblat, spécialement l'Église abandonnée, "cette Épouse bien-aimée du Fils unique de Dieu, qui pleure la honteuse défection des fils qu'elle a enfantés" (Préface des *Constitutions*). Pour Eugène de Mazenod, le Christ et l'Église ne font qu'un: "Ces deux amours se confondent, écrit-il; aimer l'Église, c'est aimer Jésus-Christ et réciproquement" (*Mandement* du 26 février 1860).

Un détail est à noter, qui correspond à la théologie de l'époque: sous la plume d'Eugène de Mazenod, l'expression "homme apostolique", tout comme le vocable "missionnaire", son synonyme, s'applique exclusivement au prêtre. Le laïc, le religieux non prêtre est coopérateur de l'homme apostolique (*Mandement* du 18 février 1848) ou du missionnaire (Cf W.H. Woestman, o.m.i., *The Missionary Oblates of Mary Immaculate, a Clerical Religious Congregation with Brothers*, Rome, 1984, pp. 173-184, 204, 207).

B. Éléments complémentaires

L'idée de l'Oblat: "homme apostolique" est donc fondamentale chez Eugène de Mazenod. Les autres éléments, si importants soient-ils, demeurent complémentaires. Je ne dirai que quelques mots sur chacun. Auparavant je me permets de citer un texte dans lequel le Fondateur décrit lui-même, à l'usage des Supérieurs majeurs et des formateurs, quelle sorte de candidats il veut pour la Congrégation. Leurs aptitudes tant humaines que spirituelles y sont rappelées.

Il est important pour le bien de l'Église et pour procurer à notre Société le moyen d'arriver à sa fin, de n'admettre dans son sein que des sujets capables, avec le secours de la grâce de Dieu, de la servir et de l'édifier. On ne saurait donc prendre trop de précautions pour s'assurer de la vocation de ceux qui sollicitent d'y entrer et pour bien connaître leurs vertus, leurs talents et leurs bonnes dispositions.

Que le Supérieur général et son conseil considèrent attentivement devant Dieu que pour mériter d'être admis dans la Société il faut y être appelé de Dieu et avoir les qualités propres d'un bon missionnaire et capables de former un saint prêtre. Il faut avoir un grand désir de sa propre perfection, un grand amour pour Jésus-Christ et son Église, un grand zèle pour le salut des âmes; il faut avoir le cœur libre de toute affection dérégulée aux choses de la terre, un grand détachement des parents et du lieu de sa naissance, un désintéressement tel qu'il aille jusqu'au mépris des richesses, il faut avoir la volonté de servir Dieu et l'Église soit dans les missions, soit dans les autres ministères que la Société embrasse, et vouloir persévérer jusqu'à la mort dans la

fidélité et l'obéissance aux saintes Règles de l'Institut. Il serait à souhaiter que ceux qui se proposent d'entrer dans la Société eussent de l'aptitude aux sciences, s'ils n'en ont pas déjà acquis la connaissance; qu'ils aient du bon sens, de l'intelligence, un jugement sain, de la mémoire, une bonne volonté à toute épreuve; qu'ils fussent polis, honnêtes, bien élevés, d'une bonne santé, sans difformités corporelles qui compromettent la dignité du ministère qui leur sera confié un jour et qui les expose à être vilipendés (Constitutions, manuscrit Honorat, dans Études Oblates, 1943, pp. 57 et 59).

De ce texte on peut voir immédiatement quelles qualités le Fondateur exigeait des candidats à sa Société de missionnaires. Au plan humain, des hommes déjà assez mûrs, des hommes de bon sens et de jugement sain, des hommes suffisamment intelligents et ayant de l'aptitude pour l'étude et les sciences, des hommes de relation: polis, honnêtes, bien élevés, jouissant d'une bonne santé, sans difformités corporelles; des hommes surtout de volonté, dont la bonne volonté est à toute épreuve. Au plan spirituel, des hommes ayant une vraie vocation et brûlant d'un grand amour pour Jésus-Christ et son Église, des hommes animés d'un grand désir de leur propre perfection et d'un grand zèle pour le salut des âmes, des hommes intérieurement libres de toute affection déréglée aux choses de la terre et ayant un grand détachement de leur famille et du lieu de leur naissance, enfin des hommes totalement donnés, capables d'obéir et de persévérer jusqu'à la mort.

Il faut noter dans ce texte la nette préférence que le Père de Mazenod accorde aux qualités du coeur et de la volonté et l'excellence qu'il désire voir chez les siens. L'adjectif grand est répété quatre fois: "un grand désir", "un grand amour", "un grand zèle", "un grand détachement". Il veut que les Oblats dépassent l'ordinaire, qu'ils constituent vraiment "une troupe d'élite" dans l'Église.

En pratique, pour les y aider, il leur demandera surtout quatre choses:

1. De vivre en communauté.
2. De se consacrer à Dieu par les voeux de religion.
3. De consacrer leur vie à l'évangélisation des pauvres et des âmes les plus abandonnées.
4. De vivre et de travailler sous le patronage de Marie Immaculée.

1. La vie communautaire

Cette vie en communauté constitue un élément essentiel de la vie oblato. Eugène de Mazenod l'a voulue dès le début de son oeuvre, il en a même fait la première condition pour devenir membre de sa petite Société. L'évangélisation des pauvres, selon lui, spécialement par les missions populaires, ne pouvait s'accomplir de façon durable et efficace sans la vie communautaire. Les hommes apostoliques dont il rêvait auraient besoin aussi du soutien d'une communauté, tant pour leur sanctification personnelle que pour un meilleur accomplissement de leur apostolat.

Son but n'était pas de préparer des francs-tireurs pour le service de l'Église, mais un véritable corps apostolique, une "troupe d'élite", composée d'hommes capables non seulement ensemble et de se compléter mutuellement dans l'exercice de la mission, mais capables encore de vivre ensemble dans la régularité d'une même maison, d'y prier ensemble et de s'y renouveler spirituellement et intellectuellement, après les accablants travaux du dehors. A cette fin, il a beaucoup insisté sur les deux vertus fondamentales à toute vie commune authentique: la charité fraternelle et l'obéissance. Il vaut la peine de relire ici ce que le Fondateur a écrit sur la communauté et sur l'union entre les Oblats (Cf *Choix de Textes*, nn. 301-321 et 333-350).

Il voulait voir régner parmi eux un véritable esprit de famille, le cor unum et l'anima una des premiers disciples de Jésus. Son modèle était la communauté des Apôtres autour de Jésus. Pour tous, qu'ils soient missionnaires au Grand Nord ou qu'ils se dévouent en Asie, au Sri Lanka, existe un double rendez-vous quotidien: la célébration eucharistique et l'oraison du soir devant le Saint Sacrement (Cf *Choix de Textes*, n. 350 et nn. 260-268).

Eugène de Mazenod donnait une telle importance à la vie communautaire pour les

prêtres engagés dans l'apostolat que, même pour les prêtres diocésains, quand il sera évêque de Marseille, il recommandera le regroupement en petites communautés. Il voyait la chose nécessaire aussi bien pour le service du peuple de Dieu que pour l'avantage spirituel du prêtre.

C'est une motivation semblable, du reste, qui l'avait orienté peu à peu à proposer l'engagement des vœux de religion aux membres de sa petite Société.

2. La vie religieuse

En 1815, l'abbé de Mazenod ne pensait pas demander à ses premiers compagnons l'engagement des vœux, mais bien la vie commune et l'esprit des vœux, la pratique des vertus religieuses. Il voulait pour eux le radicalisme évangélique sous une règle qui s'inspirerait de saint Ignace, de saint Charles Borromée, de saint Vincent de Paul et du Bienheureux Liguori, mais sans les vœux (Lettre à Tempier, 8 oct. 1815, dans *Lettres*, t. 6, pp. 6-7). Cette exigence était pour lui inséparable de sa conception du missionnaire, un "homme apostolique". Il l'écrit à Tempier, le 15 décembre 1815:

Y a-t-il beaucoup de prêtres qui veulent être saints de cette manière? Il faudrait ne pas les connaître pour se le persuader; moi je sais bien le contraire: la plupart veulent aller au ciel par une autre voie que celle de l'abnégation, du renoncement, de l'oubli de soi-même, de la pauvreté, des fatigues, etc. Peut-être ne sont-ils pas obligés à faire plus et autrement qu'ils ne font, mais au moins ne devraient-ils pas se tant formaliser si quelques-uns, croquant connaître que les besoins des peuples en exigent davantage, veulent essayer de se dévouer pour les sauver (*Lettres*, t. y, pp. 13-14).

Effectivement, les vœux viendront bientôt: en la nuit du Jeudi Saint, le 11 avril 1816, pour le Père de Mazenod et le Père Tempier, et au Chapitre de 1821, pour les autres. Le 17 février 1826, au moment de l'approbation de l'Institut par Léon XII, les Oblats sont vraiment des religieux. Ils prononcent même un quatrième vœu, inspiré de la Règle du Bienheureux Liguori, celui de la persévérance dans l'Institut, et cela afin de mieux vaincre la tentation d'un retour au clergé diocésain et la pression de certains évêques dans ce sens-là. Par leur consécration religieuse, ils se donnent entièrement et définitivement à l'oeuvre de la mission.

3. L'évangélisation des pauvres

Parmi les ministères qui s'offrirent à son zèle, Eugène de Mazenod a fait un choix précis pour lui-même et pour son Institut, un choix à la fois exaltant et crucifiant: celui de l'évangélisation des pauvres et des personnes les plus abandonnées. Aux Oblats, il demande d'être fidèles à ce choix, de laisser à d'autres les grandes prédications dans les paroisses riches des villes et d'aller "aux pauvres gens épars dans les campagnes et aux habitants des petits pays ruraux, plus dépourvus de ces secours spirituels" (*Constitutions*, 1818; cité dans *Choix de Textes*, n. 38; cf aussi nn. 36-43). De même dans les missions étrangères, il insiste pour que le Oblats ne s'attachent pas auprès des chrétiens mais qu'ils aillent vers les païens, vers ceux qui n'ont pas encore la foi. "Quand commencerez-vous à ramener des infidèles? écrit-il au P. Semeria, à Jaffna. N'êtes-vous dans votre "le que des curés des vieux chrétiens? J'ai toujours cru que l'on visait à convertir les païens. Nous sommes faits pour cela plus encore que pour le reste (*Lettre* du 21 février 1849, dans *Choix de Textes*, n. 148; cf aussi nn. 143-164)".

Il faut noter que le Fondateur parle indifféremment des plus pauvres, des plus délaissés, des plus abandonnés. Toujours cependant, dans sa pensée, la pauvreté, comme privation d'aide religieuse, demeure l'aspect spécifique de notre mission. Il a en vue d'abord l'état d'ignorance religieuse et souvent de déchéance spirituelle dans lequel les personnes se trouvent. La plupart du temps ces personnes ou ces groupes vivent aussi en des conditions matérielles précaires ou misérables, qui en font des marginaux par rapport aux chrétiens plus fortunés. Ces pauvres ne sont habituellement pas rejoints par le ministère ordinaire de l'Église. Pour entrer en contact avec eux, il faut faire des démarches spéciales, prendre certaines distances par rapport aux milieux riches, se dépayser, apprendre un autre langage. Parfois aussi il faudra s'expatrier, les pauvres étant alors des populations vivant en des lieux éloignés, isolés, difficiles d'accès, ou peu de prêtres peuvent ou désirent aller.

C'est vers eux que les Oblats doivent aller et ils y vont pour annoncer la Bonne Nouvelle du salut en Jésus Christ. De là viennent d'ordinaire leurs joies les plus profondes et leurs souffrances les plus pénibles. Comme saint Paul, ils s'efforcent de se faire tout à tous afin de

gagner le plus grand nombre à Jésus Christ. Leurs vertus sont celles de l'homme apostolique: une foi inébranlable, une espérance invincible, une charité sans bornes, une immense audace et beaucoup d'humilité; ils sont capables de tout oser pour l'extension du Royaume de Dieu et, en même temps, ils vivent dans une attitude de complet renoncement à eux mêmes et d'entière fidélité à l'obéissance et à l'Esprit de Dieu qui les habite.

4. Le patronage de Marie Immaculée

Toute sa vie, Eugène de Mazenod a témoigné d'une grande dévotion à la Sainte Vierge. Ce n'est pourtant qu'en décembre 1825, à Rome, dix ans après la fondation des Oblats, qu'il pensa les mettre sous le patronage officiel de Marie Immaculée. Pourquoi? Il ne le dit pas, mais il semble bien qu'alors il a pris une conscience nouvelle, beaucoup plus vive, de l'importance de Marie dans une Société missionnaire comme la sienne. C'est par Marie que le Christ, notre salut, est entré dans le monde; c'est par elle aussi qu'il poursuit et achèvera son oeuvre. Le 22 décembre 1826, il écrit au Père Tempier:

Qu'on se renouvelle surtout dans la dévotion à la très sainte Vierge, pour nous rendre dignes d'être les Oblats de l'Immaculée Marie. Mais c'est un brevet pour le ciel! Comment n'y avons-nous pas pensé plus tôt? Avouez que ce sera aussi glorieux que consolant pour nous de lui être consacrés d'une manière spéciale et de porter son nom. Les Oblats de Marie! Ce nom satisfait le coeur et l'oreille. Il faut que je vous avoue ici que j'étais tout étonné, lorsqu'on se décida à prendre le nom que j'ai cru devoir quitter, d'être si peu sensible, d'éprouver si peu de plaisir, je dirai presque une sorte de répugnance de porter le nom d'un saint qui est mon protecteur particulier, auquel j'ai tant de dévotion [Oblats de saint Charles]. A présent, je me l'explique; nous faisons tort à notre Mère, à notre Reine, à celle qui nous protège et qui doit nous obtenir toutes les grâces dont son divin Fils l'a faite dispensatrice. Réjouissons-nous donc de porter son nom et sa livrée (*Lettres*, t. 6, p. 234).

Le 20 mars 1826, après l'approbation de l'Institut par Léon XII, le Père de Mazenod ajoute ceci:

Oh! oui, il faut bien nous le dire, nous avons reçu une grande grâce! Plus je la considère de près dans toutes ses circonstances, plus je sens le prix du bienfait. Nous ne saurons jamais le reconnaître que par une fidélité à toute épreuve, par un redoublement de zèle et de dévouement pour la gloire de Dieu, le service de l'Église et le salut des âmes, surtout les plus abandonnées, conformément à notre vocation. [...] Vous avez bien raison de dire qu'il vous semblait à tous d'être devenus d'autres hommes; c'est qu'il en est ainsi. Puisions-nous bien comprendre ce que nous sommes! J'espère que le Seigneur nous en fera la grâce, avec l'assistance et par la protection de notre sainte Mère, l'Immaculée Marie, pour laquelle il faut que nous ayons une grande dévotion dans notre Congrégation. Ne vous semble-t-il pas que c'est un signe de prédestination que de porter le nom d'Oblats de Marie, c'est-à-dire consacrés à Dieu sous les auspices de Marie, dont la Congrégation porte le nom, comme un nom de famille qui lui est commun avec la très sainte et immaculée Mère de Dieu? Il y a de quoi faire des jaloux; mais c'est l'Église qui nous a donné ce beau titre, nous le recevons avec respect, amour et reconnaissance, fiers de notre dignité et des droits qu'elle nous donne à la protection de la Toute Puissante auprès de Dieu (*Lettres*, t. 7, pp. 64-65).

Comme conséquence, l'Oblat est appelé à vivre sa vie personnelle et à exercer sa mission en union étroite avec Marie. Il demeure missionnaire, évangéliste des pauvres, mais il annonce l'Évangile aux pauvres avec l'aide et le soutien de Marie, victorieuse de tout mal et mère de miséricorde. En son coeur il cultive une profonde dévotion à Marie et s'efforce de la faire mieux connaître et aimer au dehors.

IV. Conclusion

Quelle fut la spiritualité d'Eugène de Mazenod? A cette question, il faut répondre simplement: ce fut celle de l'homme apostolique de son temps. La présente étude aura fait voir, je l'espère, comment, à partir de son expérience personnelle et de sa perception des besoins religieux de l'époque, le Fondateur des Oblats a su utiliser les nombreux éléments de vie spirituelle et apostolique qui s'offraient à lui. Il les a puisés à diverses sources, il en a fait l'expérience et il les a agencés selon la fin missionnaire qu'il se proposait.

Il n'a pas cherché comme tel à créer du neuf, à faire original, mais bien à répondre au défi apostolique de son milieu et de son temps, celui surtout de l'ignorance religieuse des pauvres gens et des personnes les plus délaissées. La seule synthèse de vie spirituelle qu'il ait écrite est le livre des *Constitutions et Règles* de son Institut, une sorte de manuel d'action missionnaire et de vie religieuse apostolique.

A des éléments venus de plusieurs sources, il a donné un souffle nouveau, un esprit particulier. Cet esprit se caractérise par l'enracinement évangélique et par l'ardeur, le dynamisme qui l'anime.

Notre Seigneur Jésus-Christ nous a laissé le soin de continuer le grand oeuvre de la rédemption des hommes, écrit-il au P. Tempier, le 22 août 1817. C'est uniquement vers ce but que doivent tendre tous nos efforts; tant que nous n'aurons pas employé toute notre vie et donné tout notre sang pour y réussir, nous n'avons rien à dire; à plus forte raison quand nous n'avons encore donné que quelques gouttes de sueurs et quelques minces fatigues. Cet esprit de dévouement total pour la gloire de Dieu, le service de l'Église et le salut des âmes, est l'esprit propre de notre Congrégation, petite, il est vrai, mais qui sera toujours puissante tant qu'elle sera sainte (*Lettres*, t. 6, p. 38).

Treize ans plus tard, le 29 juillet 1830, il rappelle au P. Guibert quel est cet esprit oblat: "L'esprit du Bernardin n'est pas celui du Jésuite. Le nôtre aussi est à nous". Cet esprit est tout entier centré sur la charité, "le pivot sur lequel roule toute notre existence": la charité pour Dieu, qui "nous a fait renoncer au monde et nous a voués à sa gloire par tous les sacrifices, fût-ce même celui de notre vie", la charité pour nos frères Oblats, "en ne considérant notre Société que comme la famille la plus unie qui existe sur la terre", et la charité pour le reste des hommes, "en ne nous considérant que comme les serviteurs du père de famille chargés de secourir, d'aider, de ramener ses enfants par le travail le plus assidu, au milieu des tribulations, des persécutions de tout genre, sans prétendre à d'autres récompenses qu'à celles que le Seigneur a promises aux serviteurs fidèles qui remplissent dignement leur mission" (*Lettres*, t. 7, pp. 206-207).

Finalement, la spiritualité d'Eugène de Mazenod, c'est la spiritualité du "serviteur bon et fidèle" dont parle l'Évangile, la spiritualité de celui qui veut vivre intégralement et jusqu'à la fin le précepte de la charité. De cette charité lui-même a vécu toute sa vie, et c'est à ce même amour qu'il convie les membres de sa famille religieuse: "Pratiquez bien parmi vous la charité... la charité... la charité... et au dehors, le zèle pour le salut des âmes."

Fernand JETTÉ, o.m.i.

Le présent article a été écrit pour le dictionnaire de spiritualité oblate, en cours de préparation, sous les auspices de l'Association d'études et de recherche oblate. C'est une première rédaction susceptible d'être modifiée ou corrigée. Les remarques et suggestions des lecteurs seraient grandement appréciées par l'auteur.

¹Charisme oblat

Comment les Oblats ont perçu leur charisme; exposé historique

SUMMARY - The Holy Spirit gives to the Church the necessary charisms so that, according to the needs of the time, it can adequately fulfill its mission. Eugene de Mazenod emerges as an individual who let himself be guided by the Spirit and has become his instrument to promote in the Church a new means of charismatic life to preach to the poor. The author studies the specific identity of the Oblate: his spirit, his spirituality (school and sources), how the Superiors Generals have perceived this spirituality. Concerning this spirituality, the oblate literature leads us in three directions: historical investigation, themes of the spirituality, global and organic presentation of the spirituality. Father Ciardi comments the charism: its dynamic description, the hermeneutics (object, subject, methodology of the interpretation).

The author concludes by reaffirming that the understanding of the oblate vocation will always have to start with the history of our origins and go back to them.

L'Esprit Saint anime, renouvelle et vivifie continuellement l'Église, dans le Christ, de façon à ce qu'elle puisse toujours plus pleinement accomplir sa mission d'être signe et sacrement de salut et d'unité pour l'humanité entière. C'est lui qui la guide dans son cheminement vers le Père, vers les cieux nouveaux et la terre nouvelle où règnera la justice. Dans ce dessein de salut, l'Esprit donne à son Église les charismes nécessaires pour que, selon les besoins du temps, elle puisse répondre adéquatement à sa mission.

Dans ce mystère de salut, Eugène de Mazenod apparaît comme une personne qui s'est laissée docilement conduire par l'Esprit et est devenue son instrument pour susciter dans l'Église une nouvelle présence de vie charismatique pour l'évangélisation des pauvres.

La réflexion sur la nature de la vocation oblate en terme de charisme est plutôt récente. Pendant plus de cent ans, on a communément parlé d'"esprit". Ce n'est qu'à partir des années 40 qu'au mot "esprit" a succédé lentement celui de "spiritualité". Il faut attendre l'époque postconciliaire pour qu'on en arrive à repenser la vocation oblate en termes de "charisme".

Au-delà de la terminologie, qui a aussi son importance, nous chercherons à saisir comment les Oblats ont perçu leur propre identité dans l'Église.

I. Une identité spécifique

La vie précède toujours la réflexion et les Oblats, tout au long de leur histoire, ont pensé surtout à vivre, à accomplir leur propre travail missionnaire avec dévouement et courage, plus préoccupés de susciter la vie autour d'eux que de réfléchir sur leur propre vie. Encore récemment on s'est posé la question suivante: "Devons-nous nous identifier dans des formules, dans des énoncés propagandistes ou dans la vie et dans l'orientation pastorale réalisée?". La réponse est immédiate: "Le défi est dans la vie¹".

En 1959, s'adressant aux éducateurs oblats des États-Unis, le père Léo Deschâtelets dénonçait le manque de réflexion critique sur la spiritualité oblate: "Notre vénéré Fondateur lui-même n'a jamais rédigé de traité scientifique sur cette question. Ce n'est que ces dernières années que certains de nos théologiens ont tenté de formuler exactement ce que nous appelons la spiritualité oblate".

¹

Si le Fondateur lui-même n'a laissé aucun exposé classique sur notre spiritualité, nous pouvons raisonnablement supposer qu'il s'attendait à ce que les autres Supérieurs généraux présentent officiellement en quoi elle consiste exactement. Mais ce n'a pas été le cas. Mes prédécesseurs ont écrit plusieurs lettres circulaires inspirantes sur divers aspects de notre vie religieuse et spirituelle. Mais la lettre circulaire ou le document révélant le véritable sens de la spiritualité oblate est encore à venir. Et il ne viendra pas tant que nos théologiens et nos spécialistes dans les questions spirituelles n'auront pas fait une recherche exhaustive dans le domaine de notre doctrine religieuse et spirituelle. Présentement, malgré la publication d'un certain nombre d'articles sérieux s'appuyant sur une documentation fiable, et le fait que certains points aient été définitivement établis, l'étude de notre spiritualité ressemble tout simplement à une immense cathédrale en construction, où nombre d'ouvriers qualifiés sont à poser les fondations, alors que le terrain autour est couvert de matériaux qui attendent plus d'ouvriers. La recherche dans ce domaine progresse. Mais nous sommes encore en quête d'un architecte capable de mettre à exécution cet ouvrage monumental [...]².

La primauté de la vie n'empêche pas de réfléchir sur ce qui a déjà été vécu; au contraire, une telle réflexion est nécessaire. On peut affirmer qu'"il vaut mieux être pénétré de l'esprit oblat que d'en savoir la définition"³. Mais on ne peut nier la nécessité de comprendre toujours plus en profondeur les éléments qui se rapportent au vécu, si on veut connaître une croissance harmonieuse et progressive, et faire, selon les besoins, les nouveaux choix qui s'imposent sur le chemin de l'histoire et sous l'impact des nouvelles cultures.

A. L'Esprit

Malgré l'absence, aux origines de l'Institut, d'une réflexion explicite et systématique de nature proprement doctrinale sur son identité propre, la conscience de son existence a toujours été très claire. Eugène de Mazenod a parlé avec conviction, et comme s'il s'agissait d'une donnée acquise, d'un esprit propre à la Congrégation. Dès 1817, il écrivait au père Henry Tempier:

Chaque société dans l'Église a un esprit qui lui est propre; il est inspiré de Dieu selon les circonstances et les besoins des temps où il plaît à Dieu de susciter ces corps de réserve, ou, pour mieux dire, ces corps d'élite [...]⁴

Et plus tard au père Hippolyte Guibert:

Il faut se remplir de notre esprit et ne vivre que par lui. La chose parle de soi sans qu'il faille l'expliquer. De même que l'on a dans une société un habit commun, des règles communes, il faut qu'il y ait un esprit commun qui vivifie ce corps particulier. L'esprit du Bernardin n'est pas celui du Jésuite. Le nôtre aussi est à nous⁵.

Dans la période qui a suivi la mort du Fondateur, les Oblats, à commencer par les Supérieurs généraux, ont continué de parler spontanément d'esprit oblat ou d'esprit de famille⁶. On affirme simplement l'existence d'un tel esprit, comme s'il s'agissait d'une évidence tangible. La conscience de l'appartenance à la Congrégation est claire, comme aussi la pleine continuité entre ce que le Fondateur a proposé comme modèle de vie et la tradition de famille qui, peu à peu, s'est établie. On ne se pose même pas le problème de savoir s'il y existe ou non un esprit particulier, tant cela paraît évident.

Le père Joseph Fabre, premier successeur d'Eugène de Mazenod à la direction de la Congrégation, a contribué de façon déterminante à maintenir vivant le sens de la famille et la mémoire du Fondateur et de son esprit⁷. Il a été reconnu par ses contemporains comme l'authentique continuateur de l'oeuvre d'Eugène de Mazenod, à tel point que le premier compagnon du Fondateur pouvait dire: Toujours, sans doute, nous pleurerons notre premier Père, et vous le pleurerez avec nous. Laissez-nous vous le dire cependant, ce Père ne s'en est pas allé tout entier, il vous a laissé son esprit et son coeur⁸.

Conscient de ne pas pouvoir combler le vide laissé par la mort du Fondateur, de ne pas pouvoir parler avec la même autorité et avec la même ardeur, le père Fabre se déclarait toutefois prêt à se laisser "animer de son esprit", afin de pouvoir, en même temps que tous les Oblats, se renouveler constamment «dans l'esprit de notre sainte vocation» et de marcher sur ses traces⁹. D'où la volonté ferme de maintenir vivant l'héritage reçu:

Nous renouveler dans l'amour de notre sainte vocation, nous raffermir dans l'affection filiale de ce qui en constitue la force et la vie, c'est l'objet de mes constantes préoccupations, et je considère le premier de mes devoirs de profiter de toutes les circonstances pour ranimer ces sentiments dans vos coeurs¹⁰.

Il exige la même attitude de la part de tous les supérieurs, auxquels il demande de "maintenir l'esprit de famille", d'inculquer "l'amour de notre sainte vocation", d'exiger l'observance des Constitutions et Règles, parce qu'"on ne pourra pas aimer la Congrégation sans aimer les Règles qui la constituent, qui la font vivre d'une véritable vie"¹¹.

Pour maintenir vivant l'esprit du Fondateur et sauvegarder l'unité et l'identité de la Congrégation, il écrit quelques lettres fondamentales dans lesquelles il expose avec soin les thèmes se rapportant à notre vocation, tels que la fidélité à la Règle, l'évangélisation des pauvres, l'amour de la famille religieuse, la charité et l'unité fraternelle. De plus, il met sur pied tout un ensemble d'instruments concrets d'animation. Il fait publier régulièrement les Notices nécrologiques, qui permettent de connaître l'expérience spirituelle des Oblats. Il fonde la revue Missions O.M.I., qui se révèle immédiatement une mine très riche pour la connaissance de la vie de la Congrégation. Il institue l'usage de la retraite annuelle dans les Provinces. Il fait publier le premier manuel de prière et le cérémonial à l'usage des Oblats...

Par la suite, les supérieurs généraux, comme aussi les Oblats en général, ont continué de parler d'esprit oblat et d'esprit de famille. Ils étaient conscients d'être les héritiers de valeurs qui caractérisaient pleinement leur propre vie et qu'ils trouvaient renfermées surtout dans les Constitutions et Règles, et la Préface en particulier. Tout au long de l'histoire de la Congrégation, on s'est constamment référé à la Préface comme à un lieu privilégié pour l'identification de l'esprit oblat.

B. La spiritualité

Si depuis toujours on a parlé d'"esprit" oblat, la question de l'existence d'une spiritualité spécifiquement oblate est, plutôt récente. Déjà le Chapitre général de 1939 avait ressenti le besoin d'un approfondissement systématique dans ce sens. Dans une des motions présentées

on [...] exprimait le désir de voir se développer une spiritualité spécifiquement oblate, dont les éléments seraient puisés dans nos Saintes Règles, les écrits de notre vénéré Fondateur et les traditions de famille; on suggérait la constitution d'organismes spéciaux pour activer ce développement.

Le Chapitre ne croit pas que les principes et les pratiques de notre vie spirituelle oblate soient déjà suffisamment groupés en un corps de doctrine capable de lui faire prendre rang parmi les grandes écoles classiques de spiritualité. Il déclare, cependant, que les Oblats ont un esprit particulier, qui doit être cultivé sans cesse dans les retraites annuelles et mensuelles, dans les conférences spirituelles, surtout dans les maisons de formation et, avant tout, par l'explication et la pratique de la Règle, de nos traditions et de notre histoire oblate.

Mais le temps ne semblait pas encore arrivé:

Quant aux organismes destinés à constituer une spiritualité oblate, il ne juge pas le temps venu de les créer; mais il tient à encourager les initiatives personnelles et les efforts individuels destinés à développer cette spiritualité oblate, sous la surveillance spéciale toutefois et des révérends Pères provinciaux et de l'Administration générale¹².

Pour avoir les premiers résultats de cette recherche, il faut attendre les années qui suivent immédiatement la seconde guerre mondiale alors que les études visant définir la spiritualité oblate s'inscrivent dans un cadre ecclésial plus vaste où chaque famille religieuse est à la recherche de sa propre identité. Dans le domaine de la théologie, l'étude académique de la spiritualité, qui remonte aux années 1920, commence à porter ses premiers fruits et s'applique à la recherche de la spiritualité dans un grand nombre de familles religieuses.

Si, jusqu'à ce temps, on a en général parlé d'esprit, on préfère maintenant, sous l'influence de cette nouvelle sensibilité ecclésiale, parler de spiritualité dans le sens d'une réflexion systématique et scientifique sur l'esprit qui anime le vécu. On se pose alors les questions suivantes: Peut-on parler de spiritualité oblate? Existe-t-il une spiritualité oblate? Peut-on carrément parler de l'esprit oblat en termes d'école de spiritualité? Et encore: A quelles

sources la spiritualité oblate a-t-elle puisé?

Certains facteurs internes à la Congrégation inspirent aussi cette nouvelle période de réflexion. C'est à cette époque que s'engage un intense travail de recherche sur la personne, les écrits et l'oeuvre d'Eugène de Mazenod, travail exigé par l'intervention de la Section historique dans le procès de béatification et suscité par l'intérêt marqué du nouveau Supérieur général, le père Léo Deschâtelets. On travaille avec ardeur à la préparation d'une biographie du Fondateur, écrite par Jean Leflon, à la recherche de nouveaux documents, à l'organisation systématique du fruit de cette recherche et à la publication de ses écrits et des études faites sur lui¹³. A Rome commencent à paraître les premières thèses de doctorat sur la spiritualité oblate. C'est encore durant ces années que naissent la revue Études oblates et les Éditions des études oblates, qui deviendront immédiatement un lieu obligatoire de référence pour la réflexion sur le vécu oblat¹⁴. Rome et Ottawa constituent les pôles majeurs d'attraction et d'entraînement.

1. L'existence d'une spiritualité ou d'une école de spiritualité

Le père Marcel Bélanger est un des premiers Oblats qui, dans ce nouveau contexte et cette nouvelle sensibilité ecclésiale, se demande: "Y a-t-il un esprit qui nous soit propre, un esprit qui nous marque communément et nous distingue des autres Instituts¹⁵". C'est une question qui guidera désormais la recherche de plusieurs auteurs.

Identifiant l'originalité de la fondation avec celle de la spiritualité qui lui est liée, le père Ovila-A. Meunier reconnaît qu'il existe une école de spiritualité oblate:

De même que les fondations d'Eugène de Mazenod se distinguent nettement par une physionomie propre et inédite, écrit-il, ainsi sa doctrine spirituelle constitue-t-elle, dans ses lignes maîtresses, une synthèse originale, une manière personnelle d'aller à Dieu¹⁶.

Toutefois, on préfère plus communément parler d'esprit spécial, d'esprit nouveau, de spiritualité nouvelle, et plus encore, de "doctrine spirituelle vraiment propre¹⁷", d'"un tout complet, équilibré et organique¹⁸". Une telle spiritualité est perçue, en ce qui regarde l'Oblat, comme un instinct surnaturel et, du côté de Dieu, comme un plan à lui, une idée divine, une vocation, une économie, des «vues de Dieu» sur nous¹⁹.

Dans son livre Missionnaire Oblat de Marie Immaculée, modeste d'apparence et pourtant profond, Yves Guéguen ne parle pas d'école de spiritualité, pas plus qu'il ne propose de système. Nous n'avons pas, affirme-t-il, "un système nettement tranché et distinct des grands courants spirituels [...] Dans ce sens, elle n'a donc pas de spiritualité propre". Il existe toutefois chez les Oblats "une certaine mentalité déterminée, assez nette quoique non exclusive, une certaine conception théorique et pratique de l'union à Dieu par la charité et des moyens à adopter pour y parvenir". C'est seulement dans ce sens qu'on pourra parler de spiritualité oblate. Comprise ainsi, "il est hors de doute que nous avons une spiritualité oblate²⁰".

En 1950, la revue Études oblates lançait une enquête sur l'existence, la nature et les caractéristiques de la spiritualité oblate, en présentant une première définition à elle:

Par "spiritualité oblate" on entend une doctrine de vie spirituelle comprenant des aspects de la vie intérieure et apostolique, des moyens de sanctification, une ascèse et une mystique qui conviennent spécialement aux membres de notre famille religieuse²¹.

En même temps, elle offrait un bon questionnaire pour la recherche²². A la question: "Peut-on et doit-on parler de spiritualité oblate?", l'ensemble des réponses, une fois écartée la possibilité de considérer l'expérience oblate comme une "école de spiritualité²³", est nettement positif, même si on a émis quelques difficultés devant le terme même de "spiritualité oblate", manifestant une préférence pour d'autres expressions, comme «la façon oblate» (the Oblate way) d'envisager la vie spirituelle, ou l'expression plus traditionnelle et concrète: "l'esprit des Oblats de Marie Immaculée²⁴".

L'année suivante paraît une lettre circulaire du père Deschâtelets. Elle peut être considérée comme le sommet de cette période de recherche sur la spiritualité oblate, recherche qui se poursuivra cependant. La circulaire n° 191, *Notre vocation et notre vie d'union intime avec Marie Immaculée*, constitue, en effet, une étape marquante dans la prise de conscience, par toute la Congrégation, de son identité. Elle cerne "l'originalité propre de notre vie d'Oblat", "un genre de vie propre à notre Institut", un esprit, une forme particulière de mentalité, de vie

spirituelle religieuse et apostolique un style de vie bien distinct aux lignes nettement accusées, avec ses grâces, ses exigences, ses principes d'action, sa tradition ininterrompue, sa technique de sanctification personnelle, ses ministères aux méthodes bien individuées, "un type d'homme spirituel et apostolique"²⁵.

Le fait qu'il existe une spiritualité oblate demeure désormais une conviction ferme qui a reçu son caractère officiel dans les paroles de Paul VI aux membres du Chapitre général de 1966²⁶.

Quoi qu'il en soit, la question du vocabulaire demeure ouverte et, de fait, secondaire par rapport à la conscience de l'existence d'une identité oblate particulière. A ce propos nous pourrions relire une page parfaitement claire d'Émilien Lamirande, qui semble fermer la marche sur le chemin parcouru dans l'étude sur la "spiritualité oblate". Elle exprime, en même temps, une sensibilité nouvelle qui trouvera sa pleine expression dans la réflexion sur le charisme oblat:

Pour certains le mot même de "spiritualité" évoque l'idée de système fermé, voire de "recette" ou de "formule". Il ferait perdre de vue l'unité de la vie chrétienne, animée par l'unique évangile de Jésus Christ. C'est ainsi que certains se plaisent à affirmer que leur Ordre n'a pas de spiritualité à lui, mais s'alimente directement aux sources pures de la grande spiritualité catholique.

"Plutôt que de spiritualité, plusieurs préfèrent donc parler de style de vie ou d'action, d'esprit, de façon de vivre (way), de tradition de famille, de mentalité ou de physionomie propres".

Je ne dissimulerai pas mes préférences pour l'ancien mot esprit, utilisé plusieurs fois par M^{gr} de Mazenod au sujet de la Congrégation et qui a l'avantage, comme le soulignait M^{gr} Garrone, de pouvoir se référer à l'Esprit. C'est un mot qui traduit la spontanéité de la vie, comme on l'évoque fort bien dans une étude sur saint Vincent de Paul: «L'esprit est à la fois ressort et mouvement, intuition et expression. Il ne se laisse pas fixer et nul ne peut l'emprisonner. Sans cesse, il s'invente et se révèle à travers de nouvelles formes. Il ne vit qu'en se transformant pour demeurer lui-même. Mystérieusement, il s'enfante et se délivre afin de survivre²⁷.

2. Les sources de la spiritualité mazenodienne

La recherche sur l'existence d'une spiritualité spécifique a demandé, naturellement, que l'on étudie aussi ses sources. Dès le premier numéro des Études oblates, nous trouvons sur le sujet une étude synthétique et cependant déjà complète. Selon cet article, dans la formation d'Eugène de Mazenod "trois grandes écoles apportent une fraternelle collaboration". L'école française inspire, par Saint-Sulpice, la formule de sa piété et coopère, par saint Vincent de Paul, à l'élaboration de sa Règle.

Avec saint Philippe Neri, saint Charles Borromée et saint Léonard de Port-Maurice, l'école italienne s'insinue d'abord dans notre législation religieuse, puis avec saint Alphonse de Liguori elle étend son action et pose son empreinte dans tous les domaines de notre vie familiale.

Enfin, par la Règle et les exercices de saint Ignace, par les oeuvres spirituelles des pères Judde et Rodriguez, la Compagnie de Jésus exerce une influence incontestable sur le disciple du père Magy et, par lui, sur toute la famille dont il devient le chef.

Et si l'on admet qu'à son tour, l'école française s'inspire de sainte Thérèse d'Avila et des mystiques allemands du XIV^e siècle, et que l'école ligurienne se rattache non seulement à saint Philippe Neri et à saint Vincent de Paul, mais encore à sainte Thérèse, à saint Jean de la Croix et à saint François de Sales, n'est-il pas permis de conclure que le Fondateur des Oblats appartient à l'une des plus riches, des plus pures, des plus brillantes lignées spirituelles de l'hagiographie chrétienne²⁸.

Les études suivantes, plus amples et mieux documentées au plan critique, ont confirmé substantiellement l'apport de tous ces courants spirituels²⁹.

On serait donc tenté d'imaginer un Eugène de Mazenod éclectique et sans identité propre. Il serait, au contraire, plus juste de faire ressortir l'esprit ecclésial du Fondateur et l'aspect positif de son enracinement dans la grande tradition spirituelle chrétienne. "Notre Congrégation, notait déjà le père Deschâtelets à ce propos, n'est-elle pas née du désir de prolonger les anciens Ordres et Instituts en acceptant leur lourd héritage de vie spirituelle et religieuse?³⁰". C'est ce qui permettra à chaque génération d'Oblats de demeurer continuellement ouverte aux courants

spirituels du passé et du présent, sans manquer à sa propre identité. Cela protège en outre du "mythe de l'indépendance" et de la "séduction du monopole", comme l'exprime le père Marcel Bélanger:

En plus d'être une prétention illusoire, c'est une tentative inconsciente de suicide spirituel que de vouloir affirmer sa personnalité dans un pur affrontement à l'endroit des autres familles religieuses. Pareille tentative ne pourrait être qu'appauvrissement et renonciation aux trésors spirituels accumulés par l'Église au cours des siècles.

Sur la séduction du monopole, le même auteur écrit: Bien entendu, notre personnalité se compose d'éléments, de notes qui nous appartiennent incontestablement [...] Mais, considéré séparément, aucun de ces éléments ne nous est propre au sens d'exclusif. Ils se retrouvent tous ailleurs, dans un Institut ou dans un autre [...] Par conséquent, notre personnalité ou physionomie spirituelle ne consiste pas dans la possession en exclusivité d'un élément ou de l'autre. Et c'est s'égarer sur une fausse piste que de chercher à définir l'Oblat de cette façon, même si l'on se sent instinctivement porté à le faire [...] La personnalité [...] est affaire d'unité dans l'être bien plus que le résultat d'une addition ou juxtaposition de qualités en nombre plus ou moins considérable; irréductible à toute autre, cette unité dans l'être se traduit au concret par une manière à soi, personnelle, d'être ou de posséder ce que déjà les autres sont ou possèdent d'une manière différente³¹.

Le problème sera alors celui de savoir s'il existe un mode caractéristique de vivre les éléments communs à tous et s'il y a un élément organisateur qui unifie l'expérience spirituelle de l'Oblat. Passons ainsi à diverses tentatives d'articulation et de synthèse des composantes de la spiritualité.

II. Articulations possibles de la spiritualité oblate
La réflexion sur l'esprit ou la spiritualité oblate ne s'est pas limitée, naturellement, à un discours abstrait sur son existence ou non, ou bien à la recherche des sources dont elle dépendrait. Ce travail préliminaire a été accompli dans le but de dégager le contenu même de la spiritualité oblate, de le schématiser et d'élaborer de façon cohérente et systématique une synthèse.

En parcourant la bibliographie oblate, on se rend compte que, jusqu'au milieu de ce siècle, on n'a pas cherché à faire une synthèse ou une présentation d'ensemble homogène. Dans les lettres des supérieurs généraux, comme aussi dans les écrits des autres auteurs, on se limite à parler de vertus oblates, telles que le zèle, la modestie, l'humilité et surtout la charité. Autrement, on insiste sur l'esprit de famille, presque toujours compris comme esprit de charité et d'unité, avec une référence constante au testament du Fondateur. Plus généralement, on se réfère à l'esprit qu'Eugène de Mazenod a communiqué à l'Institut ou à celui de notre sainte vocation. A une description abstraite de la vocation oblate, on préfère une présentation concrète à travers le vécu. Il est assez significatif, à cet égard, de lire la description de l'Oblat faite dans un des premiers opuscules destinés à faire connaître la Congrégation, *Notice sur la Congrégation OMI*, paru dès le temps du Fondateur et donc sûrement sous sa direction³². Une façon ultérieure de décrire la spiritualité oblate consistera en un commentaire de quelques articles des Constitutions et Règles et de la Préface en particulier, qui, comme on l'a écrit, "suffirait à elle seule à caractériser une école"³³.

Naturellement, c'est le même Eugène de Mazenod qui, le premier, esquisse à plusieurs reprises une description concise de son propre idéal de vie. Cette description présente, d'une fois à l'autre, différentes nuances, différentes perspectives. Il écrit, par exemple, en commentant le premier article des Constitutions et Règles: "Tout est là: Virtutes et exempla Salvatoris Nostri Jesu Christi assidua imitatione prosequendo". Que l'on grave ces paroles dans son cœur, qu'on les écrive partout, pour les avoir sans cesse sous les yeux³⁴.

A d'autres moments, la synthèse se fait autour de la mission spécifique de l'Institut:

En aurons-nous jamais une juste idée de cette sublime vocation? Il faudrait pour cela comprendre l'excellence de la fin de notre Institut, incontestablement la plus parfaite que l'on puisse se proposer ici-bas, puisque la fin de notre Institut est la même que la fin qu'a eue en vue le Fils de Dieu en venant sur la terre: la gloire de son Père céleste et le salut des âmes [...] Il a particulièrement été envoyé pour évangéliser les pauvres, "Evangelizare pauperibus misit me", et nous sommes établis précisément pour travailler à la conversion des âmes, et spécialement pour

évangéliser les pauvres³⁵.

Une autre synthèse lapidaire, qui revient comme une ritournelle sous sa plume, découle du trinôme gloire de Dieu, bien de l'Église, salut des âmes: "Cet esprit de dévouement total pour la gloire de Dieu, le service de l'Église et le salut des âmes, est l'esprit propre de notre Congrégation³⁶ⁿ". D'autres fois, la synthèse s'articule autour du profil intérieur de l'Oblat:

Pour l'amour de Dieu ne cessez d'inculquer et de prêcher l'humilité, l'abnégation, l'oubli de soi-même, le mépris de l'estime des hommes. Que ce soient à jamais les fondements de notre petite Société, ce qui, joint à un véritable zèle désintéressé pour la gloire de Dieu et le salut des âmes, et à la plus tendre charité, bien affectueuse et bien sincère entre nous, fera de notre maison un paradis sur terre et l'établira d'une manière plus solide que toutes les ordonnances et toutes les lois possibles³⁷.

Nous pourrions, de plus, considérer la description qu'il fait du candidat oblat:

Celui qui voudra être des nôtres, devra brûler du désir de sa propre perfection, être enflammé d'amour pour Notre Seigneur Jésus Christ et son Église, d'un zèle ardent pour le salut des âmes. Il devra dégager son cœur de toute affection dérégulée aux choses de la terre et de l'attachement immodéré à ses parents et au lieu de sa naissance; n'avoir aucun désir de lucre, mais regarder plutôt les richesses comme de la boue afin de ne chercher d'autre gain que Jésus Christ; ayant le désir de se consacrer au seul service de Dieu et de l'Église soit dans les missions soit dans les autres ministères de la Congrégation. Il devra avoir enfin la volonté de persévérer jusqu'à la mort dans la fidélité et l'obéissance aux Règles de notre Institut³⁸.

L'élément unificateur, et presque la clé de lecture de cette dimension intérieure de la vocation oblata, revient à la charité, "pivot sur lequel roule toute notre existence": c'est elle qui guide et anime la vie de consécration, la vie communautaire et l'évangélisation³⁹. Toutefois, le Fondateur ne se préoccupe pas d'explicitement de façon systématique sa propre pensée, convaincu qu'il est d'avoir transmis son esprit de façon suffisamment claire dans les Constitutions et Règles.

A. Les Supérieurs généraux⁴⁰

Pour trouver une première synthèse, il faut attendre la venue de son successeur le père Joseph Fabre. Ses réflexions ne s'éloignent pas des Constitutions et Règles. Son but explicite est de demeurer le plus fidèle possible à leur dictée, convaincu qu'il est que la Règle "c'est le trésor de la famille, son bien le plus précieux⁴¹ⁿ". C'est précisément à partir du premier article de la Règle que commence sa description de l'esprit oblat:

Voilà la fin que nous a assignée notre vénéré Père. Nous devons évangéliser les pauvres, les âmes les plus abandonnées, et pour réussir dans cette sublime vocation, nous devons imiter les vertus dont notre divin Maître nous a offert de si admirables exemples. Être missionnaires des pauvres et vivre la vie religieuse, telle est la vocation du véritable Oblat de Marie Immaculée, telle est la vôtre, telle est la nôtre⁴².

La clé d'interprétation de l'esprit oblat se résume dans ces deux mots qui reviendront constamment dans ses écrits: "Nous sommes prêtres, nous sommes religieux⁴³." Il en découle "ce que nous devons faire: évangéliser les pauvres, et ce que nous devons être: de véritables religieux⁴⁴ⁿ". Une telle bipolarité constitue comme le refrain de ses lettres circulaires.

A quoi sommes-nous appelés, mes bien chers frères?, écrit-il au début de son mandat, en 1862. A devenir saints, pour pouvoir travailler efficacement à la sanctification des âmes les plus abandonnées. Voilà notre vocation, ne la perdons pas de vue et appliquons-nous tout d'abord à la bien comprendre⁴⁵.

Cette bipolarité se maintiendra constamment dans l'enseignement de tous les supérieurs généraux qui suivront⁴⁶, jusqu'au père Fernand Jetté qui élaborera sa propre synthèse autour de deux thèmes: "L'Oblat, un homme apostolique", "L'Oblat, un religieux⁴⁷ⁿ". Avant d'aller plus loin, il faut préciser que bipolarité ne signifie pas nécessairement dualisme, même si dans le concret de la vie on a couru plus d'une fois ce risque. Elle exprime plutôt la richesse, la complexité et la fécondité d'une vie qui s'inscrit dans le paradoxe lui-même du christianisme dont il radicalise, sous certains aspects, les éléments les plus paradoxaux. On pourrait anticiper ici sur le chemin que la Congrégation parcourra dans son histoire, en relisant les paroles que le père Jetté adressait au Chapitre général de 1980:

Plusieurs redoutent encore beaucoup le dualisme. L'unité entre prière et action, vie religieuse et apostolat est essentielle dans une vocation comme la nôtre [...] Que notre prière, notre vie communautaire, nos vœux, loin de nous détourner des hommes et de l'action, nous y poussent plutôt, et qu'en retour, la rencontre des hommes et l'action apostolique deviennent elles-mêmes sources et aliments de notre prière[...] Cette unification de notre être [...] est le travail de toute une vie⁴⁸.

La pensée du père Louis Soullier a certainement été marquée par son expérience et ses contacts avec le monde concret de la mission. Pendant vingt-cinq ans, il a occupé la charge de premier assistant général. Il a eu ainsi l'occasion de visiter presque toutes les provinces et tous les territoires de mission, ce qu'il devait continuer de faire même comme Supérieur général. Il était devenu, de ce fait, particulièrement sensible à la réalité de l'évangélisation. C'est pourquoi, dans sa synthèse de l'esprit oblat, il se place plutôt du point de vue de l'évangélisation: "Et nous aussi, Oblats de Marie, nous sommes envoyés par la sainte Église pour prêcher; c'est notre but, notre mission, c'est notre devoir⁴⁹".

"Si le côté caractéristique de notre apostolat [...] c'est la mission; notre vocation spéciale, c'est d'être missionnaires; mais ce qui fait surtout le missionnaire, c'est la prédication⁵⁰". C'est justement à la prédication qu'il consacre une de ses plus importantes lettres circulaires. Il y trace le profil de l'homme apostolique. Se référant à la Préface et à la Règle, il cherche à en décrire les caractéristiques et à mettre en évidence les instruments nécessaires pour atteindre la sainteté indispensable à l'homme apostolique: "Nos Saintes Constitutions tracent à l'Oblat de Marie un plan complet de cette vie de piété qui doit animer notre ministère". L'esprit de dévouement total, que traduit le mot même d'oblation, est le premier trait de l'homme apostolique: Quand Dieu fait un apôtre, il lui met une croix à la main et lui dit d'aller montrer et prêcher cette croix. Mais, auparavant, il la plante dans son cœur et, selon que la croix est plus ou moins enfoncée dans le cœur de l'apôtre, la croix qu'il tient à la main fait plus ou moins de conquêtes.

Oblats de Marie, qui portez la croix sur votre poitrine comme un signe authentique de votre mission, regardez-la comme le symbole de tous les sacrifices que vous impose votre saint ministère pour le remplir dignement et fidèlement⁵¹.

Suit ensuite, dans sa lettre, la description du profil intérieur de l'Oblat, "miroir vivant de toutes les vertus⁵²", ainsi que des moyens de sanctification.

Le père Cassien Augier reprend la dimension bipolaire de la vocation oblate. A la fin des Actes du Chapitre de 1899, il écrit:

Nous savons qu'elle est faite de deux éléments tellement unis qu'on ne saurait les séparer sans péril: l'élément religieux et l'élément apostolique. L'Oblat doit être homme de règle et de sacrifice en même temps qu'homme de zèle et de dévouement⁵³.

Pour le prouver, il n'a qu'à citer abondamment la Préface pour ensuite conclure avec la description des traits intérieurs des fils de M^{gr} de Mazenod:

Le zèle pour notre propre sanctification, l'esprit de renoncement et d'immolation, la vie de prière et de recueillement, la charité envers nos frères, le respect surnaturel et la soumission filiale envers nos supérieurs, l'amour des âmes et la disposition à ne reculer devant aucun sacrifice pour les sauver⁵⁴.

M^{gr} Augustin Dontenwill poursuit dans la même ligne: Nous sommes des missionnaires, mais nous sommes aussi des religieux. Que dis-je? Nous sommes religieux avant d'être missionnaires, et nous devons être de fervents religieux pour être et demeurer de fervents missionnaires⁵⁵.

Dans sa lettre circulaire, rédigée à l'occasion du premier centenaire de la fondation, il trace l'idéal de la vocation oblate en suivant ce double paramètre.

Nous pourrions trouver une autre description importante de l'Oblat, spécialement de son profil intérieur, dans la lettre circulaire qui présente les Actes du Chapitre général de 1920. On y indique aussi les moyens de croissance dans la vie spirituelle jusqu'à ce que soit atteinte la sainteté⁵⁶.

Le père Théodore Labouré a fortement mis l'accent sur la dimension évangélisatrice de la Congrégation, y voyant l'élément unificateur de son propre programme de vie. Au début de son

généralat, il écrit:

Pas n'est besoin, au commencement de mon généralat, de parler de programme d'action: il est tout tracé par nos Saintes Règles et par nos traditions "Evangelizare pauperibus misit me"; et à mon dernier jour, lorsque j'irai rendre compte à Dieu de ma gestion, j'espère pouvoir dire comme mes vénérés prédécesseurs: "Pauperes evangelizantur".

C'est parce que les Oblats se sont toujours montrés fidèles à leur vocation que le Saint-Père a pour eux l'estime que vous savez. Que de fois n'a-t-il pas, en public et en particulier, loué le zèle de nos pères et leur esprit de pauvreté, d'abnégation, de dévouement, de sacrifice qui ont fait d'eux les "spécialistes des missions difficiles"⁵⁷!

Et encore:

L'amour des pauvres est notre seule et unique raison d'être: c'est pour évangéliser les pauvres que M^{gr} de Mazenod a fondé la Congrégation des Oblats; c'est pour évangéliser les pauvres que l'Église nous a reçus dans son sein; c'est à notre amour des pauvres que nous devons d'être aujourd'hui une société active, florissante, nombreuse, belle et glorieuse. N'oublions pas ce mot du Pape au représentant d'une autre Congrégation très méritante, qui s'était vu contraint, faute de personnel, de refuser de pauvres missions: «Je me suis adressé déjà à plusieurs autres; vous-même vous me refusez; alors je n'ai plus qu'une ressource, c'est de m'adresser à mes chers Oblats. Eux ne disent jamais "non!"⁵⁸»

L'évangélisation tire son trait caractéristique justement de cette audace et de cette préférence pour les pauvres:

Mes bien chers Pères et Frères, si jamais l'occasion nous est donnée de choisir entre une oeuvre belle, riche, splendide, au sein de nos métropoles, et une oeuvre pauvre, délaissée, décourageante, difficile, soit dans nos banlieues rouges, soit aux missions étrangères, n'hésitons pas: prenons ce qui est obscur, ignoré, pénible. Ne sommes-nous pas les pionniers de l'Évangile, les missionnaires des pauvres, les fils de M^{gr} de Mazenod? En un mot, ne sommes-nous pas Oblats?⁵⁹

Pour le père Labouré, un autre élément caractéristique de l'esprit oblat est l'union fraternelle qui, en cette période de son histoire, est appelée à se manifester pleinement dans la réponse au défi lancé par les différents nationalismes nous sommes alors à la veille de la seconde guerre mondiale devenus de plus en plus évidents à l'intérieur de la Congrégation. Si, auparavant, le père Augier avait craint "l'esprit de nationalité" à l'intérieur de l'Institut⁶⁰, le père Labouré peut alors témoigner d'une attitude et d'une sensibilité différentes de la part des Oblats:

L'esprit oblat ne se traduit pas chez nous seulement à l'extérieur par l'union des forces et des volontés dans le champ de l'apostolat; il se traduit encore par le besoin que l'on ressent de se connaître mieux et de rester étroitement unis dans les liens d'une même charité [...] Dans le passé comme dans le présent, notre famille a été composée d'hommes venus "ex omni tribu, et lingua, et populo, et natione"; et toujours pourtant le travail d'évangélisation s'est fait avec succès, parce qu'il s'est fait "more Oblatorum". On ne se préoccupait pas alors de canaliser nos efforts d'après notre nationalité: un Oblat allait partout où l'appelait l'obéissance et il se donnait tout entier à l'oeuvre de Dieu et de l'Église, à l'évangélisation des pauvres, sans se demander si ses compagnons étaient ou non du même pays que lui. Ils étaient Oblats: cela suffisait, et l'union des coeurs faisait l'union des forces⁶¹.

A la suite du Chapitre général de 1939, le père Labouré soulignera aussi les traits intérieurs plus marquants de la vocation oblate, de façon à "relever le niveau de notre vie spirituelle [...] à la lumière de nos Saintes Règles et de nos traditions de famille⁶²".

Le long et intense généralat du père Léo Deschâtelets a marqué une étape fondamentale dans la compréhension de la spiritualité oblate, non seulement parce que c'est la période où, pour la première fois dans la Congrégation, on étudie à fond et de manière explicite ce thème, mais encore parce que lui-même a joué un rôle personnel déterminant dans cette orientation. Sa pensée a connu une évolution graduelle, au moins en ce qui concerne la systématisation des aspects de la vocation oblate. Il a, en effet, guidé la Congrégation dans une période de profonds changements: les années du développement de l'après-guerre et des ferments préconciliaires,

les années cruciales du Concile et de l'après-concile⁶³.

Son travail le plus considérable et le plus complet de systématisation de la spiritualité se trouve consigné dans la lettre circulaire n° 191, qui porte le titre significatif de Notre vocation et notre vie d'union intime avec Marie Immaculée. Il y décrit le type d'homme spirituel et apostolique qu'est l'Oblat de Marie Immaculée, tel qu'il émerge de sa lecture personnelle intense, passionnée et attentive de la Règle, et qu'il résume par les traits suivants:

Le type d'homme spirituel et apostolique décrit par la Règle est a) prêtre, b) religieux, c) missionnaire, d) oblat, c'est-à-dire un consacré à la poursuite de la sainteté et des tâches apostoliques à la manière des Apôtres eux-mêmes, e) brûlant d'amour pour Jésus, notre Dieu Sauveur, et pour Marie, l'Immaculée Mère de Dieu et la nôtre; amour qui s'alimente sans cesse dans un profond esprit d'oraison, f) apprenant là aussi un détachement entier de lui-même par l'obéissance, la pauvreté, l'intention droite et simple, g) avec la charité familiale et fraternelle la plus vraie, h) puisant en Eux un coeur rempli de zèle sans limite et de miséricorde inépuisable, spécialement pour courir aux masses pauvres les plus abandonnées.

Toute la longue lettre sera un commentaire de ces éléments caractéristiques.

Ce sont des traits qui composent un cadre harmonieux et unitaire, comme il tient lui-même à le souligner:

Bien que rappelés ici séparément, ces traits, loin de s'opposer entre eux, s'appellent les uns les autres et concourent tous à composer la notion intégrale de l'Oblat de Marie Immaculée. Même lorsqu'on les sépare, il faut en même temps les considérer en leur universalité et avec cette influence qu'ils exercent mutuellement les uns sur les autres dans la composition du tableau d'ensemble⁶⁴.

Il proposera plus tard une nouvelle synthèse:

Nous sommes des religieux qui vivent en communauté, des religieux voués à l'apostolat et à la vie missionnaire. Formule spéciale que celle de cette vie de contemplation qui doit être nôtre et celle de [la] vie missionnaire qui nous appartient aussi [...] Nous sommes par vocation des contemplatifs-actifs [...] des contemplatifs missionnaires⁶⁵.

Après le concile du Vatican II, à la fin de sa lettre circulaire sur l'évolution de la vie religieuse, il résume ainsi sa pensée:

Religieux, prêtre, missionnaire, L'Oblat ne vit pas une vie compartimentée mais partout et toujours, il porte en sa personne et en ses oeuvres cette triple caractéristique de consacré [religieux], de sanctificateur [prêtre] et de prédicateur du message évangélique [missionnaire]. Les Oblats sont des prêtres ou des coadjuteurs du sacerdoce qui, en vue de satisfaire plus pleinement aux exigences du ministère apostolique ont accepté la vie religieuse comme le moyen le plus apte à devenir des apôtres authentiques⁶⁶.

En 1969, il donnera en une formule lapidaire, selon un ordre de valeurs, les cinq critères de la vocation oblate: nous sommes "MISSIONNAIRES pour ÉVANGÉLISER les PAUVRES selon les URGENCES de l'Église et du MONDE en COMMUNAUTÉS APOSTOLIQUES⁶⁷".

A la fin de sa vie, le père Deschâtelets semble revenir à son intuition primitive. Au début de son généralat, il avait résumé l'idéal oblat en un mot: la charité:

Chers Pères, qu'est-ce que la spiritualité oblate? Charité! Charité! Amour! Amour! La charité et l'amour remplissent les pages de la vie du Fondateur et des Règles qu'il nous a données pour guider nos vies et notre apostolat. Nous pourrions faire de nombreuses distinctions, mais spiritualité oblate veut dire amour⁶⁸!

A Ottawa, peu de temps avant sa mort, il propose à nouveau la même magnifique synthèse dans une lettre aux novices italiens⁶⁹.

L'enseignement des pères Fernand Jetté et Marcello Zago sera présenté plus loin, quand je parlerai d'une dernière étape dans l'évolution de la pensée de la Congrégation sur sa propre identité, qui se traduira en termes de "valeurs oblates", de "visée missionnaire" et de "charisme". L'apport de ces deux supérieurs généraux dans cette nouvelle étape de la réflexion a été déterminant. Le père Jetté a travaillé avec soin à la définition des valeurs oblates et le père Zago, sur le thème de la visée missionnaire et du charisme. Sans toutefois les nommer expressément,

nous retrouverons donc leur pensée dans la quatrième partie du présent article. Il suffira ici de rappeler les mots-clés, en renvoyant directement à leurs écrits pour un approfondissement de leur pensée. Le père Jetté a souligné la dimension "nettement apostolique de notre vocation": "Dans l'Église de Dieu, l'Oblat est un homme apostolique; tout le reste s'explique par là"⁷⁰. Le père Zago a surtout mis en évidence la dimension typiquement missionnaire de la vocation oblate⁷¹.

B. La littérature oblate

Ceux qui ont étudié la spiritualité oblate et écrit sur elle ont cherché, pour leur part, à en faire une présentation méthodique. Ils ont travaillé dans trois directions. Un premier champ de recherche a été l'enquête historique faite sur le cheminement spirituel d'Eugène de Mazenod pour en saisir les éléments fondamentaux et les constantes. Ont travaillé dans cette direction des auteurs tels que Maurice Gilbert⁷², Joseph Morabito⁷³, J—sef Pielorz⁷⁴ et Alexandre Taché⁷⁵. Dans un second domaine de recherche, où se sont distingués surtout Émilien Lamirande, de nouveau Maurice Gilbert, Fernand Jetté et autres, on a sondé les différents thèmes de la spiritualité, tels que le rapport avec le Christ, l'Église, les pauvres, la vie religieuse et sacerdotale, l'esprit marial et ainsi de suite. Un troisième domaine a porté sur une présentation globale et organique de la spiritualité. Nous tâcherons maintenant de suivre ce troisième courant, en choisissant les exemples les plus significatifs et en procédant par ordre chronologique, sans prétendre toutefois être exhaustif.

Dans son commentaire de la Règle, Alfred Yenveux a été un des premiers à définir de façon claire les principaux caractères distinctifs de la Congrégation⁷⁶. Il devance en grande partie les résultats des recherches successives. Cet écrit était probablement inconnu de la plupart en raison des vicissitudes subies par son manuscrit lors de sa publication⁷⁷. On sera, par exemple, impressionné par la convergence que l'on découvrira en confrontant les résultats de sa recherche avec ceux présentés au Congrès sur le charisme du Fondateur, tenu à la Maison générale en 1976. Commentant le premier article des Constitutions et Règles, le père Yenveux écrit:

D'après le premier article de nos saintes Règles, la Congrégation doit avoir sept principaux caractères distinctifs: 1. elle doit être petite et humble; 2. elle doit être vouée spécialement à Marie Immaculée; 3. ses membres doivent être des prêtres séculiers, liés à leur Société par les voeux de religion et 4. unis intimement entre eux par les liens de la charité fraternelle; 5. leur fonction est d'être missionnaires et, spécialement, 6. missionnaires des pauvres et des âmes abandonnées, à l'exemple de Notre Seigneur Jésus Christ; 7. en effet, une conformité complète aux vertus et aux exemples de notre divin Sauveur doit faire l'objet de leur constants efforts.

Le premier caractère distinctif de l'Institut découle de sa qualité de parvae Congregationis (petite Congrégation). Parvae se rapporte non à la petitesse du nombre de ses membres ou à l'importance de ses oeuvres, mais à "leur humilité, leur modestie et leur simplicité", sans prétexte de rivalité à l'égard des autres ordres ou congrégations, pour lesquels il faut, au contraire, garder une grande estime.

Le second caractère, marial, est déduit de l'analyse du nom même de la Congrégation.

Le troisième concerne sa nature sacerdotale.

Le quatrième porte sur la charité fraternelle, considérée comme "le cachet spécial des Oblats de Marie", "leur esprit de famille", "la physionomie propre" des fils d'Eugène de Mazenod.

Le cinquième caractère distinctif missionnaire est tiré, encore une fois, du nom de Missionnaires: "Le titre de Missionnaires est leur nom principal et vraiment caractéristique". Le père Yenveux fait ici référence à l'imitation des Apôtres et conclut ainsi:

On peut dire que le titre de Missionnaires explique toutes les Règles que M^{gr} de Mazenod nous a laissées et qui forment comme le code du Missionnaire Oblat. On peut même ajouter que les Règles de sanctification personnelle qu'il nous a tracées n'ont pour but que de nous rendre des Missionnaires puissants en oeuvres et en paroles.

Le sixième caractère concerne les destinataires de l'évangélisation: les pauvres. L'analyse des textes du Fondateur le porte à les définir ainsi: Par pauvres, pauperibus, il ne faut pas simplement entendre ceux qui sont dans l'indigence spirituelle des biens de la grâce,

eussent-ils en partage les dons de la fortune, mais les pauvres proprement dits.

Le septième et dernier caractère est la conformité au Christ, comme trait distinctif de la perfection de l'Oblat:

Chaque Société religieuse, tout en se proposant, d'une façon générale, Notre Seigneur Jésus Christ comme modèle, choisit ordinairement dans la vie de ce divin Maître une vertu spéciale, dont elle fait comme son cachet distinctif; c'est ordinairement la vertu qui a brillé avec un éclat plus grand dans le Fondateur de cet Institut. C'est ainsi que les disciples de saint François ont pour vertu de prédilection, la pauvreté. L'Oblat de Marie, ayant pour but de suppléer, dans une certaine mesure, tous les anciens ordres religieux, détruits pendant les troubles de 1793, doit s'efforcer de reproduire les vertus de toutes ces Sociétés, en se rendant une copie parfaite et complète de Notre Seigneur Jésus Christ. Il faut qu'on puisse dire de lui: Oblatus alter Christus.

De plus, le père Yenveux énumère les vertus qui sont demandées d'une façon particulière à l'Oblat: renoncement, humilité, douceur, patience, obéissance, chasteté, pauvreté, détachement du monde et de la famille, amour de la retraite, de la prière et de l'étude, pureté d'intention, présence de Dieu, esprit de pénitence, force d'âme, fidélité à la Règle, vertus théologiques, charité et esprit de famille, bon exemple, amour de Notre Seigneur Jésus Christ avec la plus tendre dévotion envers la Très Sainte Vierge, le plus grand dévouement à l'Église et le zèle le plus ardent pour les âmes.

Ovila-A Meunier propose quatre traits caractéristiques de la spiritualité ou, si on préfère, de la piété oblate:

1. La piété salvatorienne, à travers laquelle toute la vie de l'Oblat gravite autour du mystère de la Rédemption;

2. La primauté de l'amour. Elle a son origine dans le tempérament particulier d'Eugène de Mazenod son l'esprit est "une dialectique d'amour" où "tout vient de l'amour et tout y retourne". D'un tel amour découle le rapport d'amour entre les Oblats eux-mêmes, l'amour envers Notre Seigneur Jésus Christ et, finalement, l'amour envers ceux vers qui les Oblats sont envoyés;

3. L'optimisme chrétien qui se manifeste soit dans l'annonce de l'amour rédempteur de Dieu par la prédication, soit dans l'attitude pleine de miséricorde qui contraste avec le rigorisme janséniste;

4. Le culte de Marie et du Saint Siège. "Il faut aller à Jésus par Marie Médiatrice et par l'Église romaine." L'aspect ecclésial de la vocation oblate est perçu surtout dans le rapport avec le Siège de Pierre, avec l'Église de Rome, envers laquelle les Oblats sont appelés à exprimer une fidélité particulière⁷⁸.

Marcel Bélanger établit sa synthèse à partir de trois éléments. Ce qui caractérise avant tout les Oblats est leur caractère missionnaire. Ils se présentent comme des hommes apostoliques. C'est là l'assise de leur personnalité. Le caractère spécifique second élément dans la description de l'Oblat est donné par l'orientation missionnaire particulière: l'évangélisation des pauvres. La troisième touche du portrait vient des modèles à suivre: le Sauveur et Marie Immaculée. La synthèse ainsi présentée se retrouve dans trois passages des Constitutions et Règles de 1928: "Des hommes apostoliques [...] des ouvriers évangéliques" (Préface, article 263); "s'appliquent principalement à l'évangélisation des pauvres, en imitant assidûment les vertus et les exemples de Jésus Christ notre Sauveur" (article 1); "sous le vocable et le patronage de la Très Sainte et Immaculée Vierge Marie" (article 10). Le tout est vécu à la lumière de la miséricorde: l'Oblat est voulu, choisi et envoyé de Dieu pour diffuser la miséricorde divine en nos temps. Le plan du salut est dès lors perçu comme un plan de miséricorde, où le Christ apparaît comme la miséricorde incarnée et Marie comme le premier fruit de la miséricorde⁷⁹.

Le père Germain Lesage propose dix éléments qui semblent constituer la base de notre vie intérieure: 1. Imitation des vertus de Jésus Christ et des Apôtres; 2. Culte de la gloire de Dieu; 3. Dévouement au service de l'Église; 4. Salut des pauvres et des âmes les plus abandonnées; 5. Amour du Sauveur dans son oeuvre de Rédemption; 6. Dévotion au Sacré-Coeur de Jésus; 7. Dévotion à Marie Immaculée; 8. Obéissance au Pape et aux évêques; 9. Charité fraternelle à

l'intérieur de la famille; 10. Zèle et dévouement pour les âmes⁸⁰.

Ce qui unifie tous ces différents aspects, c'est l'orientation vers l'oeuvre de la Rédemption. Chaque élément de la spiritualité oblate trouve ici son caractère spécifique:

Notre dévotion au Sacré-Coeur et à Marie Immaculée, notre culte de la gloire de Dieu, de l'Église, de la papauté et de l'épiscopat ainsi que notre pratique de la charité fraternelle sont ordonnés au salut des âmes, surtout les plus abandonnées, conformément à l'exemple donné par Jésus Christ dans son oeuvre de Rédemption⁸¹.

L'autre orientation qui détermine la spiritualité est celle d'aller évangéliser les pauvres en particulier: "Notre zèle pour le salut des âmes doit nous porter surtout vers celles des pauvres, vers celles qui sont les plus abandonnées, de manière à nous faire ainsi marcher sur les traces de notre divin Sauveur⁸²."

Le père Lesage conclut en disant que la spiritualité mazenodienne est celle qui vise à reproduire la vie apostolique du Sauveur, par l'imitation et l'amour réparateur, dans un apostolat hiérarchique et marial. Plus brièvement encore, la spiritualité oblate serait celle qui cherche à reproduire concrètement la vie apostolique du Sauveur⁸³.

Dans une autre étude, le même auteur tente une systématisation plus philosophique et théologique de la spiritualité, définissant celle-ci à partir des trois causes (en admettant que la cause matérielle de la spiritualité se situe dans la vie chrétienne même et qu'elle soit donc commune à toutes les spiritualités).

La cause finale se trouve dans l'engagement pour le salut des âmes par la transmission de la vérité, c'est-à-dire l'évangélisation. La cause formelle est à chercher dans l'exemple du Christ et des Apôtres. La cause efficiente est dans la vie mixte où anthropocentrisme et théocentrisme s'équilibrent. Il parvient ainsi à la définition suivante de la spiritualité mazenodienne:

Une forme particulière de vie chrétienne dont le but est de coopérer avec le Sauveur à la rédemption du genre humain dans la recherche de la gloire de Dieu, du service de l'Église, du salut des âmes obtenus par l'évangélisation des pauvres et par les vertus et les ministères des anciens Ordres religieux; grâce à des exercices qui mettent en oeuvre à la fois le dynamisme de sa fin et une puissante ascèse, elle oriente les âmes vers la reproduction de la vie apostolique de Jésus Christ au moyen de l'idée-maîtresse de collaboration à son oeuvre concrétisée, 1. dans le recours à de puissants médiateurs par la dévotion au Sacré Coeur et à Marie Immaculée, 2. dans la pratique d'un apostolat hiérarchique par l'obéissance au pape et aux évêques, et 3. dans l'unité de l'action apostolique par la charité fraternelle et le zèle pour le prochain⁸⁴.

Dans son livre *Missionnaire Oblat de Marie Immaculée*, le père Yves Guéguen montre surtout comment l'esprit de famille est caractérisé par la charité fraternelle, le zèle apostolique et la simplicité. La spiritualité est ensuite décrite en quatre traits: mariale, christocentrique, eucharistique et apostolique⁸⁵.

Le père Robert Becker relève trois caractéristiques chez l'Oblat: l'étendue de ses horizons missionnaires: tout ce que l'Église et la gloire de Dieu réclament; le zèle, l'audace, le don total de soi; Marie. Au terme de son étude, il présente une définition concise:

L'Oblat est un religieux qui est toujours et partout sur place où la gloire de Dieu et le salut des âmes l'appellent, poussé irrésistiblement en avant par un amour qui ne calcule et n'hésite pas, qui se dévoue sans réserve à sa sanctification personnelle et à l'apostolat, qui est animé d'un zèle ardent pour le salut des âmes et uni par des liens d'une profonde charité à ses frères, qui, guidé par les mains maternelles de l'Immaculée Vierge Marie et appuyé sur elles, ne reconnaît qu'un seul grand but: Ut in omnibus glorificetur Deus, qui omnes homines vult salvos fieri [Pour qu'en toutes choses Dieu soit glorifié, lui qui veut que tous les hommes soient sauvés]⁸⁶.

L'enquête conduite en 1950-1951 par la revue *Études oblates* a révélé une convergence de fond, chez les divers auteurs, dans le choix des éléments principaux de la spiritualité oblate. L'accord est entier non seulement sur le double caractère christocentrique et marial, mais aussi sur plusieurs autres points, qui vont de la dimension missionnaire à la vie communautaire, et jusqu'à quelques caractéristiques de famille, telles que l'amabilité, la jovialité, la disponibilité au

service de l'Église, le don total de soi dans l'oblation... Beaucoup plus complexes et variées sont les tentatives de hiérarchisation et d'unification des différents composantes autour d'un point central, avec le problème toujours sous-jacent de l'unification des aspects apostolico-actif et contemplatif. Le compte rendu de l'enquête demeure un texte capital pour comprendre toute la problématique de la spiritualité oblate⁸⁷.

Plusieurs auteurs fondent leur étude sur l'analyse du nom propre de l'Institut et mettent ainsi en lumière sa dimension missionnaire, oblativité et mariale⁸⁸.

Le père Gérard Fortin propose, à son tour, une synthèse plus articulée:

L'Oblat est un imitateur passionné du Sauveur et de ses Apôtres. Il imite leur ministère, sa vocation est de prêcher l'Évangile aux pauvres. Il imite leurs méthodes, il se consacre lui-même pour que soient aussi consacrées en vérité les âmes les plus abandonnées.

La vie religieuse pourvoit au mieux à sa consécration à l'apostolat. La plupart du temps sur la brèche, c'est surtout dans l'exercice de son ministère que l'Oblat acquiert et pratique les vertus religieuses qui en assurent la fécondité. Mais la communauté où il retourne tout heureux après ses expéditions apostoliques, ne manque pas de lui faire «exercer» ces mêmes vertus [...]

"Cet effort du missionnaire [...] est affaire de charité entre Oblats, de zèle pour les âmes les plus abandonnées, d'obéissance aux supérieurs [...]"

"Cette vie religieuse et apostolique s'organise autour de l'Eucharistie".

Toutes les autres vertus en particulier la prière qui s'attarde sur la considération des vertus et des exemples du Sauveur étoffent la vie de charité et de zèle. C'est ainsi que les Oblats veulent devenir d'autres Jésus Christ répandant partout la bonne odeur de ses aimables vertus.

Leur croix de missionnaire [...] leur rappelle constamment que «coopérateurs du Sauveur», fils d'un Institut dont l'esprit est un esprit de réparation, ils doivent être prêts à sacrifier même leur vie pour l'amour de Jésus Christ, le service de l'Église et la sanctification du prochain. Le martyre! c'est la charité apostolique authentiquement héroïque⁸⁹.

La recherche pour comprendre en profondeur et d'une façon systématique la spiritualité et la traduire en termes objectifs et, je dirais, scolastiques a couvert une période qui nous a conduit des années 1940 jusqu'aux années du Concile. Cette recherche a été fructueuse. Elle s'est fait dans les domaines de l'histoire, de la théologie et de la psychologie. L'intérêt porté à l'évolution historique, à l'approfondissement des différentes composantes et à l'architecture doctrinale a conduit à une vaste connaissance et à une compréhension doctrinale de la spiritualité oblate. Même si les synthèses et les présentations d'ensemble qui ont été élaborées diffèrent les unes des autres, il demeure que ces années de recherches et d'études ont pratiquement couvert tout le champ de la spiritualité oblate, offrant un ensemble d'éléments qui en constituent les valeurs fondamentales.

III. Valeurs oblates et visée missionnaire

La nouvelle sensibilité culturelle, spirituelle et pastorale des années conciliaires a conduit les Oblats à repenser leur propre vocation en termes plus existentiels. L'intérêt manifesté pour une présentation systématique, presque scolaire, de la spiritualité oblate cède le pas à de nouveaux intérêts tels que l'aggiornamento et le renouveau. La Congrégation s'est engagée entièrement dans la révision des Constitutions et Règles demandée par le Concile, un travail énorme qui, encore une fois, a exigé une réflexion sur la vocation à partir des nouveaux horizons ecclésiaux et des nouvelles exigences missionnaires. Un travail qui devait s'étendre sur une vingtaine d'années. Durant cette période, on enregistre diverses tendances que nous pourrions regrouper autour de trois thèmes: les valeurs oblates, la visée missionnaire et le charisme.

Dans un premier temps, on note un changement de rythme. Jusqu'alors, le regard était porté plutôt vers le passé (le Fondateur et la tradition oblate). Il se tourne maintenant plutôt vers l'avenir. On poursuit la recherche des éléments essentiels qui caractérisent l'Oblat, mais en vue des nouveaux besoins de la société et de l'Église. Le mot "esprit" ou "spiritualité" cède alors la place à un autre mot-clé: "valeurs oblates". On recherche les valeurs permanentes qui caractérisent l'Oblat afin de pouvoir les réincarner d'une manière nouvelle. Il ne s'agit donc plus

d'une construction systématique et, sous certains aspects, d'une spiritualité, mais d'une attention portée à ses composantes dynamiques.

Un second courant se développe autour de l'idée de "visée missionnaire". Le regard sur le monde qui est en même temps de l'ordre de la sociologie et de celui de la foi offre un nouveau fondement d'unité et un sens particulier à l'ensemble des valeurs oblats.

Une troisième tendance consiste à se servir des résultats de la recherche sur les valeurs, telles que la sensibilité contemporaine des Oblats les a saisies, et sur la visée missionnaire. En même temps, elle récupère la dimension historique du passé. Ce troisième mouvement gravite autour de l'idée de "charisme".

Ces trois courants s'entrecoupent et se succèdent à la fois dans le temps. Ce sont surtout les Chapitres généraux de 1966, 1972 et 1980 qui constituent les principaux points de repère dans l'étude de la prise de conscience et de la nouvelle élaboration de la spiritualité et du charisme oblats.

Le Chapitre général de 1966, certainement le plus révolutionnaire de toute l'histoire de l'Institut, a été étudié avec une certaine attention parce qu'il a complètement refait les Constitutions et Règles, réinterprétant entièrement les données de la tradition oblate. En renvoyant aux études sur la matière, nous ne signalons ici que la structure d'ensemble de la première partie des Constitutions. Les six articles qui la composent

Sont bâtis autour de cinq mots-clefs, considérés par le Chapitre comme les caractéristiques essentielles de la Congrégation: art. 1. A l'appel du Christ qui les rassemble, art. 2. membres de l'Église, art. 3. pour évangéliser les plus délaissés, art. 4. et en particulier les pauvres, art. 5. en communautés apostoliques, art. 6. sous le patronage de Marie Immaculée⁹⁰.

Le Chapitre de 1972 constitue une autre borne sur le chemin postconciliaire. Le travail de préparation a été plus considérable que jamais auparavant. Le conseil général extraordinaire de 1970 avait invité la conférence générale de la mission à préparer, pour le Chapitre, un document de travail où la partie doctrinale serait centrée sur le thème de la visée missionnaire dans le but d'aider le prochain Chapitre à faire de cette visée missionnaire un important facteur d'unité entre tous les Oblats, quel que soit leur ministère, et [faire] ressortir de façon synthétique les valeurs de notre consécration religieuse, vécue en communauté apostolique, au service de la mission⁹¹. L'année suivante, un numéro complet des Études oblats serait consacré au thème de la visée missionnaire⁹².

Toujours en préparation du Chapitre, le conseil général extraordinaire, tenu du 28 octobre au 8 novembre 1970, traçait le profil de "l'Oblat, missionnaire aujourd'hui".

Sous ce titre lit-on dans le rapport sont rappelées trois réalités de base: Oblat (consacré); missionnaire (pour l'évangélisation); aujourd'hui (face à la situation actuelle), qui reprennent l'intuition du Fondateur née d'un triple regard: regard sur le Christ Sauveur (communion à sa personne, et à sa mission d'amour et de salut pour les hommes); regard sur l'Église (sur sa mission que nous partageons selon nos propres limites, face aux situations de l'heure); regard sur le monde (sur sa pauvreté, sa détresse spirituelle)⁹³.

Toujours dans le cadre de la préparation du Chapitre général de 1972, le père John King, au nom de la commission anté-préparatoire, résume le sens de notre engagement oblat en quatre valeurs fondamentales⁹⁴: la primauté de la dimension religieuse de la vie; l'identification au Christ Sauveur; la vie et l'apostolat en communauté; la prêtrise⁹⁵.

Un autre travail de préparation du Chapitre a consisté dans l'élaboration et l'envoi d'un questionnaire détaillé dont les réponses (ramassées en trois volumes) constituent une mine précieuse pour découvrir la conscience qu'avaient les Oblats de leur propre vocation.

Dans l'ensemble des réponses, on peut noter avant tout un refus net de décrire la vocation oblate en termes de dualisme: "En vérité, notre apostolat est de nature religieuse et notre religion est apostolique [...] Notre mission est religieuse ou elle n'est pas. Notre religion est missionnaire ou elle n'est pas"⁹⁶.

Même dans l'extrême variété des réponses, on peut constater une convergence de quelques valeurs fondamentales, perçues comme communes à tous les Oblats et comme patrimoine inaliénable de la famille: vie religieuse-apostolique dans l'accomplissement total des

conseils évangéliques; vie communautaire; congrégation de type sacerdotal; relation vitale de communion profonde et de fidélité à l'Église; évangélisation des pauvres; esprit marial⁹⁷.

D'autre part, pour certains, la recherche des valeurs semble encore plutôt "une belle question abstraite, qui revient sans cesse et qui, en pratique, ne change à peu près rien". C'est pourquoi ils préféreraient parler "du sens de notre engagement oblat⁹⁸". D'autres manifestent une certaine lassitude à réfléchir sur leur propre identité:

Il existe un certain sentiment dans la Province à l'effet que nos valeurs et nos orientations oblates semblent ordonnées au maintien du système plutôt qu'à le renouveler, en nous mettant, comme des autruches, la tête dans le sable des objectifs et des structures du passé au lieu de chercher de nouveaux buts ou même des formes entièrement nouvelles de vie oblate⁹⁹.

On note encore une différence d'accents. Les uns se montrent plus sensibles à la dimension missionnaire, les autres, aux valeurs intérieures qui animent et guident les choix missionnaires.

Les premiers partent du fait qu'un "bon nombre d'entre nous ont été attirés chez les Oblats par son oeuvre essentiellement missionnaire. On est missionnaire d'abord et la vie oblate permet de réaliser cet idéal¹⁰⁰". Les seconds préfèrent souligner la dimension de l'être, où naît l'engagement pour l'évangélisation.

Comme on l'a fait remarquer à juste titre, les raisons à l'origine du choix de la vie oblate peuvent être subjectives; elles doivent en tout cas s'intégrer dans le projet oblat dans son entier:

Il faut que nous adoptions un genre de vie, un style particulier de vie, non pas dicté par notre propre réflexion personnelle seulement, mais orienté par l'Institut auquel nous avons décidé d'appartenir. C'est une fonction qui suppose un style de vie. C'est une manière de vivre l'Évangile qui permet de le prêcher. Chaque Oblat se ressent des valeurs qui l'ont attiré vers la communauté des Oblats. Parmi les nôtres, certains avouent qu'ils ont demandé leur admission chez les Oblats et non ailleurs, parce qu'ils voulaient aller dans les missions du Nord canadien (missions indiennes). D'autres sont entrés chez les Oblats pour "se sanctifier", "suivre le Christ", "fuir le monde", prêts à faire tout ce que recommanderait l'Institut pour atteindre cet idéal. Il ne faut pas se baser sur les ambitions de l'un et l'autre pour déterminer le vrai sens de l'engagement oblat. Cet engagement n'est pas simple, il est complexe; il comprend, en plus d'une mission, un style de vie¹⁰¹.

En général, les réponses tendent à souligner l'intégration des différentes composantes de la vocation oblate en un tout systématique et unifié.

En ce qui nous concerne, notre engagement est un engagement pour une «mission». Mais pour nous la mission n'est pas synonyme de fonction; elle implique l'«être» autant que le "faire". Notre vocation pour la mission n'est donc pas une "simple consécration à une fonction". Elle comprend une forme de vie fondamentale, et nous ne sommes engagés dans cette forme de vie que dans la mesure où elle s'est révélée essentielle à un service efficace des pauvres. Nous sommes missionnaires pour les pauvres et cela implique plus que les fonctions du «faire»¹⁰².

Au terme de ses travaux, le Chapitre présente, dans un de ses documents, La visée missionnaire, un profil de l'Oblat en termes descriptifs plutôt qu'à travers une définition scolastique:

Nous nous voyons comme apôtres, selon l'esprit du père de Mazonod et l'enseignement de la Parole: des hommes appelés à être témoins du Dieu vivant jusqu'aux extrémités de la terre (Ac 1, 8, 21, 22); des hommes qui ont d'abord expérimenté dans leur propre vie l'amour bienfaisant du Dieu devenu visible dans la personne de Jésus (Tt 2, 11, 13); des hommes poussés par leur amour à risquer leur vie pour l'Évangile (2 Co 5, 14; Ac 15, 26); des hommes qui vivent leur pauvreté apostolique afin de se libérer de tout ce qui peut faire obstacle à leur mission (Mt 10, 9-10); des hommes qui célèbrent leur commune espérance dans le Royaume par la fraction du pain dans le Seigneur, ensemble et dans la joie et la simplicité du coeur (Ac 2, 44, 47) groupés autour de la Vierge Marie, comme l'étaient les premiers Apôtres (Ac 1, 14)¹⁰³.

En définitive, dépassant les tentatives de systématisation des années 1940-1960, on s'est remis à parler de la vocation oblate en suivant la méthodologie descriptive ou narrative des débuts de la Congrégation.

IV. Le charisme oblat

Incroyable mais vrai, après tout cet immense travail, au Chapitre de 1974 "des Oblats ont parlé d'un manque de "spiritualité" et d'autres ont demandé, en termes plutôt abstraits, une clarification au sujet de nos "valeurs fondamentales" ou une affirmation officielle de notre «vie consacrée»¹⁰⁴ⁿ. Était-ce le signe d'un certain désarroi devant la démission du Supérieur général, Richard Hanley, ou le besoin de retrouver les fondements historiques et traditionnels à travers le processus de modernisation en cours dans la Congrégation? Quoi qu'il en soit, pour dissiper toute équivoque et toute dichotomie entre vie religieuse et vie apostolique, l'Administration générale [...] décida de situer la mission oblate [...] dans un autre contexte: pas seulement l'enseignement de l'Église et la situation actuelle de la mission dans le monde d'aujourd'hui, mais encore, troisièmement, le charisme du Fondateur¹⁰⁵.

C'est ainsi que l'Administration générale a annoncé la tenue d'un congrès sur le charisme du Fondateur qui aurait lieu à Rome du 26 avril au 14 mai 1976. C'est le début de la troisième étape dans la réflexion postconciliaire de la Congrégation, étape qui conduira celle-ci à une nouvelle lecture de la vocation oblate, cette fois à partir du charisme. Cette lecture donnera comme fruit les Constitutions et Règles de 1982.

En 1972, un numéro complet des *Études oblates* avait été consacré au thème du charisme¹⁰⁶. On y mettait complètement à l'épreuve cette clé de lecture déjà utilisée, à la suite de Vatican II, par le Chapitre général de 1966. Toutefois, le congrès de Rome a réfléchi sur le charisme oblat avec une méthodologie et peut-être aussi une profondeur jamais connue jusque-là¹⁰⁷.

Le congrès s'est déroulé en quatre étapes qui ont révélé une méthode herméneutique dynamique et féconde: Une étape d'introduction pour favoriser un climat de discernement authentique du charisme dans un crescendo de rapports fraternels. Dans cette première phase, à travers l'analyse des expériences personnelles et du vécu tel qu'on peut le trouver dans la région géographique de chacun, apparaissaient déjà les différents aspects qui caractérisent le charisme oblat. La méthode qui se base sur l'expérience s'est révélée particulièrement adaptée à l'introduction du processus herméneutique. Elle a, en effet, aidé à prendre immédiatement conscience du fait que le charisme n'est pas une donnée fixe du passé, mais une réalité vivante, vécue par ceux qui sont appelés, en vertu d'une vocation particulière, à faire partie de l'Institut.

Vint ensuite une seconde étape, consacrée à l'étude du charisme du Fondateur, surtout du point de vue historique, grâce aussi à l'intervention d'experts par des conférences et des tables rondes. Il s'est agi d'un moment fondamental, nécessaire comme celui de l'approche existentielle. La lecture des origines et de l'histoire, confrontée aux éléments surgis du vécu, a permis de récupérer des dimensions qui n'étaient pas apparues clairement dans l'analyse de la conscience actuelle du charisme. Devant le vécu, d'autres éléments présentées par l'enquête historique sont apparus irrémédiablement finis. L'utilisation conjointe et discrète de la méthode de l'expérience et de la méthode historique s'est révélée féconde et a conduit à décrire le charisme du Fondateur avec de neufs traits essentiels.

Dans la troisième phase, on a entrepris le travail herméneutique propre au discernement du charisme tel qu'il peut être vécu aujourd'hui dans la Congrégation, selon les appels de l'Église et les besoins du monde. Les neufs traits essentiels avec lesquels on a décrit le charisme du Fondateur ont été approfondis, selon les groupes d'intérêts et de compétences, à partir de six approches différentes et complémentaires: l'approche historique, pour préciser le sens exact de chaque élément de la pensée du Fondateur; l'approche missionnaire, pour saisir les besoins du monde sur la base de chacune des caractéristiques du charisme et pour confronter les valeurs avec les appels du monde; l'approche oblate, pour discerner les besoins de la Congrégation par rapport aux aspects du charisme; l'approche biblique, pour saisir les dimensions évangéliques transmises par le Fondateur et la résonance biblique des caractéristiques du charisme; l'approche théologique, pour discerner le sens donné aux éléments du charisme et les accents nouveaux à la base de la théologie d'aujourd'hui; l'approche de l'évaluation, pour analyser comment le congrès avait perçu les valeurs du charisme, pour indiquer les constantes et les divergences apparues. Ce travail, repris successivement par toute l'assemblée, a permis de

passer à la dernière phase¹⁰⁸.

La recherche de nouvelles voies pour l'avenir de la Congrégation et l'indication de pistes concrètes pour le renouveau et l'animation ont fait l'objet de la dernière étape du Congrès¹⁰⁹.

Dans sa déclaration finale, le congrès a dégagé les éléments essentiels qui constituent le charisme du Fondateur tel que les Oblats entendent le vivre aujourd'hui¹¹⁰. Les voici résumés:

1. le Christ
2. évangéliser
3. les pauvres
4. l'Église
5. en communauté
6. la vie religieuse
7. Marie
8. prêtres
9. les besoins les plus urgents.

Les dix premiers articles des Constitutions et Règles de 1982 reprendront ces thèmes et uniront le premier chapitre "La mission de la Congrégation" et le second, "Vie religieuse apostolique", sous un seul titre "Le charisme oblat"¹¹¹.

Le chemin tracé par le congrès de 1976 a été poursuivi ensuite avec l'approfondissement des différentes composantes du charisme. C'est ainsi qu'ont suivi deux sessions d'étude sur autant d'aspects du charisme: L'évangélisation et la communauté apostolique oblate. Le premier thème a été abordé lors d'un congrès tenu à Rome du 29 août au 14 septembre 1983¹¹² et le second, celui d'Ottawa du 6 au 11 août 1989¹¹³.

Un dernier texte d'une valeur remarquable pour sa description du charisme oblat nous est offert dans le document du Chapitre général de 1986: "Missionnaires dans l'aujourd'hui du monde"¹¹⁴. Dans ce texte, le ministère pour la justice se situe pleinement et harmonieusement à l'intérieur du charisme oblat, comme une explicitation et une composante inaliénable.

Les derniers Chapitres généraux, depuis celui de 1966, ont tracé un chemin nouveau par rapport aux Chapitres précédents. A la différence de tous les autres Chapitres généraux, ils ont, de fait, été consacrés directement à la réflexion sur l'identité oblate. Ils constituent donc des points de référence fondamentaux qui font autorité dans la compréhension du charisme oblat.

V. Poursuivre la recherche

Parler de la vocation oblate en termes de charisme semble la meilleure voie pour la décrire dans toute son amplitude et éviter la dichotomie toujours latente entre action et contemplation, mission et vie intérieure, en d'autres termes, entre les fins de l'Institut et son esprit ou sa spiritualité.

Renvoyant à d'autres textes l'étude de la notion de "charisme"¹¹⁵, je voudrais, à titre de conclusion, indiquer quelques pistes de réflexion pour poursuivre le travail de recherche sur le charisme oblat. Il s'agit d'un cheminement qui n'aura jamais de fin. En effet, c'est parce qu'un charisme est quelque chose de vivant que chaque génération est appelée à réinterpréter et à actualiser celui dont elle a hérité.

A. Description dynamique du charisme

Etant une "expérience de l'Esprit", comme l'affirme Mutuae relationes (n° 11), le charisme de Fondateur est, de sa nature, dynamique: un processus évolutif qu'on peut difficilement mettre sous forme de règle ou de définition. En ce sens, je crois que la méthodologie suivie pour présenter la vocation oblate, comme on le faisait dans les débuts de la Congrégation et comme on a continué de le faire pendant tant d'années, est légitime. Elle consiste simplement à «raconter» l'expérience (même si ce terme n'était pas utilisé) vécue par Eugène de Mazenod et partagée par ses premiers compagnons, puis par l'ensemble de l'Institut.

C'est la méthodologie reprise d'une façon excellente par le père Jetté, qui évite avec soin de définir le charisme oblat, préférant le décrire et le raconter. Dès 1962, il retraçait les origines

de la spiritualité oblate¹¹⁶. Il est depuis demeuré fidèle à cette méthode. Par exemple, la première lettre qu'il a adressée comme Supérieur général à la Congrégation est significative¹¹⁷, comme le sont ses autres textes d'orientation, tels que "Le charisme oblat" de 1975¹¹⁸.

Il est certainement légitime et même nécessaire de dégager les composantes du charisme et de les organiser de manière à en permettre une compréhension toujours plus grande. Chaque homme a besoin d'exprimer sa propre expérience, de clarifier pour lui-même son propre cheminement et les motifs qui l'animent¹¹⁹. Mais chaque organisation demeure provisoire et n'est qu'un simple instrument méthodologique. On ne peut prétendre fixer une fois pour toutes le charisme, tout comme l'Esprit qui le donne échappe, par nature, à la définition et demeure dynamique. On ne peut pas définir la vie. On peut comprendre le charisme par expérience, par grâce, en prenant part à son dynamisme intrinsèque. C'est pourquoi les définitions ne sont que des "formules de circonstances" qui, de temps en temps, réinterprètent et traduisent l'expérience toujours vive de l'Esprit selon les nouveaux besoins. Chaque nouvelle formulation devra, cependant, être lue à la lumière du cheminement historique du Fondateur et, après lui, de toute la Congrégation. Nous pourrions recourir à l'analogie des formules de foi. Elles expriment la Bonne Nouvelle dans un mouvement qui va de l'Évangile au Credo. Mais le Credo devra toujours être relu à la lumière de l'Évangile, en parcourant ainsi le chemin inverse: du Credo à l'Évangile.

Chaque génération est appelée à relire cette histoire et à la réinterpréter. Elle est appelée à considérer son propre passé comme ses propres racines, de manière à pouvoir étendre, avec toujours plus d'énergie, ses branches et porter fruit dans le présent. Comme l'écrivait, en utilisant une image heureuse, le père Deschâtelets: "L'arbre vit de ses racines"¹²⁰. Le passé est une racine, une réalité vivante qui aide à vivre; ce n'est pas un tombeau, quelque chose de définitivement mort, du matériel d'archives! On lit le passé pour interpréter le présent et avoir la clé pour répondre aux exigences contemporaines, et pour préparer de façon créatrice l'avenir: le Fondateur ne se tient pas en arrière, il est "en avant de nous, nous appelle, marche à notre tête"¹²¹.

C'est ici que se pose le problème de l'herméneutique: comment lire le passé et le réactualiser dans le présent?

B. L'herméneutique du charisme

Le problème de l'herméneutique comprend la détermination de l'objet, du sujet et de la méthodologie de l'interprétation¹²².

1. L'objet de l'herméneutique: le charisme du Fondateur et de l'Institut

Le charisme du Fondateur constitue l'objet principal du processus herméneutique. Par charisme du Fondateur, on entend le contenu de l'expérience qui, née d'une inspiration surnaturelle, lui sert de guide dans la compréhension existentielle du mystère du Christ et de son Évangile. Elle le rend attentif à certains signes des temps et le conduit à déterminer le caractère d'une oeuvre qui, répondant à des exigences précises, se traduit en un service de l'Église et de la société.

L'objet de l'herméneutique du charisme ne se limite pas à l'étude du Fondateur. A la naissance d'une famille religieuse contribuent, souvent de façon déterminante, d'autres personnes qui se situent aux côtés du Fondateur: les premiers compagnons.

Normalement, l'inspiration à l'origine d'une oeuvre dans l'Église acquiert toute son évidence et son caractère à mesure qu'elle prend corps dans le concret de sa réalisation, dans son passage de l'inspiration, comme moment d'illumination, à son "incarnation" dans des structures et des formes d'expression. Les premiers compagnons apportent leur concours dans l'explicitation du contenu et des lignes essentielles du charisme particulier donné au fondateur. Ils en font l'expérience dans leur propre vie et leurs propres initiatives, jusqu'à ce que l'inspiration acquière un aspect toujours plus définitif, avec des caractéristiques bien identifiables. Pour comprendre le charisme oblat, on devra donc garder présentes à l'esprit l'influence et la contribution de personnalités telles que les pères Henry Tempier, Hippolyte Courtès, Hippolyte Guibert, Domenico Albini, etc.

Tout en réservant aux origines le moment de la fondation et des modèles, l'étude du charisme ne peut se limiter à enquêter sur cette première phase. Le charisme, comme le rappelle

Mutuae relationes (n° 11), n'est pas seulement à conserver ou à approfondir, mais à développer tout au long de l'histoire. Le charisme du fondateur devient charisme de l'institut. On entend par cette seconde expression le cheminement historique et les différentes modalités d'adaptation du charisme du fondateur, c'est-à-dire du contenu charismatique vécu et exprimé par le fondateur en tant que tel. Le charisme de l'institut est comme le reflet collectif du charisme du fondateur. Il entre en relation avec la vie et les charismes des personnes destinées par l'Esprit à perpétuer dynamiquement dans le temps toute la force de l'inspiration primitive du fondateur et à en étaler partout les expressions dont elle est capable. Il constitue l'identité de la vocation exprimée par la communauté entière, qui incarne dans le temps et de différentes façons la même inspiration et les mêmes intentions charismatiques du fondateur.

Dans son cheminement à travers l'histoire, le charisme du fondateur, tel que vécu par l'institut, dans l'identité aussi bien que la fidélité, développe des qualités imprévues et s'enrichit d'une créativité toujours nouvelle.

Pour comprendre totalement le charisme oblat, il faudrait alors parcourir toute l'histoire de la Congrégation. Il s'agit d'une croissance dans la sainteté et dans les différentes modalités d'adaptation aux temps, aux lieux et aux urgences toujours nouvelles. On découvre, en effet, toute une évolution et tout un développement de la vie oblate¹²³.

C'est avant tout l'ouverture à de nouveaux champs d'apostolat, soit dans de nouveaux territoires, soit dans de nouvelles activités ou façons d'évangéliser, qui a contribué au développement du charisme de la Congrégation. L'acceptation du sanctuaire de Montmartre à Paris, par exemple, apporta dans la Congrégation un développement remarquable de la dévotion au Sacré Coeur. A la fin du XIX^e siècle, le Chapitre général de 1898 attira l'attention de toute la Congrégation sur deux ministères particuliers: la pastorale de la jeunesse et l'évangélisation des hommes les plus éloignés de l'Église, "pour ne pas rester en retard sur notre siècle¹²⁴". De même, le Chapitre de 1904, devant les changements du début du siècle, la révolution industrielle et les questions sociales et ouvrières, pousse l'Institut vers de nouveaux ministères en déclarant: "Bien que les missions soient la fin première et principale de l'Institut, cependant l'apostolat près des ouvriers, sous toutes les formes approuvées [...] est non seulement conforme à la fin de l'Institut, mais encore doit être vivement encouragé dans les temps actuels¹²⁵". Le Chapitre de 1938 s'arrête à la question de l'Action catholique et au besoin de s'engager activement dans ce nouveau mouvement ecclésial qui constitue une nouvelle priorité pour répondre aux besoins contemporains de l'Église. Le Chapitre de 1947 invite à renouveler les méthodes d'apostolat en vue de rejoindre les masses qui désormais abandonnent l'Église¹²⁶.

Le témoignage de vie de nos "saints" contribue à son tour à souligner et à développer certains aspects du charisme. La conséquence de l'introduction des causes de béatification a aussi été, pour toute la Congrégation, un facteur de prise de conscience de sa spiritualité. De multiples facteurs mettent l'accent sur certains aspects de la vie spirituelle. Je pense, par exemple, au développement de l'aspect marial de la spiritualité oblate, comme en témoignent, entre autres, l'introduction du scapulaire ou l'acte de consécration de la Congrégation, demandé par le Chapitre de 1906. Le Chapitre de 1932 recommande également "à l'ensemble des Pères de la Congrégation d'enseigner et de prêcher plus souvent et avec plus d'insistance aux junioristes, novices et scolastiques, et à tous les fidèles que nous évangélisons, le culte et la dévotion à l'Immaculée Conception de Marie¹²⁷". Naturellement il ne s'agit pas d'indications élaborées sur une table de travail, mais de moments privilégiés qui témoignent de toute une sensibilité déjà présente et qui, en même temps, constituent un point de départ vers de nouveaux développements.

Il faudrait aussi prendre en considération l'incidence que le charisme a eu au-delà de la communauté des Oblats, comme par exemple auprès des membres de l'Association missionnaire de Marie Immaculée¹²⁸ ou dans les familles religieuses et les instituts de vie consacrée nés du rapport avec les Oblats¹²⁹.

Il est évident que le charisme poursuit son chemin, qu'il est, sans perdre sa propre identité, en constante croissance. Nous pourrions dire que la Congrégation, comme l'Église, plutôt que d'être toujours à réformer, est toujours en train d'évoluer.

2. L'interprète du charisme: la communauté oblate

Le charisme, en étant celui d'un institut de nature communautaire, ne peut être interprété que par l'ensemble de l'institut. La communauté oblate est donc l'interprète du charisme oblat.

Il s'agit avant tout, de l'ensemble de l'Institut qui trouve ses moments herméneutiques privilégiés dans les Chapitres généraux. Viennent ensuite les communautés locales appelées à une constante réflexion sur elles-mêmes en vue de faire les choix quotidiens et concrets de vie et de ministères qui répondent à des sollicitations toujours nouvelles. Il faut enfin l'apport constructif de chacun des membres de l'Institut.

Tout en demeurant unies à la Congrégation entière, un groupe de communautés, vivant dans une ambiance déterminée, peuvent être appelées à une lecture particulière du charisme, qui tiendra compte des appels particuliers provenant d'un territoire précis ou d'une culture particulière. On doit comprendre dans ce sens les tentatives faites par les diverses régions de la Congrégation; les apports de l'Amérique latine sont des exemples révélateurs¹³⁰.

Pour remplir sa propre fonction herméneutique, la communauté doit se soumettre à la dynamique du discernement communautaire qui se fonde sur la présence en elle du Seigneur ressuscité. L'événement d'Emmaüs, raconté par Luc, demeure un modèle pour ce genre de processus herméneutique communautaire. Le Ressuscité, se joignant aux disciples, diernèuseu, c'est-à-dire explique, interprète l'Écriture (voir Lc 24-27). "La présence du Seigneur au milieu des Oblats" (C 3) apporte à la communauté le don de l'Esprit pour la compréhension du charisme aussi. Oeuvre de l'Esprit, le charisme ne peut être compris sans être animé du même Esprit.

L'étude et l'actualisation du charisme demande aussi une méthodologie particulière pour ne pas tomber dans le subjectivisme ou l'arbitraire. Ce n'est toutefois pas l'endroit pour présenter une telle méthode¹³¹. Il faudra de toute façon que chaque travail sur le charisme oblat se fasse en gardant présents à l'esprit les besoins et les appels de l'homme d'aujourd'hui dans son milieu culturel et dans la perspective plus vaste de l'Église. Le charisme oblat est, en effet, un charisme d'évangélisation; un charisme dans l'Église et pour l'Église; un charisme qui se développe "en harmonie avec le Corps du Christ en croissance perpétuelle" (Mutuae relationes, n° 11); un charisme entre tant d'autres charismes, avec lesquels il est appelé à vivre en intime communion.

Je crois pouvoir terminer cette étude en réaffirmant que la compréhension de la vocation oblate devra donc toujours partir du récit de nos origines et y retourner. Personnellement, lorsqu'on me demande: "Quel est votre charisme?", je ne peux faire moins que de raconter l'histoire d'un jeune homme, Eugène de Mazenod, qui fait l'expérience en lui-même de l'amour miséricordieux de Dieu dans le Christ crucifié, Sauveur. Racheté par Lui, il se sent appelé à devenir, en lui et avec lui, un instrument de rédemption, coopérateur du Christ Sauveur. A la lumière de ce mystère, avec les yeux nouveaux de la foi, ceux-là mêmes du Sauveur, parce qu'il s'identifie à Lui, il regarde l'Église, la reconnaît comme l'Épouse du Christ, fruit de son martyre; il voit son état d'abandon, l'entend qui appelle à grands cris ses fils et il se déclare prêt à répondre. Il est ému de compassion à la vue des pauvres pour lesquels le Christ a donné son sang et décide de consacrer à eux toute sa vie dans le sacerdoce, pour leur faire connaître, à travers le ministère de l'évangélisation, qui est le Christ, de manière à leur faire prendre conscience de leur dignité de fils et de filles de Dieu. Il s'adjoint d'autres prêtres, puis des frères, avec lesquels il choisit de vivre les conseils évangéliques et la vie commune, à l'exemple des Apôtres, afin de vivre radicalement et en plénitude la vocation chrétienne à la sainteté et se lancer ensemble dans le ministère de l'évangélisation de tout l'homme, de tous les hommes, spécialement les plus pauvres et les plus abandonnés. Il découvre graduellement la présence de Marie dans sa propre vie et dans son ministère, se reconnaît l'instrument de son amour de miséricorde pour les hommes et se sent appelé à conduire vers elle, Mère de Miséricorde, les fils de Dieu dispersés. Avec ses frères, il commence ainsi à aller vers ceux que la pastorale ordinaire de l'Église rejoint plus difficilement, là où les autres ne veulent ou ne peuvent aller, avec un style d'évangélisation audacieux, d'avant-garde. Il est capable d'ouvrir, en osant tout, des nouvelles voies, où il s'engage totalement.

Fabio CIARDI, o.m.i.

Notes :

- ¹ Marcello ZAGO, «Quel type de missionnaires sommes-nous?», dans *Études oblates*, 29 (1970), p. 45
- ² Léo DESCHATELETS, «Oblate Spirituality», dans *Études oblates*, 8 (1949), pp. 155-156.
- ³ Marcel BÉLANGER, «Vocation oblate», dans *Études oblates*, 3 (1944), p. 83.
- ⁴ Lettre au père Henry Tempier, le 22 août 1817, dans RAMBERT I, p. 237; *Choix de textes*, n° 448, p. 496.
- ⁵ Lettre au père Hippolyte Guibert, le 29 juillet 1830, dans YENVEUX, V, p. 205; *Choix de textes*, n° 450, p. 497.
- ⁶ Il suffirait de recourir à l'index analytique des *Missions* aux mots: esprit de la Congrégation, oblat, de famille; esprit du Fondateur; idéal de l'abbé de Mazenod (vol I); esprit de famille, famille (esprit de), *Oblat de Marie Immaculée* (vol. II); *Oblats* (vol. III). Dans les volumes IV et V on ne trouve plus le mot esprit, signe d'un changement de sensibilité. Dans le volume V, on trouve l'expression Valeurs fondamentales oblates.
- ⁷ Robrecht BOUDENS, «Le centenaire de l'élection du T.R.P. Fabre», dans *Études oblates*, 20 (1961), pp. 309-313; Yvon BEAUDOIN, «L'élu du Chapitre de 1861 et la joie des Oblats», dans *Études oblates*, 21 (1962), pp. 97-120.
- ⁸ Discours adressé au père Joseph Fabre, pour le premier anniversaire de son élection, dans *Missions*, 2 (1863), p. 140.
- ⁹ Lettre circulaire n° 11, le 21 mars 1862, dans *Circ. adm. I*, p. 2 (70).
- ¹⁰ Lettre circulaire n° 15, le 19 mars 1865, dans *Circ. adm. I*, p. 131.
- ¹¹ Lettre circulaire n° 24, le 5 mars 1872, dans *Circ. adm. I*, pp. 242-243.
- ¹² Lettre circulaire n° 164, le 19 mars 1939, dans *Circ. adm. IV*, pp. 345-346.
- ¹³ Voir Angelo MITRI, *Le bienheureux Eugène de Mazenod*, trad. Henri Verkin, Rome, 1975, pp. 181-185.
- ¹⁴ Voir Maurice GILBERT, «Les vingt-cinq ans des Éditions des Études Oblates», dans *Études oblates*, 25 (1966), pp. 354-366.
- ¹⁵ Marcel BÉLANGER, «Vocation oblate», dans *Études oblates*, 3 (1944), p. 81.
- ¹⁶ Ovila-A. MEUNIER, «La Spiritualité du Fondateur des Oblats», dans *La Bannière*, Ottawa, 1941, p. 39.
- ¹⁷ Germain LESAGE, «Notre littérature spirituelle», dans *Études oblates*, 3 (1944), pp. 50-52.
- ¹⁸ *Idem*, «Une spiritualité caractéristique», dans *Études oblates*, 5 (1946), p. 86.
- ¹⁹ Marcel BÉLANGER, «Vocation oblate», dans *Études oblates*, 3 (1944), pp. 84-85.
- ²⁰ Yves GUÉGUEN, *Missionnaire Oblat de Marie Immaculée*, éditions des Études oblates, Ottawa, 1947, p. 104.
- ²¹ «Enquête sur la spiritualité oblate», dans *Études oblates*, 9 (1950), p. 138.
- ²² *Ibidem*, p. 139.
- ²³ La négation de l'existence d'une école spécifique de spiritualité a de nouveau été mise en évidence dans un texte clair de Stanislas-A. LA ROCHELLE: «Les Oblats ne peuvent pas prétendre posséder leur propre école ou institution de spiritualité, la façon des Bénédictins, des Franciscains, des Dominicains, des Jésuites ou des Carmes.
«Une école de spiritualité est un type aussi ou un style particulier de vie spirituelle, mais beaucoup plus étudié et développé, grâce aux trois avantages suivants. Un groupe d'individus a établi et défendu un système organique de tendance à la perfection; il en vit et met en commun les expériences de tous et de chacun. De plus, ce groupe manifeste une préférence marquée dans la méditation et l'apostolat, pour certaines idées, vertus ou pratiques, en tant que moyens caractéristiques de sanctification. Enfin, sa façon de penser et de vivre est déjà sanctionnée par une floraison concrète de sainteté.
Monseigneur de Mazenod nous a donné des orientations précises en spiritualité, mais sans prétendre y apporter beaucoup de neuf, ni se poser en chef d'école. Aucun de ses successeurs à la tête de notre famille religieuse n'a enseigné aux Oblats un style bien spécifique de vie spirituelle.» «Spiritualité moderne et Missionnaires Oblats», dans *Études oblates*, 26 (1967), p. 22-23.

24 «Pour une spiritualité oblate. Compte rendu des réponses à l'enquête sur la spiritualité oblate»,
dans *Études oblates*, 10 (1951), p. 74-76.

25 Lettre circulaire n° 191, «Notre vocation et notre vie d'union intime avec Marie Immaculée», le 15
août 1951, dans *Circ. adm.* V, pp. 300-302.

26 Le 5 février 1966; voir les *Constitutions et Règles de 1966*, p. 3. Toutefois, quelqu'un comme le
père Francesco Trusso demeure sceptique devant l'expression «spiritualité oblate» (mais il le sera
aussi devant le mot charisme) préférant parler de caractéristiques propres; voir «Les anciennes et
les nouvelles Règles», dans *Études oblates*, 34 (1975), p. 127-128.

27 Emilien LAMIRANDE, «L'actualité des valeurs de tradition», dans *Études oblates*, 26 (1967), p. 45.
Une autre façon intéressante de décrire la vocation oblate est celle de la présenter comme une
«inspiration»; voir Stanislas-A. LA ROCHELLE, "Spiritualité moderne et Missionnaires Oblats",
dans *Études oblates*, 26 (1967), pp. 22-24.

28 Ovila-A. MEUNIER, «Aux sources de notre spiritualité», dans *Études oblates*, 1 (1942), pp. 39-40.

29 Pour l'étude des sources de la spiritualité mazenodienne, voir Léon DELPEUCH, «Saint Alphonse
de Liguori et Mgr de Mazenod», dans *Missions*, 14 (1876) p. 203-212; Paul DROUIN, «Origines
liguoriennes de nos saintes Règles», dans *Études oblates*, 1 (1942), pp. 210-220; Nazaire
MORISSETTE, «Rodriguez dans la Règle», dans *Études oblates*, 3 (1944), pp. 265-271; Joseph
RESLÉ, «Aux sources de nos règles. Le père de Mazenod a-t-il copié S. Alphonse?», dans *Études
oblates*, 25 (1966), pp. 231-249. Demeure fondamentale l'étude du père Giorgio COSENTINO,
Histoire de nos Règles, I, Rédaction et sources de nos Règles (1816-1818), Ottawa, éditions des
Études oblates, 1955, pp. 69-239.

30 Lettre circulaire n° 191, dans *Circ. adm.* V, p. 301.

31 Marcel BÉLANGER, «Regina Congregationis nostrae. Réflexions sur notre vocation et notre esprit
marial», dans *Études oblates*, 16 (1957), pp. 104-105.

32 Voir Emilien LAMIRANDE, «La vocation oblate d'après une notice de 1854», dans *Études Oblates*,
18 (1959), pp. 186-189.

33 Germain LESAGE, «Notre littérature spirituelle», dans *Études oblates*, 3 (1944), p. 55.

34 «Nos Saintes Règles», dans *Circ. Adm.* I, p. 125.

35 Notes de retraite, le 8 octobre 1831, dans *Choix de textes*, n° 9, p. 27.

36 Lettre au père Henry Tempier, le 22 août 1817, dans *Lettres aux Oblats de France, 1814-1825*,
Écrits oblats VI, n° 21, p. 38.

37 Lettre au père Henry Tempier, le 12 août 1817, dans *Lettres aux Oblats de France, 1814-1825*,
Écrits oblats VI, n° 20, p. 34.

38 Constitutions et Règles de 1853, cité dans *CC et RR de 1982*, p. 52.

39 Voir lettre au père Hippolyte Guibert, le 29 juillet 1830, dans *Lettres aux Oblats de France, 1826-
1830*, Écrits oblats VII, n° 350, p. 206.

40 Il n'existe pas encore d'étude systématique de la pensée des supérieurs généraux. Nous
possédons toutefois trois articles qui constituent un bon point de départ: Maurice GILBERT, «La
charité fraternelle chez les Oblats», dans *Études oblates*, 28 (1969), pp. 60-79; Donat
LEVASSEUR, «L'évangélisation et les supérieurs généraux de la Congrégation», dans *Vie Oblate
Life*, 42 (1983), pp. 307-320; Laurent ROY, «La communauté apostolique selon les supérieurs
généraux», dans *Vie Oblate Life*, 49 (1990) pp. 271-298.

41 Lettre circulaire n° 24, le 5 mars 1872, dans *Circ. adm.* I, p. 243.

42 Lettre circulaire n° 13, le 21 novembre 1863, dans *Circ. adm.* I, p. 84.

43 Lettre circulaire n° 11, le 21 mars 1862, dans *Circ. adm.* I, p. 7 (71).

44 *Ibidem*, p. 96.

45 Lettre circulaire n° 11, dans *Circ. adm.* I, p. 2 (66).

46 Voir Donat LEVASSEUR, «L'évangélisation et les Supérieurs généraux de la Congrégation»,
dans *Études oblates*, 42 (1983), pp. 308-311.

47 «L'Oblat, un homme apostolique et un religieux», dans *Le Missionnaire Oblat de Marie
Immaculée, textes et allocutions, 1975-1985*, Rome, 1985, pp. 67-90.

48 «L'état de la Congrégation, rapport du Supérieur général au XXX^e Chapitre», dans *AAG*, vol. V,
prima pars, 1980, supplément, p. 13.

-
- 49 Lettre circulaire n° 59, le 17 février 1895, dans *Circ. adm.* II, p. 10.
- 50 *Ibidem*, p. 13.
- 51 *Ibidem*, p. 20-21.
- 52 *Ibidem*, p. 24.
- 53 Lettre circulaire n° 70, le 19 mars 1899, dans *Circ. adm.* II, p. 35 (379).
- 54 *Ibidem*, p. 37 (381).
- 55 Lettre circulaire n° 113, le 25 décembre 1915, dans *Circ. adm.* III, p. 277.
- 56 Lettre circulaire n° 127, le 9 novembre 1920, dans *Circ. adm.* III, p. 405-411.
- 57 Lettre circulaire n° 152, le 3 décembre 1932, dans *Circ. adm.* IV, p. 238.
- 58 *Ibidem*, p. 244.
- 59 *Ibidem*, p. 245.
- 60 Lettre circulaire n° 84, le 2 juillet 1905, dans *Circ. adm.* III, p. 76.
- 61 Lettre circulaire n° 152, le 3 décembre 1932, dans *Circ. adm.* IV, p. 241-243.
- 62 Lettre circulaire n° 164, le 19 mars 1939, dans *Circ. adm.* IV, 341.
- 63 Pour le développement de sa pensée, voir Stanislas-A. LA ROCHELLE, «L'animation religieuse dans les circulaires du père Deschâtelets», dans *Études oblates*, 28 (1969) pp. 117-134.
- 64 Lettre circulaire n° 191, le 15 août 1951, dans *Circ. adm.* V, p. 302-303.
- 65 Lettre circulaire n° 208, le 1^{er} septembre 1959, dans *Circ. adm.* VI, p. 226, 274.
- 66 Lettre circulaire n° 220, le 15 août 1965, dans *Circ. adm.* VII, p. 189-190.
- 67 Lettre circulaire n° 241, le 1 avril 1969, dans *Circ. adm.* VIII, p. 205.
- 68 «Oblate Spirituality», dans *Études oblates*, 8 (1949), p. 157.
- 69 Voir lettre aux novices de Marino, le 15 mars 1973, citée dans: Irénée TOURIGNY, *Le Père Léo Deschâtelets, 1899-1974*, Ottawa 1975, pp. 128-131.
- 70 Fernand JETTÉ, «Esprit oblat et Règles oblates», dans *Études oblates*, 21 (1962), p. 17.
- 71 Du père Zago, on pourra lire surtout les textes suivants: «Oblats, quel type de missionnaires sommes-nous?», dans *Études oblates*, 29 (1970), pp. 16-46; «Dimension missionnaire de la communauté oblate», dans *Études oblates*, 30 (1971), pp. 9-16; «Missionnaires des pauvres», dans *Études oblates*, 30 (1971), pp. 92-100; «Évaluation et perspectives de la communauté oblate», dans *Études oblates*, 31 (1972), pp. 67-80; «Notre identité religieuse et la mission», dans *Vie Oblate Life*, 33 (1974), pp. 241-251; «Bishop de Mazenod, a Man and a Message for Today's Mission», dans *Vie Oblate Life*, 34 (1975), pp. 181-193; «Dimension évangélisatrice du charisme oblat à la lumière d'Evangelii Nuntiandi», dans *Vie Oblate Life*, 36 (1977), pp. 187-201; «Connection between Popular Missions and the Charism of the Institute», dans *Vie Oblate Life*, 40 (1981), pp. 155-185. Les lettres qu'il envoie annuellement, comme Supérieur général, aux Oblats en formation première sont d'un intérêt particulier pour notre sujet.
- 72 «La vie intime de notre vénéré Fondateur de 1794 à 1808», dans *Études oblates*, 1 (1942), pp. 81-99; «Eugène de Mazenod, séminariste», dans *Études oblates*, 4 (1945), pp. 201-228.
- 73 «Je serai prêtre», Eugène de Mazenod de Venise à Saint-Sulpice, 1794-1811», dans *Études oblates*, 13 (1954), pp. 3-200.
- 74 *La vie spirituelle de M^{gr} de Mazenod 1782-1812*, Éditions des Études oblates, Ottawa, 1956, 319 p.
- 75 *La vie spirituelle de Mgr de Mazenod [...] aux origines de la Société 1812-1818*, extraits, Rome, univ. Grégorienne, 1963, 102 p.
- 76 *Les saintes Règles*, Paris, 1903, vol. 1, pp. 25-41.
- 77 Louis-Philippe NORMAND, «Une oeuvre inachevée: Le commentaire des Règles par le P. Yenveux», dans *Vie Oblate Life*, 34 (1975), pp. 3-19.
- 78 «La Spiritualité du Fondateur des Oblats», dans *La Bannière*, Ottawa, 1941, pp. 39-56.
- 79 «Vocation oblate», dans *Études oblates*, 3 (1944), pp. 83-102.
- 80 «Thèmes fondamentaux de notre spiritualité», dans *Études oblates*, 4 (1945), p. 7.
- 81 *Ibidem*, p. 18.
- 82 *Ibidem*, p. 25.
- 83 *Ibidem*, p. 27.
- 84 «Une spiritualité caractéristique», dans *Études oblates*, 5 (1946), p. 85.
- 85 S. I., s. d., pp. 91-92; éd. des *Études Oblates*, Ottawa, 1947, pp. 105-106.

-
- 86 «L'idéal de l'Oblat et la spiritualité oblate», dans *Études oblates*, 8 (1949), p. 195.
- 87 Voir «Pour une spiritualité oblate. Compte rendu des réponses à l'enquête sur la spiritualité oblate», dans *Études oblates*, 10 (1951), pp. 73-126.
- 88 Ainsi Jean SERVEL, Paul PELLEGRIN, Paul, *La vie du Missionnaire Oblat de Marie Immaculée*, Lyon, 1956, pp. 34-49; Jean-Marie SIMON, «Essai d'une spiritualité oblate», dans *Études oblates*, 15 (1956), pp. 221-259; Marcel BÉLANGER, «Regina Congregationis nostrae, réflexions sur notre vocation et notre esprit marial», dans *Études oblates*, 16 (1957), pp. 97-135; 19 (1960), pp. 219-241.
- 89 «Les Idées-Force de la deuxième partie des Constitutions», dans *Études oblates*, 23 (1964), pp. 92-93.
- 90 Dans une volonté de renouveau, introduction à une lecture des Constitutions et Règles, Rome, Maison générale, 1968, p. 28; voir Maurice GILBERT, «Réflexions sur la vie oblate à la lumière des nouvelles Constitutions», dans *Études oblates*, 25 (1966), pp. 273-353; Donat LEVASSEUR, «Les Constitutions et Règles à la lumière de Vatican II», dans *Études oblates*, 26 (1967), pp. 97-202; Guy DE BRETAGNE, «Impressions d'ensemble d'un professeur de pastorale sur nos nouvelles Constitutions», dans *Études oblates*, 26 (1967), pp. 310-342; Fernando GARGANTINI, «A propos de la fin de la Congrégation dans les nouvelles Constitutions et Règles», dans *Études oblates*, 27 (1968), pp. 77-88, 116-132; Jean-Baptiste GUTHANS, «Quelques réflexions sur les "Constitutions et Règles nouvelles"», dans *Études oblates*, 28 (1969) pp. 201-218.
- 91 «La visée missionnaire de l'Oblat d'aujourd'hui», dans *Documentation OMI*, 21/71, le 25 janvier 1971, p. 3.
- 92 «La visée missionnaire», dans *Études oblates*, 30 (1971), pp. 133-216.
- 93 «Les Oblats, hommes apostoliques aujourd'hui», dans *Documentation OMI*, 22/71, le 26 janvier 1971, pp. 4-10.
- 94 «Par valeurs fondamentales [de la vie oblate], on entend ici ce que nous sommes comme Oblat: missionnaire, religieux, prêtre», Questionnaire de la lettre circulaire n° 246, dans *Missio*, 98-1 (1971), document annexe II, p. IX.
- 95 "Le sens de notre engagement oblat, valeurs fondamentales», dans *Documentation OMI*, 25/71, le 27 février 1971, pp. 12-14.
- 96 *Missio*, 98-1 (1971), suppl. I, pp. 63-64, voir pp. 13-15, 116-117, 288-289; 98-3 (1971), pp. 80-82, 372, 449.
- 97 *Missio*, 98-1 (1971), suppl. I, pp. 317-318; II, pp. 239-242, 458-461.
- 98 *Missio*, 98-2 (1971), suppl. II, pp. 5, 22.
- 99 *Missio*, 98-2 (1971), suppl. II, p. 92.
- 100 *Missio*, 98-2 (1971), suppl. II, p. 79
- 101 *Missio*, 98-2 (1971), suppl. II, p. 239.
- 102 *Missio*, 98-2 (1971) suppl. II, pp. 312-313.
- 103 *La visée missionnaire*, p. 33.
- 104 AAG, vol. V, 1^a pars, suppl. (1980), pp. 120-121.
- 105 *Ibidem*, p. 121.
- 106 «Le charisme oblat dans le monde d'aujourd'hui», dans *Études oblates*, 31 (1972), pp. 249-326.
- 107 Voir «Actes du congrès sur le charisme du Fondateur aujourd'hui», dans *Vie Oblate Life*, 36 (1977), pp. 3-310.
- 108 Voir Marcello ZAGO, «Éclairages sur les valeurs fondamentales de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée», *ibidem*, pp. 269-298.
- 109 Voir «Déclaration finale du congrès sur le charisme du Fondateur aujourd'hui», *ibidem*, pp. 299-307.
- 110 *Ibidem*, pp. 298-307.
- 111 Pour la spiritualité et le charisme oblat tels que les présentent les Constitutions et Règles actuelles, voir: René MOTTE, «Spiritualité oblate selon les nouvelles Constitutions et Règles», dans *Vie oblate Life*, 43 (1984), pp. 37-60; Fernand JETTÉ, *Homme apostolique, commentaire des Constitutions et Règles de 1982*, Ottawa, 1991, dact.

-
- 112 Voir «Actes du Congrès sur les Oblats et l'évangélisation», dans *Vie Oblate Life*, 42 (1983), pp. 97-394.
- 113 Voir «La mission oblate en communauté apostolique», dans *Vie Oblate Life*, 49 (1990), pp. 109-373.
- 114 AAG, vol. IX (1986), pp. 25-57.
- 115 Voir Fabio CIARDI, «Theology of the Charism of Institutes», dans *Vie Oblate Life*, 46 (1987), pp. 153-168.
- 116 «Esprit oblat et Règles oblates», dans *Études oblates*, 21 (1962), pp. 2-21.
- 117 «Orientations pour les années qui viennent» dans *Lettres aux Oblats de Marie Immaculée*, Rome, Maison générale, 1984, pp. 9-18.
- 118 *Le Missionnaire Oblat de Marie Immaculée, textes et allocutions, 1975-1985*, Rome, Maison générale, 1985, pp. 41-65.
- 119 On peut lire les observations pertinentes de Joseph-Marie SIMON, «Essai d'une spiritualité oblate», dans *Études oblat es*, 15 (1956), pp. 221-228.
- 120 Léo DESCHATELETS, *Documentation OMI*, 38/72, le 17 février 1972, p. 2.
- 121 Francis GEORGE, «Critères pour découvrir et vivre le charisme du Fondateur aujourd'hui», dans *Vie Oblate Life*, 36 (1977), p. 39.
- 122 Sur la question de l'herméneutique, outre l'article de Francis GEORGE, cité dans la note précédente, voir Fabio CIARDI, «Indicazioni metodologiche per l'ermeneutica del carisma dei Fondatori», dans *Claretianum*, 30 (1990), pp. 5-47.
- 123 Sur l'historicité et l'évolution du charisme oblat, voir: Léo DESCHATELETS, «Oblate Spirituality», dans *Études oblates*, 8 (1949), pp. 156-161; Émilien LAMIRANDE, «L'actualité des valeurs de tradition», dans *Études oblates*, 26 (1967), pp. 42-54; Maurice GILBERT, «La tradition oblate comme source de notre spiritualité», dans *Études oblates*, 19 (1960), pp. 97-107; John KING, «Le sens de notre engagement oblat, valeurs fondamentales», dans *Documentation OMI*, 25/71, le 27 février 1971, pp. 15-18.
- 124 Lettre circulaire n° 70, le 19 mars 1899, dans *Circ. adm.* II, p. 27 (371).
- 125 Lettre circulaire n° 84, le 2 juillet 1905, dans *Circ. adm.* III, p. 93.
- 126 Lettre circulaire n° 181, le 1 novembre 1947, dans *Circ. adm.* V, p. 174-175.
- 127 Lettre circulaire n° 154, le 1^{er} février 1933, dans *Circ. adm.* IV, p. 259.
- 128 Voir Irénée TOURIGNY, «Étude sur la spiritualité oblate et celle de l'A.M.M.I.», dans *Études oblates*, 10 (1951), pp. 49-62; Albert LALONDE, «Les laïques associés. Un nouveau phénomène», dans *Documentation OMI*, n° 177, décembre 1990.
- 129 Voir Maurice GILBERT, «Congrégations et Instituts à la fondation desquels les Oblats ont participé», dans *Vie Oblate Life*, 47 (1988), pp. 177-208, 313-348; 48 (1989), pp. 103-137.
- 130 Voir James SULLIVAN, *The Charism of Eugene de Mazenod Founder of the Missionary Oblates of Mary Immaculate, and Liberation Theology*, Saint-Louis, MO, 1975, dact.; Francis REARDON, *The Charisma of the Congregation according to the Oblates in Latin America in confrontation with the Charisma of the Congregation of the Missionary Oblates of Mary Immaculate according to the Founder*, Sao Paulo, Brésil, 1975 dact., publié en partie: «Oblate Charisma according to CIAL and de Mazenoda», dans *Vie Oblate Life*, 35 (1976), pp. 243-257. Il résume ainsi le charisme oblat pour le monde d'Amérique latine: «Nous Oblats en Amérique latine sommes appelés par Dieu dans son Église, en communauté apostolique missionnaire, à vivre et à annoncer sans se laisser tout l'Évangile de Jésus Christ, le libérateur, aux pauvres et aux opprimés.»
- 131 On pourra suivre avec profit la méthode adoptée au Congrès sur le charisme oblat en 1976 et ce que j'ai proposé dans l'article cité à la note 120.

Formation, an Integral and Integrating Process for Continual Personal Growth for Religious Life

SOMMAIRE - Autrefois être en charge de la formation des futurs oblats était considéré comme un honneur ou un privilège, aujourd'hui c'est devenu un service exigeant et celui qui en accepte les responsabilités est bien convaincu qu'il aura à se "mouiller les pieds". Ce contraste vient de l'évolution de la formation à la vie religieuse. L'auteur nous montre ce contraste en analysant la formation avant et après Vatican II. Les points principaux de l'exposé sont: 1. le processus ou le développement de la formation; graduellement pas à pas l'oblat doit devenir un homme apostolique capable de vivre le charisme oblat, 2. les qualités du formateur; engagement complet à sa tâche, être en état de croissance lui-même, avoir un bagage d'expérience suffisante en matière de pastorale, posséder des qualités de chef, 3. une équipe de formation; cette équipe est nécessaire pour faire face à des ambiguïtés, des conflits, des problèmes de toutes sortes. Pour être efficace la préparation de cette équipe est importante. Elle doit savoir où elle va et travailler ensemble en toute confiance mutuelle.

I. The Process, the Formator and the Formation Team

Very few Oblates are anxious to be assigned to the work of formation and, even less, as a director of one of the stages of formation such as novice master. What use to be considered an honor or privilege has now, happily, become a service, a real "washing of feet" for the members of the community. Fortunately, also, the time has passed when someone, finishing his mandate as a formator, hears comments such as "He is returning to the active ministry". "He is going into an apostolate now." Hopefully, all formators see their work as living the Gospel and as a true apostolate which is a means of fulfilling his mission. Work in formation is not just a necessary interlude from one's real mission. It is not something one does in his free time, in moments, stolen, as it were, from the real task of evangelization.

Some people become over concerned about their qualifications to be a formator. The best preparation for being a formator is the person's experience of his own religious life and pastoral work. He has shared in the joys, difficulties, sufferings, struggles and successes of his people. His own personal growth together with the process of creating community with the people, constitute the best preparation that one can have to be a formator. The dedication and zeal with which the person undertook his work for the Kingdom until now will incentivate him in this mission of multiplying missionaries.

Some fears that arise in a newly appointed formator may come from the fact that formation today is not like it was in the "good old days". Perhaps we can say that Religious life, throughout its history, has received the type of formation that it deserved or desired.

This means, evidently, since formation is, at one stage, the preparation and initiation into religious life, it adapts itself to the type and tendencies of Religious life itself in the different epochs of its history.

Given that Religious life has passed through and evolution in the many moments of its history, formation also has accompanied these changes.

A. The Evolution of Formation in Religious Life

It is not our objective to enter into a study of the history of formation. We just wish to capture in a general way, some important steps of the process of a formation before and after Vatican II. We will consider three constant elements of Religious life during its history. I have tried to make a schematic picture of these items to give a general view of formation. I do not intend to judge the past or praise the present. I just describe various stages of the evolution of

the structures that many of us religious have, in fact, experienced in our own lives. (Fig. 1)

Formation, at least in its tendencies, has gone beyond a system which we can call bureaucratic in a wide sense. It was a system directed with an autocratic hand where it sufficed for the superior to speak in order that his word be accepted. The learning process taught what a person should do or not do. Law was the basic principle. The time of formation (and it was a "time" and not a "continuous process") was designed to learn the "norms" (written or implicit) and to prove oneself capable of following them.

The next stage in this evolution, which took on more vigor after Vatican II, seems to be a therapeutic stage. It, perhaps, was necessary in order to heal wounds and to learn to use, duly, the recently acquired freedoms. It was a time of suffering and confusion, dominated, on the one hand, in many cases, by permissiveness or an attitude of "laissez-faire" on the part of the formators. In other cases, in an attempt to secure the reins, formators became even more autocratic. A new concept of authority appeared and, at times, deteriorated into abdication of authority and leadership. Here the accent was placed on the person, his liberty and his personal objective experiences. It must be noted that the constant elements of Religious life, Experience of God Community Life and Mission, do not lose their value. They need to pass through the experience of the person and not simply be imposed by authority. Here the experience of Samaritans is repeated. "We no longer believe just because of what you said; now we have heard for ourselves, and we know that this man really is the Savior of the World" (John 4,42). A strong attitude of individualism prevailed in the communities at this time.

Formation, as religious life itself, evolved from this stage to another which we can call Fraternal-Collaborative. In this stage, the individual, as well as the community, with its specific mission, interrelates and integrates in a process of growth. This change became evident in the renewed Constitutions of many Congregations.

Our own Oblate Constitutions and Rules, approved by the General Chapter of 1980, are an example of this development. In the 1928 edition, which is practically the same as the original text of 1826, we find expressions like the following: "train their hearts", "form Christ in the clerics", "superiors are obliged to rigidly watch over the exact observance", "vocation placed to test", "teach a method of prayer", "flee from the world, avoid conversation with laity".

The experienced text of 1966 evolved to another type of reading: "learn to discover the positive value", "training centered on development and growth", "take care not to demand inconsiderately the fulfillment of religious duties, nor any religious commitment that does not correspond to a person's degree of faith".

However, the 1966 text maintains expression such as "special vigilance" and "train". In the new and definitive text of 1980 there is a significant evolution in a new reading with expressions like these - "integral growth", "progressive and continual", "respect diversities". The text of 1966 says: "The directors and professors in each house of formation should form a true apostolic community to have a common exchange of ideas, to have common research and a sharing of experiences." On the same point, 1980 evolves into another concept. "The formation team, together with those information, as disciplines of the Lord, constitute only one community" (C51). It is easy to verify this type of change which has taken place in our formation programs during the last 25 years.

In the comparative study of the values expressed in the texts of 1928, 1966 and 1988, which was made in preparation for the 1980 chapter, some interesting developments were observed in the section on formation. There were significant structural changes in the three texts. The edition of 1928 did not have a special part reserved for formation. It is included in the part which deals with Government. It concerns itself principally with the educators and the observance of the rule. A special chapter treats of admission to the novitiate and the qualities required of the candidates. In 1966 "Formation" becomes a special part of the constitutions with an introduction and six chapters treating of educators, vocations, the training of novices and preparation for the vows, the formation of scholastics, the training of brothers after the novitiate and the refinement of training after the course. The evolution in formation can be explicitly observed in the CC & RR of 1980. The specific part on formation is maintained with two significant structural changes: First, it clearly focuses on the formation as a community process

(C46), directed towards and directly connected to mission and life, in the two phases of initial and continued formation. Community process changes the entire view of formation from a training process which is principally the concern of educators to an on-going integral growth process which lasts a lifetime (C47). Secondly, the person is seen as the **principal agent** in his own growth process (C49).

In this same study of the underlying values in the Constitutions, we can observe that the basic values of the Charism of the Founder and of the Institute are constants and demonstrate a continuity in all three texts. At the same time there is an evident evolution of values which reflect the changes in the church and in the world, during the time between one edition of the constitution and another. 1966 added few new values to this part. That text basically reorganized the elements of formation contained in the text of 1928 to reinforce those values which reflect a more open phase of consciousness. It is interesting to note that, in this period, when the emphasis on personal growth and the importance of the person stood out, the value of self-realization appears as being a primary objective for formation. The importance of communication in the community among formators and those in formation is indicated by the value of sharing/listening/trust. The Binomial, "growth/expansion" also has a place among the underlying values in the text of 1966.

It is in the document of 1980 where this concern with the personal growth, as an integral and integrating process, is expressed with greater clarity. The value "integration/totality" is included as a means for this integral and integrating growth.

There also appear as values, personal and community discernment as well as the responsibility which demands accountability regarding this growth. The additions which appear for the first time in 1980 as values considered as primary objectives for formation include: adaptability/flexibility, discernment, evaluation, expressiveness/freedom, Gospel as guide, community as a support, mutual responsibility, creativity, faith sharing, poverty as solidarity, pluriformity, team work. These are only some of the human values and underlying the articles in 1980 text in the section on formation.

These values are motivation which, when internalized, lead to the concrete living of the guidelines for life described in our Constitutions. They are cited here simply to point out the evolution which has taken place from the original to present text. This evolution places in evidence a fraternal-collaborative process of integral and integration growth.

This analysis of the texts leads us to a conclusion: The concept of Formation in our Congregation has evolved from a transmission of norms and rigorous vigilance, by means of training and study to a process of integral growth of the person in a community of mutual evangelization (C48). In this process, the elements of self-evaluation, responsibility, leadership and creativity occupy a place of importance. This point of personal growth for religious life has an evangelical foundation and should be accompanied in discernment.

All of this, perhaps is what frightens people at the moment of running the risk of accepting the position as a formator. When the evolution of the expression of the many values in the Constitutions, it becomes necessary for the formators to have a clear understanding of the true sense of formation. It is a process of integral and integrating personal growth.

II. Formation as a Process

Formation has always been a process. No one would deny that. However, there are different types of processes. "Process" comes from the latin PROCESSUS - PRO-CEDERE. This means to proceed, to advance, to go from a given starting point, step by step, by stages, to reach an end, a desired and hoped-for outcome. The starting point and the end (or objective) are the key points in a process. The "fraternal-collaborative" concept of formation as a process consist in considering formation as an integral and integrating series of studies and actions, and experiences, which definitely lead to continuous growth of each person in community for religious life. As a matter of fact it would be better if we would eliminate the word "formation" from our vocabulary, as well as from our constitutions and directories. I think it would take a long time to achieve that. However, this idea was the first conclusion of the 16th meeting of the Union of Superior Generals in Rome, in 1976. It expressed the need for leaving aside the term "formation". At the end of their study on Permanent or Continual Formation they say: "We feel

that the terms "Formation" and "Continual Formation" should not be used anymore. We prefer to speak of growth in the following of Christ, in the historic context of the person according to the particular charism of the Institute, for the good of the Church."

There is at least one province of the Sisters of Notre Dame who do not use the word "Formation" anymore. They have elaborated and are following what they call "The Programm of Personal Growth".

Let us examine what formation is as "An Integral and Integrating Process of Personal Growth in Community for Religious Life".

A. It is a Process

"The goal of the formation process is that each of us become an apostolic man capable of living the Oblate charism ..." (CC & RR 46). "Formation is a process which aims at the integral growth of a person and lasts a lifetime" (CC & RR 47). It is not a ready-made package that is simply handed over to a person. It has to begin where the person at, and with the person as he is accompanying the person towards the objective. "More than ever our formation has to be adapted to the personal needs of each candidate, because each comes with different experiences, educational and religious backgrounds." (MTW-86 Chapter Num. 157). The beginning and the end are the important elements in this Pro-cedure, this "going beyond" step by step. It is a ceding - to cede - in favor of - something. In this case it is ceding in favor of the evolution, the growth of the person. In a process each phase influences and is influenced by the other phases. There are no rigid pre-determined steps that have to be fulfilled by definite times. The time of temporary commitments may be extended (CC & RR 60). Pastoral experience may be for extended periods of time (CC & RR R.54). "Oblates in formation present themselves for perpetual Oblation and for admission to Orders." (R56)

B. It is Integral

The process concerns itself with the growth of the person in all his dimensions: spiritual, human, social, cultural, religious, communication, intellectual, volitive and emotional. It maintains an equilibrium as the person grows in all his talents, skills and qualities. It accepts the person as a whole being, integrated within a context. Our 1980 Constitutions and Rules express this integral process of formation in various articles.

Gradual development "until they are mature religious requires an assimilation in faith of all the dimensions of our vocation, especially of Gospel poverty, celibate love and availability for missionary service". (C50) "Formation personnel along with those in formation make up one community ..." (C51, R41) "The novice ... develops his personal relationship to Jesus ..." (C56) "... adapt a simple life style ...sensitive to the needs of the people (R42) "Novitiate .. ends with a free and faith, filled commitment ... (C59) "...new Oblates will live out their consecration .. in such way that it permeates all aspects and activities of their daily life". (C65) "Spiritual formation aims at maturity in faith ..." (R52). "Character formation ... should lead ... to a realistic assessment of himself, to assume responsibility .. to relate in a mature way to his brothers and ... to authority ...promote leadership qualities and a sense of daring and creativity ..." (R53) "They will cultivate those skills needed for an effective ministry of the word." (C66, MTW 159)

C. It is Integrating

It integrates the different dimensions of the person in a way that his life becomes a unity. The person is capable of integrating, forming into one whole unified being, his vocation, grace, his life in Christ, with all his human potentialities, his activities, his relationships with others and with God. It also integrates the person within the Oblate community and the wider community where he lives and works, and within the world and its realities. He becomes a part of the socio-economic-political-cultural reality created by the diversity of relationships of human beings with one another. It integrates all the branches of human knowledge which are necessary for his growth: philosophical, psychological, theological, anthropological and sociological. It helps one to continually grow with critical sense of awareness. Finally, it integrates his knowledge and his experience which is considered as an integrating element of the process itself. "Formation ... enables us to accept ourselves as we are and develop with the persons we are called to be ..." (C47)

"Their studies are based on a solid formation in philosophy and theology ..." (66)
"Studies are centered on Christ the Savior ..." (R59) "... to reflect critically on the major trends of their times and the values of their culture. They will ... appreciate convictions and experiences other than their own ..." (R59) "May .. interrupt studies ... to deepen this vocation through ... lengthy experience in a missionary situation or in other employment." (R62)

Number 159 of the 86' chapter document should be remembered here "... we must open them to several other intellectual fields ... for missionary life in today's world. ... the church's social doctrine ... reflection upon a secularized society and technical training in the use of communications ... missiology, cultures, languages ... social analysis ... theology of the laity, ecumenism, important non-Christian religions." "... show them how to reflect on their experience in the light of the Gospel (R54, num. 161 MTW).

D. It is a Growth Process

It is not a question of "forming" but of "growing". In this section on formation in 1980, six articles use the word "develop". The word de-velop means to cause to grow, to take out of the wrapping, to disclose or reveal. It is a process that discovers, makes visible, what is within. It means to go through a process of natural evolution or growth. Develop means to guide or lead through a succession of changes, each one of which prepares for the following one.

To form, on the other hand, suggests the idea of putting in order, instruct, to fix according to a determined model. A "form" is an empty model or mold where one places melted metal which, solidifying, takes on a fixed desired shape. The first meaning of the word "form" is the shape and structure of anything. It is the exterior limits of matter from which a body is constituted and which confers a particular aspect to the body.

In this sense, only God and the parents form a person. God has already made a particular person to his image. The process of development should make this image of God in the person more visible.

E. It is a Process of Community

The community provides an atmosphere of mutual support, confidence and reciprocal questioning in the sense of calling each other to growth, to BE more. It is the place where the religious can grow in his relationship with Christ, and his Church and with his brothers.

F. It is Personal

In the first place it is the development of a person, not the assembling of a product. The capacity to grow is internal. That is why article 49 of the CC & RR says: "Each one of us, moreover, is the principal agent of his own development." Only the person himself can grow, can internalize the values that motivate his life, his acts and his words. The responsibility of the formator is to place this process in movement and to accompany it. He helps create the supportive atmosphere and indicates the needed skills. It is not an easy task. "Formation of a priest and of a religious cannot be abandoned to improvisation." (John Paul II - Brazil 1980). The participation of the formator in this process of growth is fundamental. That is why the Pope says: "Your mission is marvelous and difficult."

III. The Formator

Since this mission is difficult it is necessary that there exist certain criteria which guide the choice of persons to be formators. I do not intend to elaborate a long list of skills and qualities which a formator must possess before he begins his mission. Such a type of list easily becomes ridiculous for its lack of reality. It tends to discourage anyone from undertaking the mission of formator. Without entering into great details, I wish to present some examples of basic and essential attitudes:

A. Commitment

Above all the person must assume an interior total commitment to his work as formator. He has to experience this work as Gospel-living and a real apostolate. It is not just an unpleasant interruption of his real mission. It is not something to be done in his spare time, a moment, as it were, stolen from the true mission. To be a formator is to be a missionary, is to work for the Kingdom. "Formation is a real ministry to which formators must devote all their energies." (MTW)

162) Therefore a formator willingly accepts his work as a mission and service to his brothers, the Congregation, the Church and the Kingdom. Any service in religious life should not be accepted with bad will. That simply doesn't make sense. Obedience without love is not evangelical obedience. In the question of formation this type of forced acceptance would be disastrous.

This willingness to accept the task of formator brings with it various consequences. The availability of time, mind and heart to be, as humanly as possible, what he must lead others to become "an apostolic man, capable of living the Oblate charism ... (to) live in creative and ongoing fidelity (a) personal commitment to Jesus Christ, while serving the Church and God's Kingdom." (C46) There is also the willingness to take part in continued formation to help his own integral growth. Here he develops and perfects the qualities and skills that he already possesses. He also makes an effort to learn new skills which are basic and necessary for his work. He has to be "available to accompany the candidates in their journey" (MTW). This requires presence that is calling and challenging which enables the candidates to grow "until they are mature religious capable of carrying on the Oblate mission." (C50)

Part two of the Constitutions and Rules, Articles 45 to 70 and rules 29 to 73, and Chapter VII "Our Mission And Its Future" of the 1986 Chapter document, "Missionary in Today's World", numbers 138-165, as well as the General Directory and local directories for formation, all should be the objects of serious study, reflection, prayer and concrete application for the deepening of this commitment.

It is not a question of being an expert in everything but of acquiring the necessary skills for a mission. The formator will know where and from whom to seek help about what he doesn't know. His commitment comes down to being open, willing and taking the effort to learn his work of formation as a professional. Formation cannot be abandoned to improvisation."

It is not enough to be an expert in a necessary Theological, philosophical, or ecclesiastical science to be a formator.

B. Personal Growth

The formator himself must be in continued process of personal growth. Thus the elements that he seeks to present as a guide for the growth of the candidates ought to be constantly and progressively present in his own life self esteem; acceptance of others; ability to share; not only time and material goods. It is sharing of oneself, his person, ideas, values, feelings, likes and dislikes; receptivity, that is, the willingness to accept the sharing and participation from others.

C. Pastoral Experience

No one should become a formator before having has a sufficient amount of pastoral experience with the people (163 MTW). Even as a formator he should have an "appropriate involvement in pastoral ministry" (R35).

The reason for this is evident. The Vatican II document on priestly formation indicates that "all the elements of (formation) spiritual, intellectual, disciplinary, should be coordinated with the pastoral aim in view" (Cp.T.4). "It is important to see this work with the people not simply as a means of training the candidates for pastoral work. The past and continued pastoral experience of the formation keeps him in contact with reality, broadens his vision of the world and of the mission of the church in this world." As Rule 35 cites: "This involvement will provide an apostolic orientation in the formation they impart."

In relation to this pastoral work and experience with the people and in relation with the whole question of inculturation, there is a very important item that has to be considered. A foreigner, new to a country, or a unique culture should never be called to a director or novice master, or a formator in the strict sense, without first spending a sufficiently prolonged period of time in pastoral work with the people. A person from outside, no matter what his preparation and experience, has to acculturate himself to be able to understand the mentality, customs, anxieties, visions of the youth whom he intends to accompany in the growth process.

D. Qualities of a Leader

The formator is a leader because he is called to influence through communication in order to accompany the young religious on the process of internalizing the values of Gospel, of

religious life and of the charism of the Congregation. There are many books and courses on leadership. The qualities of a leader can be acquired and developed. It takes knowledge and practice.

In their book "Leaders", Bennis and Nenus give us some strategies that can be useful for formators:

1. Attention Through Visions

Maintain the attention of the candidate to the perspective of the charism of the Congregation, the objective of the religious life of the group - the Missionary Oblates of Mary Immaculate.

2. Meaning Through Communications

Continuous discussion, sharing of experiences, necessary information in order to communicate the real sense of the life and mission demanded by the vision of charism. A constant call to growth.

3. Confidence by Taking a Position

Creating credibility and gaining the confidence of the candidate by having a firm stance on the direction towards the objective of formation. This position is not only expressed in words but, principally through the living example given by a continuous pattern of actions and attitudes.

4. Availability

Placing oneself on the disposal to serve the candidate in view of his personal integral growth. This means being open, accessible and a listener.

It is interesting to note that many of the qualities of the formator expressed in Rule 35 correspond to the qualities for leadership in our Congregation expressed in C81. Understanding of persons - sensitivity to persons; community spirit - ability to animate a community; sound judgement and a strong life of faith and prayer with competence in spiritual theology and in the art of direction - a spirit of discernment and a capacity for making decisions; guided by the living traditions of the church - a deep love for the church and the Congregation.

E. Discernment

Since the formation process is a process of discernment through which the candidate seeks the will of God in his life, the formator needs to acquire a skill and live in an attitude of discernment. With this skill and attitude he will continue his own journey and help the young religious in formation to learn how to discern God's will in his life, how to respond to the question: "what must I do to respond to the word of God in this here and now situation?"

IV. The formation Team

It does not suffice for the formator to have certain qualities and skills. No one has enough qualities and skills to be able to face, by himself, the entire complexity which the process of formation presents today. Besides the ambiguities which are inherent to the total process of personal development, with its different rhythms of growth and different abilities for internalization, there are other important demands.

Problems arise for solutions, decisions of every kind have to be taken, arises overcome, conflicts resolved, progresses evaluated, studies, experiences and apostolates accompanied. All of this is part of the process. It seems evident that more than the energy of just one or several individuals working, each one in his own way, this process needs the synergy of a group. The word synergy means "to work with", working together, combined action, cooperation. The principle is that the coordinated effort of various persons in a function produces more than the results than can be obtained by the most capable individual working alone. Synergy allows the qualities and skills of each one to become resources for the others and for the group as a whole. The work together as a whole is more effective than the sum of the contributions of each one.

We have to remember, also, that the process of formation is integral and integrating. There is only one general objective of formation, that which has been determined as the result to be reached at the end of the period of initial formation, the hoped for outcome. In order to be integral, the process and its elements, its contents, methods, intermediate objectives, its different

stages and different environments all have to march in the direction of this one general objective. Thus, the process cannot be departmentalized into units which are totally independent and disconnected. Each stage, vocation promotion, aspirant programs, pre-novitiate, novitiate, post-novitiate, scholasticate, special extended pastoral experiences, is a step which follows the preceding and prepares for the following step. Within each stage of formation and between any one stage and all the other stages there has to be a growing relationship and coordination. It is necessary not only to have a global unity and coordination of the general objectives of formation, but also there has to be a union and mutual relationship between and within each stage.

Besides that, the person, who in this process is integrating the different dimensions of his life so that he himself is a unit, needs a developmental continuity. He cannot grow if he is a piece in a game, in which the rules are changed arbitrarily by a judge who decides by himself. There must be real interdependence. The unity of the general objective, the intermediate objective, the methods, etc., the complexity of the task and the specialization demanded require a group in which the members depend on each other with their resources, efforts and creativity. It is more a question of combining skills, that of coordinating them better by learning new skills from the others. Finally, formation work demands a lot of the individual, his emotional, social, human capacities are directly involved in his work. Appreciation, support, understanding does not always come from members of the Province, nor, according to the stage of formation, from the candidates and students. The formator needs support in this work which is so intimately connected with his whole life. Therefore, a group working towards the same objective, experiencing the same difficulties, successes and failures, facing the same types of problems, services as a point of support.

Due to the need of synergy, interdependence and support, the process and each step of formation, if it is going to be integral and integrating is complex and cannot be effective if guided and accompanied by a group of individuals functioning, each one in his way as an individual. It requires a formation team.

Our 1980 Constitution and Rules understood this fact very clearly. "We are all involved in a process of mutual evangelization," formators and those in formation (C48). "The formators constitute a nucleus at the heart of the formation community" (C51). The CC & RR go on to specifically mention the existence of formation teams. "There will be constant contact and cooperation among initial and ongoing formation teams (C30). The Provincial "will not easily disband a well-functioning team" (R31). "The Novice Master is helped by qualified assistants who work as a team with him" (R65). "The members of the formation team are appointed by the Provincial in Council" (R63).

Hopefully in the Congregation there are not any Provinces which ignore this orientation. Persons should not be simply named to the houses of formation without established criteria. Each stage of formation should be treated as a complete unit, isolated from the other stages. Where teams have been organized in the Provinces, some have real teams which function effectively. Each Province should evaluate the formation groups to verify if they really function as a team.

A. What is a Team?

It is not sufficient to indiscriminately place a group of persons in the same work, even in the same community in order to call them a team. Nor does the fact that these persons who work in formation in the same Province or in the same house, meet once in a while to discuss their work, to decide certain things or to simply verify how things are going, make them a team. Any meeting could be a session of "hidden agendas" and even a free-for-all, which allows each one to return to their own house, their own stage of formation, to continue following their own direction. If that happens, the director of vocations can invite persons to enter into one or another stage of formation without the necessary preparation. He could also be presenting candidates who simply are not accepted by formators in other stages. If the formators do not work as a team there can be created a complete discontinuity and an isolation between the stages and different houses of formation. Also it can happen that a candidate approved in one stage of formation could not be accepted by another. Even in the same stage and same house of formation the lack of team work can cause chaos. In all these situations, there are possible contradictions and the lack of

support for decisions taken by an individual formator. When such things happen, there is a bad atmosphere in the Province, among the formators and among those in formation. The formation meetings in situations like this, if they take place, become very unpleasant, if not, anti evangelical and scandalous.

Not every group that meets for some work constitutes a team. H.B. Karp defines a team as "a group of individuals, who need to work interdependently to reach their individual and organizational objectives". Anthony Reilly and John E. Jones limit a "team" to a group which is relatively permanent to do a work. This group consists of persons who are equal among themselves but who have an immediate supervision. There are still other elements which characterize a team and distinguish it from other types of work groups. A team has a mandate to work together. The members are interdependent. They need one another. They need the experiences, skills, talents and commitment of each one in order to realize their common objectives. In order to be a team, each member has to be convinced that working together as a group leads to more effective decisions and actions than working alone. The team is responsible and has to account for its work as a functional unit, within a greater organizational context.

B. Types of Formation Teams

There are two levels of formation teams. There is the formation team of a Province which is called in some places, the formation committee. The composition of this provincial team depends on the size of the province and the number of formators. This is the central team. It coordinates the whole process of formation in the Province in all its stages. Where the number of persons, information, and the numbers of formators is small, the provincial team should include all the formators. If these formators are not directly involved in pastoral with the people, the team should include a person who is so involved. If no one of the formators is a member of the provincial council, the provincial himself or one of the counselors should become a member of the team so as to maintain a connection between the team and the administration. When a large province has many candidates and formators the provincial formation committee will be made up of a representative of the teams of the various stage of formation.

Where there are few formators and few members in the province there is a tendency to leave one formator with the candidates of a particular stage of formation. Such a situation impedes the creation of a team. It also does not allow the candidates the opportunity of experiencing life in an Oblate community of persons with experience of the Congregation. Other Oblates should live in these formation communities, forming a team with the formator, helping him in some things directly with the candidates, while undertaking his other pastoral work.

1. Development of the Team

Just like the formation process itself, so also the formation team "cannot be abandoned to improvisation". A team needs to develop itself. The group or the members of the group need to grow until they become a team. Certainly it is not a question of starting from scratch. Before forming a football team the players already know the game and the rules. They each have a certain ability to play. They do not join a team to learn the game. However, it is with a lot of sacrifice, training and motivation that players, through hard work and practice, learn to play together, as a unit, joining their talents with those of the others to become a team.

That is the way it is with a formation team. There is a lot of talent that already exists. Each one has his own ideas about what he wishes to do. The capacity and the potentiality of the team is limited only by the limitations which each member places on his own potentiality.

Nevertheless, whenever a group of persons meet to realize an objective, obstacles arise to block their work and their relationship as a real and effective team. The fact is that the more the team is prepared to function as a purposive team and the more it grows as a team, the more capable it will be to face and overcome the obstacles which arise. That is why the preparation of the individuals chosen for the mission of formation and their preparation to work in a team is of the greatest importance.

2. The First Steps of a Team

The initial steps of preparation as a team are indispensable. The team's effectiveness depends on this beginning. Before giving attention to the objective of formation and their work as

formators, the members of the groups have to concentrate on the group itself and the work of forming themselves into a team.

John McKinley points out seven normative conditions for the effective functioning of a team. These norms are simply levels of behaviors for the interaction of the team. He uses the following norms as a foundation for the development of a team: shared planning, shared decisions through consensus, shared leadership, communication, mutual confidence and a shared commitment. The first three steps in team building have these norms as the motivating vision.

The first three things that a team needs to consider are leadership, group dynamics and interpersonal relationship through knowledge about one another.

Certainly, in a motivated, purposive team there will be shared leadership. This does not mean that there is no one person who is the named leader. Shared leadership implies coresponsibility of all the members in the undertaking of functions of leadership. These functions or activities are the task functions and the maintenance functions. The latter are necessary to help the group maintain itself and grow as a group. The former are aids for the group in fulfilling the task assigned to it or realizing the objective proposed. These are the principal topics which are treated and practices in any training in groups dynamics. Nevertheless every team needs a leader, one who is responsible, no matter what his title which normally will be "coordinator". This leader should be able to take the initiative in convoking the meetings, represent the group before other groups, make the reports to the Province, keep the group in a direction towards the objectives, and unite the efforts and talents of all the members. He should call and incentivate the members to fulfill the different leadership functions mentioned above.

The second thing necessary is a good training in group dynamics. The team has to learn how a group functions; the different roles of leadership in the group; skills for participation in the group. There are many other skills needed for their work as a team: formulation of objectives, planning, problem solving, conflict resolution, decisions by consensus, learning through discussion, techniques of communication, active listening, evaluation. A training in group dynamics will facilitate the acquisition of all of these and other skills. It is important that the team, as a group, make such a training session together, even though one or other member has already has this type of training. Many times we learn interesting and useful things in courses but never apply them at home.

In the third place, there is a need for mutual confidence and shared commitment. These elements can be initiated through a better knowledge of each other and a mutual understanding among the members of the team, on the human as well as on a spiritual level. They should spend some time together, away from their work, to share their lives in prayer, joy and sociability. There are five questions that a team should ask itself in order to live and work as a team: Who are we? Where are we? (our social, economic, political, cultural reality) What should we do? (the objectives) What can we do? (the feasibility).

In a first step the group treats the first question. Who are we? Who are we as members of this congregation? What do we have in common? What is our charism? When and why have I felt most authentically an Oblate? Who are we as individuals? What is my experience of God, the story of my vocation, my greatest successes and failures, my fears and hopes? What are my limitations, my talents and my best skills? What do I expect from the team? What can the team expect from me? What do I hope to contribute to the team and the Province through my work in formation? What was my reaction on being called to be a formator? What did I like and what didn't I like in my own initial formation? What are my general ideas and my most important ideas about formation? What are the values that motivate my life at this time?

In a second step the formators will share about the second question: Where are we? What is the reality of our people, our province, our local churches, where the province works, of each of our present candidates (pre-novices) or young Oblates (novices, scholastics, brothers)? Why are we here as formators? What should we do? What can each one of us do with our talent and skills? Considering all our skills together, what is lacking that is necessary for our process of formation? What do we need to study? What new skills do we need to learn?

This team building never ends, the team is always becoming. The life of the team and in

the team, the very work of the team, develops the individuals as persons. With the sharing of all this, a better knowledge of each other, a mutual understanding and a mutual confidence has begun. The team will be sufficiently prepared to begin its work.

3. The Work of the Team

The work of a formation team takes place on three levels.

a) It is work orientated to take decisions. Every type of decision about formation: the philosophy of formation, the general and specific objectives of the entire process and of each stage, decisions about the methods, experiences, the progress of the candidate or young Oblates, the solution of a variety of problems that can arise. This means there will be meetings for all this decision taking based on the consensus of the team.

b) It is a work oriented towards the investigation of knowledge. On one hand, this group study will be done in view of future decisions. On the other hand it will be a common research and reflection to satisfy the cognitive needs of the team members as persons and as formators. So, there will be meetings, in which the concern will be to investigate, analyze and discuss. The knowledge, ideas, opinions and concepts about a particular subject. There is no need to arrive at a consensus, to agree, accept or reject. It is not necessary to come to a decision. This work of study is directed towards understanding, appreciation and an increase of knowledge. The ideas are examined and judged but there is no harmonious synthesis required.

c) The third work of the group is the personal integral growth of each member of the team. The interaction itself of the work of making decisions and gathering information, the interrelationship, the way in which ideas are expressed, received and weighed, the expression of emotions, the communication of each one's values, the managing of differences, the confrontation and resolution of conflicts, all this contributes to the integral growth of the members of the team. The participation in all these dimensions helps each member to satisfy his needs and fulfill his personal objectives. The sharing in the initial steps continues to be part of the groups' life. The community prayer of the team should be a contemplation-in-life for the formator. Many of the decisions in this crucial and delicate mission of formation demands an individual and community prayer of the team. This discernment needs prayer as an essential condition.

C. The First Formation Work of the Team

The first thing required is the formulation of a philosophy of formation. If such a philosophy does not exist in the Province, the formation will elaborate one. If it already exists the formation team should study, evaluate, review it (if necessary) and internalize it. "Formation cannot be abandoned to improvisation."

A philosophy of formation is a system, proper to the process of formation. It is a declaration of principles upon which are constructed and made explicit the elements of the whole formation process. It presents the assumptions of the group of the Province about formation. It is the foundation upon which the programs are built. It is the basis for clarification and the establishment of the objectives of formation. It is a framework from which flow the concrete details of the programs which permits the development of the process. Some formators do not consider such a work necessary: "everybody already knows what to do," "we have it all in our heads," "I have already seen many philosophies and programs which are very nice on paper that never go any further. They never helped anyone to grow. On the other hand, I have seen other communities go ahead although they lack any plans."

If this last observation were true it is because something very important in the philosophy and especially in the planning are missing. Flexibility and evaluation are integrating elements of planning as exigencies of the human factor. Also if the community progressed and grew in spite of not having clear objectives and concrete plans, it is doubtful that they did so without great difficulties. It would be difficult to evaluate their progress if they do not know or do not plan where they wished to go.

A group of participants, in an Institute of Religious Formation, formulated some reasons for the importance and necessity of a philosophy of a formator. This philosophy is a new articulation of the Congregations' tradition in terms of the here and now. It brings to our awareness our objectives, ideas, values, vision, so that the programs of formation be realized

clearly and effectively. It communicates such objectives, ideas, values and vision more explicitly. It provides a focus point for understanding any specific experience of formation. It establishes a reference point for evaluations and modifications. It presents a coherence between the theories and the actual programs. It guarantees unity in the coordination of an integral and integrating process. It serves as a vehicle for the creative and continuous development by means of a systematic and regular evaluation.

In order to formulate such a philosophy the team has to consult various resources such as: Sacred Scripture; church documents; Vatican II, documents about formation and religious life, documents of episcopal conferences; recent theology; documents of the congregation; documents about the "Signs of the Times" (reports on the reality, principles of psychology, sociology, anthropology, education). They should also consider their own experiences, the insertion in the pastoral reality with the people in the local church. In a process of study, research, dialogue, personal and community prayer, through discernment, they can consider the following elements: the assumptions (theological, philosophical, psychological, sociological, educational and anthropological) which underlie the philosophy of formation; the vision of the congregation which comes from its charism; the place where the province has its missions, the context of the church and the world in its social, political, economic, cultural and religious reality.

This is a profound and serious undertaking which is not accomplished in one or two meetings. If a Province does not have a philosophy of formation, once it is elaborated, it should be presented to the whole province for comments and approval. In that way there will be more understanding and consequent acceptance of the programs and decisions which arise from this philosophy.

The work of formulating a philosophy is really the first step in the preparation for a Formation Directory which clearly presents principles and provides for organization, methods and concrete programs (CC & RR. R11e 32).

D. The Ongoing Work of the Team

Based on this philosophy, the team can then prepare and keep up to date the directory with the general and specific objectives, the programs, the dynamics, required information, environments and experiences, all necessary to reach the objectives. In regular meetings the work of the team will continue on the three levels mentioned above. There will always be decisions to make, problems to be solved, planning and evaluations. The learning of new skills for these tasks will continue to be reviewed and deepened. New understanding of spiritual theology, their ability as spiritual orientators in the accompaniment of those in a formation, more understanding of the human person, human growth and the relationship of persons will always be necessary.

Each member of the team is a human resource for the team and for the province and congregation. Adequate means have to be used to develop the abilities and skills of each one. Through continued personal and group study, short courses, and seminars, as well as longer courses, for formators and a sabbatical sessions, for study, prayer and prolonged retreats, each formator continues to grow. "Formation cannot be abandoned to improvisation." The initial and continued formation of formators should be a priority in each Province. (C165)

IN RESUMÉ: It is difficult to find persons desirous of accepting this mission of formation. Formation for religious life has changed greatly during the years. It is an integral and integrating process of personal growth which, with its ambiguities and perplexities, is better accomplished by a team. The preparation of the team is very important for its effectiveness. The team must be motivated towards a shared objective which incentivates the members to work together, accompanying the candidates and young religious information in their growth as persons called to work for the Kingdom. The team builds its integral and integrating program from a basis of a philosophy of formation.

A formation team that is truly such, knows where it wants to go. It is motivated in its mission because each member has a commitment with the others and to the objectives of the team. These objectives are clear, specific and measurable. Each member works with all his ability to reach these objectives in the best possible way, in a climate of fraternity, dedication and mission. There exists mutual trust, open communication and understanding. Conflict becomes

an opportunity for growth. In this way, formation is never abandoned to improvisation.

James E. SULLIVAN, O.M.I.

Bibliography

1. BARROS DE, Lélío, *Autodesenvolvimento do Executivo*, Rio de Janeiro. Instituto de Desenvolvimento Economico e Gerencial, 1979.
2. BENNIS, Warren and NENUS, Burt, *Leaders; the Strategy for Taking Charge*. 1985, Harper & Row, New York.
3. Center of Planned Change, St.Louis, Missouri, *Community Growth Process*, Manuscript. 1974.
4. DYER, William G. *Team Building, Issues and Alternatives*. Addison-Wesley Publishing Co. Reading, Mass., 1977.
5. FLYNN, Elizabeth W. and LAFASO, John F. *Group discussion Learning Process*, Paulist Press, New York, 1972.
6. GILL James J. SJ. MD, *Indispensable self-esteem in human development*. Vol. 1, - 3, fall, 1980, New York.
7. GORDON, Thomas, Dr., L.E.T., *Leaders Effectiveness Training*, Wyden Books, 1977.
8. HALL, Brian, *Personal Discernment Inventory*, Paulist Press, New York, 1980.
9. Institute of Religious Formation, *Initial Formations*, St.Louis University, St.Louis, Missouri, 1973.
10. KARP, H.B., *Team Building from a Gestalt Perspective in the 1980 Handbook for Group Facilitators*, Pfeiffer and Jones, San Diego, Calif. University Associates, 1980.
11. Knowles, Malcolm and Hulda, *Introduction to Group Dynamics*, Chicago, Follett Publishing Co., 1972.
12. LIBANIO, J.B., *As Grandes Rupturas Socio-Culturais e Eclesiais*, Petropolis, Ed. Vozes e CRB, 1980.
13. Oblates of Mary Immaculate, *Constitutions and Rules*, Rome, 1982.
14. Oblates of Mary Immaculate, *Missionaries in Today's World* (MTW), 31st General Chapter, Rome, 1986.
15. Oblates of Mary Immaculate, *Value Study of Proposed text of OMI Constitutions and Rules*, Lafayette, California, 1980.
16. Pape Joao Paulo II, *Pronunciamentos du Papa no Brasil*, Ed. Vozes, Petropolis, 1980.
17. REILLY, Antony J. and JONES, J.E., *Team Building in 1974 Annual Handbook of Group Facilitators*, University Associates, San Diego, Calif., 1974.
18. PHILIPS, Steven and Elledge, ROBIN, L., *Team-Building Source Book*, University Associates, San Diego, Calif., 1989.

La vocation de l'oblat-frère: conception et spiritualité

Réflexions à partir des CC & RR et des normes générales de la formation¹

SUMMARY - This article is an essay, based on the Constitutions and Rules, on the specific elements of a spirituality for the Brothers. The author writes at length on this specificity, on this particular vocation of the Brothers. Then he develops the notion of brother, of brotherhood and of solidarity. The gist of the essay is Rule 3 of our Constitutions and Rules where mention is made of priesthood, on consecration and of reconciliation. Finally, the author deals with the second paragraph of Rule 3: "Brothers have an important missionary role to play in building up the church everywhere." It would be desirable that a Brother be a member of the team on formation.

An appendix deals with the criteria for the discernment of brother's vocation.

Remarques préliminaires

1. Je ne ferai pas de considérations de nature juridique: cet aspect des choses a été étudié exhaustivement dans l'ouvrage de William Woestman.
2. Il est bien entendu que tout ce que les CC & RR disent de l'Oblat en général s'applique pleinement à l'Oblat-Frère, et a la même importance pour sa formation que pour celle du scolastique. Cela reste toujours le postulat de base pour la suite de mes réflexions.
3. Dans le premier projet de programme, mon intervention n'était pas prévue. Quand j'en ai accepté la charge, j'ai précisé que je m'appuierais sur un travail préliminaire que j'avais déjà entamé à la demande du B.E.F.. L'objet en était les **Éléments spécifiques de la spiritualité de l'Oblat-Frère et de l'Oblat-Prêtre**. Ce travail préliminaire a fortement influencé les réflexions que voici. Je voudrais souligner qu'il ne s'agit jamais que d'**accents** particuliers d'une seule et même spiritualité, qui est commune à tous les missionnaires oblats.
4. Les textes sur lesquels je me base sont: les Constitutions et Règles (CC & RR), les Normes Générales de la Formation oblata (NGF), le Document du Chapitre **Missionnaires dans l'Aujourd'hui du Monde (MAM)**, l'Allocution du Pape Jean-Paul II à un millier de religieux Frères appartenant à des congrégations cléricales et laïcales, du 12 janvier 1980 (**Pape**), quelques citations de discours du P. Jetté (**Jetté**), et le rapport du Frère Rudy Mumm à la suite du Chapitre de 1986 (**Mumm**).

I. Etre Frère: une vocation particulière?

Il faut tout d'abord poser la question: est-il légitime de parler d'une vocation propre de l'Oblat-Frère? Il est certain que les activités sont différentes, ce qui implique que l'on doit prévoir un curriculum de formation diversifié; mais doit-on pour autant y voir à tout prix une vocation particulière? N'avons-nous pas tous part à la même et unique vocation oblata, un point c'est tout? A ces questions, je réponds ceci:

1. Il y a une série de textes qui parlent de cette vocation spécifique: "Pendant les années qui suivent le noviciat, les Frères approfondissent le sens de leur **vocation propre**" (C 67). "Être Frère oblat est une vocation reconnue dans l'Église; c'est une **expression unique** de l'appel qu'un homme reçoit de Dieu à consacrer toute sa vie à la suite du Seigneur Jésus..." (NGF, section IV, 1 B). "...sans discrimination entre les personnes du fait de leur **vocation particulière**" (Jetté, 3 septembre 1985). "Nous avons le devoir... de les aider à discerner leur appel comme prêtre ou comme frère... (MAM, n° 152). Ce ne sont là que quelques exemples de nombreux textes que je pourrais énumérer ici.
2. Parler de vocation dans ce cas précis me semble être le vocabulaire adéquat pour les raisons

suivantes:

- Chaque personne humaine a une relation particulière, unique avec Dieu, qui n'est pas interchangeable et ne peut être partagée avec quiconque. Cela vaut même pour des jumeaux monozygotes! "Je t'ai appelé par ton nom" (Is 43,1 ; Rm 12,5-8). La personne qui vit dans la fidélité à ce charisme est conduite par l'Esprit, le "Doigt de Dieu", dans l'"état de vie" qui lui est destiné, à la place dans l'Église où la grâce de son Baptême pourra s'épanouir, et dans la tâche qu'elle aura à remplir au service du Royaume de Dieu.

- Dans le cas présent: nous avons tous été ainsi conduits chez les Oblats. Notre charisme personnel est inséré dans le charisme d'une famille religieuse, avec lequel il est dans une relation vivante d'interaction. Il y a sans doute des "Oblats moyens", mais il n'y a pas de modèle unique d'Oblat. Nous avons tous une vocation semblable, mais pas la même vocation! Dans nos fonctions, nous sommes remplaçable, mais nous ne sommes pas interchangeables dans notre personnalité propre. Le travail de la formation doit toujours tenir compte de ce fait; en effet, la diversité est une richesse, le nivellement est un appauvrissement.

- De façon **analogue**, on peut dire qu'être Frère et être Prêtre ne sont pas des fonctions interchangeables, mais des expressions existentielles de la même vocation propre à une famille religieuse. Pour ce qui est de l'être-prêtre, je crois qu'il peut y avoir un large consensus, du moins aussi longtemps que nous acceptons l'image du prêtre à laquelle l'Église tient. En ce qui concerne l'être-frère, dans une congrégation formée uniquement de Frères, personne ne prétendra qu'il s'agit d'une simple fonction. Je suis convaincu que dans une congrégation cléricale cela ne peut pas être différent. En faire une simple fonction serait rabaisser indûment cette vie.

- En respectant certaines règles, les supérieurs peuvent m'attribuer d'office des fonctions différentes; mais c'est moi qui me détermine à être Frère ou à être Prêtre, dans l'obéissance à l'appel de Dieu et non pas dans l'obéissance aux supérieurs.

- A mon avis, c'est aussi obéir à Dieu que de nous efforcer et de nous entraider à reconnaître la beauté et la richesse de ces deux vocations. Ce sont les branches qui portent les fruits, non pas le tronc.

- La petite société de prêtres des Missionnaires de Provence s'est développée pour devenir une congrégation religieuse: le fondateur et ses compagnons ont vu dans ce développement une grâce et un don de Dieu; que dans cette congrégation de prêtres une vocation de frères ait surgi à son tour, c'est aussi un don que nous n'avons pas le droit de minimiser.

II. Frère - Fraternité - Solidarité

1. Dans l'index analytique de nos Constitutions et Règles, on trouve sous le mot **Frères** cinq articles de Constitutions et huit de Règles. En vérifiant cela, je suis d'abord tombé sur le mot-clé de **Fraternité** qui précède immédiatement. La curiosité m'a poussé à aller voir en premier lieu de quoi parlent les douze Constitutions et les sept Règles auxquelles on fait référence.

Il est entendu que tous les hommes sont enfants de Dieu et donc frères et soeurs. La fraternité est une dimension essentielle de l'être-chrétien. Le fondateur nous en a donné l'exemple, et c'est elle qu'il proclame, encore tout jeune prêtre, dans son premier sermon de Carême à la Madeleine d'Aix: "Mes frères, mes chers frères, mes respectables frères...". "L'esprit fraternel" fait également partie des traits authentiques de l'homme apostolique (MAM, n° 118). Mais c'est le jour où j'ai eu, pour la première fois, à faire l'homélie pour le jubilé d'oblation d'un Frère - que la grandeur et la "noblesse" de cette désignation me sont apparues comme une évidence; et j'ai compris quel défi cela représente - noblesse oblige - de porter en quelque sorte comme raison sociale cet aspect de la vie chrétienne et missionnaire. Il me semble que ce titre représente bien davantage que d'autres appellations comme "Docteur", "Professeur", "Maître", etc.

Dans plusieurs instituts religieux, le titre de Frère est utilisé habituellement pour tous indistinctement; certains aimeraient que les Oblats adoptent eux aussi cet usage. Il y a des arguments pour et contre, sur lesquels je ne m'arrête pas; mais il est clair qu'il faut définitivement

expurger notre personnel des adresses du type "Pères Oblats", "Oblate Fathers", etc.

2. Tous les Oblats ont la responsabilité de "faire découvrir (aux hommes) **qui est le Christ**" (C 7), c'est-à-dire de rendre le Christ présent, de le re-présenter. L'Oblat-prêtre, qu'il le veuille ou non, "re-présente" par le fait même d'une certaine façon la hiérarchie. Ce n'est certes pas une honte, mais il est vrai que pour beaucoup de nos contemporains, cette dimension hiérarchique fait obstacle à un accès sans complexes et sans contraintes. L'Oblat-prêtre aura beau se distinguer, comme il le doit, par une spiritualité de la fraternité, il sera souvent comme Joseph en Égypte: le caractère hiératique et la représentation qu'implique la fonction empêchent de reconnaître en lui le frère. "Notre faute" écrit un Oblat d'Allemagne, se référant à une situation particulière, "c'est d'avoir l'ordination sacerdotale"; et un prêtre-ouvrier français ajoute: "Il faut un démarquage". Notez que je ne fais pas purement et simplement miennes ces assertions; je respecte l'expérience sur lesquelles elles s'appuient, mais n'entre pas dans le fond du débat.

Voici comment un jeune Oblat-frère décrit son expérience:

En parlant avec beaucoup de jeunes, la plupart éloignés de l'Église, j'ai appris que nous avons besoin de personnes consacrées qui puissent faire le pont entre ceux qui sont loin et le prêtre; la plupart m'ont avoué qu'ils n'auraient jamais eu le courage de faire le premier pas et de s'adresser directement à un prêtre.

En étudiant les réponses des jeunes Frères aux questions posées par le B.E.F., on voit que pour la plupart il y a ici une motivation importante pour le choix qu'ils ont fait d'être Oblats-frères. Nous devons nous estimer heureux que Dieu donne à notre congrégation des vocations de Frères lui permettant de mieux remplir sa tâche, qui est de "se vouer aux groupes que l'Église atteint le moins" (C 5), et d'être autant que possible "très proches des gens avec lesquels nous travaillons" (C 8).

De ce point de vue, il faut peut-être regretter que l'on ait fait disparaître, dans la nouvelle version de la Règle 3, la phrase: "Leurs services d'ordre technique, professionnel ou pastoral, leur donnent souvent l'occasion d'exercer un ministère fructueux en des milieux qui ne sont pas toujours accessibles aux prêtres." Pour commenter le nouvel article 3 des Règles, il faut faire référence au n° 50 de MAM: "Dans notre monde parfois hostile à l'Église et soucieux de garder ses distances vis-à-vis de l'institution et de ceux qui exercent l'autorité, les Frères oblats ont souvent une influence évangélique que ne pourrait avoir le prêtre."

3. Cette idée est aussi exprimée en substance dans les Constitutions, p.ex. à la C 7: "Les Oblats, prêtres et Frères, ont des responsabilités **complémentaires** dans l'oeuvre de l'évangélisation"; et à la C 38: "Tous, prêtres et frères, restent **solidaires les uns des autres** dans leur vie et leur action missionnaires". Le texte anglais, suivi par la traduction allemande, emploie ici le mot **interdependant**, rendu par **aufeinander angewiesen**. Si on se réfère à d'autres textes et données de l'histoire des Oblats, on peut affirmer ceci: la tâche d'évangélisation qui incombe à l'Église est impensable sans la coopération des laïcs; de même, la mission oblate d'évangéliser, telle qu'elle s'est peu à peu spécifiée dans l'histoire et par mandat ecclésial, n'est plus pensable sans la coopération de laïcs qui se lient à cette oeuvre d'évangélisation par leur oblation.

Du point de vue historique, c'est là un fait; du point de vue de l'avenir des Oblats, je vois une confirmation de ce fait en ce que Dieu nous envoie de telles vocations, même si elles sont en petit nombre. C'est bien en tout cas une interpellation de la famille oblate, et cette conviction est renforcée par l'exhortation du Pape dans son allocution aux membres du chapitre général, le 2 octobre 1986: "Veillez aussi à appeler non seulement à la vie missionnaire oblate dans le ministère presbytéral, mais également dans le service bien préparé et très précieux du Frère Oblat" (n° 5; le texte anglais original est plus précis, parlant de service **irremplaçable**); dans le même sens, le P. Jetté disait: "Ne pas se préoccuper d'une telle vocation signifierait un appauvrissement considérable de la Congrégation, et serait une infidélité envers notre histoire comme envers la grâce de Dieu" (Jetté, 3 septembre 1985).

4. Cette **spiritualité de la complémentarité** est très vivante chez nos jeunes Oblats. Il ne s'agit pas uniquement pour eux de la coopération avec les Oblats-prêtres dans l'insertion missionnaire et pastorale directe; elle concerne aussi la dimension missionnaire de notre **vie communautaire**. Beaucoup de réponses reçues mentionnent expressément que la vie commune entre Oblats-

frères et Oblats-prêtres est un enrichissement réciproque et une complémentarité pour nous mêmes, à l'intérieur même de la communauté, et qu'elle esquisse une réalisation de ce que Paul décrit comme modèle de l'Église sous l'image du Corps mystique du Christ.

Dans son allocution aux Frères de 1985, le P. Jetté insiste lui aussi fortement sur cette précieuse contribution des Frères: "L'évolution actuelle (dans la manière de concevoir votre vocation) gardera-t-elle cette valeur? Je l'espère de tout coeur". De même, le P. Jetté affirme que l'élargissement du champ d'activité des Frères vers l'extérieur et dans le domaine de la pastorale, mouvement qui s'intensifie fort heureusement depuis plusieurs années, ne doit pas amener à dévaloriser les services internes, intra-communautaires: "Ce serait là une mauvaise chose". La nouvelle version de la Règle 3 indique clairement qu'il s'agit bien là de services ecclésiaux à part entière. S'ils sont accomplis dans l'esprit voulu, ils donnent également à la communauté un rayonnement missionnaire vers l'extérieur, de même que le service ministériel du prêtre rayonne vers l'intérieur. Plus les forces centrifuges sollicitent une communauté, plus il faut consolider les forces centripètes, si l'on veut sauvegarder la vivante unité de l'organisme.

Les expressions **fraternité, fraternel** sont d'ailleurs employées dans nos CC & RR presque exclusivement en relation avec notre vie communautaire (sans faire de distinction entre Pères et Frères); une seule fois cela s'applique aux relations vers l'extérieur, dans le contexte de la dimension œcuménique de notre mission (c 6, al. 2). Généralement, ce sont les termes **solidarité, solidaires** qui sont choisis pour parler de l'aspect missionnaire, orienté vers l'extérieur, de cette spiritualité de la fraternité. Notre tâche de formateurs nous demande d'éduquer chez tous les Oblats cet esprit de fraternité à usage interne, et de solidarité avec les pauvres du dehors. Pour le premier aspect, les lacunes se situent vraisemblablement plus du côté de la formation de nos candidats au sacerdoce, encore qu'il y ait eu depuis quelques dizaines d'années, Dieu merci, une forte évolution pour faire cause commune avec les Frères. Quant au second aspect, il y a fort à faire, dans beaucoup de Provinces, pour repenser et approfondir ce qui concerne nos Frères. Pour nos scolastiques, par exemple, la possibilité de faire des stages va de soi. N'y a-t-il pas lieu d'offrir les mêmes ouvertures au cours de la formation des Frères après le noviciat, et de les accompagner en conséquence.

5. La C 7 m'inspire encore une pensée. Il y est dit que les Oblats "mettent tout en oeuvre pour... faire **découvrir** (aux hommes) **qui est le Christ**". Décrire en ces termes notre tâche missionnaire permet à tout Frère de s'y identifier pleinement, quelle que soit l'activité qu'il exerce. La spiritualité qui en découle pour l'Oblat-frère me semble bien exprimée en 2 Cor 3,3: "De toute évidence, vous êtes une lettre du Christ...". Retraduisons l'image: par l'annonce de la Parole, le prêtre rédige en quelque sorte un manuscrit (bien des Frères font cela d'ailleurs bien mieux); mais ce sera très vite un torchon de papier s'il n'est pas retraduit dans la vie pour devenir selon l'expression de Paul une "lettre du Christ". Le Frère qui vit sa vocation propre est souvent un meilleur traducteur, et parfois le seul valable pour des gens qui ont de la peine à déchiffrer.

On touche ici du doigt, cependant, le défi que représente une telle spiritualité. Une lettre doit être, par son écriture et son style, lisible pour les hommes d'aujourd'hui. Dans les communications et échanges internationaux, ce sont les symboles les plus simples et les plus parlants qui ont pris la place des modes d'emploi diserts et déroutants. Il y a aujourd'hui tant d'analphabètes de la foi - justement dans les endroits où de nouvelles pistes s'ouvrent pour l'Église (que l'on pense ici aux événements en Europe de l'Est; l'une des réponses des jeunes Frères se réfère explicitement au défi lancé à l'Église par ces évolutions). Une vie radicalement consacrée à la tâche de se faire le frère de tous pour l'amour du Christ peut avoir la valeur d'un signe tout simple, mais qui contribue puissamment à rendre intelligible le message du Christ. Nous vivons "dans un monde où les signes explicites et publics de référence à Dieu disparaissent progressivement, et où les structures religieuses cessent d'être un encadrement indispensable à la vie sociale" (MAM, n° 34); "dans les milieux plus indifférents où règne un athéisme pratique, des gestes courageux et des témoignages clairs d'amour et de solidarité s'imposent" (MAM, n° 44).

III. Quelques considérations sur la Règle 3 de nos CC & RR

A. Premier alinéa

Nous avons surtout examiné, jusqu'à présent, les textes qui concernent la vocation de Frère de manière indirecte. Il est temps d'arriver au texte principal ayant trait au sujet dans les CC & Rr: la Règle 3. Dans le premier alinéa, je reprends trois mots-clés: sacerdoce, consécration et réconciliation.

1. Sacerdoce - Consécration

Je n'ai pas besoin d'expliquer ici que l'intention du fondateur a été de fonder une société de prêtres, et que c'est cela qu'il a fondé en fait. Et il reste vrai que le ministère de salut de type presbytéral est un élément essentiel de notre mission, voir même l'élément constitutif.

Je concède que nous n'avons pas le droit de nous accrocher de manière fondamentaliste à la théologie du fondateur concernant le sacerdoce et la mission; notre devoir est de nous approprier la théologie de l'Église, qui n'est pas statique. "Étant donné leur importance pour notre identité oblate, nous devons poursuivre une réflexion théologique sur la vie religieuse apostolique et le ministère ordonné dans l'Église" (MAM, n° 108).

La théologie de la R 3 est très simple: le sacerdoce de Jésus Christ est unique. Tous ceux qui sont en Christ y ont part, mais de manière différente, chacun selon sa vocation. L'Oblat-frère y participe à sa manière propre. On peut voir chez lui, à mon avis, trois racines de cette participation: 1. **en vertu de son baptême**, comme c'est le cas pour tout chrétien; 2. **en vertu de sa consécration** par les vœux, i.e. en tant que religieux; 3. **en vertu de son oblation**, par laquelle il a part à la mission sacerdotale des Oblats. Ce n'est pas le lieu ici de commenter le premier point. Quant au deuxième, j'aimerais dire ceci:

Dans son allocution du 12 janvier 1980 à un millier de Frères appartenant à de très nombreux instituts différents, le Pape Jean-Paul II souligne la relation entre le baptême et la consécration religieuse; pour cette dernière, il affirme que la bipolarité du sacerdoce commun des fidèles s'y exprime pleinement, à savoir: a) **l'offrande du sacrifice spirituel**, l'adoration en esprit et en vérité; et b) **la proclamation du salut** (cf Rm 12,1; 1P 2,5.9). Du fait de sa participation à l'unique sacerdoce du Christ, avec le cachet spécifique que lui confère la consécration religieuse, la vie du Frère est centrée sur Dieu et sur les hommes, à la suite du Christ qui vit entièrement pour Dieu et entièrement pour les hommes. L'énergie pour mettre en oeuvre ce double objectif, c'est "l'amour de Dieu répandu dans nos coeurs par l'Esprit Saint" (Rm 5,5). Si je peux ajouter un mot à ceux du Pape, je dirai que la référence à l'amour de Dieu, dans ce contexte, me fait penser à ce que dit le fondateur dans la Préface des CC & RR: Ces prêtres se sont réunis en société pour "se vouer à toutes les oeuvres de zèle que la **charité sacerdotale** peut inspirer...".

En utilisant l'expression **charité sacerdotale**, le fondateur n'a sans doute pas pensé aux Frères. Mais il était très certainement persuadé que la charité sacerdotale des Oblats a ses racines dans la charité sacerdotale du Christ ("...l'amour du Christ nous presse" 2 Co 5,14). Il est indubitable aussi qu'il aurait pleinement adhéré à l'enseignement de l'Église sur le sacerdoce commun des fidèles et à ce que le Pape en dit aux Frères. Je crois donc que nous pouvons, sans crainte de lui déplaire et sans retoucher sa phrase, la comprendre aujourd'hui de la façon suivante: Ces Oblats, prêtres et frères, se réunissent en communauté pour se vouer à toutes les oeuvres de zèle que la charité sacerdotale...

Pour le troisième point (l'oblation), je me réfère aux Normes Générales de la Formation, chapitre I, 2°: "(La formation oblate) fait comprendre, d'une façon propre à chaque groupe, le caractère d'indissociabilité (de l'unique charisme oblat) d'avec le ministère presbytéral". Le Frère oblat ne vit pas sa consécration religieuse chez les Frères des Écoles, mais chez les Oblats; il me semble donc que, du fait même de cette **oblation**, sa participation au sacerdoce du Christ est marquée d'un caractère nouveau; en effet, cette oblation est ordonnée à la mission des Oblats, telle qu'elle est décrite ici et en tant qu'elle trouve son achèvement dans le service presbytéral du mystère du salut. Je pense qu'être Oblat, cela ne signifie pas simplement que l'on réalise de n'importe quelle manière n'importe quelles valeurs du Royaume de Dieu; mais à travers la réalisation de son appel propre, l'Oblat conduit les hommes à Dieu, et les rassemble dans le Christ pour faire Église à travers le sacrement et à travers la vie.

Le nouveau Code de Droit canonique applique le terme de "clérical" aux Instituts qui réalisent cette vocation: on a le droit de regretter l'expression, ainsi que l'une ou l'autre de ses

conséquences juridiques; mais il n'y a pas de raison pour nous rebeller contre sa signification profonde.

En ce qui concerne la formation, il me semble important de souligner les points suivants:

- a) Le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun des fidèles ont les mêmes racines et sont tous deux participation au sacerdoce du Christ;
- b) Tous deux nous lient, à la suite du Christ, au même Dieu et aux mêmes hommes;
- c) Tous deux sont partie intégrante de notre vocation missionnaire.
- d) Ni le cléricisme, ni l'anticléricisme ne rendent compte de notre vocation.

2. Réconciliation

La Règle 3 cite explicitement Col 1,20. Je ne cherche pas ici à faire l'exégèse de ce texte, mais j'y ai trouvé l'inspiration pour quelques considérations sur la vocation de l'Oblat-frère. Paul affirme que la réconciliation et la rédemption ne s'appliquent pas à une âme humaine considérée isolément, ni même à l'homme comme "couronnement de la création", mais au TOUT (au "plérôme"), c'est-à-dire à la création tout entière, "qui gémit maintenant encore dans les douleurs de l'enfement" (Rm 8,22). Le lieu de la rédemption n'est pas un "au-delà" mythique mais le monde concret. L'histoire du salut ne consiste pas à gravir les degrés de l'évolution vers une conscience de soi plus élevée; il s'agit d'une nouvelle création du monde dans le Christ, établissant les cieux nouveaux et la nouvelle terre.

La vocation du Frère en tant que "coopérateur de l'oeuvre de la rédemption" reçoit de ce point de vue, il me semble, un profil particulier, et son agir y trouve sa densité spirituelle.

Dans son allocution déjà citée à plusieurs reprises, le Pape disait aux Frères:

... Soyez conscients de la vocation spéciale que le Seigneur vous a confiée dans la vie de l'Église. Laissez-vous imprégner d'une spiritualité qui vous permet de découvrir l'action de Dieu dans le monde, et qui coopère de façon responsable à la réalisation de son plan de salut.

On pourrait peut-être approfondir particulièrement deux aspects de cette spiritualité: Il s'agit d'une **spiritualité de l'incarnation** et d'une **spiritualité de la réconciliation**.

a) Spiritualité de l'incarnation

Les notions d'inculturation et d'acculturation sont devenues aujourd'hui familières à tous les missionnaires. Par leur travail dans les jeunes Églises, les missionnaires-frères y ont apporté leur contribution; on note souvent chez eux une excellente intuition pour pénétrer la mentalité des gens avec qui ils travaillent, et ils contribuent effectivement à la prise de conscience actuelle en ce domaine. S'ils sont restés dans les Provinces d'origine, ils gardent souvent le contact avec le milieu culturel où la piété populaire puise elle aussi sa force.

On a proposé parfois de substituer le terme d'**incarnation** à celui d'**inculturation**. Quoi qu'il en soit des motivations qui ont amené ce type de proposition, nous pouvons adopter le terme pour décrire un élément de la spiritualité du religieux laïc.

L'une des dimensions du service presbytéral peut se traduire par "service de la Parole". Le service du Frère est, lui aussi, service de la Parole faite chair. Chez lui, c'est d'ailleurs l'aspect d'incarnation qui est le plus tangible. Tel est le service de la Parole réalisé par Marie. C'est en elle que, d'une certaine façon, la Parole a pris mains et pieds: les mains qui ont travaillé à Nazareth, guéri les malades, partagé le pain, béni les enfants, et qui ont finalement porté les stigmates de la Passion; les pieds qui ont marché dans la poussière du sol, de Galilée à Jérusalem, du Tabor au Mont des Oliviers, et finalement, selon l'expression consacrée, "de Ponce à Pilate". On peut voir ici clairement comment une orientation précise de l'activité est capable d'influencer la spiritualité, car elle amène les yeux du coeur à regarder dans une certaine direction quand elle contemple le Christ.

Cette manière de comprendre la vocation du Frère et cette spiritualité ne sont pas théoriques; j'en ai l'exemple vivant dans la confiance reçue d'un Frère âgé: "J'ai toujours compris ma vocation de Frère comme ceci: je voulais coopérer de mes propres mains à la construction du Royaume de Dieu". Dans sa réponse aux questions du B.E.F., un jeune confrère s'exprime ainsi: "Ma vocation m'a donné le sens d'une espèce de "réalisation physique" de l'appel reçu: mettre ma tête, mes mains, mes pieds entièrement au service d'une unique tâche,

qui est de répondre aux multiples appels de la communauté et de la mission".

(N.B.: Il n'est pas du tout dans mon intention de limiter la sphère d'action du Frère aux travaux matériels; mais ce qu'une personne **fait** - comme enseignant, médecin, ouvrier... - influence nécessairement sa mentalité, qu'il le veuille ou non. Cela devrait influencer de même son attitude spirituelle. Voir aussi à ce sujet R 65, et MAM n° 84!)

b) Spiritualité de la réconciliation

Le Pape voit la place du Frère à la **soudure** (c'est le mot qu'il emploie) entre la réalité humaine et la réalité ecclésiale, entre le royaume des hommes et le Royaume de Dieu; à l'articulation, pourrait-on dire, entre ce qui est "terrestre" et ce qui est divin. C'est là qu'une spiritualité de la réconciliation est nécessaire et attendue. Réconcilier, cela veut dire surmonter les divisions, les antagonismes, les conflits. "Paix, justice, sauvegarde de la création", c'était l'appel lancé par le symposium européen, par cette dynamique conciliaire à laquelle sont associées des Églises chrétiennes dans le monde entier. Je crois que c'est aussi un commentaire très actuel de Col 1,20. En tant que coopérateurs de l'oeuvre de la rédemption, nous n'avons pas le droit d'y être indifférents. Il me semble que s'ouvre ici aussi un champ d'action pour le missionnaire-frère, qui ne peut pas donner le sacrement de la réconciliation, mais qui peut être un levain de réconciliation de bien des manières. Lors de son oblation, il reçoit la même croix oblate, comme signe de la mission qu'il reçoit de celui "qui a fait la paix par le sang de sa croix" (Col 1,20).

c) Compétent et désintéressé

Mon rôle ici est d'éveiller notre attention aux textes de nos CC & Rr qui traitent des Frères oblats. Il peut être intéressant pour cela de mettre en relation entre eux ces textes plutôt que de les voir simplement dans leur contexte immédiat. Pour cela, j'aimerais faire le lien entre ce que je viens de dire et la C 67: "Ils pourront ainsi offrir, à l'intérieur comme à l'extérieur de leur communauté, le témoignage d'une foi solide et d'un service **compétent et désintéressé**". Voici quelques réflexions à ce sujet.

Si le Frère se situe à l'articulation des réalités terrestres et des réalités divines, et s'il est appelé à surmonter les oppositions et à exercer un ministère de réconciliation, on comprend qu'une foi solide lui soit indispensable, ainsi qu'une réelle compétence professionnelle et technique. Ni les idées, ni la polémique, ni la prière à elle seule, ne peuvent combler l'abîme qui sépare science et foi, monde du travail et monde de l'Église, vie quotidienne et pratique religieuse. Pour cela, on a besoin également de personnes capables de traiter avec compétence les réalités créées en respectant leur légitime autonomie; il faut des gens qui, face à l'homme façonné par ces réalités, fassent preuve d'une ouverture loyale et d'une sensibilité vraie envers ses questions, ses problèmes et ses aspirations, et qui jouent honnêtement le jeu de la solidarité avec lui. La foi solide garantit en tout cela l'identité chrétienne spécifique de la personne; elle permet de ne pas perdre de vue le caractère provisoire de ce qui est terrestre, au plutôt, elle fait découvrir dans le monde visible les signes qui renvoient à la face cachée des choses.

C'est cette ouverture, cette orientation sur l'avenir à cause de Dieu, qui permet au religieux son service désintéressé dans la sphère "séculière" (monde du travail, de l'éducation, de la santé, de la science, de la culture...). Nous savons à quel point tous ces mondes peuvent être corrompus par la course au pouvoir et au profit, ou par la mainmise des idéologies. J'ai bien souvent entendu des laïcs chrétiens, qui prennent au sérieux leur foi, exprimer la difficulté de mettre en pratique les principes chrétiens dans la réalité quotidienne du travail. Je crois que l'exemple de religieux, Frères et Soeurs, est très significatif en ce domaine, même s'il ne fait pas les premières pages des journaux. Comme nous tous, ils sont "soumis à la loi commune du travail" (C 21). Mais l'esprit du voeu de pauvreté exige qu'ils gardent (ou rendent) à cette loi sa dimension humaine libératrice: leur vie doit être un témoignage vivant de la dignité de l'homme-travailleur, qui domine son travail plutôt qu'il n'est dominé par lui, et qui ne peut devenir un robot au service de la productivité.

Le caractère désintéressé du service est aussi une façon de mettre en pratique la parole de Jésus: "Cherchez **d'abord** le Royaume et la justice de Dieu..." (Mt 6,33). Notre époque a conçu une certaine aversion pour le service de type "vie cachée", et ce pour de bonnes et de mauvaises raisons que je n'ai pas à expliquer ici. Mais l'**histoire du salut** a sa réalité

incontournable: c'est dans le secret que le Verbe s'est fait chair, et toute incarnation se fait largement de façon cachée; et c'est dans le secret que lève la semence du monde à venir. Nos Frères oblats sont souvent des maîtres dans leur profession, mais leur vie illustre la parole "...Vous n'avez qu'un seul maître et vous êtes tous frères" (Mt 23,8). Quant aux vertus liées à cette façon de se retirer volontairement à l'arrière-plan, on les classe aujourd'hui volontiers dans la catégorie des vertus secondaires, et elles ne pèsent pas bien lourd. Souhaitons qu'elles restent bien vivantes dans nos communautés, sous peine de devoir un jour les réinventer à grand peine.

J'aimerais redire encore une fois qu'il ne s'agit pas de reléguer le Frère dans un rôle de serviteur caché. L'esprit de service et d'humilité est au moins aussi nécessaire pour le prêtre, comme le montre de façon insistante l'épisode du lavement des pieds lors de ce qu'on pourrait appeler l'ordination sacerdotale des apôtres. Mais, dans mon expérience personnelle, les Frères sont souvent nos maîtres en la matière.

Pour l'Oblat-prêtre, et particulièrement pour les supérieurs, ce sera une règle de conduite de respecter la compétence du Frère, et de ne pas exploiter son désintéressement, ni d'en abuser.

Ce sont-là, bien sûr, des évidences. Mais on est bien loin de mettre ces règles en pratique toujours et partout avec la même évidence. Souvent les supérieurs apprécient la force de travail du Frère, et la mettent à contribution, à tel point qu'ils ne peuvent se résoudre à le libérer pour l'indispensable formation -première et continue. Notre congrès voudrait aussi contribuer à une prise de conscience en ce sens, de façon à traduire vraiment dans les faits la prescription de nos CC & RR: "A cette fin, ils recevront la formation professionnelle requise, de même que la formation doctrinale et pastorale adaptée à leur travail et à leur ministère" (C 67). Citons encore:

Le but de la formation, durant cette période (après le noviciat), est d'aider le Frère à apprécier de plus en plus sa vocation, à la vivre plus profondément, et à lui permettre d'acquérir les compétences nécessaires pour accomplir, de la manière qui lui est propre, la mission oblate dans l'Église (NGF, ch. IV, section IV, 4 B; cf ibidem, 4 E).

B. Second alinéa de la Règle 3

Le second alinéa de la Règle 3 a été modifié par le Chapitre général de 1986, à la demande du P. Jetté, qui était alors Supérieur général. Il est éclairant de comparer ce texte avec celui de 1980 pour y trouver quelques indications sur la manière dont est comprise la vocation du Frère.

L'ancienne phrase: "Les Frères ont partout un rôle missionnaire important à jouer dans la construction de l'Église" a été remplacée par la suivante: "Les Frères participent à l'oeuvre missionnaire de la construction de l'Église dans l'univers".

L'expression "un rôle important" avait l'air laborieuse et quelque peu condescendante; elle ne signifiait en fin de compte pas grand chose: la pluie et le beau temps peuvent aussi jouer un rôle important. Dans la discussion au Chapitre, on a proposé de remplacer "important" par "essentiel". Cela sonnait mieux, mais au fond c'est la formule la plus simple qui est la meilleure et qui a été adoptée. Elle a plus de sens, car elle donne à l'insertion du Frère la même valeur missionnaire et la même importance qu'à celle de tous les autres groupes d'Oblats. Je fais exprès de parler au pluriel de groupes d'Oblats, parce que je sais par expérience personnelle qu'il y a d'autres groupes dont le travail était certes considéré comme important, mais aussi comme moins significatif pour la mission; c'était, par exemple, ce que pensait une certaine "opinion publique" du groupe des professeurs. Les NGF (Ch. IV, section IV, 1 B) affirment: "Les Frères sont missionnaires au même titre que tous les membres de la Congrégation des Oblats...". Le fait que ce n'était pas encore la conception du fondateur, et que nous bénéficions aujourd'hui d'une évolution significative, est bien mis en lumière dans l'ouvrage de W. Woestman.

Le changement opéré à la phrase suivante me paraît encore plus significatif. Dans le texte primitif, on dit que les services du Frère "**donnent** souvent **l'occasion** d'exercer un fructueux ministère". Le texte actuel affirme que ces services **constituent** un ministère. Voilà un texte vraiment "libérateur"!

Il nous libère en effet du besoin de chercher perpétuellement des explications plus ou moins embrouillées, pour justifier du fait que le cuisinier dans sa cuisine, le menuisier dans son atelier et l'économiste à son bureau sont aussi missionnaires (notons bien que ces travaux ne sont pas réservés aux Frères!). Tous les Oblats ont en commun la consécration qu'est leur oblation; en vertu de cette oblation, ratifiée par l'Église, ils prennent tous part à l'oeuvre d'évangélisation que l'Église a confiée à la Congrégation.

Permettez-moi de citer encore une fois le Pape: "Il est important que chacun d'entre vous soit pleinement conscient du fait que son activité, quelle que soit sa nature, a un caractère ecclésial essentiel". Et le Pape poursuit sur la dynamique de la grâce, qui incorpore dans l'obéissance du Christ, et par conséquent dans sa mission, tout ce que le religieux fait dans l'obéissance, même les activités les plus modestes.

Il y a eu une époque où on a négligé le développement du charisme personnel et des aptitudes missionnaires et pastorales de beaucoup de Frères; de nombreux Oblats ont dû alors enterrer leur talent. C'est du moins comme cela que je vois les choses. C'était là un manque flagrant d'attention à l'action de l'Esprit, en contradiction avec la volonté de Dieu, comme le montre la parabole des talents (cf Mt 25, 14-30; Lc 19, 11-27).

Il y a également eu un temps où l'on a suggéré à plusieurs Oblats qu'il était vraiment dommage de s'adonner aux "travaux serviles", et qu'on avait mieux à faire comme missionnaire. La tendance aujourd'hui, du moins chez quelques-uns, serait d'exiger qu'on n'accepte que des candidats qui puissent "tenir la route" avec le missionnaire formé dans les hautes études. A mon avis, penser ainsi c'est:

- manquer d'une vraie "spiritualité de l'incarnation";
- tendre vers des conceptions élitistes;
- être en contradiction avec l'exigence d'une évangélisation qui doit se faire avant tout par la présence et le témoignage.

Je me permets d'ajouter qu'en dehors de Paul on ne connaît aucun apôtre qui ait une formation de niveau universitaire ou comparable.

Il est vrai que ces attitudes négatives sont largement dépassées. Les Normes générales de la Formation nous indiquent le chemin à suivre pour nous comporter de façon responsable avec les talents que Dieu nous enverra, nous l'espérons, sous la forme de vocations de Frères (NGF ch. IV, sec. IV, 4 B).

IV. Remarques finales

1. Plusieurs d'entre nous sont sans doute en train de faire la même expérience que moi lorsque je mettais par écrit ces quelques réflexions. J'ai souvent pensé: "Beaucoup de bruit pour rien" - nous avons si peu de vocations de Frères.

La tâche du formateur reste la même, quelle que soit la petitesse du nombre - et cette remarque vaut dans la plupart des Provinces aussi bien pour les vocations d'Oblats-prêtres; mais indépendamment de cela, nous n'avons pas le droit d'en rester aux conséquences négatives du constat. Le Chapitre général nous invite à en voir les implications positives: "Nous irons, quoi qu'il en coûte, au devant des jeunes marqués par la sécularisation... Peut-être notre genre de vie sera-t-il capable d'éveiller et d'orienter leur enthousiasme" (MAM, n° 150); "Nous avons le devoir... de les aider à discerner leur appel comme prêtre ou comme frère, et de les soutenir dans leur choix" (MAM, n° 152). Il vaudrait la peine d'incorporer cette dernière phrase dans les Normes générales de la Formation.

2. Dans mon exposé, je n'ai peut-être pas donné assez de place aux Normes générales, ni d'ailleurs à la formation tout court; ma méthode de travail n'est pas très systématique. Mais il y a un texte que je ne voudrais pas passer sous silence pour conclure. Le voici:

Il est souhaitable qu'un frère fasse partie de l'équipe de formation. Il peut, dans certains cas, enseigner les métiers qui seront utiles dans la vie missionnaire. Il peut montrer à ceux qui sont appelés à la vie oblata comme Frères, comment intégrer leur formation professionnelle et technique aux buts de la mission et contribuer (ainsi) à la vie spirituelle de toute la communauté (NGF ch. II, 4 C).

Remarquons bien que la demande s'applique à la formation première de tous les Oblats, y compris donc au noviciat et au scolasticat. Sans doute ne pourra-t-on pas mettre cela en pratique partout; mais il faut nous efforcer de réaliser le mieux possible le but visé par cette recommandation: une formation qui colle au réel et prépare une fructueuse collaboration entre les Oblats Frères et prêtres. Pour moi, j'attends le jour où les Provinciaux d'Europe désigneront un Frère pour faire partie du B.E.F. Si cela était déjà le cas, c'est un Frère qui aurait fait l'exposé à ma place; il aurait sans doute parlé moins longtemps mais avec plus de compétence.

ANNEXE: DOCUMENT DE TRAVAIL

Critères pour le discernement de la vocation de Frère

Introduction

Nos **Constitutions et Règles** ne contiennent que quelques lignes, en C 54 et R 40, faisant allusion au thème des critères de la vocation. Les **Normes générales de la Formation oblate**, Rome 1984 (NGF) parlent directement ou indirectement de ces critères au chapitre III, 2.B ("Critères de la vocation", p. 27), au chapitre IV, I.3 ("Valeurs à cultiver et à vérifier", p. 32) et I.4 ("L'acceptation des candidats" au pré-noviciat, p. 33). Ces textes ne font pas de différence entre candidats à la prêtrise et Frères.

Au chapitre IV, section IV (p. 52), des NGF, il est dit: Être Frère oblat est une **vocation reconnue** (authentique) dans l'Église; c'est une expression **unique** de l'appel (commun) qu'un homme reçoit de Dieu à consacrer toute sa vie à la suite du Seigneur Jésus au service du Royaume" (N.B.: les parenthèses ne sont pas dans le texte). Dans son allocution du 24 janvier 1986 à l'assemblée plénière de la Congrégation des Religieux et Instituts séculiers, le Pape disait: "On ne peut imaginer la vie religieuse dans l'Église sans la présence de cette vocation **spéciale** des laïcs.

L'insistance sur la vocation "spéciale" doit simplement indiquer ici que l'Église, dans son enseignement et dans sa pratique, accorde une attention particulière au caractère laïc de cette vocation. De nos jours, la vocation et la tâche des laïcs dans l'Église sont devenus l'objet d'une réflexion approfondie. Cette réflexion ne peut rester sans répercussion sur la vocation des laïcs à la vie religieuse. Voilà qui justifie une réflexion nouvelle sur les critères d'une telle vocation. (N.B.: du point de vue historique, la vocation des laïcs à l'état religieux était, à l'origine, la situation normale et celle du prêtre la situation particulière). Cela semble s'imposer particulièrement de façon urgente dans les Instituts de Clercs, où le danger existe, soit d'effacer le caractère laïc ou sacerdotal de l'unique vocation au détriment de l'identité, soit de les ressentir comme s'opposant l'un à l'autre au détriment de l'unité; les deux attitudes auraient des conséquences négatives sur l'accomplissement de la mission.

Si **être-frère** est une vocation authentique, autonome, particulière, elle doit aussi être prise au sérieux et examinée en conséquence. En tout cas, le critère, jadis appliqué seul - celui de l'aptitude intellectuelle - ne suffit plus de nos jours. Un nombre sans cesse croissant de jeunes Oblats souhaitent vivre et travailler comme Frères, alors qu'ils ont les talents requis pour faire des études. Il ne faudrait pas rejeter cela comme une marotte ou une tendance à la mode. La réflexion sur les laïcs dans l'Église doit également nous inciter à réfléchir sur la vocation des laïcs entrant dans une communauté de prêtres.

La Conférence Interprovinciale Européenne des Oblats (C.I.E.) a chargé son Bureau de la Formation (B.E.F.) de promouvoir cette réflexion. Pour accomplir cette tâche, le B.E.F. réunit en congrès les responsables de la formation des Frères du 2 au 9 mai 1990 à Valkenburg, Hollande. Un petit recueil de textes et de documents de travail doit fournir les éléments nécessaires à la préparation et aux travaux du congrès. C'est dans ce cadre qu'il faut placer les réflexions suivantes, et les comprendre comme une incitation au dialogue, ni plus ni moins.

Elles partent de **trois critères fondamentaux** que l'Église applique dans sa pratique pour l'examen d'une vocation religieuse: **ATTRAIT, APTITUDE, RATIFICATION**; on essaiera d'appliquer ces critères à la vocation d'un Frère dans la congrégation des Oblats.

N.B.: Dans ce qui suit, on ne traitera en aucun cas de tous les critères d'une vocation religieuse; il ne sera question que de certains domaines d'examen requérant une attention particulière. - Dans cette étude, il sera impossible d'éviter les recoupements avec les critères pour les candidats au sacerdoce. Il faudra, d'autre part, s'accommoder de certaines répétitions.

I. **Attrait**

L'attrait pour la vocation de Frère peut avoir pris naissance de différentes manières.

1. De l'**identification avec un modèle** rencontré directement ou indirectement par le candidat. Dans une identification de ce genre peut se manifester l'action de l'Esprit Saint:

a) si elle persiste

- alors même que d'autres possibilités apparaissent;

- alors même que les difficultés de ce genre de vie sont perçues clairement et acceptées avec toutes les conséquences qui en résultent;

b) si les traits subjectifs du "modèle" ne sont pas déterminants mais conduisent à une identification avec Jésus Christ.

2. De la **prise de conscience des capacités et talents personnels** que le candidat veut mettre totalement au service de la mission oblate.

Normalement, tout homme sait, au fond de lui-même, parfois obscurément, quel **genre de vie** lui convient, quelle **tâche à accomplir au cours de sa vie** le rendra **heureux**. Le don de science s'appuie sur cette connaissance ("gratia supponit naturam") et imprime ainsi, sur le souhait du candidat de suivre le Christ, le caractère qui lui correspond. (Celui qui n'a pas de goût pour les études, pour les débats intellectuels, ne cherchera habituellement pas à devenir prêtre). Il est évident que les capacités mentionnées ne se limitent pas au domaine professionnel ou économique.

Critères: Est-ce que le candidat, avec ce qu'il est et sait faire, a bien l'intention de **se mettre au service de la mission**? Croit-il pouvoir y être heureux?

- Est-il capable de vivre la **dimension spirituelle** de son travail, c'est-à-dire d'intégrer ses activités professionnelles dans son envoi **missionnaire**?

- Est-il prêt à accepter des **responsabilités**, conformément à ses aptitudes?

- Est-il prêt à s'initier à de **nouveaux champs d'activité**?

Contre-indications: Fixation exclusive sur une activité

professionnelle ou locale contraire à la disponibilité missionnaire.

- Recherche exclusive de sécurité matérielle, fuite devant les luttes que comporte la vie dans le monde.

3. Des **données de la vie** antérieure

Dans les cas normaux, la **vocation** n'est pas un événement ponctuel, mais un **processus** assez long, au cours duquel de nombreuses rencontres et expériences permettent de voir le doigt de Dieu, souvent de manière rétrospective seulement. Des données concernant la vie, comme l'âge, l'évolution scolaire et professionnelle, le milieu de vie antérieur, les rencontres, les expériences, etc..., ne sont pas, il est vrai, seules déterminantes, mais ce sont souvent des indications permettant de voir comment l'engagement à la suite du Christ (la "sequela") est vécu au mieux dans le cas concret.

Il faut également tenir compte de ceci: la **vocation** est une **invitation**, et non pas un développement mécanique. On entend cette invitation dans la voix du cœur, dans les voix du temps, des hommes et des événements. Ainsi la **décision de la conscience personnelle** joue un rôle essentiel. - Cette invitation est une invitation à suivre un chemin. Un chemin peut avoir différentes étapes. Il semble que, de nos jours, depuis la mise en route jusqu'à la décision définitive il faille beaucoup plus de temps qu'autrefois. Il faut respecter cette donnée. D'autre part, Dieu n'appelle pas pour qu'on s'aventure dans l'incertitude. La décision définitive, au moment de l'oblation, doit être un **OUI** non équivoque à une forme précise d'engagement à la suite du Christ.

Critères: Le candidat est-il prêt à lire l'**histoire de sa vie à la lumière de la foi** avec l'aide de son accompagnateur spirituel?

- Son désir est-il parvenu à maturité comme **fruit d'un développement**?
- Est-il essentiellement motivé par ce développement intérieur, ou bien seulement ou surtout par des données extérieures?

Contre-indications: Réaction spontanée résultant d'une déception ou d'un enthousiasme momentanés;

- Fuite, par peur, devant une décision nette à prendre; aversion pour tout engagement, ou autres motifs semblables;
- Transfert à d'autres d'une décision à prendre;
- Motivations basées sur des raisons purement extérieures.

4. Du désir de **solidarité avec les pauvres**

Il va de soi que le prêtre peut, lui aussi, vivre cette solidarité; l'Oblat-prêtre y est même tenu en vertu de sa vocation. Mais il existe des groupes et des milieux pour lesquels le sacerdoce ancré dans la hiérarchie présente (au premier abord) un obstacle à l'évangélisation. Travailler dans ces milieux comme Frère missionnaire, afin d'y préparer l'activité sacerdotale (au sens strict), peut-être un motif authentique.

Critères: Le désir d'un engagement auprès des "pauvres" repose-t-il sur des **motivations chrétiennes**, ou est-il marqué d'une idéologie?

- Le candidat possède-t-il, ou peut-il acquérir, les qualités humaines pour travailler en pareil milieu et s'affirmer comme chrétien et comme homme d'Église?

Est-il disposé, avec une conviction sincère, à partager la **mission sacerdotale** de la Congrégation?

Contre-indications: Refus de la dimension sacramentelle de l'Église;

- Partialité politico-idéologique;
- Fuite dans l'horizontal.

II. Critères concernant l'aptitude

Les critères d'aptitude d'une vocation oblato peuvent à mon avis, se résumer sous trois titres: aptitude à l'"**Oblatio**", à la "**Missio**", à la "**Communio**".

1. Oblatio

En principe, les exigences sont les mêmes pour les Oblats Frères et prêtres. Seul le candidat mentalement sain, mûr de caractère, présentant une motivation religieuse solide, peut devenir Frère Oblat.

2. Missio

2.1 Tous les Oblats sont missionnaires. Cela est vrai non seulement de façon générale, en ce sens que toute vocation chrétienne est marquée de l'empreinte missionnaire en raison du Baptême, mais aussi au sens plus restreint qui comporte l'engagement de consacrer sa vie, totalement et radicalement, au service de l'évangélisation, surtout des pauvres. Le **critère de la disponibilité** vaut, par conséquent, pour toute vocation oblato sans restriction, et ne prend en considération que les limites individuelles des capacités de chacun.

Critères: cf ci-dessus sous 1, 2^o.

Contre-indications: cf ci-dessus sous 1, 2^o; de plus:

- Aspiration réduite au seul souci du salut personnel;
- Recherche de privilèges liés à un rang social, cléricisation du laïc.

2.2 La "**charité sacerdotale**" (Préface du fondateur aux CC & RR) est commune à tous les Oblats. Elle est la force motrice qui pousse à l'engagement missionnaire et lui donne vigueur et persévérance. Elle s'enracine dans la participation au sacerdoce du Christ, qui est commune

à tous tout en prenant des formes variées. "L'amour du Christ nous presse" (2 Co 5,14); il nous presse à viser le même but: "que le message du salut atteigne tous les hommes" (C 8). Il rend tous les Oblats capables - chacun à sa façon - de témoigner de "ce que c'est que Jésus-Christ" (Préface du fondateur).

N.B.: Il n'est pas question ici de nier ou de niveler la différence essentielle entre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ordonné; il ne faut pas non plus falsifier le **Sitz im Leben** de l'expression "charité sacerdotale", c'est-à-dire donner une image fautive du contexte ecclésial dans lequel le fondateur l'a employée. Je suis simplement convaincu qu'à chaque Oblat, la charité sacerdotale est donnée en même temps que le charisme, dans la mesure où elle correspond à sa vocation et où lui-même s'y ouvre. Cf à ce sujet NGF, chap. I, 2, et chap. IV, IV.1.B.

On ne peut être missionnaire que mandat par l'Église (structurée hiérarchiquement). Être missionnaire signifie: construire l'Église (non pas seulement des églises). Voilà pourquoi cette charité sacerdotale est inséparablement unie à **l'amour pour l'Église**.

Critères et contre-indications: voir ci-dessus sous I, 4°.

2.3 L'évangélisation doit atteindre l'homme tout entier dans toutes les sphères de son existence. On pourrait dire, en gros, qu'elle a une **dimension sociale, pastorale et sacramentelle**.

- La dimension sacramentelle requiert les pouvoirs conférés par l'ordination sacerdotale.
- Dans le domaine pastoral, l'Église mandate aussi, et de plus en plus, des laïcs.
- Le domaine social (monde du travail, de la science, de la culture, de l'information, de l'administration, des finances, de la politique...) constitue le champ de mission spécifique des laïcs.

Lorsque l'inclination personnelle et les capacités désignent un candidat Oblat pour ce dernier domaine, cela peut être une indication de vocation de Frère. Si sa décision va dans ce sens, il devra être apte et disposé à acquérir la compétence nécessaire.

Celui qui souhaite se dépenser avant tout dans le domaine pastoral (catéchèse, retraites, introduction à la liturgie et aux sacrements etc...) aura besoin, dans une large mesure, des mêmes qualifications que le prêtre. La collaboration de laïcs et de prêtres dans la pastorale est enrichissante de bien des manières: on ne pourra jamais assez l'exiger ni l'encourager.

Si toutefois un candidat souhaite, par ses **vœux**, consacrer sa vie à l'évangélisation dans une **congrégation cléricale** (au sens du droit canonique), et s'il voit son champ d'apostolat **avant tout** dans le domaine de la **pastorale**, il faut sérieusement se poser la question pourquoi, en plus de la consécration religieuse (oblation), il ne recevrait pas de même la consécration sacerdotale (ordination). Cette question se pose surtout si un candidat possède déjà les qualifications voulues (p.ex. les études théologiques), ou s'il peut les acquérir facilement.

N.B.: Qu'il ne soit pas dit ici que dans une congrégation cléricale des théologiens laïcs n'ont pas droit de cité, ni que l'étude de la théologie donne le droit ou l'obligation d'être prêtre. D'autre part, on ne retire rien de ce qui a été dit ci-dessus, sous le titre "**critères relatifs à l'attrait**", au sujet de l'histoire personnelle (données de la vie antérieure), de l'invitation, et de la décision prise en conscience. La dynamique du cheminement de vocation qui vient d'être décrit pose en tout cas de façon pressante la question: "pourquoi pas?"

Critères: Vers quels domaines de l'évangélisation la propension et les talents personnels orientent-ils?

- Quelles raisons militent pour - ou contre - la séparation de l'engagement pastoral et du ministère sacerdotal?

Contre-indications: Anxiété excessive - Fausse idée du prêtre - Influence très forte venant de l'extérieur (tendance à la mode, esprit du temps...)

2.4 Non seulement l'**évangélisation** peut suivre des chemins multiples, mais elle **nécessite** aussi **infrastructure et logique** multiples (services artisanaux, travaux d'entretien, administration, relations publiques...). C'est aussi pour des services missionnaires de ce genre que Dieu n'a cessé d'appeler des hommes comme Frères oblats dans notre Congrégation.

2.4.1 Être prêt à s'engager dans des champs d'apostolat de ce genre, compte tenu des aptitudes personnelles de chacun: c'est là, à mon avis, un critère de **toute** vocation authentique. Tout Oblat, de par ses vœux, prend l'engagement de se consacrer à l'ensemble de la mission, et non pas seulement à un de ses aspects. Un prêtre qui, en cas de nécessité, ne serait pas prêt à se dévouer dans ces domaines, ne serait pas un missionnaire complet. Normalement, il est vrai, beaucoup de ces activités s'imposent au missionnaire comme charge principale.

L'éventail de ces tâches est très large: depuis le cuisinier jusqu'à l'architecte, depuis la publicité pour nos activités jusqu'à la permanence dans une maison. Beaucoup d'entre elles exigent une qualification professionnelle et une spécialisation. Quelques Provinces exigent cette avantages, pour le candidat comme pour la congrégation. De nos jours, le prénoviciat offre la possibilité de l'acquiescer.

2.4.2 L'expérience montre que des hommes qui sans cesse s'essaient à des besoins nouvelles et n'arrivent jamais à conclure sont en général inaptes à la vie et au service dans notre congrégation; à tout le moins faut-il éprouver avec un soin tout particulier les facultés de persévérance et de poursuite résolue d'un but, qui sont indispensables au missionnaire. Si cette épreuve s'avère positive, il n'est pas à exclure qu'un collaborateur moins instruit ou moins qualifié puisse avoir une vocation missionnaire authentique, et rendre des services missionnaires précieux.

Critères: Être prêt à voir l'engagement à l'intérieur de la communauté comme un service missionnaire réel;

- Être capable de donner un contenu spirituel à ce service;
- Être capable de se dépenser dans ce service sans ressentiment, sans vouloir paraître extérieurement...
- Voir aussi plus haut sous I.2.

Contre-indications: Manque de conscience de soi-même – Ambition exagérée - Manque d'esprit d'équipe. Voir aussi plus haut sous I.2.

3. Communion

Aptitude à vivre en communauté et volonté d'y entrer: voilà des conditions préalables à **toute** vocation religieuse. Aujourd'hui elles exigent du candidat à l'ordination le dépassement de toute idée de classe, de toutes les manières élitistes, de toute question de préséance (la consécration par l'oblation est commune aux prêtres et aux Frères). Du **Frère oblat**, elle exige la **liberté de tout complexe autoritaire, le dépassement, dans sa pensée, des catégories de classe, une solidarité** authentique avec le missionnaire-prêtre. Cela implique, pour le prêtre et pour le Frère, le respect mutuel des compétences, et de la dignité de l'autre comme personne, comme chrétien et comme confrère. Il faut que tous deux soient disposés et aptes à partager leur foi et à porter ensemble le poids de l'évangélisation, à se soutenir mutuellement face aux tierces personnes, etc... Tout cela ne va pas de soi comme il pourrait paraître à première vue. Il est nécessaire d'en tenir compte en établissant les critères pour le discernement des vocations. Il ne semble guère possible de donner des normes spécifiques pour la vocation de Frère autres que celles qui sont soulignées ici.

III. Ratification

Par ratification, on entend ici l'appel par l'Église. Les critères pour cet appel ont fixés dans le droit canonique générale et dans d'autres déclarations officielles de l'Église. Ils sont à compléter par les décisions du droit particulier de la congrégation (Constitutions et Règles, Normes Générales de la Formation, Directoires provinciaux, etc.). Dans notre contexte, il faut mentionner avant tout les dispositions qui règlent le passage de l'état de religieux-laïc au diaconat ou à la prêtrise.

Valkenburg (Pays-Bas) Hajo TRÜMPER, o.m.i.

3 mai 1990

¹ Conférence donnée à l'occasion du Congrès Européen sur la formation des frères, Valkenburg (Pays-Bas), mai 1990.

¹Oblates and Culture

SOMMAIRE - Nos Constitutions et Règles de 1982 sont peu loquaces sur le problème des cultures. Il en est question à C.7, R.8 et R.59. L'auteur oriente notre réflexion sur la notion de symbole. Le Fondateur nous demande de prêcher le Christ crucifié et de bien montrer au monde que nous pratiquons ce que nous proclamons. A travers la théologie du symbole développée par Karl Rahner nous pouvons mieux comprendre comment nous pouvons être présents à notre culture et à celles des auteurs.

* * * * *

This article is dedicated to Father Maurice Gilbert, the founder of *Études Oblates*. He was the one who first encouraged me to write for Oblate Life and he was a great inspiration when I was studying in Rome. He had a gift which is so rare these days - he spoke of the deep spiritual qualities of the Congregation.

The Author

If we page through the Oblate Rule, the word "culture" does not arise very often. Where we help the Church to develop, it is to be "deeply rooted in the local culture" (C.7). And as we interact with the poor and discover new dimensions to our faith, we " ... must always be sensitive to the mentality of the people, drawing on the riches of their culture and religious traditions" (R.8). Then finally the formation of scholastics will consist in a grounding in the scriptures, in the tradition of the Church and the teachings of the magisterium so that they can "reflect critically on the major trends of their time and the values of their culture" (R.59).

Pared down as these instances are, they are a substantial foundation for a reflection on how we are meant to work with cultures - our own and others.

I. WE are symbols of Christ

A good starting point can be found in the Founder's words from 1826. These words were included in the Rule¹

To preach Jesus Christ and him crucified ... not in loftiness of speech, but in the showing of the Spirit, that is to say by making manifest that we have pondered in our hearts the words which we proclaim...

It seems to me that the Founder reached a profound conclusion by his expansion of the words of Saint Paul.

What he did was to describe our ministry of making the mystery of our salvation present in the world. In doing this he has entered the area of symbolism. More precisely, he has entered the area of what are called "real symbols²" by Karl Rahner.

These are symbols which make another reality present³. There are other "weaker" symbols which he called "representational symbols⁴" which occur when we decide to make connections between different realities ourselves. This is the way that Madison Avenue does most of its advertising campaigns. When an advertising designer makes the connection between pictures of a car and Beethoven's Fifth Symphony, he wants to transfer the power and splendour of the music to the car when the viewer sees the pictures while hearing the music. But there is no innate connection between the music and the car. He is constructing a connection in a way that Beethoven did not intend (and perhaps would not have appreciated).

Another way of speaking of this artificial connection in representational symbols is to say that the two realities - the music and the car - are comprehensible on their own. With real

¹

symbols, you grasp the symbol and the reality that it is making present at the same time. Clearly, the sacraments and the Church are "real symbols" in Rahner's reckoning.

Quoting from the Ritual for Baptism⁵:

In Baptism we use your gift of water, which you have made a rich symbol of the grace you give us in this sacrament.

The water and the grace of the symbol are inseparable in the action of baptism. Thus the water is a real symbol of grace. And similarly for the priest and his life - quoting Rahner⁶

The priest must clearly understand that he belongs body and soul, with all that he is, to this church, to her task, to her mission, her work, her destiny, and can never dissociate himself from these things.

If we are clear on the nature of symbols, let us return to the quotation from the Founder. He had realized the basic truth for all aspects of being who we are; namely that we are called to be "real symbols" of the life, death and resurrection of Jesus Christ if we are to be really effective in our ministry. The title to the second rule expresses this well - "to live Christ Jesus crucified".

There is a profound depth here. If we are to be real symbols of the Christ event, then our whole being has to be saturated with this mystery.

One of Rahner's criteria for the real symbol is that the symbol (as Oblates that is you or I) is not meaningful apart from the reality that it is making present (in our case the mystery of the crucified one). Here is the inseparability which I mentioned earlier. The more true we are to this mystery, the more every thought, word and act that we do will make this mystery present to the world.

The corollary is that when this inseparability between our message and ourselves (in our lives, our lifestyles, our language, our communities, our administration, etc.) is missing then we are poorer symbols. And we are diminishing that part of Christ's "I am with you always..." (Mt 29:20) which we are called to be.

II. The Authenticity of the Message

We can say that there is an authenticity when the life of the Oblate and the message go together. We are then symbols all of the time - even on our days off. There is another aspect to this and that is that the less authentic we are, the more nominally we are the reality that we proclaim. And this is the way in which nominalism can creep into our thinking and our theology. (This is not trivial point since nominalism is totally destructive of symbols. As Iseloh wrote about the rise of nominalism in the fourteenth century "If the genuinely symbolic nature of word and idea was surrendered, soon there was no further place whatsoever for symbols. Thus the approach to a deeper understanding of the Sacraments was barred⁷". By contrast, it is worth reading Urban's paper "Symbolism as a Theological Principle⁸" where he speaks about the uniquely symbolic nature of the Catholic Church. It is a development which interests me at the moment that perhaps nominalism is becoming more popular!)

It must be said that, I am obviously not dealing with the minimum case of "ecclesia supplet", but rather with the brother or priest who is striving to be a symbol of Christ. He is really seeking to be authentic and consistent. Paul VI wrote in the Document on Evangelization:

The whole problem of evangelization depends on our fidelity to the message of which we are servants, and to mankind to whom it is our duty to transmit that vital universal message. (EN 4.)

A topic which is intimately bound up with what we have been saying is that of the psychological capacity for holiness. Ordinarily, the maxim is "grace builds on nature". So while we would never preclude miracles, we can expect some consistency between our degree of psychological freedom and our availability to the workings of the Spirit. Joyce Riddick has treated this systematically in her work on the vows⁹. Since all of our work takes place within human interactions, the psychological dimension cannot be overstated.

Having said that we are symbols - a comment is in order: we can never be aware of all that we are meant to symbolize for other people because we are symbols of a reality which is

greater than ourselves. As von Balthasar puts it: "The unity of the composition comes from God¹⁰".

I think that is why Paul had to pray for his community in Ephesus that they would: with the saints have the strength to grasp the breadth and the length, the height and the depth; until, knowing the love of Christ, which is beyond all knowledge, [be] filled with the utter fullness of God. (Eph 3:18)

Finally, while being a source of such symbolic meaning to the people we serve is a gift (it is a grace) - yet this does not preclude the unending search of he who would make Christ present.

III. Entering a Different Culture

Each of us is already part of a culture. In fact we are so imbedded in our culture that T.S. Eliot wrote:

Culture cannot altogether be brought to consciousness; and the culture of which we are wholly conscious is never the whole of culture; the effective culture is that which is directing the activities of those who are manipulating that which they call culture¹¹.

And so we are if you like - two realities at once. We are from a particular cultural setting and we are brothers or priests in the Catholic Church which we learned about in that cultural setting. The graced reality of the mystery of the Christ event "shines" (for want of better word) through ourselves and the culture that we are shaped by.

One way of approaching inculturation is to start from that fact that the Gospel is supracultural. As Paul VI wrote in 1975 after the Synod on Evangelization "The Gospel and therefore evangelization cannot be put in the same category with any culture." (EN 20) And then in the following paragraph, he notes that there have often been a "rift" between the Gospel and a particular culture.

This gap between a particular culture and the Church is in fact the key to understanding our approach to culture. The Rule picked this up very clearly in rule 59 that I mentioned earlier. I want to quote it in its entirety:

Firm roots in the scriptures, the living tradition of the Church and the teaching of the Magisterium will enable the scholastics to reflect critically on the major trends of their time and the values of their culture. R.59.

The framers of the new rule were clearly aware of the critical distance which is needed between the Church and any culture.

I am emphasizing this point because it is the middle approach in a spectrum of possible approaches which can range from simply "blessing the culture" to the other extreme which we could call "cursing the culture". Both are extreme viewpoints and both are not unknown in the history of missiology. But they really do not treat the encounter with a full appreciation of the nature of human interaction. (we will examine this point further in relation to a comment by Raymond Brown below!) Encountering a culture means approaching it as a complete human being - thus with our critical powers.

IV. Some Details of the Encounter

Matsuoka offers an informative description of how the approach between two cultures happens¹². Basically he says that at its best, the encounter is a dialogue and it is a dialogue which generates a store of common experiences for the people on each side of the dialogue. These common experiences are the foundation of future understanding.

We can take this further if we find the brother or priest being truly symbolic of his new life of grace. Then everything he says and does is going to nurture this dialogue and make the Good News part of the common experience. In other words, the first steps towards inculturating the faith have occurred.

It is quite beautiful that the encounter about which so much has been written is at bottom an ordinary human conversation. (If one can call the working of grace ordinary!) It echoes the

simplicity of Jesus using the ordinary natural realities as symbols of himself and his power. At the wedding Feast at Cana, it was the jars of water. At the last Supper, it was the bread and wine. To a potential follower, it was to spend the day with the master. And after his resurrection, he met his disciples again and shared a meal of fish with them.

Viewing the dialogue as a simple interaction, is too restricted to describe the full symphony of realities that are being shared in this encounter between a human being loved by God and a human being who is a religious in the church who is also beloved of God. But when it is viewed as a dialogue where the priest or brother participant brings the Good News as part of himself, then we are beginning to get a more complete picture. However the other participant or participants do not participate empty-handed and this is the next aspect that I want to explore.

Rule 8 has the whole thrust of what I want to say expressed in two very crisp sentences:

We will let our lives be enriched by the poor and the marginalized as we work with them. For they can make us hear in new ways the gospel we proclaim.

Using the term that I used earlier, the people to whom we are sent are also to some degree symbols of the Truth of Christ. They will have had experiences of depth and also religious experiences which at the very least will be on the way to the specific message that we preach. And this is consistent with *Nostra Aetate*, the Council Declaration of the Church on Non-Christian Religions:

The "Catholic Church rejects nothing of what is true and holy in these religions. She has a high regard for the manner of life and conduct, the precepts and doctrines which, although differing in many ways from her own teaching, nevertheless often reflect a ray of truth which enlightens all men". (art. 2)

V. Why Not "Bless" the Culture?

A legitimate question would be why don't we simply "bless the culture"? (I continue to use the term which we introduced above.)

I once heard Raymond Brown¹³ say that an essential part of being a Christian in the full sense rather than in the more limited sense of a fundamentalist was that the "full" Christian used his or her powers of reason and decision to enter into and commit themselves to the Good News. Admittedly, the context was different, but the dynamic is the same. In the Catholic Church, we do ask people to think about what they are doing.

Candidates are asked by the celebrant if they understand what they are about before they make vows. Parents and god-parents are asked if they really undertake the responsibilities of the baptism of their child. There is a real sense in which knowing what we are doing makes our assent come both from the heart and the mind. There is a completeness of desire and expression which is so frequently asked for in Catholicism that it might go unnoticed as being a characteristic of our participation in Catholicism.

Using the language of symbols once again, we could simply say that this is the way that we are real symbols.

Getting back to the other participant in the intercultural discovery of the faith (remember that both sides are discovering something!) we can say that the priest or the brother is helping this discovery to come to its most "successful" form¹⁴ (to use Rahner's term). And for Rahner this means the worship of God in the public expression of ritual and in all of life's moments. In doing this the person reaches a symbolic fullness which says at best that the person is being what he or she is called to be both as an individual and as part of a community of faith.

Thus we cannot simply bless the culture (any culture - even our own!) or even a part of it. Rather even that part which is good and healthy needs to be drawn into a relationship with Christ. This is the beginning of a new culture. I say "new" culture because that is what a culture which has begun to grapple with the presence of the Light of the World in the Church is. The people living out this new culture absorb these new elements and they cannot help but re-arrange the other elements into a constellation of meaning which is rooted in the Christ event.

I used the word "re-arrange" deliberately because one does not become a Catholic without having everything else in one's life called into question. It is through the painful and slow

process of the "metanoia" that the "new creation" begins to form for a particular group of people. (And as much as it can form given that we are living in the "already" of Jesus saving work and the "not-yet" of the Parousia.)

The fact that the rearrangement occurs shows us something which has not been said yet. All symbols are not equal. In each of our cultures, there are many deep symbols which give us orientation and meaning in life - but there is no symbol like Jesus Christ who is the symbol of God¹⁵. And it is this symbol mediated through the Body of Christ that allows true inculturation to proceed. I said the "Body of Christ" very specifically because we are not operating independently but as members of social and spiritual assembly which makes us who we are - religious in the Church¹⁶. And there is a very basic way in which the Church and Jesus Christ are inseparable¹⁷.

Parts of my "old" culture will remain meaningful to me but take on additional meaning. If I am married, Christian marriage has many dimensions which civil marriage does not have. Other parts will fade away - because they directly contradict my faith. For example, my culture might be extremely individualistic but Catholics cannot be, they are saved as part of a community.

Still other parts will remain in closed "compartments" in my thinking and remain inconsistent with my faith. Symbols like this could be extramarital sexual relations or particular superstitions. They will still be operative until the gentle workings of grace or even the grace of a crisis will demonstrate how inconsistent they are and I might find the strength to discard the symbol which seemed so powerful for me before. We are speaking about a graced human process but very much a "human" process and it is one that leads to a deeper humanity which lies along the road of continuing conversion.

VI. Applying What We Have Said

Understanding the transformation of a culture by the encounter with the Body of Christ in this way can suggest answers to problems like the following: "... how was one to celebrate baptism among the Masai in E. Africa, where to pour water on the head of a woman was to curse her with infertility¹⁸". We have suggested that the encounter with the Church does bring about the beginnings of a new culture. The above question can show us precisely how the newness occurs.

Firstly, from the theological perspective, the essence of Christianity is God as the God of Life¹⁹. Thus to imagine that a curse can be connected with nature and particularly with an action of the Church (in the ritual pouring of water) is inconsistent with how we understand God's action in the world.

There is a clear opposition between the Church's theology and the symbol of the "poured water" for the Masai. And since it is not simply a point of custom for the Church, the theology has to prevail. John Paul II has said we are always seeking "man in his totality²⁰". When this principle is applied to this woman, she needs to be freed from this fearful illusion about nature.

However, the social activity which leads to the grasping of the above theology is much more involved. Clearly, this transformation in world-view needs a lot of human presence and teaching and caring. And it will take time. There might be decisions about interim ways of doing things but the whole process has to be done in a context which makes the love of God plausible and apparent. (I emphasize this point because I have heard of cases where people have left the Church after joining it through the RCIA program. It seems that they did not find the spirit engendered in the program continued in the ordinary everyday life of the community.) The context itself and not just the end result becomes a potential symbol for the love of God.

One final comment about the above issue: clearly after the life, death and resurrection of Jesus Christ, nothing has the power to curse. "All the authority in heaven and on earth have been given to me." (Mt 28:18) And so the only powerful symbols are those endowed through Christ. These would be the symbols of the Church, the sacraments and also the "semina verbi" found in many cultures and acknowledged by the Council.

However it must be said that a suitable theology of the world and of nature has yet to be written.

VII. Culturalism

The approach of seeing things in the light of the symbol of Christ frees us from a kind of "culturalism" where we make parts of our culture (or even our whole culture!) the absolute source of meaning. This is a role which only Christ can fulfill. We quoted Paul VI's teaching earlier that the Gospel and culture are not realities of the same order. Hence in the interaction between the Church and a culture, the hermeneutic "weight" is clearly in favour of the Gospel.

Furthermore, this is not a free floating Gospel which is independent of the Church. In the introduction to his book, Francis George²¹ wrote:

The inculturation dialogue becomes aberrational when its points of reference are only "truths of faith" on the one hand and a culture basically foreign to the Church on the other.

But I must reiterate that the interaction with peoples outside the Church does not treat them as empty-handed and our rule eight expressed this well.

Choosing one's culture (rather than Christ) as the fixed point of reference also ignores the process of interaction with other cultures and influences which is a real part of the human phenomenon.

I say this because, one of the difficulties in inculturation is that we are reticent to change our cultures - if we do begin to reflect on our cultures in the light of Christ, we do not know where things will go. It is important to know that cultures do not stay unchanging in the world that we live in. Quoting the missiologist Louis Luzbetak:

New elements are constantly being added while others are lost, substituted or fused. Generally speaking the changes that take place are not haphazard but are in harmony with the culture-whole and are in response to the whims and demands of the time and place.

So it seems that changes in culture are quite normal and even more so if they are done in the light of Christ's teaching.

VIII. Conclusion

We have come long way from the three statements in the Rule which mention culture, but we have seen a possible manner of understanding how we can be present to our own and other cultures through the theology of symbols offered by Karl Rahner.

Bevil BRAMWELL, O.M.I.

-
- 1 This text is opposite the second rule in the English version of the Rule.
 - 2 See Karl RAHNER, "The Theology of the Symbol" in *Theological Investigations*, volume IV, Darton, Longman and Todd, 1966, p. 221.
 - 3 op. cit., p. 230ff.
 - 4 op. cit., p. 225.
 - 5 *The Rites* Pueblo Publishing Company, 1976, p. 219.
 - 6 Karl RAHNER, *The Priesthood*, Seabury Press, 1973, p. 101.
 - 7 JEDIN and DOLAN (ed), *Handbook of Church History*, Vol. IV, p. 346.
 - 8 Wilbur M. URBAN, "Symbolism as a Theological Principle", in *The Journal of Religion*, Vol. XIX, p. 1ff.
 - 9 Joyce REDDICK, *Treasures in Earthen Vessels: The Vows*, St. Paul Publications, 1984.
 - 10 Hans Urs van BALTHASAR, *Truth is Symphonic*, Ignatius Press, 1972, p. 9.
 - 11 T.S. ELIOT in *Christianity and Culture* quoted by Stan P. PARMISANO in *Review for Religion*, Vol. 48, p. 335.
 - 12 Fumitaka MATSUOKA, "A Reflection on Teaching Theology from a Intercultural Perspective", in *Theological Education*, Autumn 1988.
 - 13 It was during the question and answer period at a lecture by Raymond Brown on "The Bible and Fundamentalism" given at Boston College in 1990.

-
- ¹⁴ Karl RAHNER, *Foundations of Christian Faith*, Darton Longman and Todd, 1978, p. 155.
- ¹⁵ Refer to Karl RAHNER "The Theology of the Symbol", in *Theological Investigations*, IV, Darton, Longman and Todd, 1966, p. 239.
- ¹⁶ "In the light of the evangelical counsels, the religious life is an essentially ecclesiological function." in Karl RAHNER'S, *The Priesthood*, Seabury Press, 1973, p. 117.
- ¹⁷ "We cannot wrench Christ loose from the Church, nor can we dismantle the Church to get to Christ." in Hans Urs Von BALTHASAR, *Truth is Symphonic*, Ignatius Press, 1972, p. 11.
- ¹⁸ Robert SCHREITER, *Constructing Local Theologies*, Orbis Press, 1985, p. 2.
- ¹⁹ Joseph RATZINGER, *Eschatology*, Catholic University Press, 1988, p. 113ff.
- ²⁰ Quoted by Alyward SHORTER in *Towards a Theology of Inculturation*, Orbis Press, 1988, p. 231.
- ²¹ Francis E. GEORGE, O.M.I., *Inculturation and Ecclesial Communion*, Urbaniana University Press, 1990, p. 18.

L'insertion des Oblats de Marie Immaculée dans l'Église du Canada

SUMMARY - The aim of this article is to attract the attention on the 150th anniversary of the arrival of the Oblates in Canada. The author recalls the circumstances and the motives that brought the sons of Mgr de Mazenod to America. The interested reader will have a bird's eye view of the pastoral contribution that the congregation has brought to the Canadian Church: parochial missions, evangelization of scattered Catholics (Eastern townships, logging camps, French-Canadians living in the United States), Indian missions, educational institutions, etc. The author mentions in particular Bytown and Red River. We can affirm that the implantation in the Montreal diocese was the starting point of the true renewal in the whole of the Oblate Congregation. Canada was going to give more than four thousand Oblates to the Congregation in 150 years.

Au milieu du siècle dernier, M^{gr} Ignace Bourget, évêque de Montréal, appelait dans son diocèse la congrégation des Oblats de Marie Immaculée, fondée en 1816, à Aix-en-Provence, par Eugène de Mazenod. Cette jeune congrégation répondit à l'appel du Prélat et, bientôt après, à des demandes d'autres évêques du Canada et même des États-Unis. Partout, elle se mit, avec son charisme propre, au service des évêques. Le regard que nous voulons jeter sur les motifs de sa venue au pays et sur ses premiers engagements nous fera voir, dans ses grandes lignes, la contribution pastorale qu'elle devait apporter à l'Église canadienne.

I. La venue des Oblats au diocèse de Montréal

A. Les besoins religieux du diocèse

Le 20 juin 1841, M^{gr} Bourget, de passage en Europe dans l'intérêt de son diocèse, rencontra M^{gr} de Mazenod, évêque de Marseille, fondateur et supérieur général des Oblats de Marie Immaculée. Il lui explique la situation religieuse de son diocèse. Le Prélat de Marseille écrit dans son journal: "M^{gr} l'Évêque de Montréal [...], m'entretenant de son diocèse, m'en exposa les besoins¹". Nous savons que les deux évêques, également zélés pour le bien de l'Église, ont dialogué, dès le départ, sur la même longueur d'ondes.

1. Besoin de missionnaires pour les missions paroissiales

M^{gr} Bourget a bien mûri les objectifs de son voyage en Europe. Son programme, mis par écrit, comprend vingt points ou projets à réaliser. En gros, il veut obtenir des ouvriers apostoliques pour les divers besoins de son diocèse². Parmi ces besoins, il y a celui d'une congrégation de missionnaires pour continuer l'oeuvre de prédication inaugurée dans le diocèse par M^{gr} Charles de Forbin Janson. A son arrivée à Marseille, il était sur le coup d'un désappointement. La Société des Missionnaires de la Miséricorde ou Missionnaires de France, à laquelle appartenait M^{gr} de Forbin Janson, et sur laquelle il comptait pour continuer la prédication des missions paroissiales, ne peut lui promettre de missionnaires avant deux ans. Délai trop long; les besoins de missions sont immédiats. Le Fondateur écrit: "Il insiste auprès de moi pour que je lui accorde au moins quatre missionnaires de notre Congrégation³".

En effet, M^{gr} Bourget attache une grande importance à la prédication des missions comme moyen de seconder un renouveau chrétien déjà en marche dans son diocèse. Ce renouveau exige tout d'abord un affermissement de la foi des fidèles. Dans Montréal, les catholiques, au nombre de 22 000 environ, vivent au milieu de 14 000 protestants de diverses dénominations⁴ et sont approchés depuis quelque temps, par des missionnaires protestants zélés. La foi des Canadiens-français mêlés à une forte majorité protestante dans les Cantons de l'Est et aux États-Unis est également en danger. Le renouveau en cours demande aussi une amélioration des moeurs des catholiques qui souvent ne sont pas en correspondance avec leur foi. A ce sujet, deux faiblesses préoccupent surtout le Pasteur: les désordres de l'ivrognerie et la trop grande liberté des moeurs.

2. L'évangélisation des catholiques dispersés

Comme deuxième besoin important, M^{gr} Bourget a attiré l'attention du Fondateur sur l'évangélisation des nombreux catholiques de son diocèse qui vivent dispersés en dehors des paroisses régulières et privés, du moins en partie, de secours religieux.

Tout d'abord, les catholiques de langue française et anglaise dispersés dans les Cantons de l'Est, appelés alors Townships, le préoccupaient particulièrement, au moment de sa venue à Marseille. Dans son journal de voyage, il écrit qu'en se dirigeant vers Marseille,

l'Évêque voyant ses espérances frustrées du côtés des Missionnaires de France, ne voyait plus à quelle Congrégation s'adresser pour subvenir aux puissantes [sic] nécessités d'une multitude de pauvres catholiques qui vivent dans les Townships, presque totalement privés des secours de la religion⁵.

Aussi, les missions dans les Townships sont donc présentées à M^{gr} de Mazenod, avec insistance. Le père Honorat le rappellera au Fondateur, le 13 août 1842: "C'était [...] là la position principale et la plus importante que Monseigneur nous présentait⁶".

L'absence presque complète de secours spirituels aux hommes des chantiers préoccupe aussi M^{gr} Bourget. Il s'agit d'une nouvelle classe d'ouvriers née vers 1810. Chaque automne, plusieurs milliers d'hommes gagnent les exploitations forestières et y travaillent pendant cinq ou six mois. Dans les limites du diocèse de Montréal du temps, on trouve des chantiers principalement dans les vallées des rivières Outaouais, Gatineau et du Lièvre. M^{gr} Bourget écrira à M^{gr} de Mazenod, en octobre 1843: "Je crois que s'il y a sur la terre des hommes qui soient l'objet de votre Institut, de vraies brebis dispersées de la Maison d'Israël, ce sont ces pauvres gens des susdits chantiers"⁷.

Au nombre des catholiques dispersés et privés presque totalement de secours religieux, figurent également les Canadiens-français émigrés aux États-Unis. De 1830 à 1840, une trentaine de mille environ avaient traversé les frontières. Ces catholiques, éparpillés et mêlés à une population protestante, étaient exposés à perdre leur foi⁸. M^{gr} Bourget a assumé la responsabilité de ces catholiques; il a même reçu à cet effet les pouvoirs de vicaire général des diocèses de New York et de Boston.

Enfin, reste une autre classe de personnes à évangéliser dans le diocèse, les Indiens de la région éloignée du Témiscamingue, visités encore rarement. Même si M^{gr} Bourget compte sur les Jésuites pour les missions indiennes, il n'en exclut pas les Oblats. Dans une lettre au père Mille, le Fondateur écrit:

M^{gr} l'Évêque de Montréal en Canada m'a proposé d'appeler notre Congrégation dans son vaste diocèse pour y évangéliser les peuples et pousser même, au besoin, jusqu'aux peuplades sauvages qui sont en relation de commerce avec ses diocésains⁹.

Au père Vincens, le Fondateur affirme sans restriction: il "me demande quatre missionnaire pour évangéliser son vaste diocèse et travailler à la conversion des Sauvages qui sont en communication avec lui"¹⁰.

Voilà donc énoncés les besoins d'évangélisation pour le diocèse de Montréal: missions auprès des catholiques dans les paroisses et missions ou ministère auprès de nombreux catholiques dispersés et parfois presque complètement abandonnés religieusement. Ces besoins, d'ordre directement sacerdotal, se rangent sous le signe de l'urgence. Mais le zèle de M^{gr} Bourget s'étend à toute l'Église du Canada. Il ne veut pas retenir pour lui seul le ministère des Oblats qu'il recevra. Au contraire, il fait espérer au Fondateur l'entrée de ses missionnaires dans d'autres diocèses. M^{gr} de Mazenod écrit:

Il se flatte que bientôt des prêtres canadiens s'associeront à eux et alors, tout comme si nous lui fournissions un plus grand nombre de missionnaires, on pourrait s'étendre dans d'autres diocèses, tels que Québec, etc.¹¹.

Une ouverture apostolique est donc offerte aux Oblats dans le diocèse de Montréal, et même éventuellement dans d'autres diocèses du Canada. M^{gr} de Mazenod ne peut rester insensible à l'appel de son collègue de Montréal. D'autant plus que le travail missionnaire qu'il lui

propose est en pleine conformité avec la vocation apostolique de ses fils spirituels: missions paroissiales et secours à des chrétiens abandonnés. Ses missionnaires peuvent répondre aux attentes de l'Évêque de Montréal.

B. Le besoin pour les Oblats d'une ouverture apostolique

Une circonstance particulière incite M^{gr} de Mazenod à répondre favorablement à M^{gr} Bourget: le besoin d'une ouverture apostolique pour sa Société, encore confinée aux seuls diocèses du sud de la France¹².

La congrégation des Oblats de Marie Immaculée, fondée depuis vingt-cinq ans, ne compte, en 1841, qu'une quarantaine de prêtres¹³. Ses membres, pleins de zèle, désirent toujours s'étendre à de nouveaux champs d'apostolat. Dans la première Règle, rédigée en 1818, il est écrit explicitement:

Vu leur petit nombre actuel et les besoins plus pressants des peuples qui les entourent, ils [les missionnaires] doivent pour le moment borner leur zèle aux pauvres de nos campagnes et le reste, leur ambition doit embrasser, dans ses saints désirs, l'immense étendue de la terre entière¹⁴.

Ce texte est gravé dans le coeur et dans l'esprit des Oblats.

En 1825, le Fondateur rappelle au cardinal Pedicini, ponent pour l'approbation des Constitutions et Règles, à Rome, l'ardent désir qu'a la Congrégation de propager son ministère "dans quelque partie du monde catholique", où ses membres seront appelés par le Pape ou les évêques respectifs des divers diocèses¹⁵. De 1830 à 1833, plusieurs démarches sont faites, mais en vain, pour ouvrir une mission en Algérie, où les fils spirituels de M^{gr} de Mazenod rêvent d'une action apostolique dans le monde musulman. Au chapitre général de 1831, les capitulants, au nom de leurs confrères, demandent au Supérieur général d'accepter une mission en terres étrangères, dès que l'occasion se présentera. Le père Hippolyte Guibert, futur cardinal de Paris, à la fin de la même année 1831, écrit au Fondateur à propos d'un projet de fondation à New York: "Vous n'avez qu'à donner le signal, et tous se présenteront pour faire partie de cette sainte expédition¹⁶". L'année suivante, il insiste sur le besoin d'une expansion: "C'est une véritable nécessité des temps: il faut un élément au zèle d'une congrégation naissante; le repos nous serait mortel¹⁷". Il ajoute: "La plupart des jeunes gens qui sont ici [à N.-D. du Laus], ont été amenés par le bruit qu'ils ont eu de notre établissement en pays étrangers¹⁸".

En 1841, le même dynamisme et le même zèle animent encore les Oblats. Il est très significatif de constater que tous ont répondu affirmativement et même avec enthousiasme à la demande de M^{gr} Bourget, que leur soumettait le Fondateur. Et au sujet d'une deuxième question qui leur était posée: seriez-vous intéressé à travailler dans cette nouvelle mission? le Fondateur écrit: "J'ai reçu [...] un grand nombre de lettres pour m'exprimer l'attrait particulier que l'on éprouve pour cette mission¹⁹".

La demande de M^{gr} Bourget, en plus de répondre pleinement aux objectifs apostoliques de la congrégation des Oblats, amènera un déblocage: l'ouverture de la Société à de nouveaux champs d'apostolat; ouverture fortement désirée depuis longtemps.

C. La venue des premiers Oblats

Que s'est-il passé après l'entrevue de M^{gr} Bourget avec M^{gr} de Mazenod, en juin 1841? Un mois ne s'est pas écoulé que tout est décidé et, nous le savons, de façon favorable à la demande de l'évêque de Montréal. Le 16 juillet, le Fondateur annonce sa décision à M^{gr} Bourget rendu à Rome. Celui-ci en est très heureux; il écrit à son Grand vicaire, à Montréal, le 3 août: "J'ai reçu cette nouvelle avec le plus vif intérêt²⁰". Le Fondateur, qui revoit l'évêque de Montréal à son retour de Rome, note dans son journal: "Il ne se possédait pas de joie d'avoir obtenu ce qu'il désirait tant²¹".

Il faut dire que M^{gr} de Mazenod lui-même était des plus heureux de voir ses Oblats entrer dans le diocèse de Montréal. Il écrit dans son journal, le 16 juillet: "Voilà une belle mission qui s'ouvre devant nous²²". Déjà, il voit grand. Dans la première lettre qu'il écrit au père Honorat et à ses compagnons, on lit ce texte bien connu, qui tient du prophétisme: "Vous êtes chargés de l'implanter [la Congrégation] dans ces vastes régions, car Montréal, n'est peut-être que la porte qui introduit la famille à la conquête des âmes de plusieurs pays²³". D'ailleurs M^{gr} Bourget lui-

même nourrissait une vision optimiste sur l'avenir des Oblats en Amérique. Il écrit au père Tempier: "J'espère que cette petite colonie - les premiers Oblats envoyés en Amérique - sera le grain de sénevé qui deviendra un grand arbre²⁴". Comme le remarquait le père Gaston Carrière, "il serait bien difficile de dire lequel des deux évêques désirait le plus voir les Oblats établis à Montréal²⁵".

M^{gr} Bourget, en revenant de Rome, s'arrête de nouveau à Marseille, fait les arrangements pratiques concernant la venue des Oblats dans son diocèse. Quatre pères, Jean-Baptiste Honorat, Adrien Telmon, Jean Baudrand et Lucien Lagier, et deux frères, Basile Fastray et Louis Roux, quittent Marseille le 29 septembre, passent par le Havre et New York et arrivent à l'évêché de Montréal, le 2 décembre suivant²⁶. Le huit, ils²⁷ prennent charge de la paroisse de Saint-Hilaire de Rouville. En ce même jour, M^{gr} Bourget émet un document officiel qui institue la communauté des Oblats dans son diocèse²⁸.

II. Première expansion

A. Au diocèse de Montréal

De 1841 à 1843 inclusivement, les premiers Oblats et ceux qui se joignent à eux forment une simple communauté locale, sous la direction d'un supérieur, comme les autres communautés de France. Ils se livrent aux ministères demandés tout d'abord par M^{gr} Bourget.

1. Les missions paroissiales

L'oeuvre des missions paroissiales les occupe principalement. A peine installés au pays, c'est-à-dire, du 12 au 25 décembre, les Oblats prêchent leur première mission dans la paroisse même de Saint-Hilaire. Dans la suite, les missions et retraites se multiplient, certaines atteignent les Canadiens-français des Cantons de l'Est et des États-Unis. On signale même une retraite fermée en faveur des serviteurs à l'emploi des communautés religieuses de Montréal et de l'évêché, tenue en avril 1842, dans un établissement des Soeurs de la congrégation Notre-Dame, sur l'île des Soeurs.

Les Oblats, semble-t-il, se sont sentis à l'aise dans la prédication des missions et retraites en milieu canadien. Les retraites ou missions qu'ils donnent sont dans le style de celles prêchées en France. A la suite d'un échange avec M^{gr} Bourget, le père Honorat écrit que l'évêque "adopte en tout notre plan de mission tel que je lui ai exposé et qu'il était de votre temps²⁹". M^{gr} Bourget, dans le mandement annonçant la retraite paroissiale reproduit même des articles des Règles des Oblats concernant les missions³⁰. Quelques adaptations se sont imposées. Les missionnaires, dans leur prédication, tiendront compte des besoins particuliers du milieu, déjà exposés par M^{gr} Bourget: affermir la foi et raviver les bonnes moeurs, particulièrement en ce qui concerne la tempérance et la conduite morale.

Sans avoir le brio d'un Forbin Janson, les Oblats exercent une action en profondeur. M^{gr} Bourget atteste de leurs succès. Il écrit à M^{gr} de Mazenod, en novembre 1842: "Dieu a béni jusqu'ici leurs travaux d'une manière étonnante³¹". A la fin de janvier suivant, il ajoute:

Partout la grâce a opéré d'une manière vraiment admirable. Les paroisses évangélisées; et celles qui n'ont pas encore ici de missions, réclament cette faveur avec le plus grand empressement [...]. A la fin de chacune de ces missions l'on a à peine à compter trois ou quatre personnes qui ne se sont pas confessées³².

Partout, ajoute-t-il encore, le peuple professe pour eux "la plus grande vénération³³".

Les besoins particuliers du milieu ont reçu l'attention des missionnaires. Le père Honorat peut écrire: "Par notre ministère, la foi se ranime plus forte que jamais parmi ces populations éminemment catholiques et y produit des fruits merveilleux; quelques protestants se convertissent et un bon nombre reviennent de leurs préventions³⁴". Dans presque toutes les paroisses évangélisées, afin d'assurer des fruits à leur prédication sur la tempérance et les bonnes moeurs, les missionnaires ont propagé la Société de tempérance établie dans le diocèse, qui exigeait l'abstinence totale ou partielle de boissons alcooliques, et ils ont fondé l'Association des Filles de Marie Immaculée, appelée plus tard Les Enfants de Marie. A la fin de 1846, cette dernière association, due à l'initiative du père Telmon, est établie dans trente-trois paroisses³⁵.

Ceci n'implique pas que tout ne fut parfait. Le père Honorat donne comme une des

raisons du progrès de l'oeuvre des missions, en mai 1843, "Nous avons aussi l'avantage que connaissant mieux le terrain, nous avons évité certainement bien des choses qui ont été jugées des imprudences, sans que nous en doutassions³⁶". Ils ont eu aussi à gagner certains membres du clergé peu confiants dans les fruits durables des missions.

Le bilan général des missions des années 1841 à 1846 inclusivement se présente ainsi, d'après un relevé fait par le père Jean-Louis Bergevin: soixante-sept missions d'une semaine et plus dans les paroisses; quarante-huit retraites ou récollections de quelques jours: retours de missions, prédication pour la tempérance et pour l'association de Marie Immaculée, triduum, retraites dans des collèges et couvents. En plus, un mois de Marie, et quelques prédications de circonstance. Ce relevé n'inclut pas la prédication ou les missions dans les Townships, les chantiers, et les missions indiennes.

2. Les Townships

Le ministère dans les cantons de l'Est, comme les missions dans les paroisses régulières, était au programme des oblats, à leur arrivée au diocèse de Montréal. Dès le 13 décembre, quelques jours seulement après leur installation à Saint-Hilaire, M^{gr} Bourget écrit à l'abbé John Falvey qu'il compte sur lui pour faire une mission dans les Townships de l'Est, "afin d'y introduire les Oblats qui désormais en prendront soin³⁷". Les Townships de la juridiction de l'évêque de Montréal s'étendaient approximativement à la partie sud du diocèse actuel de Saint-Hyacinthe et au diocèse actuel de Sherbrooke³⁸. Ils touchaient les frontières américaines.

Le père Lagier, avec l'abbé Falvey, entreprend, en janvier 1842, la tournée prévue dans les cantons de l'Est. Mais la mission tourne court, les deux missionnaires, après une semaine, tombent malades et ne peuvent dépasser Granby. Les Oblats prirent définitivement charge des missions des Townships au mois d'octobre 1843. Le père Baudrand, désigné pour ce ministère s'y dépensa régulièrement, presque sans arrêt et avec grand succès, jusqu'à la fin de 1845. Il a été assisté du père Dandurand, jusqu'en 1844. Les Oblats donnent des missions dans quatre centres principaux: Granby, Stanbridge, Stanstead et Dunham, et ils exercent le ministère dans les nombreux postes rattachés à ces centres.

Le père Honorat écrivait, en 1843, que les missions des Townships "devraient être notre mission de prédilection, parce que ce sont les âmes les plus abandonnées³⁹", ou encore, "les Townships, c'est là l'oeuvre des oeuvres⁴⁰". Il avait convaincu le Fondateur qui écrit au père Pierre Aubert: "il n'est pas possible d'abandonner les Townships où nos pères font déjà tant de bien⁴¹". Cependant, cette oeuvre semble avoir été abandonnée après 1845. Nous n'avons pas de document sur cet abandon. Sans doute, les nouveaux champs d'apostolat confiés aux Oblats en 1844 et en 1845, y sont pour quelque chose.

3. Les missions indiennes

En 1844, un nouveau ministère s'offre au zèle des Oblats. M^{gr} Bourget, ne pouvant compter sur les Jésuites pour ses missions indiennes du Témiscamingue, les confie aux Oblats. Le père Laverlochère, dès 1843, se livre intensément à l'étude de l'Algonquin et, l'année suivante, devient l'apôtre des Indiens du Témiscamingue. Par entente entre M^{gr} Bourget et l'évêque de Québec, il étend son action à l'Abitibi et à la Baie James, qui relevaient alors du diocèse de Québec.

4. Les oeuvres d'éducation

Enfin, les Oblats contribuent, pour une modeste part, à l'oeuvre d'éducation chrétienne dans le diocèse de Montréal, à laquelle M^{gr} Bourget attachait une grande importance. Le frère Roux enseigne dans les écoles des villages de Saint-Hilaire et de Longueuil. Les pères Honorat, Telmon et Allard, ainsi que M^{gr} de Mazenod lui-même, secondent M^{gr} Bourget dans l'établissement de la congrégation enseignante des Soeurs des Saints Noms de Jésus et de Marie.

5. Les effectifs oblats en 1844

Les Oblats au diocèse de Montréal ont connu une rapide croissance en nombre de 1841 à 1844. L'équipe du début de quatre pères et de deux frères est complétée par neuf recrues venant du Canada même, au cours des années 1841-1844: les pères Damase Dandurand, Léonard Baveux, Eusèbe et Flavien Durocher, Médard Bourassa et Pierre Fiset, l'ecclésiastique

Alexandre Taché, novice, en octobre 1844, et les frères Jean-Baptiste Langlois et Louis Dubé. Six Oblats venus de France se sont également ajoutés à la communauté du début: les pères François Allard, Pierre Aubert et Bruno Guigues et les scolastiques Nicolas Laverlochère et Auguste Brunet ordonnés prêtre en 1844, et Jean-Marie Garin, qui le sera en 1845. Il y a en Amérique, à la fin de 1844, quinze prêtres et trois frères⁴². Quinze prêtres, c'est le tiers des prêtres de la Congrégation, qui en avait alors environ quarante-cinq en tout⁴³.

Le temps est donc venu de répondre aux demandes d'autres évêques du Canada et même des États-Unis.

B. Au diocèse de Kingston: Bytown

Au début de 1844, les Oblats, à la demande de M^{gr} Bourget et M^{gr} Phelan, coadjuteur de Kingston, sont chargés de la mission de Bytown, aujourd'hui Ottawa. Bytown, situé sur les limites du diocèse de Montréal, relevait du diocèse de Kingston. En confiant cette mission aux Oblats, les deux évêques leur demandaient de prendre soin des catholiques de langue française et anglaise de la ville naissante et des deux rives de l'Outaouais, la rive nord relevant du diocèse de Montréal. Ils avaient aussi mission d'établir des institutions d'enseignement, de bienfaisance et autres, dans Bytown. M^{gr} Bourget écrivait à M^{gr} Phelan, le 29 décembre 1843:

Je suis persuadé qu'ils n'auront pas résidé quelques années à Bytown qu'ils auront trouvé le moyen, en demandant du secours en Europe, de vous faire collège, couvents, maisons d'écoles. Ce qui tournera à l'avantage de tous les habitants de l'Ottawa qui sont privés de ces grands secours que la religion prodigue ailleurs à ses enfants⁴⁴.

De plus, comme l'écrit M^{gr} Bourget à M^{gr} de Mazenod, en octobre 1843,

Cette ville [Bytown] est au centre de toutes les communications de la Grande Rivière appelée Ottawa; c'est là qu'abondent les voyageurs et les hommes qui par milliers travaillent à abattre les immenses forêts qui bordent cette belle et magnifique rivière, qui sont tous gens bien dignes du zèle de vos enfants. C'est de là que devront partir ces hommes apostoliques pour aller évangéliser ce que nous appelons ici les chantiers⁴⁵.

À Bytown, du nouveau est donc demandé aux Oblats, notamment: l'organisation catholique d'une future ville et le ministère des chantiers. La fondation oblate de Bytown reçoit l'approbation enthousiaste de M^{gr} de Mazenod. Il répond au père Honorat favorable à cette fondation⁴⁶: "Oh! oui, je consens volontiers que notre Congrégation s'occupe de la sanctification des chantiers et de la conversion des Sauvages. Ainsi l'établissement de Bytown est parfaitement de mon goût⁴⁷". Mais le père Honorat, face à des difficultés, se met à hésiter, et entreprend à l'essai seulement. Le Fondateur intervient:

Ce n'est pas un essai qu'il fallait faire. Il fallait y aller avec la ferme résolution de surmonter tous les obstacles, d'y demeurer, de s'y fixer! Comment hésiter! Quelle plus belle mission! Secours aux chantiers, missions aux sauvages, établissement dans une ville toute d'avenir. Mais c'est le [bel] idéal qui se réalisait et vous l'auriez laissé échapper! Mais la pensée me fait frissonner⁴⁸!

Le père Telmon, homme énergique et plein d'initiatives, est chargé de la mission de Bytown. Arrivé à la fin de janvier 1844, il prend la direction de la paroisse de la ville naissante. Des difficultés sérieuses l'assaillent immédiatement, entre autres, des obstacles à la construction de l'église déjà commencée, et les pressions des catholiques de langue anglaise qui réclament sans merci un prêtre de leur nationalité et de leur langue. L'arrivée en mai du père Dandurand, qui sait l'anglais, ne les calme pas⁴⁹. Le 20 juin 1844, les Oblats avaient été établis canoniquement dans le diocèse de Kingston et, à cette occasion, les pères Telmon et Dandurand avaient été nommés officiellement desservants de l'église de Bytown. Les problèmes persistent, le père Telmon hésite à poursuivre la tâche. L'arrivée au mois d'août du père Guigues, qui visite les Oblats de Bytown et va rencontrer l'évêque de Kingston, permet d'améliorer et de stabiliser la situation.

Bytown devint le pied-à-terre des missionnaires des chantiers. Les pères Eusèbe Durocher et Auguste Brunet, les premiers assignés à ce ministère, entreprennent, en janvier 1845, les missions itinérantes dans les chantiers de la rivière Gatineau puis de la rivière Outaouais. En 1846, ils construisent une chapelle à Hull pour les surveillants des "cages", aux

Petites Chaudières⁵⁰. Comme il était prévu, des institutions se mettent en place dans la ville de Bytown, pour le bénéfice de la population. Secondé par M^{gr} Bourget, le père Telmon obtient, en 1845, quelques Soeurs Grises de Montréal, qui fondent la branche des Soeurs de la Charité d'Ottawa, pour les oeuvres d'enseignement et hospitalières. Le développement de l'Église à Bytown et dans la région amène, dès 1847, la fondation d'un diocèse dont le père Guigues fut le premier pasteur. L'année suivante, un collège pour garçons est fondé à Bytown par les Oblats.

C. Au diocèse de Québec

1. Les missions indiennes

Les Oblats sont à peine établis au diocèse de Kingston, que M^{gr} Signay, archevêque de Québec, les demande pour le soin des missions indiennes du Saint-Maurice, de la Côte-Nord, de Chicoutimi et du Lac Saint-Jean. Il désire établir au moins deux missionnaires à la Grande-Baie, sur le Saguenay. Sa lettre du 25 avril obtient une réponse empressée du père Honorat, datée de trois jours plus tard. "Établis comme nous le sommes pour aller au secours des âmes les plus abandonnées, nous irons, Monseigneur, travailler dans votre diocèse, en proportion de nos forces, là où vous verrez le besoin le plus pressant⁵¹". Le Fondateur écrit au père Honorat, qui lui a annoncé la demande de l'archevêque de Québec: "Vous comprendrez facilement quelle a dû être ma joie quand vous m'avez appris que le diocèse de Québec s'ouvrait devant vous. Vous savez combien je désirais que ce moment arrivât⁵²". Pour M^{gr} de Mazenod l'entrée au diocèse de Québec était important pour le développement de la Congrégation au pays.

Dès les mois de mai et juin, les pères Médard Bourassa, Flavien Durocher et Pierre Fiset, s'initient au ministère auprès des Indiens du diocèse, qui leur sont assignés, en faisant la mission avec les prêtres séculiers qui en étaient chargés jusque-là.

Le 3 octobre suivant, M^{gr} Signay institue canoniquement les Oblats dans son diocèse. Le lendemain, dans un document officiel, il confie au père Honorat et à ses successeurs

Le soin des fidèles de la mission de Saint-Alexis de la Grande Baie, sur le Saguenay, et de ceux que tous les autres établissements qui se sont formés ou qui se formeront par la suite sur les bords de cette rivière; [le soin des] sauvages des Postes du Roi et de la Seigneurie de Mingan, [et enfin le soin] de tous les sauvages fidèles et infidèles qui habitent la partie nord de mon diocèse au delà des paroisses qui y sont formées⁵³.

Les Oblats reçoivent donc un vaste territoire missionnaire, pratiquement tout le Nord du Québec.

La résidence de missionnaires prévue à Saint-Alexis, au Saguenay, est ouverte le 15 octobre 1844⁵⁴. C'est la troisième maison oblate au pays, après celles de Longueuil et de Bytown. Le père Honorat, supérieur, chargé des Blancs de la région, fait une oeuvre admirable. Il construit quatre chapelles; "il faut attribuer pour une large part à son énergie et à son savoir-faire le maintien et le relèvement de la population éprouvée par le feu de 1846⁵⁵"; il prend parti vigoureusement pour les colons victimes d'exploiteurs, fait oeuvre pastorale et de colonisation au Grand-Brûlé, où il jette les fondements d'une paroisse agricole: Notre-Dame de Laterrière⁵⁶. Ses compagnons, les pères Flavien Durocher, Médard Bourassa et Pierre Fiset, sont assignés respectivement aux missions qu'ils ont déjà visitées. Le père Durocher, déjà initié aux langues indiennes, jouit d'une expérience missionnaire, puisque, avant d'être Oblat, il a travaillé pendant quatorze ans (1829-1843) à la mission d'Oka. Excellent missionnaire, il sera considéré, tout le reste de sa vie, comme le père des missions indiennes du diocèse⁵⁷.

2. Au coeur du diocèse

Le 16 octobre 1853, neuf ans, jour pour jour, après leur arrivée au Saguenay, les Oblats se transportaient dans la ville de Québec, sans pourtant abandonner le service des missions indiennes. S'établir à Québec même, c'est pour eux comme une nouvelle entrée dans le diocèse. Fixés jusque-là à la périphérie nord du diocèse, ils étaient, selon leur remarque, invisibles dans le diocèse.

Les Oblats étaient décidés de quitter le Saguenay depuis quelque temps, l'expérience leur ayant montré qu'il est impossible par là de se rendre aux missions du haut Saint-Maurice et de partir à temps pour faire les missions du Golfe Saint-Laurent. De plus les missionnaires y sont souvent isolés, et ne peuvent songer à la prédication des missions. Le père Tempier, dans sa

visite en 1851, avait décidé l'abandon de ce poste⁵⁸. Un établissement à Québec était souhaité. En plus de faciliter l'accès aux missions indiennes, il permettrait d'inaugurer, dans le diocèse, l'oeuvre première de l'Institut, la prédication des missions paroissiales. Devenus visibles dans le diocèse par une telle fondation, les Oblats espéraient obtenir des vocations. Après des démarches faites avec une certaine insistance auprès des autorités diocésaines, ils obtenaient leur entrée dans la ville de Québec.

La maison Saint-Sauveur, qu'ils ouvrirent, est chargée d'une desserte de la paroisse Saint-Roch. Cette desserte deviendra, en 1867, la florissante paroisse Saint-Sauveur. La maison de Saint-Sauveur sera le centre des missions indiennes, que le père Flavien Durocher, supérieur, continue d'animer. Lui-même, jusqu'à la fin de sa vie, avec le père Arnaud, fait chaque année la mission au Saguenay.

La prédication des missions dans les paroisses du diocèse, prend, sans retard, une importante expansion. En 1862, l'Administrateur du diocèse recommandait aux curés de faire prêcher des missions dans leur paroisse tous les quatre ou cinq ans⁵⁹. Un des tout premiers missionnaires à l'oeuvre ne fut autre que le père Lucien Lagier, le seul des quatre premiers pères venus au Canada à prêcher des missions presque sans arrêt depuis 1841⁶⁰. "Le prédicateur qui semble avoir eu le plus de renom à Saint-Sauveur fut le père Lucien Lagier, mort les armes à la main, à l'Île-Verte, le 28 février 1874. Son retour à la Rivière-du-Loup et à Québec fut un véritable triomphe⁶¹".

D. Les missions de la Rivière-Rouge

1. Envoi de missionnaires

Enfin, encore au début de l'année 1844, M^{gr} Norbert Provencher, vicaire apostolique du Nord-Ouest, demandait formellement des Oblats pour ses missions. Cette demande, adressée au père Honorat, supérieur de Longueuil, suscite un grand enthousiasme dans la communauté. Le père Léonard écrit à Soeur Lagrave, Soeur Grise de Montréal récemment arrivée à la Rivière-Rouge: "Le Supérieur vient de nous dire que deux ou trois Oblats iront à la Rivière-Rouge l'an prochain. Quels seront les heureux élus⁶²"? La mission fut acceptée, sous le supériorat du père Guigues, à la fin de l'année 1844.

En juin 1845, le père Pierre Aubert, arrivé à Longueuil depuis un an, et le novice Alexandre Taché⁶³, sont envoyés à la Rivière Rouge. L'année suivante, en 1846, les deux missionnaires, après une initiation à la langue indienne par l'abbé Antoine Belcourt, commencent leur apostolat auprès des Indiens.

Les premiers missionnaires n'eurent pas tous du succès. Le père Aubert assigné aux missions des indiens Sauteux de Wabassimong et du lac à la Pluie, ainsi que le père François-Xavier Bermond⁶⁴, arrivé en 1847, désigné à la desserte de la mission indienne de la Baie-des-Canards, qu'il transféra à Notre-Dame du Lac, sur le lac Manitoba, désespérant de réussir, abandonnèrent leur missions. Ils furent orientés ailleurs. Il faut reconnaître que leurs missions offraient de grandes difficultés et que les deux missionnaires eux-mêmes semblaient peu doués pour le ministère auprès des Indiens⁶⁵.

Le jeune père Taché fit un excellent début missionnaire chez les Montagnais et les Cris du lointain poste de l'Île-à-la-Crosse, au nord de la Saskatchewan actuelle. Lui et son compagnon, l'abbé François Lafèche, futur évêque de Trois-Rivières, fondent, en 1846, la mission même de l'Île-à-la-Crosse. Affligé de rhumatisme, l'abbé Lafèche exerce son action au poste de l'Île-à-la-Crosse, pendant que le père Taché, jeune et robuste, ouvre et dessert avec succès des postes éloignés. En 1850, il s'occupe des missions du lac Vert (Green Lake), du Portage La Loche, du lac Caribou et du lointain poste Chipewyan, sur le lac Athabasca. C'est le véritable départ des missions oblates dans l'Ouest et le Nord du Canada. Le père Taché eut comme compagnon, dès la fin de l'année 1846, le frère Louis Dubé⁶⁶. Ce frère, dont on ne parle presque jamais, devait se dévouer à l'Île-à-la-Crosse jusqu'à sa mort, survenue en 1872. Il est à la tête de la lignée des nombreux et valeureux frères oblates qui consacrèrent leur vie aux missions du Nord-Ouest canadien.

2. L'engagement définitif des Oblats

La promotion du père Taché comme évêque coadjuteur, avec future succession, de M^{gr}

Provencher, en 1850, fut l'occasion de l'engagement définitif des Oblats dans les missions du Nord-Ouest. M^{gr} Provencher, en se donnant le jeune père Taché comme coadjuteur, avait l'intention de confier ses missions aux Oblats. Il écrit à M^{gr} Bourget: "Je l'ai fait exprès, il faut cela pour que les missions prennent un tout autre élan⁶⁷". Plusieurs fois, il avait soutenu que seul un corps religieux pouvait assurer le personnel missionnaire et la continuité dans l'oeuvre de ses missions⁶⁸. Cependant, M^{gr} de Mazenod, impressionné par des rapports pessimistes sur l'oeuvre missionnaire de ses fils spirituels dans l'Ouest canadien, voyait les choses autrement. Il était sur le point de les rappeler tous, lorsqu'il apprit la nomination du père Taché comme coadjuteur, avec future succession, de M^{gr} Provencher. Voyant dans cette nomination la volonté de Dieu, il se ravisa et adopta franchement les missions du Nord-Ouest⁶⁹. Par la suite, il y envoya de nombreux et vaillants missionnaires.

E. De Montréal aux États-Unis

Les Oblats, au cours de leurs premières années au Canada, ont pu répondre à quelques-unes des nombreuses demandes d'établissements dans des diocèses des États-Unis⁷⁰. Ils prirent charge d'un grand séminaire à Pittsburgh, dans l'État de Pennsylvanie, qu'ils ne gardèrent qu'une année, en 1847-1848. Au sud du Texas, ils ouvrirent, en 1849, un établissement à Brownsville, pour la desserte d'Américains et de Mexicains catholiques privés jusque-là de secours religieux. Des problèmes sérieux de santé obligèrent les premiers missionnaires à se retirer. En 1851, une équipe de six Oblats venus directement de France prit la relève. Cette fondation au Texas est à l'origine de la province oblate actuelle du Sud des États-Unis. En 1851, les Oblats de Montréal s'établirent à Buffalo, où ils s'occupèrent principalement d'une paroisse et de la prédication de missions paroissiales⁷¹. Enfin, cinq missionnaires venus directement de France, à la suite d'un engagement pris par le Supérieur des Oblats à Montréal⁷², ouvrirent une mission dans les États actuels d'Orégon et de Washington, en 1847. Cette fondation en faveur des Indiens de la Colombie, fut transportée en terre canadienne, en 1858, et donna naissance à l'oeuvre missionnaire des Oblats dans la Colombie-Britannique.

III. Bienfait pour la congrégation des Oblats

Les espérances de développement de la congrégation des Oblats suscitées par la fondation au diocèse de Montréal, en 1841, ne furent pas vaines.

Soulignons tout d'abord que les divers engagements des Oblats en Amérique sont conformes à la vision apostolique que M^{gr} Bourget avait fait briller aux yeux du Fondateur des Oblats: prédication, missions indiennes, secours aux catholiques abandonnés.

L'implantation au diocèse de Montréal fut le point de départ d'un véritable renouveau dans l'ensemble de la Congrégation des Oblats. Dans la période de 1840 à 1850, le nombre total des Oblats est passé de 45 à 223⁷³. On sait que cet accroissement est dû à l'attrait des missions canadiennes, suscité, pour une large part, par les conférences du père Léonard données en France et en Belgique, au cours des années 1846-1848. Le nombre des novices, en France, de quelque douze par année qu'il était, s'est élevé alors à plus d'une centaine⁷⁴. Ce nouveau recrutement, fortement motivé par l'oeuvre des missions à l'étranger, en plus de favoriser les missions canadiennes, permit les fondations en Orégon et à Sri Lanka (alors Ceylan), en 1847, au Texas en 1849, et en Afrique australe en 1851. Le Canada lui-même devait donner plus de quatre mille Oblats à la Congrégation, en 150 ans.

Donat LEVASSEUR, o.m.i.

¹ Journal, 16 juillet 1841, T. RAMBERT, o.m.i., *Vie de Mgr Charles-Joseph-Eugène de Mazenod*, Tours, A. Mame et Fils, 1883, t. II, p. 94.

² Le diocèse de Montréal compte, en l'année 1840, 79 paroisses, 34 dessertes dispersées surtout dans les *Townships*, 4 missions indiennes, 186 244 fidèles, 5 collèges classiques dirigés par des prêtres. Il dispose de 146 prêtres séculiers pour tous ces besoins. Voir G. CARRIERE, *Histoire documentaire*, vol. 1, p. 2; Philippe Sylvain, "Bourget Ignace", *Dictionnaire biographique du Canada*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, (DBC), vol. XI, p. 104.

-
- 3 "Les Saintes Règles de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée",
expliquées [...] par le R.P. Alfred Yenveux (Manuscrit Yenveux), cité par G. CARRIERE, dans
Histoire documentaire de la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée, Ottawa, Éd. de
l'Université d'Ottawa, 1957-1975, *Histoire documentaire*, vol. 1, p. 79.
- 4 I. BOURGET, *Relation du voyage de sa Grandeur Mgr Ignace Bourget, évêque de Montréal, en
Europe (3 mai 1841 - 23 septembre 1841)*, (Relation de voyage), 379. Archives de la chancellerie
de Montréal (ACAM).
- 5 I. BOURGET, *Relation du voyage*, p. 399.
- 6 J.-B. Honorat, o.m.i., à E. de Mazenod, Longueuil, 13 août 1842. Il réclame un Olat de langue
anglaise. Seule le père Dandurand (novice) parle cette langue souvent nécessaire dans le
ministère. *Correspondance des premiers pères de la Province*, (Correspondance des premiers
pères), vol. 3, pp. 130-131, Archives Oblates de Montréal (AOM).
- 7 I. Bourget à E. de Mazenod, 19 octobre 1843, ACAM, RLB, t. 3; Jean LEFLON, *Eugène de
Mazenod*, Paris, Plon, 1957-1965, t. 3, p. 135.
- 8 Les émigrés de la région de Montréal vivaient épars, surtout dans le Vermont. Yves ROBY, *Les
Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre - 1776-1930*, Québec, Le Septentrion, 1990, p. 18.
- 9 E. de Mazenod à J. Mille, o.m.i., 17 juillet 1841, dans *Écrits oblats*, Rome, Postulation générale
O.M.I., t. 1, p. 2.
- 10 E. de Mazenod à A. Vincens, 17 juillet 1841, Bx. E. de Mazenod, dans *Écrits oblats*, t. 9, p. 157.
- 11 E. de Mazenod à J. Mille, 17 juillet 1841, dans *Écrits oblats*, t. 1, p. 2.
- 12 En 1841, les Oblats sont établis dans les diocèses d'Aix, Marseille, Ajaccio (Corse), Grenoble et
Avignon. Au cours de l'année, ils ont dû abandonner leur maison de Notre-Dame du Laus, au
diocèse de Gap.
- 13 En 1840, il y a 41 prêtres et 4 frères profès perpétuels. Voir "État de la Congrégation en 1840",
dans *Études Oblates*, 17 (1958), pp. 74-75; J. LEFLON, *Eugène de Mazenod*, t. 3, p. 130.
- 14 *Constitutions et Règles de la Société des Missionnaires de Provence*, Édition du ms., Rome,
Maison générale, O.M.I., 1951, p. 15.
- 15 Voir E. de Mazenod à Carlo Maria Pedicini, Rome, 2 janvier 1826. *Première approbation
pontificale des Cc. et RR. des Miss. O.M.I.*, Documents édités par P.-É. Duval, Rome, Maison
générale O.M.I., 1962, pp. 83 et 85.
- 16 H. Guibert, o.m.i., à E. de Mazenod, cité dans Achille REY, o.m.i., *Histoire de Mgr Charles-Joseph-
Eugène de Mazenod*, Rome, Maison générale O.M.I., 1928, p. 535.
- 17 H. Guibert, o.m.i., à E. de Mazenod, 1832, cité par J. Paguette de FOLLENAY, *Vie du cardinal
Guibert, archevêque de Paris*, Paris, Librairie Ch. Poussielgue, 1896, t. 1, p. 272.
- 18 *Ibidem*.
- 19 E. de Mazenod à Hippolyte Courtès, o.m.i., 11 août 1841, dans *Écrits oblats*, t. 1, p. 4.
- 20 I. BOURGET, *Relation du voyage*, p. 361.
- 21 Cité dans T. RAMBERT, *Vie de Mgr de Mazenod*, t. II, p. 98.
- 22 Journal, 16-17 juillet, *Manuscrit Yenveux*, vol. 1, p. 24, cité par G. CARRIERE, o.m.i., dans *Histoire
documentaire*, vol. 1, p. 95.
- 23 E. de Mazenod à J.-B. Honorat, à Paris, 9 octobre 1841, dans *Écrits oblats*, t. 1, p. 17.
- 24 I. Bourget à François de Paule Tempier, 19 août 1841, Paris, dans *Relation du voyage*, p. 405.
- 25 G. CARRIERE, o.m.i., *Histoire documentaire*, vol. 1, p. 79 n.
- 26 Ils arrivaient à New York le 25 novembre, après une traversée de 26 jours. J.-B. Honorat à E. de
Mazenod, 26 novembre 1841, *Correspondance des premiers pères*, vol. 3, p. 98, AOM.
- 27 Le père Honorat et le frère Fastray, indisposés, restent à Montréal pendant que leurs confrères se

rendent à St-Hilaire. I. Bourget à E. de Mazenod, 9 décembre 1841, ACAM, RLB, t. II, p. 447.

28 La congrégation des Oblats de Marie Immaculée est la première congrégation religieuse sacerdotale apparue au Québec depuis 1764. Le dernier Jésuite était mort en 1800 et le dernier Récollet, en 1813.

29 J.-B. Honorat à E. de Mazenod, 8 janvier 1842, Archives de la Maison générale (AMG).

30 Mandement du 22 février 1844, dans *Mandements, Lettres pastorales, Circulaires et autres documents (Montréal)*, t. 1, pp. 270-272. La théologie morale de saint Alphonse de Liguori adopté par les Oblats est déjà en vigueur dans le diocèse de Montréal.

31 I. Bourget à E. de Mazenod, 2 novembre 1842, ACAM, RLB, t. II, p. 611.

32 I. Bourget à E. de Mazenod, 30 janvier 1843, *Ibidem*.

33 *Ibidem*. Les réflexions consignées dans le *Codex historicus* sur les missions confirment ces témoignages de M^{gr} Bourget.

34 J.-B. Honorat à Aubert, o.m.i., 11 décembre 1842, dans G. CARRIERE, *Histoire documentaire*, vol. 1, p. 118.

35 Voir l'énumération dans G. CARRIERE, *Histoire documentaire*, vol. 4, pp. 315-316.

36 J.-B. Honorat à E. de Mazenod, 25 mai 1843, dans *Correspondance des premiers pères*, vol. 3, p. 175, AOM.

37 ACAM, RLB, vol. 3, p. 448.

38 Les *Townships* de l'Est sont des cantons constitués en arrière des terres déjà concédées en seigneuries le long du fleuve St-Laurent et de la rivière Richelieu. A partir des années 1840, les *Canadiens-français* catholiques s'étendent graduellement dans ces cantons occupés tout d'abord uniquement par une population de langue anglaise.

39 J.-B. Honorat à E. de Mazenod, 2 octobre 1842, dans G. CARRIERE, *Histoire documentaire*, vol. 1, p. 154.

40 Le même au même, 25 mai 1843, dans *Correspondance des premiers pères*, vol. 3, p. 182, AOM.

41 E. de Mazenod à Pierre Aubert, o.m.i., 4 juin 1844, dans *Écrits oblats*, t. 1, p. 89.

42 Le frère Louis Roux, entré chez les Frères des Écoles Chrétiennes en 1844, revint chez les Oblats en 1846.

43 En juillet 1843, il y a 44 prêtres (et év.), Joseph PIELORZ, o.m.i., *Les chapitres généraux au temps du Fondateur*, (Chapitres généraux), I, p. 169.

44 ACAM, RLB, vol. 3, p. 290.

45 I. Bourget à E. de Mazenod, 19 octobre 1843, ACAM, RLB, t. III, p. 206.

46 Le père Honorat écrivait au Fondateur au sujet de la fondation de Bytown: "le plus intéressant établissement que l'on puisse jamais former dans ces contrées", 13 octobre 1843.

47 E. de Mazenod à J.-B. Honorat, 4 janvier 1844, dans *Écrits oblats*, t. 1, pp. 71-72.

48 E. de Mazenod à J.-B. Honorat, 1^{er} mars 1844, *Ibidem*, t. 1, p. 82.

49 L'exigence des Irlandais ne pourra être pleinement satisfaite qu'en septembre 1845, avec l'arrivée du père Michael Molloy, qui se dévoua à la paroisse jusqu'en 1890.

50 "Jamais oeuvre n'a été plus aimée que celle-là par les missionnaires", dans G. CARRIERE, o.m.i., *Histoire documentaire*, t. 2, p. 222. Le père Louis Reboul en sera l'apôtre légendaire, de 1853 à sa mort survenue au cours d'une mission des chantiers, en 1877.

51 Cité dans G. CARRIERE, *Planteur d'Église, J.-B. Honorat, o.m.i.*, Montréal, Rayonnement, 1962, p. 94.

52 E. de Mazenod à J.-B. Honorat, 18 juillet, 1844, dans *Écrits oblats*, vol. 1, p. 103.

53 G. GARRIERE, *Honorat*, p. 113.

54 "En 1845, on comptait 3000 âmes dans les comtés de Chicoutimi et du lac Saint-Jean, dont 1500

-
- environ à la Grande Baie", dans G. CARRIERE, *Honorat*, p. 113.
- 55 Victor TREMBLAY, *Histoire du Saguenay depuis les origines jusqu'en 1870*, Chicoutimi, La
Librairie Régionale Inc., 1968, p. 319. Plus de 1000 personnes étaient touchées par le sinistre.
- 56 Voir *ibidem*, pp. 319-329.
- 57 Voir G. CARRIERE, *Un apôtre à Québec, le père Flavien Durocher, o.m.i.*, Montréal,
Rayonnement, 1960, pp. 87-112.
- 58 *Conseil provincial*, 25, 26 mai 1852, vol. 2, p. 8, AOM.
- 59 Fl. Durocher à J. Fabre, 17 septembre 1862, dans *Missions de la Congrégation des missionnaires
O.M.I.*, (Missions), 2 (1863), p. 75.
- 60 Voir G. CARRIERE, *Histoire documentaire*, t. 3, pp. 148-149.
- 61 G. CARRIERE, *Histoire documentaire*, t. 6, p. 115, d'après le *Codex historicus de Saint-Sauveur*.
- 62 Cité dans la lettre de N. Provencher à I. Bourget, 30 juillet 1844, ACAM, 255.109, St-Boniface,
1836-1850.
- 63 Le novice Alexandre Taché avait complété ses études ecclésiastiques mais il n'avait pas encore
l'âge requis pour être ordonné prêtre. Son ordination eut lieu à la Rivière-Rouge, le 12 octobre
1845. Le lendemain il fit ses voeux perpétuels.
- 64 Arrivé à St-Boniface, en 1846, il s'était mis immédiatement à l'étude de la langue des indiens
Sauteux.
- 65 Vois N. Provencher à I. Bourget, 16 juin 1846, ACAM, 255.109, St-Boniface, 1836-1850; le même
à P.-É. Turgeon, 5 août 1850, Archives de l'Archevêché de Québec (AAQ), 331 CN, I: 1; le même
à I. Bourget, 5 août 1850, ACAM, 255.109, St-Boniface, 1836-1850.
- 66 Louis Dubé rencontra à New York, en 1841, les premiers Oblats qui arrivaient en Amérique. Ce
frère passa quelque temps à la Rivière-Rouge et laissa un excellent souvenir chez les chasseurs
de bisons, qui le connurent, comme catéchiste, dans leurs campements de chasse.
- 67 N. Provencher à I. Bourget, 5 août 1850, ACAM, 255.109, St-Boniface 1836-1850.
- 68 N. Provencher à Charles-Félix Cazeau, 31 juillet 1841, AAQ, 330 CN, R.R. IV: 21. Voir le même à
I. Bourget, 26 juin 1844, ACAM, 255.109, St-Boniface 1836-1850; A. TACHÉ, *Vingt années de
missions ans le Nord-Ouest de l'Amérique*, Montréal, E. Senécal, 1869, pp. 3-4.
- 69 Voir N. Provencher, 24 janvier 1852, *Écrits oblats*, t. 2, pp. 36-37.
- 70 Ils avaient reçu des demandes pour le diocèses de New York (1841), Bardstown (1843), Pittsburgh
(1844), Burlington (1844), Orégon (1847), Dubuque (1847), Rochester (1850), dans G.
CARRIERE, o.m.i., *Recherches historiques sur la province du Canada-Est*, Ottawa, éd. des Études
oblates, 1954, II, p. 11.
- 71 Voir H. Watelle, o.m.i., "Rapport sur l'oeuvre des missions dans la première province des États-
Unis", dans *Missions*, 45 (1907), pp. 440-441.
- 72 Le père Guigues avait promis le concours des Oblats à M^{gr} Magloire Blanchet, récemment nommé
évêque de Walla Walla, diocèse encore sans clergé.
- 73 En 1840: 45 Oblats: 41 prêtre, 4 frères, dans *Études Oblates*, 17 (1958), pp. 74-75. En 1850, 223
Oblats, 136 pères (év.), 39 frères, 48 scolastiques, dans J. PIELORZ, *Les chapitres généraux*, I, p.
241.
- 74 Voir J. PIELORZ, *Les chapitres généraux*, I, p. 169; J. LEFLON, *Eugène de Mazenod*, t. 3, p. 710.