

**VIE
OBLATE
LIFE**

TOME CINQUANTE DEUXIÈME / 2
VOLUME FIFTY TWO / 2

1993

OTTAWA, CANADA

OTTAWA

The Poor and the Oblate Charism

A personal commentary based on the two first chapters of the Constitutions and Rules (CCRR)

SOMMAIRE - Nous sommes les missionnaires des pauvres et des plus abandonnés. C'est notre vocation propre. Pour bien comprendre notre vocation il faut retourner aux sources: l'expérience du Fondateur et le pauvre dans la Tradition biblique. Voilà pour l'introduction.

Le corps de l'article, présenté comme une première partie (ce qui veut dire qu'il y aura au moins une deuxième partie ou un deuxième article), étudie le charisme oblat d'après nos constitutions et règles. L'auteur passe en revue la mission de l'oblat de Marie Immaculée, mission qui entraîne une vie apostolique religieuse, à la suite du Christ, au moyen des vœux de chasteté, pauvreté, obéissance et persévérance. Cette vie religieuse doit se vivre dans la foi et en communauté apostolique.

WHO ARE THE POOR?

In a world where the majority of humanity lives in unacceptable conditions of poverty, where the poor get poorer while the rich get more and more wealthy, it seems like only a blind and deaf person can ask such a question. We are not only refusing these people their basic human rights, we are also destroying the environment, the very mother earth that feeds us. These seem to be processes that escalate almost automatically, and we stand powerless, watching this happen.

When the Founder saw the poverty of his time, he reacted with great conviction. We are called to do the same thing today. Our contribution is to be found in our everyday life as missionaries of the poor and abandoned. It is an on-going process of commitment and conversion in order to be more and more dedicated to our vocation.

The following reflections are my personal meditation on the background of the Constitutions and Rules and my personal experience.

WHY ARE WE MISSIONARIES OF THE POOR AND MOST ABANDONED?

Asking ourselves how our Oblate vocation was born and developed to what it is today, we have to go back to its roots. I want to reflect on two of these roots in this introduction; the experience of the Founder and the biblical perspective on poverty.

THE EXPERIENCE OF THE FOUNDER

Even if the Founder never lived in misery, there are times in his life that made him suffer under poverty and the experience of being abandoned. I will give some examples of this:

* The atmosphere of aristocratic France:

Here a certain distance was kept between children and their parents.

* His exile experience:

He was left alone by his mother and sister who had to go back to France leaving him in a strange environment. But although this must have been hard for him, he still had the company of his father, a warm hearted and pious man, and of his uncle. A part from Eugene's capacity of compassion and love has surely its roots in these relations.

Several times during his exile he gets very attached to people whom he then has to leave. In the case of the Duchess of Cannizzaro we see how her death affects him a lot, and how it deepens his personal crisis.

* Back from exile:

When Eugene came back from exile and faced the conflicts within his family and in church and society, the experience of being "exiled" from a world and a family that no longer existed must have been difficult. (Divorce of his parents, condition of the church, the post revolutionary France with all its tensions). But it was also here, in Aix, that he started to work with the poor.

* Good Friday experience:

It is in this context that Eugene has his Good Friday experience where he discovers his own poverty and discovers that there is one who never will abandon him, one who died on the cross for him. This experience of the redemptive love of Christ becomes the foundation for his life.

* In St. Sulpice:

During his studies in St. Sulpice he has a deep experience of the persecuted church through the policy of Napoleon. In the church he sees Christ himself being persecuted. He commits himself strongly in the defense of the Church.

These are some basic elements in the Founders life experience that makes us understand why he chose to found a religious congregation whose members were called to be missionaries of the poor and most abandoned. I will end this part with a little scene that I think has a great symbolic significance: Eugene is sitting on the staircase at his home in Nice learning Italian from people passing by. This scene shows an abandoned child fighting to regain a position within a new and strange environment. When he later preaches in Provençal to the poor and abandoned of his home region, it is almost like an echo of what he had experienced himself.

THE POOR IN THE BIBLICAL TRADITION

I want to highlight three aspects of poverty that we find in the bible, and that I think are essential for us in our religious life:

* Poverty

Spiritual and material poverty are linked to each other. People who are spiritual poor often look to express this in a life style of poverty. This life style is an exterior expression of inner freedom and detachment. Examples of this are Simon and Anna, John the Baptist, the first Christian missionaries (Mt. 10:9 - 10) etc.

Even though this connection between spiritual and material poverty did not always exist (David, Solomon...), spiritual poverty always expresses itself in the defense of the rights of the poor. These spiritual - and often also material - poor were "The Poor of Jahweh".

* Misery

It is seen as an evil that has to be fought.

I will come back to these aspects in the commentary on the different CCRR.

THE PREFACE

From the preface I quote some parts that describe the persecuted Church, the ignorance of the people and the challenge to respond to this need living an apostolic life saving the "lost sheep".

* THE PEOPLE: "The people are caught up in crass ignorance of all that pertains to their salvation. The consequence of their ignorance has been a weakening of the faith and a corruption of morals with all the license which that inevitable entails".

Here the Founder describes the religious ignorance of many people of his time. This ignorance was the cause of many problems and disorders. We see here how the Founder primarily sees spiritual poverty.

* THE CHURCH: "that glorious inheritance purchased by Christ the Saviour at the cost of his own blood, has in our days been cruelly ravaged... Such is the state of things brought about by the malice and corruption of present-day Christians that it can be truly said that the

greater number of them are worse off now than was the gentile world before its idols were destroyed by the Cross...

the ministers... many even aggravate things by their own disgraceful conduct and, instead of trying to lead people back to the ways of justice, they themselves must often be reminded of their own duties."

The decay of the church, the laity as well as the clergy is the "inner enemy" that has to be fought. The whole church is in desperate need for renewal.

* THE APOSTOLIC MEN: "deeply conscious of the need to reform themselves, who would labour with all the resources at their command to convert others... They must constantly renew themselves in the spirit of their vocation... They must work unremittingly to become humble, meek, obedient, lovers of poverty and penance, mortified, free from inordinate attachment to the world or to family, men filled with zeal, ready to sacrifice goods, talents, ease, self, even their life, for the love of Jesus Christ, the service of the Church, and the sanctification of their brethren".

We see how the struggle against poverty starts with recognizing our own poverty; that we are in need for conversion. This conversion includes a deep spiritual surrender to Christ and a deeper awareness of the scandal of poverty and misery in the world. That is the first step in the process of sanctification. This awareness for our own weakness can help us to understand and feel compassion for the people we are sent to serve. Giving up everything because of the love of Christ makes us free to serve the Church and the sanctification of our brothers and sisters.

* CONSTITUTIONS FROM 1818

What more sublime purpose than that of their Institute? Their founder is Jesus Christ, the very Son of God; their first fathers are the Apostles. They are called to be the Saviour's co-workers, the co-redeemers of mankind; and even though, because of their present small numbers *they have to limit the scope of their zeal, for the time being, to the poor of our countryside and others, their ambition should, in its holy aspirations embrace the vast expanse of the whole earth.*

Already from the beginning our mission to the poor and abandoned was without limits. It has right from the start a universal dimension. When we compare with our time we can see how this universal dimension in the geographical sense of the word, also is seen as including all dimensions of life, the integral concept of evangelization. The main consideration of the Founder was spiritual poverty.

Another important aspect is that the Founder did not send us to work exclusively among the materially poor. His perspective was wider: "He did not found the Oblates for such and such a given group - even though the poor, the most abandoned, do have his preference - but he did so for the Church and out of love for the Church¹". It was the whole church that needed to be reformed. This is the context of our commitment to the poor. We see that already here we have a tension that is still alive among us today. What does it mean that we are sent to evangelize the poor and at the same time this cannot be understood in an exclusive way? This tension was also alive within the Oblate community right from the beginning. The founder was an aristocrat, the first Oblates mostly from the middle class. These were the missionaries that were sent to evangelize the poor and the most abandoned.

I. The Oblate Charism

A. Mission

1. *The call of Jesus Christ, heard within the Church through people's need for salvation, draws us together as Missionary Oblates of Mary Immaculate. Christ thus invites us to follow him and to share in his mission through word and work.*

We are a clerical Congregation of pontifical right. We come together in apostolic communities of priest and Brothers, united to God by the vows of religion.

Cooperation with the Saviour and imitating his example, *we commit ourselves principally to evangelizing the poor.*

The need for salvation of the people heard in the Church and recognized as the call of

Christ is the motivation for our commitment. This closeness to our own need and the need of the people we are sent to serve is a constant challenge for us. We have to resist the temptation to withdraw, to establish ourselves living a comfortable life. "To live with open wounds" is our lifestyle, a lifestyle that needs a continuous dialogue and intimacy with ourselves, with our sisters and brothers and with God.

"... we commit ourselves principally to evangelizing the poor". Principally but not exclusively. Here we have the same openness in our vocation that was mentioned in the commentary on the preface. What does this mean? We will come back to this later on.

* Constitutions from 1826

Since the ministers of the Gospel will never reap abundant fruit from their labours, unless they hold in highest esteem, and, so to speak, constantly bear about in their own body the death sufferings of Jesus, the members of our Society will earnestly strive to keep their passions in check and to deny their selfwill in everything; like the Apostle, *they will glory in their weaknesses, in insults, persecutions and distress endured for the sake of Christ.*

Here we are reminded once again in very strong terms of the importance of facing our own weaknesses. It is a constant struggle that is the foundation for our solidarity with all the people that struggle to survive.

4. The cross of Jesus Christ is central to our mission. Like the apostle Paul, we "preach Christ and him crucified" (1 Cor 2:2). *If we bear in our body the death of Jesus, it is with the hope that the life of Jesus, too, may be seen in our body (cf. 2 Cor 4:10). Through the eyes of our crucified Saviour we see the world which he redeemed with his blood, desiring that those in whom he continues to suffer will know also the power of his resurrection (cf. Phil 3:10).*

The presence of the suffering Christ in the poor and oppressed urges us to not remain indifferent. We cannot leave Christ alone. Remaining passive before the suffering in the world is rejecting Christ.

If we just see the cross we can be tempted to give up and passively accept suffering. The resurrection gives us hope that it is possible to fight the powers of death in the world. The resurrection obliges us to protest and to fight the causes of death and destruction.

5. We are a missionary Congregation. *Our principal service in the Church is to proclaim Christ and his Kingdom to the most abandoned. We preach the gospel among the people who have not yet received it and help them to see their own values in its light. Where the Church is already established, our commitment is to those groups it touches least.*

Wherever we work, our mission is especially to those people whose condition cries out for salvation and for the hope which only Jesus Christ can fully bring. These are the poor with their many faces; we give them our preference.

I would like to comment on two aspects:

- The mission of establishing the Church where it is not yet present is quite clear. More difficult is it to see the point where we should go on, leave what we established and go to the groups that are furthest away from the Church. This is often very difficult because of the lack of contact that we have with the non Christian environments. Sometimes it is even not realistic to expect this move from our members. Perhaps we should reflect on this in a much more radical way. In many countries especially in the first world it is not longer the one sheep that is lost, but the 99. To reach out to them however would mean a change not only in pastoral methods, but also in mentality. Are we prepared for this?

- The second comment is on the last section. The many faces of the poor. Poverty is present everywhere. Not in the same way and in the same extent, but it is there. If it is so, then we are obliged to "learn to know our poor". If we work in a parish in a rich country or on the countryside in a third world country; we are called to ask ourselves: Where are the poor? Do I know them, their living conditions, their mentality, their needs? The gap between rich and poor grows everywhere, both in rich and poor countries. The lack of faith and hope is present everywhere. Is our pastoral method and our lifestyle a help or an obstacle for us to serve the poor "with their many faces"?

8. We will always be close to the people with whom we work, taking into account their values and aspirations. To seek our new ways for the Word of God to reach their hearts often calls for daring; to present Gospel demands in all clarity should never intimidate us.

Awareness of our own shortcomings humbles us, yet God's power makes us confident as we strive to bring all people - especially the poor - to full consciousness of their dignity as human beings and as sons and daughters of God.

If this "we" means the whole Congregation, everyone of its members, it should really make us think. We shall bear witness to God's holiness and justice, hear and make heard the clamour of the voiceless, cry to a God which brings down the mighty from their thrones and exalts the lowly. How is this possible? What are the conditions that are necessary in order to start to develop in this direction?

Here I want to take "the poor of Jahweh" as a point of departure. If we are not sent exclusively to work with the poor and abandoned we must, wherever we are, be sensitive to the perspective of the poor. When the rich say the poor are poor because they are lazy, we have to question that. When the inhabitants of a country say that the immigrants and refugees must assimilate and adapt, we must ask if there should not be a dialogue where everyone learns and changes. When people in the rich countries think that charity is all that is needed to "help the poor countries" we must challenge them with the claim of the poor for justice.

To hear the clamour of the voiceless; if we do it will change our lives. I think this is something we have to learn over and over again. To listen to the poor, have knowledge of their reality and feel compassion for them. Our Founder is a great example for us in this regard. Even if he was not poor himself, he knew the poor. Another rich source in this constant renewal of our lifestyle and mentality is that of our brother Oblates who live more closely with the poor that we do. The dialogue among ourselves is a necessary part of the effort to hear the voice of the voiceless. Together, as "the poor of Jahweh" we are challenged to remove every "noise" from our lives that hinders us from hearing the voice of our Lord and Master in the poor. There is much more to be said about this, and I will come back to this theme later on.

10. *Mary Immaculate* is patroness of our Congregation. *Open to the Spirit, she consecrated herself totally as lowly handmaid to the person and work of the Saviour.*

She received Christ in order to share him with all the world, whose hope he is. In her we recognize the model of the Church's faith and of our own.

We shall always look on her as our mother. In the joys and sorrows of our missionary life we feel close to her who is the Mother of Mercy. Wherever our ministry takes us, *we will strive to install genuine devotion to the Immaculate Virgin who prefigures God's final victory over all evil.*

Mary is the most outstanding example of "the poor of Jahweh". In her life and her faithfulness, in the confidence and the hope that carried her through dangers and sufferings we have a good friend and mother. She knows us and cares for us.

R 2. Preaching missions at home and sending missionaries abroad have been traditionally central to our apostolate. There is no ministry, however, which is foreign to us, *provided we never lose sight of the Congregation's primary purpose: to evangelize the most abandoned.*

Here we face the same tension between our primary purpose and our openness to other ministries. I would put it in these words: Wherever we go and whatever we do we should act from the perspective of the most abandoned. The consequence would be that if we live and work in a way that makes it impossible for us to see and understand the poor and abandoned, then we have to change.

* Constitutions from 1826/1818

Why has Jesus Christ... entrusted us with this word of reconciliation, if not in order that it be effectively applied to sinners...

and that they be truly reconciled with God?

"God has given us the ministry of reconciliation; he, in Christ, reconciled the world to himself, no longer reckoning mankind's sins, but planting in us the message of salvation." Woe to

the fainthearted minister... who would hide in the earth the talent which he has received so that it may bear fruit, and who would shut off... this abundant fountain for the rebirth of souls which Jesus Christ has put in him.

Let the missionaries always welcome sinners with an inexhaustible charity, give them courage... by showing them an understanding heart; in a word, treat them as they themselves would wish to be treated if they were in their unfortunate condition.

In this text we see the deep compassion the Founder was able to have with the sinners that wanted to repent. I think this compassion is rooted in his experience of his own weakness and need for salvation. It is a beautiful text that shows the importance of "putting us in the shoes of" the people we work with. We need also to meditate on the importance of the ministry of reconciliation. It is a source of freedom and strength and it takes us seriously in our freedom, capable of choosing between good and bad. It also makes it clear how everything we live is related to God and our faith.

R 8. *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.* We must always be sensitive to the mentality of the people, drawing on the riches of their culture and religious traditions.

This rule talks to us about how we are influenced by the people we work with. It shows the necessity to be close to the people so that we can be evangelized by them. It shows how the evangelization process always is a dialogue.

This means also, that if it is our vocation to see the world from the point of view of the poor and abandoned, in some way or another every Oblate must be in contact with them. An oblate that spends all his time among rich people, who lives and talks as they do, will become more and more like the rich. Can he then really "hear the voice of the voiceless"? We are called to be salt in the wounds of those who defend injustice. To be in these circles without becoming like them, that is really a challenge and a difficult mission.

R 9. *Action of behalf of justice is an integral part of evangelization. Responding to the call of the Spirit, some Oblates identify themselves with the poor, sharing their life and commitment to justice; others are present where decisions affecting the future of the poor are being made.* In each case, a serious discernment in the light of ecclesial directives will be made and the Oblates concerned will receive their mission for this ministry from their Superiors.

Whatever their work, Oblates will collaborate, according to their vocation and by every means compatible with the Gospel, in changing all that is a cause of oppression and poverty. They thereby help to create a society based on the dignity of the human person created in the image of God.

Here we must ask ourselves if it really is possible for us to identify with the poor. If we mean by "identify" becoming poor with the poor I don't think it is possible. As the Founder never was poor in the sense that he lived in misery, we also never will be poor in the same shocking threatening way as the poor are. As the Founder we have an identity as religious and a material security belonging to a worldwide Congregation that makes it impossible for us.

But like the Founder we all more or less have the experience of poverty and of being abandoned. This experience enables us to have compassion and to feel close to the poor, yes even to a certain extent to share their lives.

After mentioning the specific ministry of justice, the second part speaks about the obligation of every oblate to change all that causes oppression and poverty.

Once again we here see the tension between those who are more specifically engaged among the poor and the others who are not. Sometimes there is a big gap between these two groups. This is a very creative tension within our congregation, and it shows that we are "part of our world". We have to handle it in such a way that there will be progress and so that this conflict will not harden and create two opposed blocks where no dialogue is possible.

I am convinced that there are certain concrete conditions that are necessary to make this dialogue possible. I will mention some examples that show in what direction I think we should reflect.

Perhaps the condition for this is that we recognize that the perspective of the poor and abandoned is the perspective that is ours, whatever apostolate we are involved in. Based on the obligation for all Christians to protest in word and action against injustice (The poor of Jahweh) and on C 9, R 8 and R 9, I think this is the message of our CCRR. If not, the parts that talk about the commitment of all Oblates to the poor are empty words. This would mean a step forward in the development of our charism, making the commitment to the poor not only our most important apostolate, but the specific perspective for our life and work.

This cry of the poor, their need for salvation and liberation should inspire us in our prayer life, in our community life and in our apostolate. Jetté writes about this deeper meaning of being committed to proclaiming the justice of God that goes far beyond the specific apostolate for justice and that has to be the concern of every Oblate. In the commentary to C 9 we can read the following:

In fact, the prophetism that it asks for, even though it may bear in a special way on social justice, is much more vast than the sole defense of human rights. It expresses a reality that lies at the very heart of the religious life, the latter's basic prophetism, namely, contesting the world, that is to say, the world filled with ambiguity and marked by sin in which we live, a world to be contested with God's justice and holiness. If lived the way it ought to be, that is to say, radically, the religious life is, by its very existence and the practice of the vows, both an absolute contestation, often silent, of everything that is "Worldly" in the world and in the Church, as well as the proclamation of a new world born of Christ's resurrection².

In the commentary to R 9 we can read:

It states that "the concern for justice is a responsibility common to all the Oblates" and ought to permeate each of their ministries. Whether he be a preacher, parish priest, foreign missionary, university professor or chaplain to religious women, the Oblate is to be attentive to promote respect for human rights and to favour the coming of a society that is more just and equitable, one that is based on the dignity of the person created in God's image.

... The concern, the will to collaborate according to one's possibilities in bringing about a world that is more just and respectful of the dignity and right of each person flow from our very vocation as evangelizers of the poor³.

We have to choose sides. In the conflict between the oppressed and the oppressors you can not remain neutral. As Oblates we are called to look on what is happening in the world from the perspective of the poor and most abandoned. We have to choose which side we are on. We have to enter into the conflict. Everything else would mean "to wash our hands", a passive support of the powers of death and destruction.

The dialogue is mainly a community process, and above all a process that has to take place in small communities. These communities have to take much time for common prayer, social life and reflection. At least some of its members (one is not enough) must be engaged specifically in an apostolate with the poor. In such a community growth is possible.

If some Oblates that are committed specifically to the poor live in a community where there is no interest for this dialogue, or in a community where there are no possibilities to create a dialogue they will be marginalized by the majority. Then there is no hope, and conflicts will just grow deeper and deeper. If this dialogue, is not possible in most local communities of an Oblate region (province, delegation, etc), we should not hesitate to encourage those who are interested in such a dialogue to form communities together. Even if this leads to tensions and divisions it is better to let a minority look for new ways into the future than to force everyone to stay in groups that are not able to dialogue and grow together.

We should not underestimate the deep differences between the mentality of the poor and the mentality of the middle class and the rich. If we can fight this conflict in our communities we will really become apostolic communities, a witness to the world that it is possible to listen to the poor and to change. Without a deep awareness of our own poverty and a radical commitment to prayer - and to common prayer - I don't think this is possible. These two sources are necessary if we want to fight the problems we are facing. The experience of the congregation and of the whole church clearly shows this.

II. Apostolic religious life

. *The Evangelical Counsels*

12. *Our mission requires that, in a radical way, we follow Jesus who was chaste and poor and who redeemed mankind by his obedience.* That is why, through a gift of the Father, we choose *the way of the evangelical counsels.*

Community is the life-giving reality fashioned by the vows which bind us in love to the Lord and to his people. Thus we become a living cell in the Church in which we strive together to bring the grace of our Baptism to its fullness.

Our vows are a radical way of following Jesus Christ. We are called to take part in his freedom. Jesus was not bound to any group, whether political, social, ethnic or religious. He was free to challenge everyone that used the law, customs or traditions to oppress others. Through this independence, this inner and exterior freedom, he understood the poor and their needs. That is how we - following Jesus Christ through our vows - should live. Our religious life should help us to be free and independent to challenge everyone that exploits and oppresses others.

The vows of religious publicly confirm this will to follow Christ in a radical manner by the way of the evangelical counsels. They define the areas more precisely. They concentrate on the three goods which can most take possession of man's heart. Freely and out of love for his Lord, the Oblate renounces the intimate joys of human love, the joys of wealth and the free possession of temporal goods, and the joys of human independence in the exercise of his personal freedom. He does this with a particular determination to be faithful: this is what our fourth vow, that of perseverance, means... These vows are by their very essence born in love and ordained to love, to an unconditional love for God and for people. They tend to the plenitude of this love through an interior liberation and a detachment from oneself. Their beatitude is that of spiritual poverty⁴.

We have to ask ourselves if this is the case or if religious life has not become just another way of living a comfortable life. How dependant are we on people with money, political or social prestige? How dependant are we on a comfortable middle class life style? To be free hurts. Do our vows hurt us? Do they challenge us so that we in our turn can challenge others? Do they make us feel the pain of Jesus Christ and the poor? How free and independent are we from "the powers of the world"? We will now take a look at the vows from this perspective.

13. *Mary Immaculate, in her faith response and total openness to the call of the spirit, is the model and guardian of our consecrated life.*

If we meditate on all the dangers Mary went through, all the doubts, fears and sufferings she had to bear with because of her Son, then we can come to a deeper understanding of the radical consequences of our vows.

a) Chastity

16. *Consecrated celibacy calls us to develop the riches of the heart. It is an affirmation of life and love; it expressed our total gift of life to God and to the others with all our affection, with all the life-giving powers of our being. Our celibacy allows us to be present where the most urgent needs are to be found, to give witness as a group to the Father's love for us and to our enduring love for him.*

To love is to give, not only something, but yourself. In this vow we give a very intimate part of ourselves to Christ. We give up the possibility to live out the intimate sharing that a relation between a man and a woman can be. This leaves an emptiness that no one can fill, not even God. We are called to share this emptiness with Him, offer it to Him, He who is the great love in our lives. There is a great temptation over and over again to fill this emptiness with all kinds of things like too much work, exclusive possessive relationships, an easy comfortable life etc.

At the deepest level, this emptiness can only be lived in the deepest relation we have, in contemplation and prayer close to our Lord. Our rule calls us to spend about two and a half hours a day in prayer. That is our time of radical privacy with the One we love, our exclusive intimate relation that is the fundament for our lives and our capacity to unselfish love. This can be compared with the time a married couple need to spend together (See C 18).

We can also compare the time we spend with God with the time a married couple have to dedicate for their children. When a little baby is born it needs constant attention. If it does not get what it needs, it starts to cry. We can see God as our baby who needs our love and attention. We just do not hear Him cry, but He is there, waiting for us. To have a child helps a couple to become more mature in their relationship. It challenges their capacity to love. God has made Himself poor and vulnerable like a little child, and He challenges our capacity to love, to give Him all our attention and to spend time with Him.

At another level we have the human support of our brothers. To share in community life is very important. It is also important to have friends, to be able to share with others. (See C 18 and R 12).

All these things enable us to be free to serve and to go where the most urgent needs are. This is a very sensitive balance. Easily we can flee in exterior relations and activities in the name of celibacy. We make compromises with our prayer time or we avoid community sharing in the name of our pastoral commitment.

Easily we can close ourselves off from others in the name of celibacy, and avoid all sharing on a deeper level, stay in our room and close the door.

What we are called to do is to seek a balance where the sacrifice sent to serve. The loneliness of celibacy is an important experience that makes us understand the suffering of the abandoned and rejected. But this is only the case if we live this vow in a very conscious way.

b) Poverty

19. *We follow a Master who became poor for our sake. "If you wish to be perfect", he said, "go and sell what you own and give the money to the poor... Then come, follow me" (Mt 19:21). In answer to his call, we choose evangelical poverty.*

The whole section of the vow of poverty touches the theme of this reflection. I have chosen to comment on the parts where the poor are specially mentioned.

"If you want to be perfect": Jesus calls the young man, and in him all of us, to a radical detachment, to leave everything and follow Him. To give what he owns to the poor becomes an expression of an inner detachment, a spiritual poverty that must show itself in practical solidarity. It is impossible to separate the two from each other. Solidarity is the verification of spiritual poverty. The young man went away sad, he was very rich. A church that is not filled with zeal for justice and solidarity with the poor has not given itself completely to Christ. This church is a sad church, rich but sad. The fruit of the spirit is joy, the fruit of inner surrender to God is life and happiness. When we reduce the vow of poverty to a simple statement that we share everything in our Congregation and that we live a simple life style, whatever that means, then I'm afraid that we haven't understood much of this vow. The deep encounter with the poor Christ in prayer and in the poor and abandoned, these experiences are necessary sources for a continuous renewal of our commitment to the vow of poverty. The following constitution expresses this in its first lines.

20. *Our choice of poverty compels us to enter into a closer communion with Jesus and with the poor, to contest the excesses of power and wealth and to proclaim the coming of a new world freed from selfishness and open sharing.*

When faced with demands of our mission and the needs to be met, we may feel weak and helpless. It is then that we can learn from the poor, especially making our own their patience, hope and solidarity.

This constitution mentions the importance to contest the different forms of refusal to share. Here we have to invent new modern forms of "fasting", like the refusal to buy certain products, refusal to use power and authoritarian methods in our pastoral work, a critical examination of where we invest our money, etc. In order to "contest the excesses of power and wealth" we must also have knowledge about the mechanisms of oppression and exploitation. How many Oblates and lay people have not sacrificed themselves in charity work without this awareness? Here something essential is mission. In order to contest the excesses of wealth you must seek the causes, not only try to diminish the symptoms. The huge problems we face today make this very clear. Charity is not the solution. It can be an aspect of what we do, but it must

be practised within the framework of the struggle for justice. Otherwise there is a danger that it only helps to maintain an oppressive system. We should always be suspicious when everyone thinks we are great because we "do something for the poor".

This awareness, this contesting of the excesses of wealth and power will most likely not have much success. What sense does it make if I don't buy the products from this company? What difference does it make if we don't use this specific bank? To learn from the patience of the poor, from their hope and solidarity is to realize that we don't depend on success. The poor have no choice. They have to go on fighting. We also have no choice. Our struggle for justice is a necessary confirmation of our inner detachment, it is a necessity, a deep expression of our joy of having left everything in order to follow Christ. There is no Oblate, no community, no Province which can dispense itself from finding concrete forms for this witness that we are called to give.

21. The spirit prompted the first Christians to share everything. Under the influence of that same Spirit we hold all things in common. Our members adopt a simple lifestyle, remembering that it is essential for our religious institute to give a collective witness to evangelical detachment.

We are to avoid all luxury, all appearance of luxury, all immoderate gain and accumulation of possessions. Subject to the common law of labour, and each in his own way contributing to the support of the community and witness its apostolate, we gladly accept the fact of not having at our disposal the comforts we might like.

This sharing and the simple lifestyle are consequences of the vow. It is a continuous process of fighting against our desire to possess "MY car, MY habits, MY favourite pastoral work..." I have some questions regarding the "simple lifestyle" we are called to have. What does it mean? Is it meant to be a guideline for us? The danger is that we are content if we live like most of the people in our surroundings. But the inner detachment that should be expressed in our exterior lifestyle. Can we ever be content with our actual lifestyle? Doesn't it urge us to become more and more radical?

* Constitutions 1818 and 1859

"If you wish to be perfect", says our Lord, "sell what you have." The first Christians followed that counsel faithfully to the letter. They still had fresh before them the example of their divine Master, who chose to be born in a stable and to die upon a cross, after having lived deprived of everything, for he was without the small coin needed to pay Caesar's tribute, and did not even have a place to rest his head.

Since it is our aim in the Institute to follow in the footsteps of those first Christians, we have more than enough reasons... for resolving to embrace this fundamental point of religious life and perfection.

... Since covetousness is among the vices that do most damage to the Church, our Institute's spirit, which is one of atonement, leads us in some way to offer to God the compensation for this vice, by adopting voluntary poverty as the saints have practiced it before us.

Here we have a beautiful text of the Founder describing the poverty of Christ. The more radical our inner unity with him becomes, the more urgent will our desire to live real poverty become. The more scandalized will we also be when we look at the "excesses of power and wealth" within the Church and within society. Perhaps these two sources, the unity with Christ and the scandal of the covetousness that surrounds us, call us to give witness by a poverty far beyond "a simple lifestyle"?

R 14. Since the community's possessions may be considered the patrimony of the poor, they will be administered carefully. The community, however, placing its trust in divine Providence, will not hesitate to make use of what it has, even of what is necessary for its sustenance, to benefit God's poor.

In many places in the CCRR I sense a hidden message that goes far beyond what we normally see and practice. This rule is an example of that. "The community's possessions may be considered the patrimony of the poor..." Here I sense some of this urgent need to become more and more detached from "worldly" securities that the deep unity with Christ leads us to. This call from outside, through contemplation of and confrontation with our own weakness and the scandal of injustice and human misery, this confrontation with the poor and suffering Christ,

where does all this lead us? Are we here at the core of our missionary vocation, a vocation that urges us never to stop, always to seek for new and more radical ways of living the Gospel among the poor and most abandoned?

R 15. *The houses and Provinces will be solicitous in sharing their resources with Oblates working in poorer areas and in missions with fewer material goods.*

This sharing is a beautiful witness we give to the world. An international organization that really practices financial solidarity. The proposal of the '92 Chapter to share the financial assets in a way that every Province shall be self supporting is a sign of this. It would mean the end of the dependence of "the poor Oblates" on "the rich Oblates". It is an important question of power sharing. A move from charity to justice.

c) Obedience

25. *By obedience we become the servants of all. Challenging the spirit of domination, we stand as a sign of that new world wherein persons recognize their close interdependence. Religious obedience is our way of making real the freedom of the Gospel, in common submission to God's will (cf Gal. 5:13).*

Our life is governed by the demands of our apostolic mission and by the calls of the Spirit already dwelling in those to whom we are sent. Our work makes us dependent on others in many ways; it requires real detachment from our own will and a deep sense of the Church.

24. *Christ's food was "to do the will of the one who sent him" (Jn 4:34). He "became obedient unto death, even death on the cross" (Phil 2:8). Called to follow Jesus, we too listen attentively for the Father's voice so that we may spend ourselves without reserve to accomplish his plan of salvation.*

This vow is often seen as a threat to our independence. That it wants us to remain in a childlike attitude without taking responsibility for our lives, without ever growing up. Even if it often has been practiced like this, it actually is meant to lead to the contrary.

Obedience is a consequence of loving. It leads to sacrifice and dependence on others. If you do not dare to give up your life like this, something essential is missing. Being adult and free is so often defined as an independence where you can do what you want (if you have money). Everyone that has given his life in love is a witness that contests this infantile concept of freedom.

Our vow of obedience expresses the gift of ourselves to the Lord. It is a freedom where "persons recognize their close interdependence" (C 25). In our lives it is a constant struggle to reach this poverty, the detachment from all our possessions, including the one of the freedom to follow our own individual interests. It is the freedom of being part of a community where we live to serve God and the poor.

26. *As individuals and as a community, we have the responsibility to seek the will of God. Decisions which express this will are best reached after community discernment and prayer.*

In the Superior we will see a sign of our unity in Christ Jesus; through faith we accept the authority he has been given. We will give our loyal support once a decision has been made and, in a spirit of cooperation and initiative, we will devote our talents, our activity, our very lives, to our apostolic mission in the Church.

Any new undertaking which involves serious commitment on the part of the Congregation should be submitted to the competent religious Superior before proposing it to ecclesiastical or secular authorities.

Likewise, before an Oblate accepts any new or additional tasks offered by ecclesiastical superiors or by others, he will ask permission from his own Superior.

27. *By our vow of obedience we assume the obligation to obey the Holy Father and our lawful Superiors in any matter pertaining directly or indirectly to the observance of the Constitutions and Rules. The vow binds us gravely when we receive from our Superior an order expressly given in the name of obedience.*

R 18. *In major decisions and in matters concerning the life and mission of the whole community, there will be a process of discernment conducive to consensus.*

R 19. *Superiors will consult those who are to be appointed to new responsibilities, giving*

them an opportunity to express their own views. While respecting the requirements of the common good, they will take an individual's personal gifts and callings into consideration before a decision is made.

The authority of our superiors is defined within the context of community. This is an important statement. It shows the mutual dependence that characterizes the relation between the Oblates and their superiors. It demands courage of a superior to listen to and respect this community process and discernment. It demands also courage not just to let the majority decide, the ultimate decision being the superiors. In this way everyone contributes in the searching for the will of the Father (C 24).

I think it is important to see the role of the community and the authority of the superior as being two different things, where one never can substitute for the other. Both contribute in their own unique way in the decision making process.

Both the far too authoritarian rule of some superiors in the past that has created so many wounds, and the "democratic" superior of today that refuses to take ultimate responsibility for the decisions and the wellbeing of the members, create often a situation where the weakest members have to suffer under the consequences of the "freedom" of the stronger.

d) Perseverance

29. *Jesus "always loved those who were his own in the world," and to the very end "he showed how perfect his love was" (Jn 13:1). His spirit inspires all Christians to constancy in their love. The same Spirit develops in us a close attachment to the Congregation. Our perseverance is thus a sign of Christ's fidelity to the Father.*

We will help each other find joy and fulfillment in our community life and in our apostolate, supporting one another in our resolution to be faithful to the Congregation, whatever the circumstances which could provoke its dispersal or tempt us to withdraw from it.

This vow is a sign of "Christ's fidelity to the Father". Jetté explains the historical background in the following way:

The fact that we make this vow... finds its explanation in the historical circumstances attached to the beginnings of our Congregation. Since the latter had not as yet received civil approval from the French Government, some Fathers who were dissatisfied could persuade themselves that they were free to leave the Congregation whenever they choose, ...⁵.

To give yourself totally in love includes to giving your *whole* life, a commitment until - and on a deeper level even beyond - death. This vow is a consequence of the limitless and total gift of yourself. If someone has taken this ultimate step, it will be noticed in the quality of his everyday life. This is extremely important in the work among the poor.

This work inevitably leads to taking part in their sufferings. Only those who really have given their lives to the poor persevere. All too often poor people have seen men "with a good heart" and great enthusiasm coming to their assistance, but only for a moment. When difficulties arise, they leave. The poor have no choice, they have to stay. We are called to stay with them, and stay with them as Oblates.

2. Living in Faith

31. *We achieve unity in our life only in and through Jesus Christ. Our ministry involves us in a variety of tasks, yet each act in life is an occasion for personal encounter with the Lord, who through us gives himself to others and through others gives himself to us.*

While maintaining within ourselves an atmosphere of silence and inner peace, we seek his presence in the hearts of the people and in the events of daily life as well as in the word of God in the sacraments and in prayer. We are pilgrims, walking with Jesus in faith, hope and love.

This unity of life in Christ is found "in the hearts of the people and in the events of daily life as well as in the Word of God, in the sacraments and in prayer".

This is an expression of our way of life. It is a unity where you can not take out some parts or say that some are more important than others. They all belong together and have to be lived in harmony and balance.

3. The Apostolic Community

37. *We fulfill our mission in and through the community to which we belong. Our communities, therefore, are apostolic in character.* The Founder left us a legacy: "Among yourselves practice charity, charity, charity - and, outside, zeal for the salvation of souls." In fidelity to that testament, each member's zeal is sustained by the bonds of fraternal charity.

By growing in unity of heart and mind, we bear witness before the world that Jesus lives in our midst and unites us in order to send us out to proclaim God's reign.

38. *Obedience and charity bind us together, priests and Brothers, keeping us interdependent in our lives and missionary activity,* even when, dispersed for the sake of the Gospel, we can benefit only occasionally from life in common.

Each community, whether a house or a district, will adopt a program of life and prayer best suited to its purpose and apostolate. Once set up, such a program is entrusted to the vigilance of the Superior; regular meetings will be held to praise and thank the Lord, to assess the community's life, to renew its spirit and strengthen its unity.

42. *Our members in distress, those who are sick or the aged among us, contribute greatly to the coming of God's Kingdom. We will be particularly concerned for them and will surround them with all the affection that binds us together as members of the same family.*

43. *We will keep alive the memory of our deceased and not fail to pray for them,* faithfully offering the suffrages prescribed on their behalf (cf Appendix).

R 23. *Apostolic works and the demands of authentic religious life will be the determining factors in the design and furnishing of our houses, as well as in the community's lifestyle and means of support.*

R 26. *Oblate houses and hearts are open to all who seek help and counsel. Priests are always welcome; and other evangelical workers will be received so that they may share the bread of friendship, faith reflection and prayer. The community will also respect its members' needs and their right to privacy.*

The '92 Chapter underlined the importance of apostolic community. What is the difference between a community where you "just live" and perhaps receive a certain human and spiritual support, and this apostolic community "in and through which we fulfil our mission" (C 37)? Perhaps the answer to this must be different depending on the reality we live in. This is expressed in C 38: "Each community... will adopt a program of life and prayer best suited to its purpose and apostolate". My personal opinion is that in modern society the importance of apostolic communities can not be overestimated. They are not only the base for our apostolate, they are an essential part of it. I have two reasons for this statement:

- The process of adapting religious life to modern society is essentially a community process.

- The fragmentation and the individualism of modern society needs a witness that is a community witness.

If this is true, then our provinces, delegations or districts have to have a network of such communities in order to have a future. These are communities where a profound sharing takes place and that live close to the poor. Communities that are open to take care of the sick and old brothers (C 42), where a living memory of our deceased brothers is kept alive (C 43), communities that have a simple life style (R 23) and that are open to share with visitors (R 26) and people who need help.

This community will need to be rooted in the work among the poor and abandoned, continuously growing into deeper understanding of the mentality and the living conditions of the people they are sent to evangelize and be evangelized by. An ongoing study of the causes of misery and exploitation will also be necessary.

This community will need a lot of time for common reflection, common prayer, common leisure time, common domestic work, etc. In order to be a creative community and a community witness in modern society these things are essential. The crisis of modern society demands a

radical commitment that goes further than the minimum defined in our rule. The time spent together in prayer, common reflection, etc. has to be beyond this minimum. If we want to be part of the movement that strives to re-create a world where the individual has a given place in creation, and where the wellbeing of the community - and specially its poorest and weakest members - has priority, and if the solution is more than a little bit more charity and more projects, then our mission has to be in and through community. Oblates living alone and in district communities can be a valuable part in this, but only within the context of a network of creative communities. Perhaps the future of our Congregation in the modern world with its very few vocations depend on the ability we have to create such communities.

The apostolic community rooted in the reality of the poor can become a centre in the struggle against the forces that threaten to destroy human life and our whole planet. It can become a model for the future, a prophetic sign that the times when you separated the different aspects of life are gone. We need a holistic approach where we strive to create a balance and where the needs and rights of every person are respected. Here we are called, just like the first Oblates, to start with our own sanctification within community. Then, when we have started to practice what we are called to preach, we can go out to be part of the mission Christ confided to us:

The Spirit of the Lord has been given to me,
for he has anointed me.
He has sent me to bring the good news to the poor,
to proclaim liberty to captives

and to the blind the sight,
to set the downtrodden free,
to proclaim the Lord's year of favour.

(Is. 61:1-2)

Johannes JOERGENSEN, O.M.I.⁶

¹ JETTÉ, F., *O.M.I. The Apostolic Man. A commentary on the 1982 edition of the Oblate Constitutions and Rules*. Rome, General House, 1992, p. 32.

² *Ibid.*, p. 99.

³ *Ibid.*, pp. 107-108.

⁴ *Ibid.*, pp. 133-134.

⁵ *Ibid.*, p. 180.

⁶ Father Johannes Jorgensen, OMI, the first Swedish-born Oblate priest in the Congregation, has come to Canada to study missiology at St.Paul University, Ottawa and do some special studies on the development of the Oblate rule under the direction of Fr. Fernand Jetté, OMI, former Superior General. Fr. Johannes who speaks (besides Swedish) English, French and Spanish, will continue his sabbatical in the spring with an extended trip to the Oblate missions in Latin America.

L'activité missionnaire dans la région du Lac des Bois aux XVIII^e et XIX^e siècles

SUMMARY - Many articles are being prepared to proclaim the 150th anniversary of the coming of the Oblates in Western Canada in 1845. The author of this article, M. Gilles Lesage, Secretary of the Oblate Province of Manitoba, introduces us to this intense period of evangelization in the Canadian North-West. He tells of the efforts of the explorers, the tradesmen, the missionaries to discover this vast territory and to evangelize its inhabitants. The study stops at the door of Western Canada, that is Lake of the Woods and its environs. Legendary personages as Radisson, La Verendrye, Father Aulneau, Jesuit, Mgr Provencher and Mgr Taché, oblate, are mentioned. The first missionary efforts were disappointing. The missionary methods of that time are now somewhat contested and a missionary approach of the last decades offers a perspective that contrasts with the past.

Récemment, l'histoire du contact et des relations entre Blancs et Autochtones font l'objet de biens des écrits. Entre autre, l'évangélisation des Autochtones par les Blancs suscite bien des réflexions. Dans cette perspective, l'étude de l'activité missionnaire sur le territoire entre la rivière Rouge et les environs du lac Supérieur offre un intérêt spécial. Situé sur la frontière des provinces de l'Ontario et du Manitoba, la région du lac des Bois est un champ d'action important de la pénétration blanche dans l'Ouest. Au XVIII^e siècle, à partir du contact des Blancs et des Autochtones dans cette région, la présence des Européens et de leurs descendants ne connaît plus d'interruption. Cet article relève un certain nombre de données qui permettent de tracer l'évolution de l'activité missionnaire dans cette région pendant les XVIII^e et XIX^e siècle.

Dans un premier temps, un rapide survol des événements missionnaires marquants de l'Ouest permet d'identifier une différence importante entre la région du lac des Bois et le district d'Athabasca-Mackenzie. Dans un deuxième temps, l'examen plus détaillé des activités missionnaires sur le territoire entre la rivière Rouge et les environs du lac Supérieur permet d'identifier le contexte de l'activité missionnaire, de faire un certain bilan des résultats obtenus et de relever certaines perceptions de l'époque au sujet de cette activité. En conclusion, une approche missionnaire des dernières décennies offre une perspective qui contraste avec le passé.

I. Différence entre la région du Lac des Bois et le district d'Athabasca-Mackenzie

Au XVIII^e siècle, quelques Jésuites, dont Jean-Pierre Aulneau, s.j. est le plus connu, sont venus dans la région du lac des Bois. Au XIX^e siècle, l'abbé Joseph-Norbert Provencher traverse cette région en direction de Saint-Boniface. Plus tard, l'abbé Georges-Antoine Belcourt tente de fonder une mission à Wabassimong (aujourd'hui, White Dog Lake) mais n'y séjourne que peu de temps. A la fin des années 1840, les Oblats prêchent des missions dans la région, mais sans succès. Dans les années 1880, pendant la construction du chemin de fer, Albert Lacombe, o.m.i. vient exercer son ministère auprès des ouvriers de construction, à titre d'aumônier, à Portage-au-Rat (aujourd'hui Kenora). Ce n'est pourtant qu'en 1882 que l'endroit devient une paroisse de plein droit. Au lac la Pluie (aujourd'hui Rainy Lake), une mission permanente n'est pas établie avant 1893.

Entre 1845 et 1870, on retrouve un contraste étonnant en comparant l'activité des Oblats dans le district de l'Athabasca-Mackenzie et celle qui a lieu sur le territoire situé entre la rivière Rouge et le lac Supérieur. En effet, plutôt que d'agrandir le champ de mission à partir de Saint-Boniface au fur et à mesure que les missions sont fondées et que les ressources le permettent, Alexandre Taché, o.m.i. se rend, dès 1846, un an après son arrivée, à l'Île-à-la-Crosse dans le Nord-Ouest. L'effort missionnaire oblat se dirige alors de plus en plus vers le nord et le nord-ouest. Les quelques missions aux environs de Saint-Boniface, Wabassimong, Baie-aux-Canards, Lac-la-Pluie et le poste Manitoba sont toutes abandonnées en 1850. En 1859, une liste dressée par Taché n'indique que quatre paroisses et une mission seulement pour le district de

Saint-Boniface. En 1865, Taché mentionne quelques endroits visités par des missionnaires sans indiquer de missions permanentes dans le district de Saint-Boniface où il n'y a que huit Oblats.

Le développement des missions dans le nord-ouest prend une toute autre allure. De l'Île-à-la-Croix, les unes après les autres de nouvelles missions sont fondées: Lac-La-Biche, Lac-Caribou, Fort Chipewyan, Fort Dunvegan, Fort Resolution, Fort Ra', Providence, Fort Simpson, Fort du Liard, Fort Norman, Fort Good Hope et jusqu'au Fort Youcon en territoire russe. En 1865, pour toutes ces missions au nord-ouest du district de Saint-Boniface, on compte 30 Oblats.

Le contraste est d'autant plus marqué si l'on compare la tradition du contact Blanc-Autochtone des deux régions. Pour toute la région située entre le lac Supérieur et la Rivière-Rouge comprenant le lac des Bois et le lac la Pluie, il y a déjà, en 1865, près de 150 ans de coexistence des Européens ou leurs descendants et des Autochtones. Cette tradition existe depuis beaucoup moins longtemps dans la région de l'Athabasca-Mackenzie et du territoire au sud de cette région.

II. Activités missionnaires à la Rivière-Rouge et aux environs

A. Comment se fait la rencontre des cultures

Il me semble donc intéressant de voir comment s'est fait l'échange ou l'absence d'échange entre les deux cultures qui se rencontraient sur la voie royale des explorateurs et des voyageurs de l'Est, c'est-à-dire dans la région du lac des Bois et de ses environs. Plus particulièrement, il s'agira de l'échange culturel dans le cadre de l'activité missionnaire. Par activité missionnaire, il s'agit de l'enseignement du message évangélique aux Autochtones à qui on souhaitait inculquer la moralité et les rituels véhiculés par les chrétiens qui pénétraient le pays des Autochtones de la région du lac des Bois, les <<Pays d'en Haut>>.

Si l'on comprend l'activité missionnaire simplement comme la communication du message évangélique, il est difficile, peut-être même impossible, d'établir un début précis à l'évangélisation. Les découvertes en archéologie et les études récentes confirment que les différents groupes Autochtones échangeaient plusieurs biens entre eux et parcouraient de grandes distances pour ce faire. Le confluent des rivières Rouge et Assiniboine était un lieu de rencontre et d'échange pour plusieurs tribus des vastes plaines et aussi pour les Anishinabe de la région du lac des Bois et des autres plus à l'est¹. De même, l'endroit connu aujourd'hui sous le nom de Sault-Sainte-Marie était un site important de traite entre les Anishinabe et d'autres groupes de l'Ouest et les Autochtones de l'Est. Ce commerce entre tribus et les contacts qu'occasionnaient les guerres entre différents groupes, soit par la prise de prisonniers ou les négociations de paix, sont autant d'événements qui assuraient aussi l'échange de toutes sortes d'informations. C'est ainsi qu'une certaine connaissance de la culture et de la religion des Blancs a pu précéder l'arrivée de ces derniers. De plus, avant l'arrivée des prêtres missionnaires, des aventuriers ainsi que de nombreux coureurs de bois qui s'adonnaient à la traite des fourrures ont pu transmettre certains éléments du christianisme aux Autochtones avec qui ils négociaient ou à ceux parmi lesquels ils habitaient pour un certain temps ou de façon permanente en prenant pour épouses des femmes autochtones. Tous ces échanges et ces contacts ont permis la transmission d'information sur le christianisme².

De 1654 à 1661, Pierre-Esprit Radisson s'était aventuré dans les régions à l'ouest des Grands Lacs, chez les Sioux et d'autres peuples avoisinants³. D'ailleurs, en 1659, Radisson et Des Groseilliers enseignaient aux Autochtones les éléments du christianisme et baptisaient deux cents enfants en danger de mort pendant une épidémie⁴.

Les premiers prêtres missionnaires à faire route vers l'Ouest sont les Récollets. Suite aux guerres avec les Iroquois, les Hurons cherchent refuge auprès des Anishinabe plus à l'ouest. Les Jésuites les y suivent. En 1641, Isaac Jogues, s.j. et Charles Raymbault, s.j. sont au Sault-Sainte-Marie. En 1688, une mission permanente y est fondée et Jacques Marquette, s.j. en est le premier missionnaire résidant. Leurs voyages les conduisent plus loin à l'intérieur.

Les Autochtones du lac la Pluie sont en étroite relation avec les Autochtones de Kaministiquia, Sault-Sainte-Marie, Chagouamigon et Michilimachinac. Ils se rendent à ces postes pour prendre part aux réunions du conseil des tribus Anishinabe. Ces postes sont aussi d'importants comptoirs de traite et les Autochtones en profitent pour échanger leurs fourrures

contre des armes et d'autres produits. Des prêtres missionnaires sont aussi stationnés dans ces postes. Les Autochtones y apprennent donc certains éléments du christianisme. De retour dans leur milieu respectif, ils ne doivent pas manquer de faire part de leurs expériences et de parler de ce que leur avaient dit les <<hommes de la prière à la robe noire⁵>>.

Les explorateurs de la Nouvelle France poursuivent leurs activités de pénétration à l'intérieur du continent. Entre 1678 et 1680, Daniel Greysolon Dulhut se rend jusqu'à la pointe sud-ouest du lac Supérieur. En 1688, Jacques de Noyon s'aventure plus loin sur la route qui allait être connue sous le nom de route de Kaministiquia, suivant la rivière Kaministiquia au lac du Chien, puis aux lac Mille Lacs pour se rendre au lac la Croix et au lac la Pluie. Il ne se rend pas jusqu'au lac des Bois⁶. En 1697, le poste Kaministiquia est abandonné. En 1717, il est reconstruit par Zacharie Robutel, Sieur de la Noue, qui plus tard, en établira un autre au lac la Pluie.

Cette poussée vers l'Ouest reprend avec Pierre Gaultier de Varennes et de La Vérendrye. Il est accompagné sur ses expéditions par des Jésuites, les premiers prêtres missionnaires à fouler le sol de l'Ouest. Les Jésuites avaient déjà acquis une longue expérience missionnaire auprès des Autochtones. Cette expérience d'un siècle d'efforts d'évangélisation en Nouvelle France permet de situer le contexte du projet missionnaire des Jésuites dans l'Ouest.

B. Francisation et assimilation

Dans un article intitulé <<Education for Francization: The Case of New France in the Seventeenth Century⁷>>, Cornelius J. Jaenen indique, qu'au XVII^e siècle, l'activité missionnaire qui se faisait en étroite collaboration avec la dynastie des Bourbons avait pour objectif de franciser les Autochtones et de les assimiler éventuellement à la colonie française. L'éducation étaient perçus comme un moyen privilégié de mettre en oeuvre cet objectif. Quatre moyens ont été utilisés: 1) l'éducation des enfants du territoire de la mission en vivant au sein même du groupe autochtone; 2) l'éducation d'une élite envoyée en France pour sa formation; 3) l'éducation des enfants faite à l'aide de chefs convertis et de catéchistes dans le milieu artificiel de réserves ou <<réductions>>; 4) l'éducation des filles et des garçons dans l'ambiance contrôlée d'écoles résidentielles.

Le premier moyen, à savoir, l'éducation des enfants dans le pays de mission lui-même, n'a pas connu de brillant succès et cessa d'être en priorité. La vie nomade ne favorisait pas l'enseignement voulu. Les nombreux déplacements qu'imposait le mode traditionnel de vie des Autochtones rendait difficile toute forme de continuité dans le programme d'éducation. Les missionnaires eux-mêmes ne pouvaient pas toujours se permettre de les suivre. Pour les Autochtones plus sédentaires, il s'avérait pratiquement impossible de générer un intérêt soutenu pour l'éducation formelle⁸.

La deuxième approche, d'envoyer des candidats étudier en France n'a pas connu plus de succès. L'acculturation qui s'ensuivait entraînait le plus souvent des conséquences tragiques. Soit que certains mourraient en France ou d'autres, une fois revenus, devenaient alcooliques, éprouvant beaucoup de difficultés à maintenir des relations stables permettant de fonder une famille. Dans un cas, un Autochtone, revenu au pays, ne s'est pas réadapté aux conditions de vie des siens et mourut de faim⁹.

La troisième expérience est celle de la <<réduction>>. Cette relocalisation des Autochtones dans une mission à l'écart des influences néfastes des Blancs permettait d'initier les Autochtones à un mode de vie sédentaire en leur enseignant l'agriculture et certains métiers. De plus, ils étaient regroupés autour d'une école et d'une église. Toutefois, les résultats escomptés ne se sont pas produits. Si les enfants adoptaient certaines coutumes françaises dans l'habillement et l'alimentation, ils ne s'adonnaient pas facilement à l'agriculture ou aux métiers. Ils apprenaient peu de français et c'était plutôt les missionnaires qui continuaient de parler les langues autochtones et de traduire les catéchismes et les missels¹⁰.

Enfin, le quatrième moyen d'éducation des Autochtones a été celui des écoles résidentielles. Les Relations des Jésuites indiquent que dès le départ le projet a fait face à des difficultés dû au fait que les mères éprouvaient une extrême tendresse pour leurs enfants et qu'il était bien difficile de les séparer. Aussi, Marie de l'Incarnation fait part dans sa correspondance de la grande résistance rencontrée à franciser ou civiliser les Autochtones. Elle ajoute que leur

communauté a le plus d'expérience dans ce domaine et que, sur la centaine d'enfants qu'elles ont pris sous leur tutelle, elles ont à peine réussi à en civiliser une seule. Marie de l'Incarnation note que les jeunes filles autochtones sont dociles et intelligentes, mais au moment où les religieuses s'y attendent le moins, les élèves sautent la clôture pour se rendre dans la forêt avec leur parenté où elles trouvent plus de joie que dans les bonnes demeures françaises. Elle affirme que les Autochtones sont portés à la mélancolie s'ils sont contraints dans un certain mode de vie et la mélancolie les rend malade. De plus, constate-t-elle, ils aiment tellement leurs enfants, que, les voyant malheureux, ils font tout en leur pouvoir pour les reprendre et elle termine en disant qu'elles devaient les laisser aller.

Également, le coût de fonctionnement des écoles était élevé. Les Jésuites avaient entrepris la traite des fourrures pour financer les écoles. Aussi, leur reprochait-on de s'adonner plus à la traite des fourrures qu'à l'échange du savoir¹¹.

Cornelius Jaenen conclut qu'à la fin du XVII^e siècle les éducateurs se rendent bien compte que les cultures autochtones ne se laisseront pas éliminer et que les croyances traditionnelles sont solidement ancrées. De plus, le système colonial dépend des coutumes et du mode de vie des Autochtones particulièrement en ce qui a trait à la traite des fourrures. Les Autochtones sont un peuple fier et indépendant, convaincus de la valeur de leur culture. Ils reconnaissent la supériorité française dans certains domaines surtout au niveau technologique. Par contre, ils ne sont pas impressionnés par les concepts d'autorité, de moralité, de propriété et de travail de la société française¹².

C'est en partie dans le sillage de cette expérience que se situent les efforts d'évangélisation dans l'Ouest des Jésuites au XVIII^e siècle. On cherche des tribus sédentaires plus susceptibles de donner des résultats favorables aux efforts d'évangélisation. Depuis un certain temps, les Jésuites assurent une permanence cléricale dans les forts et les postes de traite français le long des rives des Grands Lacs. C'est l'époque où commencent les voyages de La Vérendrye dans l'Ouest.

III. Pionniers de l'Évangélisation

A. La Vérendrye

En 1727, Pierre Gauthier de Varennes, Sieur de la Vérendrye et Jacques-René Gauthier sont au poste du Nord, Pierre Gauthier ayant résidence ordinaire à Nipigon. En 1729, La Vérendrye obtient d'Ochagach, de Tachigis et d'autres Cris de Nipigon et des environs de Kaministiquia un tracé au charbon d'une carte sur de l'écorce de bouleau. Cette carte servira à conduire La Vérendrye au lac Winnipeg et au-delà au cours de la décennie qui suivra. C'est pendant ces voyages vers l'ouest à la recherche de la mer de l'Ouest que des missionnaires vont accompagner La Vérendrye¹³. En 1731, Charles Mésaiger, s.j.¹⁴ quitte Michilimackinac accompagnant La Vérendrye jusqu'à la rivière aux Tourtes (aujourd'hui Pigeon River), à l'endroit connu sous le nom de Grand Portage. De là, un groupe d'hommes se rendent, jusqu'au lac la Pluie où on construit le fort Saint-Pierre. La Vérendrye et Mésaiger retournent à Kaministiquia. En 1732, ils se rendent au fort Saint-Pierre et un groupe de Cris les conduisent ensuite jusqu'à l'entrée du Northwest Angle Inlet, au lac des Bois, où l'on construit le fort Saint-Charles.

De 1732 à 1734 Mésaiger assure le ministère des forts Saint-Pierre et Saint-Charles. Il agit aussi à titre de conseiller de La Vérendrye jouant également le rôle de négociateur auprès des hommes de l'expédition. Rien n'est rapporté de son travail auprès des Autochtones. Au printemps de 1733 il retourne à Montréal.

B. Jean-Pierre Aulneau, s.j. et autres jésuites

Le 21 juin 1735, c'est au tour de Jean-Pierre Aulneau de la Touche, s.j., de quitter Montréal pour accompagner l'expédition de La Vérendrye à la quête de la mer de l'Ouest. En fait, Aulneau, comme Mésaiger, était envoyé fonder une mission dans le pays des Mandanes, dont le caractère sédentaires laissait espérer plus d'espoir de succès aux efforts d'évangélisation. Toutefois, aucun Français n'avait encore visité ces contrées et la route pour s'y rendre s'avérait difficile, coûteuse et longue à parcourir. Entre temps les missionnaires passent du temps dans les forts ou postes construits le long de la route selon que les arrêts de l'expédition l'imposent. Ces circonstances leur permettent de faire une certaine évangélisation des Autochtones

rencontrés dans ces endroits. Les Jésuites s'adonnent aussi à l'apprentissage des langues autochtones. Rendu au fort Saint-Charles, Aulneau est le premier à étudier le cri. Dans une lettre à sa mère, il mentionne que l'étude <<de déchiffrer la langue des Kristinaux>> est bien pénible car ils ne sont pas bien disposés à l'enseigner aux autres¹⁵.

Aulneau ne survit pas son passage dans la région du lac des Bois. En juin 1736, lui et 20 voyageurs de l'expédition de La Vérendrye en route vers Michilimakinac sont tués par des Sioux, non loin du fort Saint-Charles. Par la suite des Anishinabe se vengent du sang français en attaquant un certain nombre de camps Sioux. Mais les Sioux eux-mêmes étaient à la quête de vengeance. La Vérendrye avait pris en esclavage un certain nombre de Sioux. L'esclavage existait en Nouvelle-France depuis 1671. Cette pratique avait causé certains problèmes à la Compagnie des Indes. En 1720, on déplorait le fait que des voyageurs sur les rivières Missouri et Arkansas provoquaient des divisions entre les tribus autochtones pour obtenir des esclaves au détriment de la traite des fourrures. L'esclavage existait aussi chez les Autochtones. Certains faisaient de leurs prisonniers des esclaves. Ils acceptaient donc aussi d'échanger leurs esclaves de la même façon qu'ils échangeaient leurs fourrures.

C'est dans ce contexte que Beauharnois explique la mort d'Aulneau:

Les Sioux savaient à l'occasion se venger. Au début de juin 1736, des Sioux rencontrent le canot du jésuite Aulneau, conduit par un voyageur nommé Bourassa; les sioux s'emparent des Français et mettent Bourassa au poteau pour le brûler, mais son esclave siousse intervient pour affirmer que son maître français ne lui a toujours fait que du bien, et elle joute: <<si vous avez envie de vous venger du coup qui a été fait sur nous, vous n'avez qu'à aller plus loin, vous trouverez vingt quatre francois dont le fils du chef qui nous a tué est du nombre>>; les sioux libèrent Bourassa et suivent les indications de l'esclave, et c'est ainsi que le propre fils de Lavérendrye, le jésuite Aulneau et quelques autres Français furent surpris et massacrés¹⁶.

Quatre années plus tard, on désigne un autre jésuite, Claude-Godefroy Coquart, pour accompagner La Vérendrye. Il se rend avec lui jusqu'à Michilimakinac. Ne s'entendant pas avec La Vérendrye, il ne continue pas sa route avec lui et reste à Michilimakinac. Il passe l'hiver 1741 à 1742 à Kaministiquia tentant de pacifier les Autochtones qui préparent la guerre contre les Sioux. La traite des esclaves y est pour quelque chose, car

comme le note le jésuite Coquart en 1742, <<La Vérendrye fera plus d'Esclaves que de paquets (de fourrures)>> et ce même jésuite raconte qu'après une victoire des Assiniboines et des Cristinaux sur les Sioux, <<le nombre des Esclaves Etoit si grand que suivant le raport et l'Expression des Sauvages, ils occupoient dans leur marche un terrain de quatre arpents>>¹⁷.

Malgré tout, l'année suivante, Coquart se rend jusqu'au fort La Reine (aujourd'hui Portage-la-Prairie, au Manitoba). Il y passe l'hiver et retourne dans l'Est l'été suivant.

Un dernier Jésuite, Jean-Baptiste de la Morinie, se rend dans l'Ouest au XVIII^e siècle. Il arrive au fort La Reine en 1750. Il est chargé de l'évangélisation des Autochtones des territoires des postes de l'Ouest. Il accompagne le sieur Jacques Le Gardeur de Saint-Pierre qui a remplacé La Vérendrye au commandement de l'expédition. Mais de la Morinie ne connaît pas les langues autochtones de la région et ne semble pas non plus s'entendre avec Saint-Pierre parce que ce dernier intensifie l'usage de l'alcool dans la traite des fourrures¹⁸. Après un hiver difficile et vue la situation précaire créée par les guerres autochtones, de la Morinie retourne à Michilimackinac en 1751. Les Jésuites ne reviendront pas dans l'Ouest avant la fin du XIX^e siècle, en 1885, soit 134 ans plus tard.

Le bilan de cette expérience missionnaire jésuite auprès des Autochtones du lac des Bois et du pays des postes de l'Ouest ne donne pas de résultats tangibles. Les premiers missionnaires sont véritablement en route vers les Mandanes et les deux derniers ne font chacun qu'un séjour très court. Déjà, les raisons avancées donnent le ton pour l'explication des difficultés d'évangéliser ces nations. On fait appel à l'état des <<barbares endurcis dans leur aveuglement>>, au fait qu'ils sont <<superstitieux à un point qu'on ne saurait exprimer>> et à l'exploitation des Autochtones par les Blancs que leur avarice porte à <<vendre le plus cher possible les marchandises qu'ils y portent et d'acheter les pelleteries au plus bas prix possible, dussent-ils tromper les sauvages après les avoir enivrés>>¹⁹.

Pendant les 67 prochaines années, l'évangélisation et le maintien d'une certaine forme

de christianisme dans la région du lac des Bois sont le résultat des efforts faits par les voyageurs et du personnel embauché dans le commerce des pelleteries. Pour les prêtres missionnaires le monde païen et le monde chrétien étaient irréductiblement séparés. Du côté des laques, l'avènement des Métis est le résultat d'une rencontre de ces deux mondes. Le mariage se fait <<à la façon du pays>> et on continue la pratique d'une certaine piété héritée du père. L'influence réciproque des Autochtones et des Blancs est difficile à mesurer selon le temps et l'espace. Il est toutefois certain qu'il y en a bien une. Par exemple, un bourgeois de la Compagnie du Nord Ouest, Harmon, rapporte dans son journal, le 25 août 1800 qu'il y a au fort Dauphin ou aux environs <<quelques Indiens encore vivants qui se souviennent de prières que le missionnaire leur avait enseignées>> et aussi, à la rivière Souris, le 27 mai 1805, il écrit dans son journal, <<Il leur enseigna quelques courtes prières en français, dont quelques uns n'ont pas encore perdu le souvenir²⁰.

Le travail missionnaire du clergé catholique reprend avec le voyage de l'abbé Pierre Antoine Tabeau. En 1816, il est envoyé par Mgr Plessis à la Rivière-Rouge où il doit se renseigner sur l'opportunité d'y fonder une mission. Toutefois, la même année, les rivalités des compagnies du Nord-Ouest et de la baie d'Hudson provoquent la bataille de la Grenouillère, décourageant Tabeau de se rendre au-delà du lac la Pluie. Dans son rapport à Mgr Plessis, il ne recommande donc pas la fondation d'une mission à la Rivière-Rouge.

C. Joseph-Norbert Provencher et quelques prêtres du diocèse de Québec

Mgr Plessis a des visées d'expansion de l'Église catholique et d'établissement d'une hiérarchie ecclésiastique. Selkirk demande à Mgr Plessis des missionnaires à la Rivière-Rouge afin d'établir l'ordre et d'assurer une certaine stabilité à la colonie. Cette requête est suivie d'une pétition de Métis de la Rivière-Rouge. Mû par l'ensemble de ces facteurs, Mgr Plessis décide qu'il est temps de fonder une mission dans l'Ouest. Le 19 mai 1818, les abbés Joseph-Norbert Provencher et Sévère-Joseph-Nicolas Dumoulin, accompagnés du séminariste Guillaume-Étienne Edge partent en direction de la Rivière-Rouge²¹.

Les instructions de Plessis à Provencher fixent comme premier objectif de la nouvelle mission de la Rivière-Rouge, celui de retirer <<de la barbarie et des désordres qui en sont la suite, les nations sauvages répandues dans cette vaste contrée>>. Le deuxième objectif est de <<porter leurs soins vers les mauvais chrétiens qui y ont adopté les moeurs des sauvages répandues dans cette vaste contrée>>²². Pendant les trente prochaines années, le missionariat auprès des Autochtones connaît peu de succès. Provencher doit asseoir sur des bases solides la mission à Saint-Boniface, assurer le ministère auprès des Métis et des Canadiens français des environs, construire une église et une école, administrer l'exploitation de la grande concession de terre donnée par Selkirk et voir au bon fonctionnement de la ferme qui sert aux besoins de la mission.

Un facteur important qui limite Provencher dans ses efforts d'évangélisation des Autochtones est le petit nombre de prêtres dont il dispose. Dans l'Est, la pénurie de prêtres ne fait que rendre d'autant plus difficile la situation de Provencher, nommé évêque en 1820. Il ne peut pas encore compter sur un recrutement local. De 1818 à 1845, seulement treize prêtres se rendent à la Rivière-Rouge. Sauf Mgr Provencher, neuf repartent après avoir été au service de la mission de deux à neuf ans. Il est rare de retrouver plus de trois prêtres à la fois dans la même année dans tout l'Ouest²³.

L'abbé Belcourt, arrivé à la Rivière-Rouge en 1831, se consacre davantage à l'évangélisation des Autochtones. Il se livre à l'étude du saulteux et fonde, en 1833, la mission de Saint-Paul-des-Sauteux. En 1838, il se rend dans la région du lac la Pluie pour tenter d'y fonder une mission permanente. Il fixe son choix sur Wabassimong (White Dog Lake) près du lac des Bois. Encouragé, au début, par les démarches de Belcourt, Provencher devient au fil des ans de plus en plus en désaccord sur l'approche pastorale et missionnaire de Belcourt. Ce dernier croit qu'il est nécessaire d'inculquer des rudiments de <<civilisation>> avant d'évangéliser. Il insiste donc sur la construction d'une église et d'une école pour servir de lieu fixe de rencontre. Il demande aussi de la semence et des outils aratoires pour enseigner l'agriculture et promouvoir la vie sédentaire. La vie de village est étrangère au mode de vie traditionnel saulteux qui vivent en groupe familial se déplaçant au besoin. Au contraire, Provencher prône, comme Plessis l'avait

recommandé, l'évangélisation par pérégrination. Il croit qu'il suffit d'aller de place en place, rencontrer les Autochtones dans leurs camps et proclamer l'évangile. Pourtant, Provencher se rend bien compte de l'impossibilité d'assurer ce genre de ministère dans les conditions où il se trouve²⁴.

Un autre facteur qui entrave l'activité missionnaire est le fait qu'on refuse de reconnaître quelque valeur ou légitimité que ce soit à la spiritualité autochtone²⁵. Les missionnaires abhorrent les rencontres de la cérémonie du Midewiwin. Certains Autochtones pour leur part ne manquent pas de se distancer des missionnaires et de réclamer leur zone d'influence. Lors d'une tournée au lac Winnipegosis, un Ancien laisse entendre à Belcourt que ce dernier doit se considérer comme envoyé aux Métis et ne pas se préoccuper des Autochtones²⁶.

Sauf pour le passage d'allée et de retour de missionnaires de l'Est et l'évangélisation occasionnelle des Autochtones en cours de route, il n'y a pas d'autres tentatives sérieuses d'évangélisation dans la région du lac des Bois avant l'arrivée des Oblats en 1845.

D. Les Oblats de Marie Immaculée

1. Efforts et insuccès

Une reprise des efforts d'évangélisation dans la région du lac des Bois est tentée par Pierre Aubert, o.m.i. En 1846, il se rend à Wabassimong (White Dog Lake). L'année suivante, en compagnie d'Henri Faraud, o.m.i., il se rend au lac la Pluie et passe à Wabassimong de nouveau. En 1847, François-Xavier Bermond, o.m.i., pour sa part, se rend au nord de Saint-Boniface, à Baie-aux-Canards. En 1848 et 1849, Bermond et Jean Tissot, o.m.i. visitent le poste Manitoba. Tous ces endroits sont relativement rapprochés de Saint-Boniface. Mais, en 1850, ces missions sont fermées et ne sont plus visitées pour un certain temps. Ces fermetures sont faites en faveur des missions du nord-ouest. Comme nous l'avons vu, en 1846, Alexandre Taché, o.m.i., se rend à l'Île-à-la-Crosse et l'effort missionnaire s'intensifie dans cette région particulièrement dans le district de l'Athabasca-Mackenzie.

L'évangélisation des Autochtones au lac des Bois et dans l'ensemble du territoire à proximité de Saint-Boniface ressemble à ce qui s'était produit à la venue des Jésuites. L'évangélisation se fait au passage alors que l'on se destine pour d'autres contrées; les Mandanes dans le cas des Jésuites et les Dénés ou autres Autochtones de la région de l'Athabasca-Mackenzie dans le cas des Oblats. Ce qui a été, pour l'Ouest, l'endroit du premier contact avec les Blancs et qui a été une route importante pour la traite des fourrures pendant plus d'un siècle, est délaissé pour une région où la Compagnie de la Baie d'Hudson a un réseau de postes ou de forts depuis un certain temps mais qui n'a pas la même ancienneté.

Les Oblats continuent de visiter la région du lac des Bois pendant la deuxième moitié du XIX^e siècle. Mais ce n'est qu'en 1882 qu'une mission est fondée à Portage-au-Rat, sur la rive nord du lac des Bois. Dans la région du lac la Pluie, c'est encore plus tard, soit en 1893, qu'une mission permanente est fondée²⁷.

Les raisons évoquées pour le manque de succès rappellent celles évoquées par les Jésuites. Le contact avec les Blancs devient l'explication sur laquelle on insiste le plus. La méfiance et l'hostilité des Autochtones vient de la longue tradition de commerce avec les Blancs. Taché ne manque pas de souligner que plus le contact avec les Blancs a été de longue durée plus les Autochtones sont mal disposés à l'égard des missionnaires²⁸. C'est ainsi que Taché s'explique les échecs essayés auprès des Saulteux:

Pendant de longues années, nos voyageurs canadiens ont porté le scandale parmi ces nations infidèles, au point de rendre presque impossible la conversion de celle avec laquelle ils ont eu le plus de rapports. Un mal immense a été fait. Malgré la trop fameuse réputation des voyageurs des pays d'en haut, le Canada si noble, si généreux, si chrétien, n'a pas soupçonné ce que pouvaient ceux de ses enfants qui se sont égarés²⁹.

Ailleurs, Taché en fait une liste un peu plus détaillée:

Nous n'avons donc plus de Mission sauvages dans les environs de la colonie. Le contact habituel avec les blancs (honte aux chrétiens), l'usage des liqueurs enivrantes, une profonde et universelle dégradation morale, l'abus criminel des grâces, etc., ont placé ce peuple dans des circonstances les moins favorables à sa conversion³⁰.

Taché accorde beaucoup d'importance à l'effet néfaste du commerce sur les Autochtones en autant que cela favorise le marché de l'alcool³¹. Il souligne aussi la conséquence désastreuse que la traite peut avoir lorsqu'elle éloigne les Autochtones de leur mode de vie traditionnelle en les rendant dépendant du commerce des Blancs. Les Autochtones protestent alors la trop grande facilité avec laquelle on les abandonne à leur sort en brisant facilement les liens³².

Les visites des missionnaires qui ne se font qu'occasionnellement expliquent aussi le manque d'intérêt des Autochtones pour l'évangile. Le missionnaire de passage n'est pas un missionnaire qui fait sa vie au milieu de ceux qu'il évangélise. N'est-ce pas ce à quoi fait allusion Théophile Campeau, o.m.i. dans une lettre à Mgr Langevin: <<Si nous pouvions rester toujours au milieu d'eux dans les centres de mission déjà établis, les conversions deviendraient plus nombreuses et plus faciles³³. Et dans une lettre à Camper, il ajoute:

Pourquoi faut-il que nous manquions du grand moyen de les évangéliser? Pourquoi l'homme de la bonne prière, comme ils disent, est-il condamné à errer ça et là, à vivre trop souvent partout, et jamais assez longtemps à la même place? Cette mission du lac Croche, ainsi que celle de la montagne de Tondre exigeraient des missionnaires à poste fixe. Tant qu'il n'en sera pas ainsi et qu'elles ne recevront notre visite que de loin en loin, les conversions ne seront jamais nombreuses³⁴.

Le problème n'est plus celui de sédentarisme ou de nomadisme, mais plutôt celui de <<rester parmi eux>>. Avant le système de réserves, le missionnaire ne pouvait pas suivre les Autochtones dans leurs déplacements. Après la création des réserves³⁵, le missionnaire passe trop de temps à voyager d'une réserve à l'autre.

2. Perspectives des Autochtones

La perspective des Autochtones reste difficile à saisir. Les Autochtones eux-mêmes n'ont pas laissé d'écrits. Les témoignages ne viennent que de seconde main, tel que rapportés, le plus souvent, par les missionnaires. L'attachement à leur culture et aux traditions des ancêtres est certainement un facteur important dans la résistance inébranlable qu'offre les Autochtones à l'évangélisation³⁶. Aulneau rencontrait peut-être cette forme de résistance lorsqu'il disait que les <<Kristinaux>> n'étaient pas bien disposés à enseigner leur langue aux autres. Belcourt avait déjà rencontré cette résistance au lac Winnipegosis, mentionnée plus haut. On reconnaît une résistance semblable aussi dans ces paroles d'un Autochtone de la mission de Saint-Lazare, au fort Ellice, à l'ouest de Saint-Boniface, que Jules Decorby, o.m.i., cite dans une lettre:

Le Grand Esprit t'a donné une religion, c'est bien; garde-la, observe-la; en cela tu n'auras que notre respect et notre approbation. Mais il nous a donné aussi la nôtre, que nos pères qui n'étaient pas des sots, nous ont transmise et qu'ils nous ont exhorté à conserver avec soin; nous y voulons mourir³⁷.

A la fin du XIX^e siècle, la <<question des sauvages>> est presque éclipsée par la nouvelle conjoncture tributaire de la question des écoles, de l'immigration et des transformations économiques. La perception, au moins, s'était répandue que le facteur autochtone dans le ministère de l'archidiocèse de Saint-Boniface était négligeable. Ainsi, on peut lire:

A mon départ de Montréal, en 1889, un prêtre, du diocèse de Montréal, me disait: Oh! mon petit Père, vous aurez tout le confortable au Manitoba, car il n'y a plus de missions sauvages là. Mgr Langevin, notre vénéré archevêque, a fait justice dernièrement de cette fausse impression, en prouvant par le livre du gouvernement qu'il y a 14.000 sauvages au Manitoba³⁸.

En ce fin de siècle, les raisons avancées pour les difficultés rencontrées dans l'évangélisation des Autochtones ne font plus mention de l'effet néfaste des Blancs³⁹. L'explication s'arrête maintenant sur l'obstination des Autochtones épris de sorcellerie et accrochés à une vie païenne et superstitieuse. La difficulté de christianiser les Autochtones reste entière au coeur des préoccupations des missionnaires du lac des Bois. Charles Cahill, o.m.i. écrit à Mgr Langevin en juin 1899:

Il y a quarante ans que les missionnaires catholiques parcourent ces vastes contrées. Jusqu'ici tous les efforts s'étaient heurtés à des préjugés invétérés et à une obstination invincible. C'est à peine si le fanatisme farouche de ces barbares s'était assez calmé pour permettre aux

héralds de l'Évangile de circuler au milieu d'eux sans exposer leur vie.

Et il ajoute un peu plus loin:

Comme on le voit, le missionnaire n'a pas seulement contre lui un simple respect humain, mais une espèce de discipline traditionnelle et servile, tenant au plus intime des institutions de la vie sauvage. Le sauvage qui se fait chrétien se condamne à une espèce d'ostracisme de la part de toute la tribu; il ne peut plus vivre de la vie publique, qui est essentiellement la vie païenne; prendre part aux danses en l'honneur du soleil, de l'ours, aux fêtes nationales: selon le code indien, il n'est plus un sauvage. Aussi avec cet ensemble d'idées et de faits, ce n'est que par les enfants qu'on peut commencer l'évangélisation de ces pauvres et malheureuses peuplades.

On continue aussi d'accorder de l'importance au fait de garder les Autochtones éloignés des Blancs:

Aussi notre but, en fondant cette nouvelle résidence, a-t-il été d'amener les sauvages à fréquenter l'église de l'école, afin qu'ils soient désormais séparés des blancs, comme c'est le cas pour la Mission des RR. PP. Jésuites du Fort William à quelques centaines de milles du Portage⁴⁰.

L'expérience missionnaire protestante n'a pas été plus heureuse dans la région du lac des Bois et du lac la Pluie. En 1838-1839, un méthodiste, James Evans, visite Fort Francis. En 1836, il avait créé un alphabet pour la langue des Anishinabe lorsqu'il était dans la région de Sarnia⁴¹. Un peu plus tard le révérend Mason se rend dans la région du lac la Pluie et quitte les lieux en 1843. Le révérend Peter Jacobs qui le succède part à son tour en 1846. Abandonnée jusqu'à l'arrivée du révérend Allen Salt en 1853, la mission est définitivement abandonnée en 1858 avec le départ de ce dernier. De même, quelques missionnaires anglicans se rendent à Wabassimong au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle, sans toutefois connaître beaucoup de succès⁴².

En 1872, plus à l'est, au nord du lac Supérieur, le révérend Edward F. Wilson, sous les auspices de la Church Missionary Society, se consacre à l'évangélisation des Autochtones. Croyant qu'assez d'énergie avait déjà été dépensée à la prédication, il quitte la Church Missionary Society et fait carrière dans l'enseignement, faisant la promotion de l'assimilation des Autochtones à la société blanche. Il expérimente avec plusieurs façons d'éduquer les Autochtones. Après plusieurs années, il conclut que les tentatives d'assimilation des Autochtones ne sont pas justifiées. En 1891, il publie sous un pseudonyme, <<Fair Play>>, une série d'articles dans <<The Canadian Indian>>. Il condamne les politiques destinées à <<dé-indianiser les Indiens, pour le rendre un homme blanc sous tous les rapports>>, <<Pourquoi sommes nous prêts à demander aux seuls Indiens d'abandonner calmement toutes leurs coutumes et leurs traditions et leur langue et d'adopter ceux de leur agresseur sur leur territoire?>> <<Le changement que nous exigeons des Indiens... en est un bien plus grand que celui dont nous nous attendons des immigrants de l'Allemagne, de la Suède, de la France et de l'Italie au Canada.>> Il suggère, qu'au contraire, les Blancs d'Amérique du Nord doivent être prêts à accepter <<une communauté indienne indépendante>>, avec son propre gouvernement ayant son lieutenant gouverneur et parlement. <<Ne serait-il pas>>, poursuit-il,

plus agréable, et ne serions-nous pas plus en sécurité nous-mêmes, s'il y avait, vivant parmi nous, une communauté prospère d'Indiens, satisfaits, à l'aise et confiants en eux-mêmes, plutôt que des groupes de pauvres, dépendants, insatisfaits, à demi-éduqués, à demi-anglicisés⁴³.

A la fin du XIX^e siècle, dans la région du lac des Bois et généralement pour le territoire compris entre le lac Supérieur et la rivière Rouge, où se trouve une forte proportion d'Anishinabe, le progrès de l'évangélisation reste minimal. Au cours du XX^e siècle, l'éducation des Autochtones et les visites répétées des missionnaires dans les réserves et plus tard la collaboration au développement communautaire puis à la promotion de la justice sociale seront les activités principales d'évangélisation⁴⁴. Selon que le permettront les ressources et le personnel, des missions permanentes seront fondées.

3. Orientations nouvelles

Un long chemin a été parcouru pendant le XX^e siècle, qui a mené à de nouvelles

perspectives de la mission chez les Autochtones, surtout, la valorisation de la spiritualité autochtones. Celle-ci ressort particulièrement dans les congrès du *Ontario Kateri Conference*. En 1990, le thème du *Ontario Native Kateri Conference* à Thunder Bay était <<Dream Speakers - Vision Seekers>>. Les participants ont conclu que la conférence avait permis à partir d'une approche romaine de se diriger vers une approche autochtone. Certains qui avaient à la fois de profondes convictions chrétiennes et un grand attachement aux traditions autochtones ont trouvé des façons de concilier les deux.

Des orientations semblables sont aussi le résultat des ateliers de <<Summer Elders' Workshops>> dont l'origine remonte au mois d'août 1982 lors de la Conférence oblate internationale à l'Université Saint-Paul, à Ottawa, sous le thème de <<L'évangélisation dans les sociétés sécularisées>>. Les <<Summer Elders' Workshop>> étaient une première du genre. C'était la première fois (du moins au Canada) que des prêtres catholiques et d'autres personnes demandaient aux Anciens de les guider dans une expérience éducative d'apprentissage et de connaissance de la spiritualité autochtone.

Le relevé de quelques données portant sur l'activité missionnaire dans la région du lac des Bois aux XVIII^e et XIX^e siècle permet d'analyser un cas où le clergé missionnaire a tardé à s'engager définitivement. Le nomadisme des autochtones au début a paru comme un obstacle majeur à l'évangélisation. Bien que les textes de l'époque sont surtout de l'écriture du clergé missionnaire et relatent principalement les activités du clergé, il est évident que l'ensemble de la population blanche joue un rôle dans le missionnariat chrétien. Que cet influence laïque soit positive ou négative, le prêtre missionnaire s'y réfère dans l'évaluation de sa propre action. Un certain nombre de questions se posent. L'effet le plus grand du missionnariat laïque a-t-il été au sein du nouveau groupe culturel qu'il contribue à créer, la nation métisse, tributaire à la fois de la culture blanche et autochtone? Quel impact ont eu les influences de la spiritualité autochtone et chrétienne sur les Métis? Comment les relations entre Autochtones et Métis ont-elles influencé l'activité missionnaire? En ce qui a trait à l'activité missionnaire, quelles comparaisons peut-on faire entre les Anishinabe du sud du lac Supérieur au États-Unis et ceux du nord des Grands Lacs et ceux de la région du lac des Bois? Comment tirer au clair la distinction entre laïques et clergé dans l'activité missionnaire et la perception que les Autochtones avaient de ces deux groupes et comment cette perception influençait-elle les attitudes et les jugements qu'ils portaient face au christianisme?

Gilles LESAGE

¹ Taché utilise le mot Anishinabe pour désigner les Saulteux: <<Les Maskégons se nomment eux-mêmes au singulier Ininiw; les Cris, Iyiniw; les Saulteux, Anichinabew, trois mots qui, dans leurs langues respectives, comme le déné des Montagnais, veulent dire homme.>> Lettre de Mgr Taché à M. Dawson, le 7 février 1859, dans *Missions*, No. 6, juin 1863, p. 162. On désigne aussi les Anishinabe par les noms de Ojibwa ou Chippewa. Claude CHAMPAGNE, *Les débuts de la mission dans le Nord-Ouest canadien: Mission et Église chez Mgr Vital Grandin, o.m.i. (1829-1902)*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1983, p. 61.

² C'est aussi ce que relève Martha McCarthy dans la région de l'Athabaska-Mackenzie: <<The spread of prayers and information about religion could be compared to the spread of trade goods, often far beyond the original contact, and appeared to follow the same routes. Grandin wrote that the Yukon Indians were in contact with the Indians from the other side of the mountains, and had picked up Catholic habits from them, while others had had contact with the Russian missionaries or their Indians, and "made more signs of the Cross than our most devoted".>> Martha McCARTHY, *The Missions of the Oblates of Mary Immaculate to the Athapaskans 1846-1870: Theory, Structure and Method*, thèse non publiée, Université du Manitoba, 1981, p. 278.

³ CHAMPAGNE, A., *Les La Vérendrye et le poste de l'Ouest*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1968, p. 19. Voir aussi: <<Partant des lacs Supérieur et Nipigon et peut-être d'ailleurs, quelques autres Canadiens coureurs de bois, en dehors de ceux déjà mentionnés, s'étaient également aventurés dans l'Ouest de différents côtés, mais on n'a à leur sujet que de vagues mentions, qui nous laissent dans l'incertitude quant aux directions exactes et aux distances>>, *Ibid.*, p. 21.

⁴ SALAMON, G., *History of the Rainy Lake Region*, p. 3.

-
- 5 *Ibid.*
- 6 CHAMPAGNE, A., *Les La Vérendrye*, p. 21, note 3.
- 7 JAENEN, C., «Education for Francization: The Case of New France in the Seventeenth Century», dans J. BARMAN, Y. HÉBERT et D. McCASKILL, *Indian Education in Canada*, Vol. I: *The Legacy*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1986, pp. 45-63.
- 8 *Ibid.*, pp. 48-49.
- 9 *Ibid.*, pp. 50-52.
- 10 *Ibid.*, pp. 52-54.
- 11 *Ibid.*, pp. 54-59.
- 12 *Ibid.*, pp. 59-61.
- 13 En 1727, Nicolas-Flavien de Gonnor, s.j., s'était déjà rendu plus au sud chez les Sioux. Il était lui aussi chargé de chercher la route de la mer de l'Ouest. CHAMPAGNE, A., *Les La Vérendrye*, p. 92.
- 14 Un règlement de la société d'expédition de La Vérendrye de 1731 stipule que un ou deux missionnaires accompagneraient l'expédition. Charles-Michel Mesaiger, s.j., accompagne La Vérendrye à titre d'aumônier de l'expédition et de missionnaire des Autochtones rencontrés en route. Il est destiné par ses supérieurs «aux missions Mandanes du Missouri, que l'on ne connaissait pas encore, mais que l'on savait être plus prête que d'autres par conséquent à accepter l'évangile. On les disait aussi passablement civilisés». CHAMPAGNE, A., *Nouvelles études sur les La Vérendrye et le poste de l'Ouest*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1971, p. 113.
- 15 CHAMPAGNE, A., *Les La Vérendrye*, p. 119.
- 16 TRUDEL, M., *L'esclavage au Canada français. Histoire et conditions de l'esclavage*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1960, p. 71. Il cite la lettre du 14 octobre 1736 de Beauharnois, dans *Journals and Letters of La Verendrye*, p. 211s, édité par L.J. BURPEE. La traite des esclaves dans l'Ouest va se poursuivre jusqu'à la conquête. Ainsi en fait était un mémoire de Bougainville en 1757. (voir CHAMPAGNE, A., *Les La Vérendrye*, p. 438.)
- 17 TRUDEL, M., *L'esclavage au Canada français*, p. 71. Il cite une lettre de Coquart, résumée dans la lettre de Beauharnois à Maurepas, dans *Journals and Letters of La Vérendrye*, p. 381, édité par L.J. BURPEE.
- 18 CHAMPAGNE, A., *Nouvelles études sur les La Vérendrye*, p. 128.
- 19 Voir le mémoire de Jacques Le Gardeur de Saint-Pierre, dans CHAMPAGNE, A., *Nouvelles études sur les La Vérendrye*, p. 127; la lettre du père Aulneau au père bonin du 30 avril 1736, dans CHAMPAGNE, A., *Les La Vérendrye*, p. 423; mémoire du sieur de Beauvat présenté au ministre en octobre 1758, dans CHAMPAGNE, A., *Les La Vérendrye*, p. 437.
- 20 HARMON, D.W., *A Journal of Voyages*, éd. 1903, pp. 26 et 208, cité dans CHAMPAGNE, A., *Nouvelles études sur les*, p. 131. Un autre exemple de missionariat la-que est signalé dans une lettre du père Baraga, missionnaire à La Pointe au Michigan, écrite le 28 septembre 1835. Il y dit qu'il y a un Canadien, nommé Peter Cotte, à Fond-du-Lac (aujourd'hui Duluth) qui depuis quelques années invite chez lui les Autochtones de sa région et leur chante des cantiques sur des mélodies françaises publiées dans un livre de prières dans la langue des Outaouais. Peter Cotte faisait la traite des pelletries à Fond-du-Lac avec les Autochtones depuis une trentaine d'années. CEGLAR, C.A., *The Works of Bishop Frederic Baraga*, Vol. I, Baragiana Publishing, 1991, p. 273. Martha McCarthy mentionne que Mgr Provencher aussi notait l'impact des engagés de la Compagnie de la Baie d'Hudson sur les Autochtones en matière de religion: «Provencher told the Propagation de la Foi that the Crees in the Rockies refused to listen to the Protestant missionary already there, because they thought he did not speak of the true religion. Thus belief among the Crees, according to Provencher, originated with the influence of the French-Canadian servants of the Hudson's Bay Company»; «les Sauvages ont cette idée partout, ils la tiennent des Canadiens au service de la compagnie». McCARTHY, M., *The missions of the Oblates*, p. 129. Martha McCarthy suggère que des Iroquois, à l'embauche des compagnies de traite de fourrures, restés dans l'Ouest aient pu devenir des propagateurs de la religion chrétienne et catholique en particulier. Taché note l'effet évangélisteur des voyageurs de la façon suivante dans une lettre à Dawson: «Quelques voyageurs canadiens, au milieu de leur perversité, avaient, de temps en temps, fait entendre une parole de Foi: la nouvelle de ce qui se faisait à la Rivière Rouge développa ce premier germe de la bonne semence; et les infidèles eux-mêmes demandèrent qu'on allât rompre le pain de la Divine Parole.» (en parlant des Autochtones de l'Île-à-la-

Crosse et de ses environs). Lettre à Dawson, le 7 février 1859, dans *Missions*, no. 6, 1863, p. 167.

²¹ DAUPHINAIS, L., *Histoire de Saint-Boniface*, Saint-Boniface, Éditions du Blé, 1991, p. 47s.

²² NUTE, G.L., *Documents relating to Northwest Missions 1815-1827*, St. Paul, Minnesota Historical Society, 1942, pp. 58-60.

²³ Dans l'Est, la situation a radicalement changé après la conquête: 1 prêtre pour 500 fidèles en 1760, 1 prêtre pour 1 800 fidèles en 1830. Voir aussi HUDON, C., <<Carrières et vie matérielle du clergé du Richelieu-Yamaska>>, dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 45, no. 4, printemps 1992, pp. 573-594. Voir aussi en ce qui concerne la situation dans le Haut-Canada, CHOQUETTE, R., *L'Église catholique dans l'Ontario français du dix-neuvième siècle*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1984, pp. 41-44. pour Kingston et Penetanguishene et p. 32 pour Malden. En 1826, Mgr Macdonell écrit à Mgr Panet: <<Depuis vingt-deux ans je m'efforce par tous les moyens de maintenir les quelques étincelles de religion qui tombent parfois dans ces forêts. Je me dois de faire remarquer que mes efforts n'ont jamais été appuyés comme ils auraient dû l'être et que mes démarches en faveur des catholiques du Haut-Canada furent toujours accueillies avec apathie et indifférence, comme si les âmes des Écossais, des Irlandais et des autres habitants de ces bois n'avaient pas été rachetés au même prix... que leurs frères chrétiens des plaines et des villes>>, dans CHOQUETTE, R., *L'Église catholique dans l'Ontario*, p. 47. Faut-il voir là que Macdonell trouve trop élevé le nombre de prêtre envoyés à la Rivière-Rouge?

²⁴ McCARTHY, M., *To Evangelize the Nations*, pp. 121-123 et pp. 6-10. La difficulté de visiter les camps pour assurer le ministère est éloquemment évoquée par Pierre Aubert, o.m.i., plus tard, en 1845, quand il écrit: <<Mais les quelques Missionnaires qui partagent les travaux de Mgr de Juliopolis, ne peuvent se montrer à un poste sans se voir aussitôt forcés de le quitter pour d'autres, où leur présence est réclamée. Il n'est pas de prêtre ici qui ne fasse au moins cinq lieues par an. On est souvent obligé de revenir au point de départ, et comme on ne peut parcourir ces contrées que dans la belle saison, la plus grande partie du temps destiné à visiter les infidèles est prise par les voyages. vous voyez combien il est nécessaire qu'on vienne à notre secours sous tous les rapports.>> Lettre à son frère, le 26 août 1845, dans *Annales de la Propagation de la Foi*, Lyon, tome XVIII^e, p. 448.

²⁵ McCARTHY, M., *To Evangelize the Nations*, p. 104.

²⁶ *Ibid.*, p. 99.

²⁷ A ce moment, 46% des Autochtones de l'archidiocèse de Saint-Boniface sont <<infidèles>>. Pour l'Ouest, seul le diocèse de Vancouver compte plus d'<<infidèles>>, à savoir, 72%. Par contre, le vicariat apostolique de Saskatchewan et celui d'Athabaska McKenzie comptent respectivement 26% et 24% d'<<infidèles>>. Statistiques, Document B, *Sauvages du Manitoba, du Nord-Ouest et de la Colombie B. (1893-1894)*, Archives de la province oblate du Manitoba.

²⁸ Cette distinction entre le missionnaire et le milieu chrétien dont il est issu, c'est à dire les autres Blancs, n'était peut-être pas une distinction facilement acceptée par l'Autochtone. Ce que prêche le missionnaire et les moeurs qu'il prône peuvent-ils avoir plus d'effet sur les Autochtones que sur les autres Blancs?

²⁹ Taché à Bourget, le 12 octobre 1861, dans *Missions*, 1862, p. 85.

³⁰ Taché à Dawson, le 7 février 1859, dans *Missions*, 1863, p. 166. Le discours est à rapprocher de celui que tient le clergé ailleurs. A l'époque les sociétés de tempérance sont répandues. <<D'après les témoignages de l'époque, on se rend compte que, de 1840 à 1854, il y a un véritable engouement pour la tempérance. Le grand vicaire Mailloux écrira plus tard que la tempérance dominait tout, semblait être devenue le besoin de tous>>, interview de Nive Voisine dans SIMARD, J., *Un patrimoine méprisé, la religion populaire des Québécois*,

p. 149. Le problème remonte au début du XIX^e siècle: <<A la fin des années 1830-40, je pense que tous les témoignages concordent pour dire qu'il y a un véritable danger social: les gens ne sont pas tous alcooliques, mais il y a une véritable tendance à l'alcoolisme. Même si on n'a pas de statistiques précises, on voit quand même qu'à partir de 1800-1830, il y a une augmentation énorme de la consommation des boissons alcooliques>>, *ibid.*, p. 136. <<En 1833, on compte déjà plus de 6 000 sociétés de tempérance aux États-Unis>>, *ibid.*, pp. 143-144.

³¹ Taché à Dawson, le 7 février 1859, dans *Missions*, 1863, p. 180. Au début des 1880, Albert Lacombe, o.m.i. est envoyé en ministère auprès des ouvriers de la construction du chemin de fer à Portage-au-Rat. Il se plaint des moeurs des Blancs. <<Presque chaque page de ce petit carnet laisse échapper une plainte: ivrognerie, débauche, indifférence religieuse, désordre de tous genres. Cent fois pire que la

sorcellerie des sauvages, ce culte dépravé de notre civilisation!>>, dans BRETON, P.E., *Le Grand Chef des prairies*, Edmonton, Éditions de l'Ermitage, 1954, p. 148. Il se réfère au Journal d'Albert Lacombe.

³² Dans une conférence donnée par Pierre Aubert, o.m.i. à Montréal en 1861, il dit: <<Le commerce des pelletries est venu détruire en grande partie les ressources de la chasse. Les sauvages, avec cette imprévoyance qui les distingue, ont fait la guerre à tous les animaux qui avaient une fourrure, et dont la chair de plusieurs leur servait d'aliment; ... On ne saurait trop flétrir ces traiteurs avides, quelle que soit leur nationalité, qui, pour un gain sordide et presque toujours illicite, ont, à l'aide de boissons fortes, dégradé et abruti les pauvres sauvages, et les ont poussés, par cet appât irrésistible, à détruire leur seule et unique ressource

durant l'hiver>>, dans *Missions*, no. 6, juin 1863, pp. 188-189. La pénurie de fourrures et le déplacement du centre d'activité de la traite vers l'ouest à marginalisé l'Autochtone laissé de nouveau à ses propres ressources: <<Les cultures indiennes sont déjà en voie de transformation. Les Blancs ont amené avec eux la petite vérole et le typhus; ils ont introduit l'alcool et les armes à feu, les ustensiles de métal qui ont créé une dépendance des Indiens face aux premiers. La nécessité d'amasser des fourrures pour obtenir en échange les choses nécessaires à la vie a marqué leur culture>>, dans CHAMPAGNE, C., *Les débuts de la mission dans le Nord-Ouest canadien: Mission et Église chez Mgr Vital Grandin, o.m.i., (1892-1902)*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1983, p. 64.

³³ Théophile Campeau à Mgr Langevin, <<Chez les Sauteurs>>, dans *Petites Annales de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, no. 18, 8^e année, octobre 1898, p. 344. Taché avait aussi noté ce problème: <<Comme nous l'avons dit plus haut, ces pauvres enfants des bois avaient été mécontents des départs successifs de leurs premiers Missionnaires: leurs bonnes dispositions premières ne s'étaient pas maintenues>>, dans *Vingt années de mission*, p. 49. Deux siècles plus tôt, un missionnaire jésuite dans l'est du pays avait fait un commentaire semblable: "If they conduct themselves thus towards our French, and toward the other foreigners, it is because, it seems to me, that we do not wish to ally ourselves with them as brothers, which they would very much desire. But this would ruin us in three days; for they would want us to go with them, and eat their food as long as they had any, and then they would come and eat ours as long as it lasted; and, when none was left, we would all set out to search for other food..." Relation de Paul Le Jeune, tiré de TWAITES, R.G., ed., *The Jesuit Relations and Allied Documents*.

Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791, vol. 6, pp. 255-61; dans PRINCIPE, C., <<A Moral Portrait of the Indian of the St. Lawrence in One Relation of New France>>, dans *The Canadian Catholic Historical Association*, 1990, p. 38.

³⁴ Lettre de Théophile Campeau, o.m.i., à Camper, Lac Qu'Appelle, le 19 janvier 1890, dans *Petites Annales de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, no. 6, 1^{ère} année, juin 1891, p. 215.

³⁵ Le traité des Autochtones de la région du lac des Bois, le traité numéro 3, a été signé en 1873.

³⁶ En parlant des Sauteurs, le Rapport sur le vicariat de Saint-Boniface indique: <<De toutes les tribus évangélisées avec constance, c'est la seule qui se soit montrée généralement insensible à la voix de Dieu>>, dans *Missions*, no. 44, décembre 1873, p. 346. En 1937, on trouve encore des propos semblables: <<De l'avis général, les Sauvages du lac des Bois ont été de tous les temps les gens les plus difficiles à convertir. ... Comme un seul homme, les Sorciers levèrent leurs sujets contre les missionnaires. A l'arrivée de ceux-ci, les hommes de la *Haute-Médecine* s'en allèrent crier partout, qu'il y avait un ciel pour les Indiens et un autre pour les Blancs. ... Celui qui écouterait la Robe Noire et se laissera baptiser n'entrera jamais dans le ciel des Peaux Rouges. Au ciel des Blancs, les sauvages seront leurs serviteurs méprisés; ils auront à travailler très fort pour les Blancs. ... Les Indiens du Lac des Bois ont toujours gardé leur ancienne religion: la Grande Médecine>>, KALMES, M., <<En missionnant>>, dans *La Liberté*, le 9 mai 1937, p. 8.

³⁷ Decorby à Martinet, le 12 avril 1893.

³⁸ Lettre du R.P. Favreau, dans *Petites Annales de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, no. 8, 6^e année, août 1896, p. 256. Le chiffre de 14 000 correspond plutôt au nombre d'Autochtones dans l'Archidiocèse de Saint-Boniface, s'il faut croire le document B auquel réfère la note 21 ci-haut. Ce passage laisse croire que la provenance du document B est lié à la préparation du dossier qui sert à la preuve établie par Langevin. En 1899, pour les missions de Portage-au-Rat, Charles Cahill, o.m.i. estime la population autochtone à 1 855 âmes dont 1 000 sont païens, 200 sont catholiques et 655 sont anglicans. Il explique le nombre élevé d'anglicans par le fait que <<Au lac Seul, il n'y a pas eu de visite du

missionnaire pendant une dizaine d'années. 200 catholiques, en désespoir de cause se sont tournés protestants. Il ajoute aussi qu'il y a d'autres catholiques dans plusieurs réserves mais on ne peut même pas les visiter une fois l'an>>, dans *Rapport de Charles Cahill*, 1899, Archives Deschâtelets, L 501 .M27R 3.

³⁹ Au contraire, c'est l'époque de la glorification de la race canadienne française et du voyageur: <<Les nations comme les individus, ont reçu dans le plan divin, une mission spéciale qui constitue leur raison d'être et détermine la voie qu'elles doivent suivre et le milieu dans lequel elles doivent exercer leur action. Leur gloire et leur bonheur dépendent précisément de leur fidélité à remplir la tâche qui leur est confiée et de leur correspondance généreuse à l'appel qui leur est fait... C'est à ce point de vue supérieur, qu'il convient de considérer les Canadiens-Français, qui furent les premiers à se fixer au Nord-Ouest et devinrent les souches des Métis. Ils furent les instruments inconscients, dont se servit la Providence, pour préparer les voies aux Missionnaires et disposer les Aborigènes à recevoir les lumières de la foi>>, dans PRUD'HOMME, L.A., *L'Élément français au Nord-Ouest - Voyageurs canadiens-français et Métis 1763-1870*, Montréal, Compagnie de Publication de la Revue Canadienne, 1904, p. 1.

⁴⁰ Lettre citée par Gontran Lavolette, <<Un siècle d'apostolat au Lac-des-Bois>>, dans *L'Ami du Foyer*, vol. 44, no. 2, octobre 1948, p. 6.

⁴¹ HUTCHINSON, G.M., <<Evans, J.>>, dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. VII, Québec, Les Presses de l'Université Laval, pp. 298-300. Dans une note Hutchinsons écrit: <<Le syllabaire qu'il avait mis au point en 1836 pour les Sauteurs se trouve dans la James Evans coll. à la Victoria Univ. Library (Toronto) (où il est incorrectement présenté comme l'un de ses derniers syllabaires en cri)...>>, *ibid.*, p. 300.

⁴² Taché à Dawson, le 7 février 1859, dans *Missions*, no. 6, juin 1863, p. 166, où il écrit: <<D'autres doués de plus de ressources pécuniaires que nous, se sont établis là précisément où M. Belcourt avait jeté les fondements de l'un des établissements qu'il avait commencés; je ne sais ce qu'ils y font. Ce qu'on m'en a dit semblerait indiquer qu'ils n'y font pas grand progrès; ...>>.

⁴³ Traduction de l'auteur. Cité dans WILSON, D.J., <<No Blanket to be Worn in School: The Education of Indians in Nineteenth-Century Ontario>>, dans BARMAN, J., HÉBERT, Y., et McCASKILL, D., *Indian Education in Canada, Vol. I: The Legacy*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1986, p. 82.

⁴⁴ En 1948, LAVIOLETTE, G. écrit: <<On en est encore au Lac-des-Bois, comme aux premiers jours de l'Église naissante: l'Évangile est annoncé dans les foyers, famille par famille; la messe est célébrée sous la tente au devant d'un canot renversé, ou, en hiver, dans les misérables cabanes de torchis des Indiens.>> et ailleurs: <<Qu'il fasse trente ou quarante sous zéro,

à pied, en canot, en raquettes, en automobile, et même en avion, sur un circuit de plus de mille milles, été comme hiver, logeant et mangeant chez les Indiens, le missionnaire sait trouver ses ouailles partout où elles errent.>>, <<Un siècle d'apostolat au Lac-des-Bois>>, dans *L'Ami du Foyer*, vol. 44, no. 2, octobre 1948, p. 7.

New Associations and the General Government of the Congregation

SOMMAIRE - L'étude que nous présente l'auteur est une histoire des décisions et des initiatives prises par les chapitres généraux et l'administration générale au sujet des nouvelles associations avec les oblats. Jadis on insistait sur l'Association Missionnaire de Marie Immaculée, sur l'Action Catholique et sur les ex-oblats pour obtenir du support dans nos activités apostoliques. Aujourd'hui on songe à d'autres formes d'associations et de communautés. On étudie les nouveaux styles de communauté oblate et les nouvelles façons d'appartenir et de coopérer avec la Congrégation sans que ce soit nécessairement une vie de communauté.

Introduction

Oblates in various parts of the Congregation have been struggling with the problem of how to deal with the phenomenon of lay people seeking a closer association with us. This issue has been with us a long time; from the early 1970's say some, while others would say it has been with us longer than that. Has any real progress been made in this area?

A study of one aspect of this issue shows growth and the gradual emergence of a definite orientation. This study is a history of the decisions and the initiatives taken on the level of the General Chapters and the General Administration with regard to new associations with the Oblates. In the writer's estimation, it gives hope for a very positive resolution of the issue.

I. M.A.M.I., Catholic Action, ex-Oblates

A. Missionary Association of Mary Immaculate

In the past, our association with the laity has taken on various forms. The first form of association was the Association of Mary Immaculate. In *Circular Letter #141*, June 7, 1928, Superior General Bishop A. Dontenwill, o.m.i., stated:

The Association of Mary Immaculate is like an extension of our Congregation into the ranks of the faithful. It wants to bring together with us all who befriend our undertaking, our missions especially. Its members intend to work, with the means at their disposal, to support us and to help us in our missionary apostolate.

He also outlined its functions:

[the members] are, to some degree, part of our religious family, sharing its joys and sorrows, its battles and struggles, rejoicing in our success, making our Congregation ever more known, winning new friends for it, propagating its publications, recruiting vocations for it and supporting its apostolate with their alms.

Superior General Fernand Jetté, o.m.i., characterized members of the Missionary Association of Mary Immaculate as follows: "They are laity, fully remain laity; at the same time, however, they have the heart of an Oblate and are, to some degree, part of the Oblate family¹."

B. Catholic Action

A different kind of relationship with the laity made its appearance in the 23rd Chapter held from the 8th to the 27th September 1938. The Chapter considered the question of Catholic Action as presented to them in a speech by Cardinal Pizzaro. The Cardinal defined Catholic Action as:

the participation of the cooperation of the laity in the apostolate of the Catholic hierarchy. ... Catholic Action is, in fact, nothing other than the activity of the Church being born, developing and reaching her full growth... in the mission countries still in their infancy as well as in the countries where for centuries already the Church has reached her full development. It is the life of the Church in its various forms and manifestations...²

He went on to stress the necessity for holiness of the priests who worked with Catholic Action.

The 24th General Chapter of May 1947 stated:

The Chapter's mind, is that, in our apostolate, we ought to secure the active participation of the laity by means of *Catholic Action*. ... As missionaries, we must therefore adopt Catholic Action for every type of ministry; we must be ardent apostles and leaders in the field of Catholic Action...³

In both instances, one can observe an emphasis on the laity supporting us in *our* mission and assisting us in *our* apostolate. It was a matter of allowing the laity to cooperate with us by supporting our apostolic initiatives or of allowing them to participate in our apostolate to strengthen and enrich it.

C. Ex-Oblates

During the 1972 Chapter, a few scattered voices brought up the issue of re-associating ex-Oblates to the Congregation. Later on, the General Administration did give this topic some consideration as a part of the question of ways of belonging to the Oblates. In the Plenary Session of May-June, 1976, Fr. Francis George presented a study paper which read, in part:

Since the 1972 Chapter, when some capitulars asked that former Oblates be re-associated in some way with the Congregation, the question of ways of belonging has been publicly "in the air". During the last Chapter (1974), Fr. Jetté's observation that re-associating former members depends upon a) their having first found a new personal identity, and also, b) upon our finding some kind of formula to re-incorporate them, has left us with a problematic situation. We have also been looking for a way to admit others who wish to associate themselves with the Oblates without committing themselves entirely to our way of life (full time ministry, religious vows, community obligations, etc.)⁴.

When it addressed this question, the General Administration chose to treat the re-association of ex-Oblates to the Congregation as a question apart. From that time on, the issue of re-associating ex-Oblates to the Congregation no longer found a place in discussions dealing with new ways of association with the Oblates.

Another distinction was soon established. The position was taken that ways of association with the Oblates was a mode of belonging distinct from the Missionary Association of Mary Immaculate. It also became evident that the new ways of association were different from simply working with the laity involved in Catholic Action or in other forms of the lay apostolate in general.

II. New Ways of Association and Community

The topic of new ways of association with the Oblates surfaced at the 1972 Chapter in the context of community. In numbers 18 and 19 of the General Council team's post-Chapter document, *Community* of October 12, 1972, we read:

18. Before and during the Chapter there was much talk about new forms of community and new ways of belonging to the community. The discussion did not proceed sufficiently for any clear orientation to be taken. We must carefully distinguish two things: a) New styles of Oblate community living; b) New ways of belonging to and cooperating with the Congregation without necessarily involving community living.

There are already many experiments in progress of new styles of community. In all of these the Oblate community should be concerned with retaining its identity so that it may continue to be the leaven of the Christian community. Thus the Oblate way of life necessarily includes community, along with the vows of poverty, chastity and obedience. These vows have as their purpose the liberation of the individual to facilitate his ability to love and share. Our community also necessarily includes priesthood since its mission is the full evangelization of the People of God, in the hope of presiding over an assembly gathered to celebrate the Eucharist.

19. The other questions of non-judicial belonging to the Congregation must be faced also. The Chapter has strongly recommended the Missionary Association of Mary Immaculate as an eventual means of affiliation to the Congregation. (Adm. Structures, no. 42). Here we should

also place such matters as the membership of catechists working in our missions, of lay missionary co-operators whether married or celibate, of young persons orientated toward our life, of those wishing to be associated for a limited time, and of those who have left our institute but ask to maintain some link with us in order to continue their missionary vocation. If we see our Oblate community as a core community with other communities grouped around it, such forms of affiliation can be useful. This is, indeed, a far reaching and complex question but we should not be timid in facing it⁵. *Administration Structures*, a document issued by the 1972 Chapter, dealt explicitly with the Missionary Association of Mary Immaculate in number 42. This text remained unchanged when *Administrative Structures* was re-issued in *Acts of the General Chapter 1974*. Number 42 stated:

Since the members of MAMI by prayer, sacrifice and material contributions provide an invaluable support to evangelization and to development, and in fact this Association could eventually become a means to effect some kind of affiliation to the Congregation, the Chapter decrees the insertion of Rule 89 bis which reads thus: "The Missionary Association of Mary Immaculate is strongly recommended as a most important association, and a valid help from the laity in favor of our missionary thrust and outlook⁶."

The theme of forms of association was addressed in the 11th Plenary Session of the General Council, May-June, 1975. The thrust of the *Administration Structures* statement concerning MAMI was reaffirmed, namely,

First of all, we will have to concern ourselves more seriously with the M.A.M.I., develop a spiritual animation of the laity, animate and better support those who are working with it, research the question of new ways of belonging⁷.

Following up on the theme of new ways of belonging, Father Francis George presented several working documents to the Plenary Council of May-June 1976. From Fr. George's documents, the Council retained the following:

- 1) At present, we see two ways of considering the Oblates: a) as a *movement* of people sharing in the ideals and "intentions" of De Mazenod, helping to do what he wanted to do, continuing his initiatives, sharing his spirit without sharing all his commitments; b) as an officially recognized religious missionary *Congregation* in the Roman Catholic Church, legally established with clear definitions of membership, mutual responsibilities and rights, under canonically established Superiors, etc.
- 2) Various degrees of belonging to the *Congregation* should be avoided. We have been going through a long process, especially since the 1966 Chapter, of doing away with internal distinctions between Fathers and Brothers. We do not want to re-introduce these distinctions in some new form. There is only one way of belonging to the Congregation: public vows and acceptance of life in community.
- 3) New forms of association with the Oblates considered as a *movement* would seem to be possible. But these new ways of association must emerge from experience in particular missionary situations, not from theological or juridical principles. The General Government encourages experimentation at the Provincial level, where terms of association can be worked out with the local Oblate communities. Commitments at this level are negotiable and local. Commitment in the *Congregation* is by public vows, perpetual and is at the service of the entire mission of the Congregation as represented by the General Government. The Congregation can be considered as the core of the Oblate movement⁸.

The Council concluded "The substance of these orientations will be published in *Communiqué*; a little later, Fr. George will write a memorandum directed to the Provincials⁹."

Communiqué (English): No. 14/76, 1 July 1976, reported the issue of new forms of association in the following way:

The question of new ways of affiliation and belonging to the Congregation was also studied. The Oblates can be seen in two ways:

Firstly, they can be seen as a religious and missionary *Congregation*, officially recognized, having clearly defined membership, rights, duties and a canonical status.

Secondly, they can also be considered as a *movement* of people sharing the ideals of Bl.

de Mazenod, helping to do what he wanted to do, participating in the spirit of missionary service he gave to his Oblates.

New forms of association with the Oblates as a movement are possible. These ways must emerge from experience in particular situations. The General Government welcomes and encourages experimentation with community support at the *provincial level*, where terms of association can be worked out locally. It will also share information about these initiatives and will suggest models of cooperation and principles for drawing up contracts with individuals and groups. (pp. 175-176)

At the September-October Plenary Session in Rome, 1978, Fr. George presented a new study new ways of belonging to the Congregation. This study was offered with a view to submitting it to the Commission on the revision of the Constitutions and Rules. It read, in part:

The germs of any future direction in this matter [modes of belonging to the Oblates] cannot be separated from a more general perspective on the identity of the Congregation. If the Congregation is *missionary, religious, and priestly*, then all new forms of association must share in these qualities in some way; and the manner in which mission, religious life and priesthood are understood and lived by us will determine whether or not it is realistic to speak of associating others to us.

1. *Meaning.* Fidelity to the Founder demands that the Congregation remain missionary, religious and priestly. These are conditions of Oblate life, ratified by personal commitments assumed by the individual members of the Congregation themselves, in order to share in achieving the Founder's goal: to proclaim who Christ is. These choices -- to be missionaries, religious and priests -- define our lives; but the meaning of these choices and their expression can and do change slightly as time goes on. An interpretation of what these choices mean must be broad enough to permit lay people to join in them in some fashion.

To be missionary means to be sent. At the heart of the choice to be a missionary lies a willingness to be sent, an *availability* to the Church and the Congregation. To be religious means to surrender oneself totally to the Lord, a surrender expressed in religious vows as lived in fraternal *community*. To be priest means to serve the people of God by expressing, especially in worship, the saving mediation of Christ, a mediation for which He was consecrated by the Father. Priestly ordination consecrates most Oblates to this *ministry* and symbolizes an Oblate's personal identification with the self-sacrifice of Christ, priest. This identification with the self-sacrifice of Christ is general for all Christians most fundamentally in the sacrament of baptism.

2. *Degrees of Commitment.* Full membership in the Oblate Congregation, as a missionary and a religious is open to those who make perpetual vows, accept an obedience (mission) and are attached to a religious community. Since the Congregation's ministry is priestly, a large number of Oblates also accept ordination; and all share, either directly or indirectly, in ministry of some type.

Association with the Oblates, considered as a movement of people dedicated to De Mazenod's goals and inspired by his ideals, would seem to be possible to the extent that an individual man or woman is *available* for mission, shares in Oblate *community* and is engaged in some form of Oblate *ministry*. The general principle of degrees of association is one of correlation between our life and ministry to lay participation and the individual lay person's willingness to commit himself or herself. The sharing must always be perfectly mutual; we share our life to the extent that they are willing to share our responsibilities -- and vice versa¹⁰.

Fr. George suggested to the Plenary Session that, as follow-up to this, a letter be sent to the Provincials explaining:

- a) the theory and the state of the question, emphasizing again the distinction between membership in the congregation and association with the Oblates of Mary Immaculate;
- b) encourage them to look for vocations to this new form of belonging, Association with the Oblates;
- c) offer them the attached forms [interview sheet; application for association; points for contract; declaration of intent] as practical helps in handling cases;
- d) ask them to continue to keep us informed of cases as they develop¹¹.

After a discussion which revealed hesitancy and a diversity of opinions on the course of action to be taken, the Council concluded:

It seems that we are not ready to establish a new policy in this area. We should, however, take more interest in the experiments currently under way and remain well informed about them. In conclusion, the decision was taken that Fr. George should touch up the text for next January; perhaps at that time everyone would be in agreement that it should be sent to the provincials involved -- if not as guidelines from the Council, at least as elements for dialogue¹².

The *Textus Revisus* of 1979 offered the following text to the Chapter of 1980:

R.33 In various places lay people feel called to participate directly in the Oblate mission, ministry and community. This is a grace for us as it is for them. The terms of their association can be worked out at the Provincial level, in agreement with the General Administration.

Reactions to this article were generally positive with a strong note of caution to clarify the fact that this is a matter of collaboration with the Oblates and not a question of membership in the Oblates.

The text approved by the 1980 Chapter read:

R.35 In various places lay people feel called to participate directly in the Oblate mission, ministry and community. The terms of their association can be drawn up at the Provincial level, in agreement with the General Administration.

In the final text, the text approved by the Holy See, this rule remained unchanged, but it became rule 27 instead of 35. The record of the Chapter tells us that in regard to the new forms of belonging, "A few individuals expressed the desire that the Congregation be so defined as to allow the acceptance of other categories of members whose affiliation is yet to be defined¹³."

The 1980 Chapter clearly distinguished the role of the MAMI (R 28) from that of new ways of associating laity with the Congregation (R 27). In so doing, it respected the origins and nature of the MAMI, leaving it unchanged, while at the same time leaving the door open for other initiatives of association of the laity with the Congregation.

An interesting comment is found in a May 28, 1983 letter from the then Procurator General, Fr. Michael O'Reilly, to Lawrence Conlon, o.m.i. He wrote:

When the S. Congregation was examining our Constitutions, Rule 27 and 28 were brought under review and the question was raised regarding the status of such persons. In reply we stated: "Here there is no question whatsoever of any organization (external Oblates, Movement of Oblates or anything like that) but simply the desire of certain individual members of the faithful to participate in our apostolate, without any juridical link to the Congregation as such." Were there question of, let us say, an external BRANCH of the Oblates, with special juridical links with the Congregation, we would have had to present a Statute of some kind. He adds, "In the new *Administrative Directory* which is in the process of compilation there will more than likely [be] a short treatment of this subject..."

The 1985 *Administrative Directory* under the title C. "New Ways of Associating Lay People to the Oblates" stated:

Membership in the Oblate Congregation is restricted to Catholic men who make vows according to the Oblate Constitutions and Rules and accept an obedience for a mission which involves them in the ministry of the Church, often as ordained priests or deacons. By contrast, Rule 27 opens up the possibility of new ways of associating lay people to Oblate mission, ministry and community. If the Oblates are considered not just as a religious Congregation but as a movement of people dedicated to de Mazonod's goals and inspired by his ideals, then *association with this movement* is possible to the extent that a man or woman is available for mission, shares in Oblate community and is engaged in some form of Oblate ministry.

The *terms of any such association* are drawn up at the provincial level and then formulated in a contract. This contract should be submitted for review by the General Administration (R.27)¹⁴.

In its questionnaire sent out to the provinces, the Preparatory Commission for the 1986 Chapter, under "D - New Forms of Association of Laypeople with the Oblates", included the

following: "In various places lay people feel called to participate directly in the Oblate mission, ministry and community... R.27." The accompanying comment read:

Is there a particular form, other than the MAMI, of associating lay men and women with us in your Province? If "yes", briefly indicate: How extensive it is, how closely these lay people live and work with the Oblates, how their cooperation is organized and financed, how the candidates are selected for this work and how they commit themselves to it.

Reactions to this question reflected the tension between preservation of the Oblate identity and the development of new forms of belonging to the Oblates. However, the reaction was basically one of acceptance. The initiatives taken by many provinces showed that they had been working on this problem -- some of them for a good number of years. This process did not produce any clear direction, but it did reveal a lot of people working to find some sort of a viable solution.

Missionaries in Today's World mentions Rule 27 explicitly in #76:

We shall take seriously and put into practice the opening given in Rule 27 which speaks of new ways of associating laity with the Congregation. This possibility lies open, first of all, to those laity who show a special attachment to our Oblate charism.

III. Orientations from our Superior General and the Church

In the wake of the Synod on the Laity in 1987, Marcello Zago, o.m.i., spoke to a group of Oblates and laity at Cap-de-la-Madeleine in Canada in May of 1988. This speech, later published in *Vie Oblate Life* 1989, pages 39 to 46, under the title, "Un charisme pour l'Église: Charisme oblat et laïcs", gives a basic frame of reference for this whole question, i.e., the basic approach of a movement of laity associated with the Oblates, the content of the spirituality we can share with them, etc.

December 30 of 1988, Pope John Paul II published the Synod document "Christifideles laici".

Marcella Zago, o.m.i. returned to the theme of our relationship with the laity in two major letters, the letter of September 13, 1989 from Manila (*Information* 271/89, pp. 1-4) and the Christmas letter of 1989 (*Information* 273/89, pp. 1-5).

October 27, 1989, Eugene Cañas, Assistant General with portfolio for the Mission, sent out a pilot questionnaire to 15 provinces, vice-provinces or delegations throughout the Congregation to get an idea of the state of affairs in the Congregation with regards to lay associates. The results were studied by the General Council and the theme of our association with the laity was presented to the Inter-chapter Meeting of 1990. The reflections gathered in this process were published in *Documentation* December 1990, #177, under the title, *Lay Associates - A New Phenomenon*.

In April of 1991, Marcello Zago, addressed the Congress of the OMI laity at Collevaleza, Italy. In his talk, he outlined the basic content of the Oblates spirituality we have to offer the laity.

January 25, 1992, Marcello Zago wrote a letter to the Oblates in first formation affirming the priestly character of the Congregation. This letter was reprinted in *Documentation* April 1992, #185, and sent to the whole Congregation. Seen in the context of the consistent stand taken by the General Administration, this could not be considered an isolated gesture. It was simply one more public statement of the General Administration's policy that the Oblates are a clerical congregation and there is no question of redefining the Congregation to make it possible to accept laity as full members.

In his 1992 commentary on the Rule, Fr. Fernand Jetté wrote concerning Rule 27:

As for Rule 27, it goes beyond this. It is responding to a contemporary movement of promotion of the role of the laity in the Church and the appeal of certain laity, men and women, for a deeper commitment and an active involvement in dioceses or in close collaboration with bodies of religious. The congregation is in favor of this kind of association and fervently desires to see it realized. However, she foresees various obligations, even financial obligations, that flow from it and wants to see that the experiment progresses gradually and prudently on the provincial level first of all. As much for the mission as for the laity, this could entail considerable

development, but for now and according to the different countries, a gradual experimentation is needed¹⁵.

The Precapitular Commission as part of its preparatory work for the 1992 Chapter sent out a questionnaire to all the provinces, vice-provinces and delegations in the Congregation. It requested information on seven areas dealing with the life of the Congregation. One of these areas was new forms of association. The questions concerning new forms of associations read as follows: "Is there a particular form, other than M.A.M.I., of associating lay persons with us in your province? If so, specify. How has this evolved since the last Chapter? How many people are involved?"

Responses indicated a widespread interest in this area. Common to all the responses was an awareness of the importance of the role of the laity in the Church, often combined with an effort to involve them in our mission and ministry. In some instances the numbers involved are a few hundred. In most instances, it is a matter of dozens or less. An interesting feature of this movement is the fact that in two regions, lay persons sponsored by the Oblates are going to the foreign missions to work full-time with our missionaries.

Conclusion

At the heart of the problem "new associations" lies the old difficulty of how to interpret "association". Past discussions of this issue have often assumed that association of the laity with the Oblates meant incorporating the laity into *our* apostolate, *our* community life, etc., i.e., identifying the laity with the Oblates. Some of the delegates at the 1980 General Chapter were thinking in these terms when they expressed the desire that "the Congregation be so defined as to allow the acceptance of other categories of members whose affiliation is yet to be defined".

The implications of this position raised a number of questions. They could be stated as follows: Since the 1966 Chapter, there has been a concerted effort to deal with the distinction between Fathers and Brothers. With our insistence on new forms of association, are we creating different classes of Oblates? Are we creating a class of Oblates who enjoy all the privileges of membership within the Congregation, but who are bound by none of its obligations? We are a clerical congregation. How can we possibly integrate married laity into the Congregation and still maintain our status as a clerical religious congregation?

The General Administration answered these questions as follows:

a) There is no question of redefining the Oblates. We have our identity and we will maintain it¹⁶.

b) Married laity cannot be integrated into the Congregation because their state in life precludes their living the vows of religion. Also, their commitments in the secular world prevent them from making themselves fully available for the mission of the Congregation.

c) It is possible to associate laity to the Oblates in the context of a *movement* with the Oblates at the core, carrying the laity along with them.

d) Instead of thinking in terms of allowing the laity to share in *our* apostolate and *our* ministry, we should orient ourselves according to the vision of the laity as set forth in the documents of Vatican II, the Apostolic Exhortation, "Evangelii Nuntiandi" and the post-synodal Apostolic Exhortation, "Christifideles Laici". These documents tell us that the whole Church is missionary; every lay person is a missionary in virtue of his/her Baptism. In that context, the Oblates can identify with the Church's vision and offer help, inspiration and leadership to the laity in fulfilling *their* missionary role in the Church.

A consequence of this position is that the laity remain laity in the secular society and the Oblates remain religious in their congregation. Together, in mutual support and collaboration, the Oblates and the laity fulfill their respective missionary vocations.

e) Our reason for associating laity with us in our work is not to supplement our dwindling manpower or to ensure the survival of our "Oblate" works; it is to help the laity live out their vocation as members of a missionary Church.

We do not lack in sharing our work with the laity; we do that easily and well. What is lacking is the sharing of our spirituality, our charism, our prayer life and some of our community

living with the laity.

Three observations can be made in this regard:

- Teaching our spirituality and our charism to lay people is nothing new for us. Most men who entered the Oblates did so as lay people. It is when they were lay people that they were taught the basics of our Oblate charism and spirituality. The problem is not in teaching this to the laity. The difficulty is how to help them live it in the concrete circumstances of their life in the secular world.

It should also be noted that in our relationship with the members of the Association of Mary Immaculate we are expected to help them grow by training them "along the lines of our own spirituality"¹⁷ⁿ, and helping "them grow in the interior life and in Oblate spirituality"¹⁸ⁿ.

- The sharing of our spirituality and charism must of necessity be permeated with the presence of Mary. She is the one lay person who understood perfectly the missionary vocation of the laity, the vocation of giving Christ to the world.

- It has been consistently made clear that this kind of association of the laity with the Oblates is quite distinct from the MAMI. MAMI members support us with their prayers and their financial contributions; associates are people who work with us in our ministry and share in some aspects of our prayer life and our community life. Any given individual can be a member of MAMI *and* an associate. However, the two realities are different and distinct and must remain so.

Finally, it is significant that the issue of new forms of association of the laity with the Oblates has been a constantly recurring theme in Oblate gatherings since 1972. The General Administration and the present Superior General, Marcello Zago, o.m.i., have encouraged this idea on numerous occasions. In many parts of the Congregation, Oblates have been struggling with some success to realize concrete ways of living out this association. When one considers the overall situation, it seems to suggest that the time is ripe for the Congregation to give some clear principles of orientation in this matter. Judicious direction at this time could foster a new missionary thrust among the Oblates and contribute to a new awareness among the laity of their missionary vocation in the Church.

Albert LALONDE, o.m.i.

-
- 1 Address to a Meeting of the Provincial Directors of MAMI, Rome, February 12, 1978.
 - 2 Circulaires Administratives, Tome 4, 1922-1946, #164, 19 March 1939, p. 331.
 - 3 Circulaires Administratives, Tome 5, 1947-1952, #181, 1 November 1947, p. 46.
 - 4 Plenary Session, May 20-June 4, 1976, Rome, Vol. 14-76, Document 4.1.1., *Ways of Belonging to the Oblates: State of the Question*.
 - 5 *Community*, 19 (October 12, 1972), pp. 20-23.
 - 6 *Acts of the General Chapter 1974*, 42, pp. 40-41.
 - 7 *Plenary Session*, May-June 1975, p. 47.
 - 8 Plenary Session, May 20-June 4, 1976, Rome, Vol. 14-76, pp. 23-24.
 - 9 *Idem*, p. 24.
 - 10 Plenary Session, Sept. 18-Oct. 13, 1978, Rome, Vol. 21-78, Document 4.2, pp. 2-3.
 - 11 Plenary Session, Sept. 18-Oct. 13, 1978, Rome, Vol. 21-78, Document 4.2.
 - 12 Plenary Session, Sept. 18-Oct. 13, 1978, Rome, Vol. 21-78, p. 11.
 - 13 XXX^e Chapitre général (1980), Documents (CC. et RR.), Part two, No. 9, p. 10.
 - 14 *Administrative Directory*, No. 120 & 121, p. 31.
 - 15 JETTÉ, F., *O.M.I. Homme Apostolique: Commentaire des Constitutions et Règles oblates de 1982*, Rome, Maison Générale, 1992, pp. 249-250.
 - 16 ZAGO to Oblates in first formation affirming the priestly character of the Congregation, January 25, 1992, in *Documentation* April 1992, #185.
 - 17 DESCHATELETS, L., *Circular Letter* #182.
 - 18 JETTÉ, F., *Address to a Meeting of the Provincial Directors of MAMI*, Rome, February 12, 1978.

Évangéliser les pauvres aux multiples visages aujourd'hui: l'expérience de la honte et les pauvres

SUMMARY — This research paper attempts to interpret the meaning of *evangelizing «the poor with their many faces»* of the Oblate *Constitutions in today's context*, so as to understand the poor from within their personal experience of *shame and abandonment*. First, it *draws on history* to capture the mind and heart of Bishop de Mazenod on this central issue and shows how the Oblates have been carrying out the mandate of the Founder in this regard up until today. The original part of this paper, however, consists in studying carefully the results of contemporary research on shame in *the social sciences* to describe the hidden experience of the poor and their many faces, and how to express to them the genuine compassion of Jesus they need to sense through us. The paper also draws, in the last part, on newly collected data from *biblical theology* and leads us to the core of the Good News. The latter is understood here as a journey to which we are called to contribute as evangelizers from the sufferings of excessive shame to the full awareness of our Christian dignity which consists in appreciating in faith that we are adopted sons and daughters of God in Jesus Christ and are called to share in his glory. The Preface of the Founder and articles 5 and 8 of the present *Constitutions* thus appear in a new light.

L'idée du présent article vient de plusieurs sources convergentes qui ont alimenté le cours de ma vie, mes engagements et mes recherches depuis plusieurs années face au monde, à l'Église et à la Congrégation des Missionnaires Oblats dont je suis membre.

Une première source provient de la vocation des Oblats «d'évangéliser les pauvres», comme l'a voulue de son vivant le Fondateur, Mgr Charles-Eugène de Mazenod (1782-1861). Cette vocation a été interprétée dans la Congrégation, au fil des années, par les engagements mêmes des Oblats et par les questionnements au sujet de notre fidélité au charisme du Fondateur surtout depuis Vatican II et face aux mutations profondes du monde des trente dernières années.

Une deuxième source découle de la prise de conscience que j'ai faite, à travers mes études, mon enseignement et la formation des futurs prêtres tant séculiers qu'Oblats, du sens du ministère dans l'Église de nos jours. Comment, à la lumière de l'histoire de l'Église, des sciences sociales, mieux comprendre notre rôle d'évangélistes et faire que le message de Jésus-Christ rejoigne les cœurs de nos contemporains? Comment aider la génération montante à s'éduquer à ces perspectives?

Enfin, une troisième source a émergé de mon intérêt et de mes recherches dans les sciences sociales, particulièrement la psychologie. Quel est le sens de l'expérience humaine et son lien à l'expérience de Dieu des gens d'aujourd'hui? Ceci m'a conduit à chercher à mieux comprendre les dynamiques du pardon, de la culpabilité et de la honte à la lumière de la Révélation chrétienne et des études en psychologie clinique dans le contexte du counselling pastoral. Ces trois dernières années l'étude du phénomène de la honte¹ m'a ouvert des perspectives inattendues. La découverte des facettes de cette émotion par la psychologie contemporaine nous fait pénétrer au cœur même de la personne humaine dans ses aspirations, ses frustrations et ses souffrances cachées profondes, au point vif de l'humain, comme Max Scheler l'a bien dit, au carrefour du corps et de l'esprit. La compréhension de la honte nous amène en effet aux frontières de la vocation spirituelle chrétienne: à quoi les êtres humains sont-ils donc appelés par leur Créateur? Quel est le sens du salut, de la Révélation? Quelle Bonne Nouvelle a-t-on besoin d'entendre?

Mon hypothèse est qu'une meilleure compréhension de la honte, drame que tout humain vit avec plus ou moins d'intensité, nous fait découvrir de multiples visages de pauvres, insoupçonnés au temps de Mgr de Mazenod. Cela nous aide aussi à les voir de l'intérieur, de sorte que notre regard missionnaire peut

mieux percevoir les blessures cachées de nos contemporains. Nous pouvons ainsi leur manifester de façon plus appropriée la miséricorde de Jésus-Christ.

Ce qui m'a pressé, dans l'immédiat, à écrire le présent article, fut la lecture du P. Fernand Jetté, o.m.i.², alors que j'étais occupé à diriger un troisième séminaire de recherche sur le sujet de la honte. J'ai alors songé à faire un commentaire contemporain de deux articles des présentes C. C. *et R.R. Oblates*. A l'article #5, on nous dit que «Partout, en effet, notre mission est d'aller d'abord vers ceux dont la condition réclame à grands cris une espérance et un salut que seul le Christ peut apporter en plénitude. Ce sont les pauvres aux multiples visages». L'article #8 rappelle aux Oblats de se faire «très près des gens avec lesquels ils travaillent», de demeurer « sans cesse attentifs à leurs aspirations et aux valeurs qu'ils portent en eux». On leur demande particulièrement de rester «humbles devant leurs insuffisances, mais confiants de conduire tous les hommes, spécialement les pauvres, à la pleine conscience de leur dignité d'être humains et de fils et filles de Dieu».

Cette dernière phrase «de conduire tous les hommes à la pleine conscience de leur dignité d'être humains et de fils et filles de Dieu, particulièrement les pauvres», a retenu mon attention davantage comme mandat missionnaire aujourd'hui. Jetté relie cette expression au passage suivant de la Préface des C. C. *et R.R.*: «rendre les hommes raisonnables, puis chrétiens, enfin les aider à devenir des saints». On y entend, comme en écho, l'instruction du carême de Mgr de Mazenod adressée aux petites gens d'Aix, en 1813, le discours missionnaire inaugural du Fondateur qui a marqué la vocation des Oblats depuis: «Vous êtes les enfants de Dieu, les frères de Jésus-Christ, les cohéritiers de son Royaume éternel [...] vous êtes en quelque sorte des dieux [...]».

Mon but est en définitive, dans cette étude, d'élucider ce que peut signifier aujourd'hui «les pauvres aux multiples visages» que nous sommes appelés à évangéliser dans la foulée de Mgr de Mazenod. Quels noms plus nombreux pouvons-nous leur donner et quelle est leur expérience cachée si l'on scrute les données de la psychologie contemporaine sur la honte et si on relit la Bible sur le même sujet?

Je ferai, en premier lieu, un rappel historique, à l'aide des écrits de *Vie Oblate Life (Études Oblates* jusqu'en 1977) et des documents des Chapitres Généraux récents, de la signification de notre vocation oblate **d'évangéliser les pauvres**, ce que le Fondateur a voulu dire et ce que les défis contemporains ont pu nous obliger à clarifier.

En deuxième lieu, à la lumière d'études nombreuses sur la honte, j'essaierai de montrer que toute personne dominée par cette émotion, ou qui en a perdu le sens, est pauvre mais peut chercher à dépasser sa condition, espérer être restaurée dans sa dignité de personne humaine, moyennant notre solidarité avec elle.

En troisième lieu, je relirai les données bibliques sur la honte et montrerai comment l'attention à ce phénomène intime donne tout un sens à la quête de salut, à la vocation chrétienne qui consiste à se reconnaître comme enfants de Dieu. Nous touchons là notre valeur première aux yeux de Dieu, notre dignité fondamentale. «Évangéliser les pauvres aux multiples visages», la mission première des Oblats, recevra ainsi, je l'espère, un éclairage nouveau.

L L'évangélisation des pauvres dans la tradition oblate

a) De Mazenod et l'évangélisation des pauvres

En dégagant les thèmes fondamentaux de la spiritualité oblate Lesage soulignait l'importance de «l'apostolat auprès des pauvres et des âmes les plus abandonnées», mais sans définir ces termes³. Lamirande est sans contredit celui qui a le mieux étudié «les formules et le vocabulaire» de Mgr de Mazenod sur le sujet dans ses nombreux écrits et a cherché à préciser le rapport entre «les pauvres» et «les âmes les plus abandonnées»⁴.

Lamirande souligne au départ que les Oblats se sont toujours désignés comme «missionnaires des pauvres». Les C.C. *et R.R.* d'alors (l'édition de 1930) affirment nettement que «la fin principale de la

Congrégation est d'évangéliser les pauvres, ou, encore, d'assurer le salut des âmes les plus abandonnées». Effectivement les Oblats sont allés vers ces dernières depuis leur fondation. Il semble bien, en premier lieu, d'après Lamirande, que l'idée fondamentale sous-jacente à toutes les affirmations de Mgr de Mazenod qu'il rapporte dans son article est celle de «l'abandon⁵ où se trouve l'Église prise dans son ensemble et plus particulièrement certaines catégories de chrétiens». C'est l'une des causes déterminantes de l'entrée de Mgr de Mazenod dans l'état ecclésiastique. Déjà en 1808, il a conscience que le Seigneur veut qu'il se dévoue «plus spécialement à son service, pour tâcher de ranimer la foi qui s'éteint parmi les pauvres». Il exprimait son désir, en 1810, «d'instruire un peu ces peuples si abandonnés [...] Pauvres chrétiens qui n'ont pas la moindre idée de leur dignité, faute d'avoir rencontré qui leur rompe le pain de la Parole». Il voyait ces pauvres dans les campagnes (nos contrées). Mais le plus grand abandon qu'il percevait c'était «l'ignorance religieuse» dans laquelle se trouvaient ces gens. Il désirait avant tout «apprendre à ces chrétiens dégénérés ce que c'est que Jésus-Christ [...]». L'expression «les âmes les plus abandonnées», observe Lamirande, revient plus souvent que celle des «pauvres». Mais, dans la pensée de Mgr de Mazenod, se demande-t-il en deuxième lieu, «quelles sont ces âmes les plus abandonnées auxquelles la Congrégation doit se vouer? Quel rapport entre notre mission à leur égard et celle d'évangéliser les pauvres?»

Il apparaît assez clairement que, pour le Fondateur, la fin principale de la Congrégation est d'évangéliser les pauvres *et* de venir au secours des âmes les plus abandonnées. Si les deux fins se rejoignent, on peut soupçonner qu'«elles n'ont pas, toutefois, la même extension et ne se recouvrent pas tout à fait».

Les *pauvres* de Jésus-Christ que le Fondateur évangélise à Aix, en 1813, sont à ses yeux des «affligés, malheureux, souffrants, infirmes, couverts d'ulcères, tous ceux que la misère accable [...]». C'est à eux qu'il s'adresse avec respect comme à des respectables frères, en leur rappelant qu'ils sont des enfants de Dieu. Il les retrouve en campagne d'abord, puis en ville. La fin de notre Institut, affirme-t-il, dans son commentaire des C.C. *et R.R.* de 1831 correspond à celle de Jésus-Christ. Elle est en effet

[...]la même que la fin qu'a eue le Fils de Dieu en venant sur la terre: la gloire de son Père céleste et le salut des âmes. *Venit enim filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat.* 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 pauvres.

«Les pauvres, selon Lamirande, ce sont les malheureux ou les nécessiteux de toutes sortes». Qu'ils soient des jeunes gens en maison de correction ou même des servantes. Mais pour de Mazenod, «des pauvres aux âmes les plus abandonnées la distance n'est pas considérable». Les pauvres âmes ce sont les âmes les plus abandonnées. Cependant, plus que les secours corporels, ce sont les secours spirituels à apporter qui le préoccupent. La détresse spirituelle le presse davantage. Par les pauvres, il n'y a pas de doute, il entend le peuple, le petit peuple des villes et des campagnes. Ceux qui sont les plus ignorants. Ce sont eux qu'il veut instruire de la Parole. Les infidèles, en pays de mission, entrent pour lui dans cette catégorie. Dans ses préoccupations pour les âmes abandonnées, il y a aussi les prisonniers. Au concret, pauvres et âmes abandonnées répondent, pour de Mazenod, à la même réalité, même si le concept d'âmes abandonnées présente de soi une plus grande extension.

En conclusion à son analyse de la pensée de Mgr de Mazenod, Lamirande réaffirme que l'idée *d'abandon* est la plus fondamentale, chez lui. Même si la Congrégation demeure plus attentive à la détresse spirituelle, «les déshérités de toutes catégories ont un droit préférentiel à sa sollicitude». J'ajouterais, dans la coulée de cette même analyse, que la mission des Oblats est la même que celle de Jésus et de l'Église. Nous sommes envoyés aux pauvres et nous annonçons la venue des temps nouveaux lorsque nous évangélisons les pauvres aux multiples visages.

b) Les Oblats missionnaires des pauvres aujourd'hui

Un deuxième article de 1971, intitulé «Missionnaires des pauvres»⁶, m'apparaît très important et fait le point sur la tradition oblate à propos de notre mission d'évangéliser les pauvres. Zago écrit après le

Chapitre Général de 1966, à la lumière des nouvelles prises de conscience au sujet des pauvres et des enseignements théologiques du Concile Vatican II. Ses propos marquent un tournant des trente dernières années et, à mon avis, réaffirment, en termes nouveaux encore bien actuels, l'intuition de Mgr de Mazenod et donne le coup de barre à notre barque à ce moment critique.

Zago caractérise les amorces les plus significatives de renouvellement dans la Congrégation depuis le Chapitre de 1966, par deux mots, «missionnaires des pauvres». Tant dans le Tiers-Monde qu'en Occident, les Oblats découvrent avec des yeux nouveaux les pauvres. Ils se reconnaissent dans le binôme «missionnaires des pauvres». Mais Zago de déceler, à l'époque, dans la nouvelle tendance, une ambiguïté qui porte certains à voir le «missionnaire» comme celui qui s'engage d'abord à travailler au plan social. Le terme «missionnaire» perd alors, à son avis, son dynamisme chrétien, son sens propre. Dans sa réflexion théologique inspirée de Vatican II, il entreprend donc de définir la tâche missionnaire dans son rapport à la mission de l'Église et finalement à celle du Christ. Ce dernier est «la réalisation parfaite et le signe efficace de l'amour de Dieu pour les hommes». La réponse de l'homme consiste à aimer Dieu directement, ou dans ses frères humains. L'Église est le signe de la présence du Christ ressuscité maintenant invisible, de son action. Elle collabore à sa mission de Sauveur et Seigneur. Toute l'Église est missionnaire. Zago dégage cinq caractéristiques du missionnaire: 1) il doit être avant tout le signe de la charité divine parmi les humains et de leur réponse à Dieu, sans quoi on n'est plus missionnaire. 2) Il est l'homme de la communion interecclésiale et le pont entre l'Église et le monde. 3) Il doit déceler la présence et l'action du Christ dans le monde et être le prophète des signes des temps par sa parole, par ses actes. 4) Il révèle surtout le Christ, cette Personne à d'autres personnes qui ne l'ont jamais rencontrée d'une manière vivante. 5) Selon Vatican II, le missionnaire est aussi fondateur d'Églises en faisant «naître des communautés humaines liées par les liens de la charité rendue dynamique, totale et pleine dans le Christ».

Ce qui précède s'applique à tout missionnaire. Cependant le charisme oblat est «l'évangélisation des pauvres et non pas une aide quelconque aux pauvres». Ces pauvres dans l'esprit du Fondateur sont les populations «abandonnées» ou «délaissées» par les autres.

S'appuyant sur les C.C. et R.R. de 1967, Zago rappelle que c'est en suivant le même élan que le Christ, avec les mêmes sentiments, que les missionnaires oblats regardent avec une particulière dilection le monde des pauvres, ceux qui souffrent de la faim, de l'insécurité. Ils «les respecteront, les aimeront comme leurs frères et ne négligeront rien de ce qui est en leur pouvoir pour qu'ils parviennent avec tous les hommes à la pleine conscience de leur qualité de fils de Dieu dans le Christ». Selon lui, affirmer qu'il faut d'abord sortir les pauvres de la misère avant de les évangéliser est peu évangélique. «Les pauvres sont aimés par Dieu, sont ouverts à Dieu, trouvent en Dieu leur épanouissement même humain, leur refuge.» Et Zago de rappeler comment la Bonne Nouvelle s'insère dans l'Incarnation, Jésus se faisant pauvre. Dans le pauvre c'est le Christ qu'on sert, le Christ déjà à l'oeuvre et qui veut être reconnu. On ne peut laisser les pauvres dans la misère, mais cette libération doit se faire dans l'évangélisation et par l'évangélisation. C'est par le biais de l'évangélisation que l'Oblat contribue au développement.

Enfin, depuis 1971, le Chapitre Général de 1992⁷ nous rappelle l'actualité du riche document du Chapitre de 1986⁸. L'accent mis, dans ce dernier document, sur notre mission auprès des pauvres, face au monde d'aujourd'hui, est la priorité première, mais «le besoin premier» identifié est de savoir «qui est Jésus-Christ» (# 2). Les appels des pauvres y sont vivement décrits (# 10). Au # 14, on nous rappelle comment l'évangélisation et l'envoi aux pauvres sont inséparables en référant aux C.C. et R.R. de 1982:

Nous les Oblats, nous sommes envoyés évangéliser les pauvres et les plus abandonnés, c'est à dire: proclamer Jésus-Christ et son Royaume (art. 5), témoigner de la Bonne Nouvelle aux yeux du monde, susciter des actions capables de transformer les personnes et les sociétés, dénoncer tout ce qui fait obstacle à l'avènement du Royaume.

On y rappelle de nouveau la voie ouverte par Eugène de Mazenod, lequel s'est voué «au service des pauvres et des groupes les plus abandonnés de Provence, pour leur annoncer l'Évangile» (#15).

Evangéliser les pauvres, les plus abandonnés, les plus délaissés, les pauvres aux multiples visages, leur annoncer Jésus-Christ en Église, voilà une constante qui caractérise bien notre histoire et que j'ai cru bon rappeler avant d'y apporter un éclairage contemporain qui pointe à l'horizon.

II. Les pauvres et la honte: ce qu'en disent les sciences sociales

«[...] conduire les hommes, spécialement les pauvres à la pleine conscience de leur dignité d'être humains [...]»⁹

a) Quelques distinctions importantes

N'est-il pas farfelu de vouloir rapprocher ou même identifier les pauvres et la honte? On pourrait se demander est-ce donc honteux que d'être pauvres? On parle alors de l'effet de la pauvreté comme phénomène socio-économique et situation collective ou personnelle sous différentes formes sur les états émotifs des personnes et des groupes. Ou bien, en deuxième lieu, un sentiment aigu de honte, quelle qu'en soit l'origine peut-il être considéré comme une forme de pauvreté? Dans ce cas toute personne éprouvant de la honte reconnue ou non est pauvre ou évoque un état de pauvreté. Ce second point de vue vers lequel j'incline inclut le premier. Encore faut-il distinguer divers degrés de honte et diverses conceptions fondamentales de la pauvreté. A un extrême du spectre de la pauvreté ou de la honte, n'y a-t-il pas lieu de penser à des états d'âme positifs, souhaitables? Dans l'un et l'autre cas il s'agit d'un état lucidement assumé. A l'autre extrême, la pauvreté ou la honte sont des conditions personnelles et/ou collectives subies, ou sur lesquelles on a peu ou pas d'emprise au départ, dont les personnes et les groupes sont accablés. Il y a alors un effet nocif réciproque de l'une sur l'autre. On parle alors de la spirale de la honte et/ou de la pauvreté.

Du côté positif «la pauvreté en esprit» fait l'objet d'une béatitude du Seigneur. Elle est une attitude intérieure idéale d'ouverture fondamentale aux valeurs du Royaume, très semblable à l'humilité. De même la honte à son origine, la pudeur en français, n'appartient pas seulement au domaine sexuel, mais elle est une réaction émotive faite d'une vive prise de conscience de soi, de protection du sentiment intime de sa valeur positive à ses propres yeux, face aux autres et à Dieu ultimement. Cette honte assumée, conscientisée n'est pas loin, je crois, de «Bienheureux les cœurs purs!» Elle a beaucoup à faire au plan psychologique avec la fierté, la dignité, le sentiment d'honneur. Pauvreté et honte sous cet aspect positif ne sont pas étrangères à notre sujet, bien au contraire.

C'est à ce retour, à cette prise de conscience éclairée par les sciences sociales et l'Évangile que toute la démarche que nous entreprenons nous ramène. J'y reviendrai dans la dernière partie de cet essai.

Du côté négatif, il y a toute une séquelle de maux, de conditions sociales, familiales ou personnelles dont les personnes peuvent être accablées, allant de la pauvreté matérielle à des états psychiques ou de déprivation spirituelle, à laquelle les humains sont assujettis. Ce sont là les facettes multiples de la pauvreté. Ces maux sont pour la plupart des déclencheurs d'un doute, d'un sentiment d'aliénation, *d'abandon*, qui aggrave considérablement l'état de ces personnes et les paralyse ou les porte à transposer leur malaise profond en des réactions étonnantes ou désastreuses pour beaucoup d'entre nous qui les isolent davantage. Nous faisons face alors à des personnes dominées par la honte. Étudions donc de plus près maintenant b) le phénomène caché de la honte excessive, c) les stratégies de survie contre la honte. d) Que dit la recherche des origines de ce sentiment pénible? e) Peut-on en guérir et comment?

b) Le phénomène caché de la honte excessive

Parler de honte «excessive» présuppose que la honte est, à son origine, un sentiment donné irrécusable et positif de la nature humaine. Seuls, en effet, les humains font l'expérience de la honte. Cette honte originaire ou pudeur¹⁰ se caractérise par un retour de l'attention sur soi. Parce qu'il se sent mis à nu, l'être humain tourne son attention sur soi et sur son intimité. Sa personne se révèle à elle-même. Par cet acte de «retour sur soi», comme le mentionne Scheler, l'humain «se couvre» de l'envahissement des autres, de tout ce qui peut l'avilir, le réduire à un objet. L'étymologie du mot anglais *shame* veut dire «couvrir». Par cette réaction saine, on veut protéger ses valeurs positives profondes comparables à des trésors infinis qui

projetent au dehors un éclat magique¹¹. On veut se protéger «même de l'idéal du moi tyrannique»¹². Selon le philosophe Bachelard, être humain c'est «être à demi ouvert», en partie exposé et en partie couvert¹³. En résumant la pensée de Sebastian Moore, moine bénédictin, psychanalyste et auteur spirituel, L. Roy souligne l'importance de l'estime de soi par rapport à ce retour sur soi:

[...] s'il est un sentiment que tout être humain recherche, c'est précisément celui de se sentir bien avec soi-même et avec les autres; c'est la conviction d'avoir une valeur, d'être reconnu et désiré. La conviction de sa valeur et sa désirabilité permet à une personne de désirer et d'aimer vraiment.¹⁴

C'est cette conviction intime que la honte saine tente de protéger contre tout assaut possible. Paradoxalement, l'envers de l'amour de soi c'est la honte devenue malsaine que le moi ressent quand il s'enfle et agit pour attirer l'attention. Dans cette maladroite autoaffirmation Moore discerne «un manque de confiance en soi et même une haine de soi qui pousse cette quête d'amour vers des échecs répétés». Il s'agit ici non d'un excès mais en fait d'une déficience d'amour de soi.

Parce qu'ils ne se respectent pas autant que leur Créateur les respecte, parce qu'ils se dénigrent eux-mêmes ouvertement ou secrètement, ces gens n'osent plus investir le meilleur d'eux-mêmes dans leur rapport avec les autres et ils poursuivent toutes sortes d'effets superficiels et négatifs.¹⁵

Cette honte excessive¹⁶, appelée aussi par plusieurs la «honte-déshonneur», évoque un état intérieur dans lequel la personne se trouve lorsqu'elle vit une situation où toute sa personne (*the whole self*) est remise en question. Il s'agit d'une expérience douloureuse concernant l'évaluation du moi, du moi jugeant le moi¹⁷. Pour Fossum et Mason la honte est plus que perdre la face ou être embarrassé. La personne est atteinte dans sa dignité et se sent inadéquate, mauvaise et sujette à être rejetée, complètement diminuée et incompétente en tant que personne. En quelque sorte, c'est une rage tournée contre soi-même. Il s'agit donc d'un sentiment pénible à propos de soi-même comme personne. Les Potter-Efron¹⁸ la caractérisent comme le sentiment de la faillite de toute la personne. On peut parler en ce sens d'un sentiment de disgrâce. Les personnes dominées par la honte vivent un drame.

Le drame *intime, personnel* de la honte est le sentiment profond d'indignité, de non-valeur, de ne pas être aimable, donc d'une estime de soi tellement diminuée qu'elle porte la personne à se terrer en elle-même. La personne est effrayée de sa vulnérabilité et craint d'être exposée, découverte dans sa non-valeur, son infériorité, dont elle est persuadée. Elle se sent laide, imparfaite, seule, a l'impression d'être contrôlée de l'extérieur, se sent coupable de façon paralysante, se tient sur la défensive devant tout feedback¹⁹.

La préoccupation première des personnes que la honte domine est la crainte d'être abandonnées²⁰. Nous rejoignons ici du point de vue du sentiment intime des personnes ce que Mgr de Mazenod percevait de façon globale des pauvres, des âmes abandonnées. Un grand nombre d'entre eux hier, et encore aujourd'hui, font l'expérience d'une honte excessive; ils souffrent soit de la peur d'être abandonnés ou de l'être effectivement. Ne touchons-nous pas, de fait, au creux spirituel de ces personnes, à la pauvreté subie la plus grande? D'où l'importance de s'adresser à leur détresse spirituelle d'abord, comme nous le verrons bientôt.

Il faut toutefois noter que peu de personnes souffrent de tout le mal de la honte excessive décrit plus haut. La plupart de ces gens, même si elles sont dominées par la honte, peuvent faire l'expérience de leur dignité et de leur honneur à certains moments. Peu de personnes n'ont aucun bon sentiment d'elles-mêmes²¹. Et c'est à partir de cette assise qu'on peut espérer guérir et reconstruire sa vie.

Une situation de honte exige une attention immédiate, autrement les douleurs lancinantes qui signalent sa présence peuvent se transformer en spirale de honte. Des souvenirs surgissent du passé et inondent les pensées de la personne, provoquant le doute qu'elle a de sa propre valeur. La spirale s'accroît, la honte engendrant sa propre honte²².

c) Les stratégies de survie contre la honte

Beaucoup d'ouvrages sur la honte viennent du contexte clinique et portent attention davantage à l'aspect pathologique de la honte, à cause des difficultés sérieuses que rencontrent bon nombre d'individus. Je préfère considérer la honte d'abord dans un contexte de vie normale où tous et toutes en font l'expérience un jour ou l'autre depuis Adam et Ève. La honte cause du trouble dans nos vies si elle n'est pas reconnue (*unacknowledged*), ou si elle est niée (*denied*), contournée (*bypassed*), réprimée (*repressed*), autant de termes qui expriment la même réalité. Elle peut alors devenir pathologique, dévier²³.

Voyons d'abord comment on peut reconnaître sa honte, se l'approprier et quel rôle jouent l'humour, l'oubli, l'aveu dans ce cas. Nous examinerons ensuite de plus près les déviations que peut prendre la honte lorsqu'elle est niée.

Il est très important que toute situation de honte soit reconnue comme telle, dès son apparition. Qu'on se rappelle son phénomène décrit plus haut. Helen B. Lewis, l'une des têtes de file dans la recherche sur la honte, parle d'une douleur ressentie qui fait grimacer, suivie d'une prise de conscience de soi dans la perspective de l'autre²⁴. On se sent vu, découvert dans son intimité de façon insécurisante. Rougir²⁵ est une réaction physique normale dans une telle situation, comme baisser les yeux, se pencher en avant. On cherche instinctivement à se cacher, se couvrir.

L'humour est une première façon de se distancer du sentiment de honte lorsqu'il a été identifié et reconnu. On peut alors en rire et continuer à vivre normalement, tout en reconnaissant sa propre valeur et ses limites. On peut aussi y faire face, puis décider d'oublier l'incident, ce qui est bien différent de le nier.

Lorsque la situation nous a remis sérieusement en question, parce que des standards de l'idéal de soi ont été violés, l'avouer à un autre, s'en confesser, se faire pardonner est une façon saine de reprendre le contrôle de sa vie. On touche ici au rapport étroit et, en même temps, à la différence entre la honte et la culpabilité. Dans l'expérience de la honte, c'est toute la personne qui est retournée sur elle-même, se blâme et s'en trouve paralysée, tandis que la culpabilité est tournée vers la bévue commise, le comportement répréhensible et la responsabilité à prendre pour réparer les conséquences de la situation. Aussi Goldberg²⁶ croit-il qu'il n'y a pas de culpabilité pathologique mais que la culpabilité est une réaction saine, spécifique à tel ou tel comportement dont on se sait responsable; on peut réparer les dommages envers soi-même ou le prochain et/ou Dieu.

On peut regretter aujourd'hui l'accent qui fut mis au Concile de Trente sur l'aveu complet et détaillé des péchés avec l'intention expressément voulue de provoquer la honte, au lieu d'en libérer, afin d'assurer la contrition²⁷. L'éloignement d'un grand nombre de chrétiens de ce sacrement, pourtant perçu de façon positive par ce spécialiste de la honte, M. Lewis²⁸, à cause de l'aveu qu'il implique, peut sans doute s'expliquer en partie par l'usage plutôt coercitif et humiliant qu'on en a fait jusqu'à récemment et qui a marqué des générations.

L'aveu comme moyen de libération de la honte a aussi lieu dans un contexte séculier de thérapie. Le poids de la honte peut inciter une personne à avouer des torts faits à son partenaire en mariage ou à d'autres personnes qu'elle a offensées pour en demander pardon puis, après avoir été pardonnée, être vraiment libérée.

Qu'arrive-t-il lorsque la honte n'est pas reconnue? La honte devient alors malsaine et source de malaises multiples. Tout comme il arrive pour la honte reconnue, la personne qui refuse de s'approprier son sentiment de honte cherche à s'en dissocier. Le phénomène de la honte n'est pas seulement un événement intrapsychique, mais est également de caractère social. Nous sommes de nature des êtres sociaux. La totalité de notre vie émotive, incluant l'état de la honte, a lieu dans un réseau social. La honte, expérience intime, cachée implique aussi des comportements interpersonnels. Si les stratégies intrapsychiques de survie de la honte reconnue décrites plus haut sont efficaces pour des incidences occasionnelles de honte, elles ne le sont plus lorsque ces incidences se répètent de façon persistante à

cause du contexte interpersonnel et social des personnes. La honte finit par les dominer. On se retrouve sous son emprise. Les Potter-Efron caractérisent l'état émotif de ces personnes de *shame based*. Des symptômes de substitution à la honte apparaissent alors. La honte qui a cessé d'être reconnue peut être déviée vers d'autres émotions avec plus ou moins d'intensité. Même si tout ce domaine des substitutions n'est pas encore bien connu, il appert que deux émotions majeures, *la tristesse et la colère*, sont nettement associées comme stimuli ou réponses à ces situations de honte niée ou réprimée. Se sentir mal ou triste sont des états moins pénibles que la douleur de la honte, mais assez près d'elle. Lorsque la tristesse s'accroît et persiste, elle mène à la *dépression*. La honte est devenue pathologique et peut aller jusqu'à la psychose ou même au suicide.

La colère est aussi une substitution émotionnelle à la honte occasionnelle au lieu de la tristesse. La colère réagit à des situations ponctuelles de honte et peut contribuer à en éliminer la cause sans que la honte soit reconnue comme telle. La colère se tourne souvent contre la personne elle-même: on se blâme alors soi-même. L'autocritique peut devenir envahissante et se tourner en haine de soi. La colère peut s'exprimer en critiques acerbes, en blâmes destructeurs des autres. «Ce sont eux, se répète-t-on, qui sont responsables de tout ce qui m'arrive!» Lorsque les situations de honte se répètent sur une période prolongée, *la colère se meut en rage*. A la différence de la colère, la rage issue de la honte devient une spirale; elle est inconsciente, diffuse, sans objet précis et peut mener à des comportements anti-sociaux désastreux. Tandis que la colère est une réaction à la frustration, la rage surgit d'un moi blessé.

On peut résoudre une situation de colère, mais la rage est déchaînée. Elle éclate en violence sous différentes formes²⁹.

Dans une étude antérieure³⁰, j'ai décrit les boucliers et caches de la honte et j'ai montré, à la lumière d'études que je connaissais alors, l'importance qu'elle peut prendre dans les familles dites dysfonctionnelles, dans les situations de dépendances chimiques. Plus récemment, en 1991, C. Goldberg³¹ a bien décrit la courbe du sentiment de la honte, à partir de son état normal, bénéfique, jusque dans ses manifestations morbides et destructrices tant au plan intrapsychique qu'interpersonnel. Entrer ici dans les détails nous conduirait trop loin.

Qu'il suffise de mentionner, en conclusion de ce point, qu'à son origine une expérience de honte normale reconnue engendre des sentiments personnels de paix, de compétence, de fierté, d'humilité, d'admiration, et mène au point de vue social à l'empathie, à la compassion, à des gestes altruistes, au pardon. A l'extrême de la courbe, la honte non reconnue, devenue excessive et envahissante, peut se transformer en rage contre soi-même ou les autres. Elle éclate en violence, en agression; cela peut aller jusqu'à la dépersonnalisation, au désespoir et au suicide. Demandons-nous maintenant ce que dit la recherche sur les origines de la honte, particulièrement de la honte excessive.

d) D'où vient la honte?

On peut retracer l'origine de la honte 1) selon sa genèse intrapsychique comme en rendent compte les spécialistes en psychologie du développement humain et 2) en identifiant les facteurs sociaux mieux connus maintenant qui la provoquent.

– **Comme phénomène intrapsychique**, la honte apparaît au cours de la croissance de l'enfant durant la seconde moitié de sa deuxième année. On comprend de plus en plus son émergence aujourd'hui en lien étroit avec le développement cognitif du *soi (the self)*. Elle apparaît après les deux premières étapes de la croissance, celle de la connaissance sensorimotrice et celle de la capacité de se représenter les choses et de les mémoriser. Suite à la consolidation de ces deux premières phases, il devient possible, sous l'influence de facteurs de maturation biologique et des interactions sociales, de connaître abstraitement, de se percevoir et de percevoir les autres comme objets, de devenir conscient de soi. Le «je» peut dire «moi». On devient conscient de soi, un être typiquement humain, capable de réflexion. La réflexion sur soi a pour conséquence qu'on puisse être exposé à son propre regard intérieur ou aux yeux des autres. Tout ce développement a lieu évidemment dans le miroir des autres. Cette prise de conscience permet à l'individu de s'évaluer soi-même par rapport à des standards, des règles et des buts qu'il se propose d'atteindre. On peut alors *s'attribuer* soit du succès ou des échecs par rapport à l'idéal de soi-même que l'on poursuit. Si c'est «tout le soi» qui devient l'objet de l'attention et que *l'attribution* se fait de

façon *négative*, on fait alors face à la honte; ou, au contraire, s'il y a une évaluation positive de soi, *l'attribution* se fait de façon *positive*, valorisante et nourrissante d'une estime de soi juste. Une évaluation positive exagérée cependant conduit à la mégalomanie. Lorsque l'attention se porte non sur soi mais sur un comportement spécifique et qu'on le désapprouve, il s'agit de la culpabilité; au contraire, l'approbation de ses actes mène à la fierté.

Quoiqu'on ne soit pas d'accord du point de vue de la recherche sur ce qui provoque (*elicit*) ce retour sur toute sa personne, la théorie de la honte dans une perspective du développement du soi du point de vue cognitif, en tant que «saisie de soi comme exposé» (*the exposed self*), telle que comprise par M. Lewis³², m'apparaît très près de notre expérience humaine intime. On rejoint ici le récit imagé biblique d'Adam et Ève prenant conscience de leur nudité et cherchant à se couvrir à leur propre regard et à celui de leur créateur. Nous avons là la honte à son origine, bonne, normale, lot de la nature humaine qui a un rôle très positif à jouer dans nos vies. Cependant, pour diverses raisons, on peut manquer de la reconnaître et de se l'approprier. Elle devient alors excessive et obsessive.

- Les causes sociales de la honte excessive

Alice Miller³³ souligne que nous ignorons beaucoup de choses si nous ne percevons pas l'importance des expériences de l'enfance, car la répression de la douleur insupportable qui a eu lieu durant cette étape de croissance humaine a des répercussions très grandes sur le reste de la vie. Si quelqu'un, d'autre part, comme l'affirme Laing³⁴, a le sentiment de perdre la maîtrise sur sa sphère tout à fait personnelle privée qui est transformée en quasi-domaine public, ceci est souvent l'un des changements décisifs lié au processus de perdre l'esprit. Pour devenir elle-même (*a self*), la personne a besoin d'un espace privé bien à soi, inviolable. Deux auteurs, entre autres, ont particulièrement bien étudié les facteurs générateurs de la honte excessive durant la tendre enfance. Middelton-Moz³⁵ en décrit brièvement un grand nombre. Les circonstances suivantes sont génératrices de honte. Il y a une situation de honte d'abord lorsque les parents ou leurs substituts signifient à l'enfant qu'il n'est pas voulu. Cela peut aller jusqu'à ne pas avoir été voulu avant même sa naissance. Humilier un enfant en public, désapprouver toute la personne de l'enfant plutôt qu'un de ses comportements particuliers provoquent de la honte. Il y a une situation de honte lorsque l'enfant doit cacher un aspect de lui-même pour être accepté, v.g. ne pas pleurer. Les frontières émotives ou physiques de l'enfant sont grandement violées lors d'aggressions sexuelles faites ouvertement ou de façon dissimulée ou à cause d'actes de violence physique. Quand un enfant sent qu'il n'a rien de privé, pas d'endroit où se cacher, il sent qu'il n'a aucune importance et a honte. Ignorer ou traiter avec indifférence les événements ou cadeaux qui sont importants pour lui sont causes de honte. Si un enfant perçoit que ses parents sont quelque peu différents des images que projettent d'autres adultes en dehors de sa famille (v.g. les enfants des minorités), ou s'il ressent que son parent est un vaurien de quelque façon, – ce qui se produit d'ordinaire dans les familles d'alcooliques –, il y a là une situation prolongée de honte. L'inconsistance et la négligence de la part des parents détruit le sentiment d'appartenance; l'enfant se sent alors abandonné, confus. Grandir avec des personnes qui souffrent elles-mêmes de la honte est contagieux. L'école, la communauté environnante peuvent produire le sentiment que l'enfant est sans valeur, détestable, indésirable. Être blâmé constamment pour ses actions, ses états émotifs par les adultes normalement responsables, ne pouvoir répondre aux attentes des personnes responsables de lui parce qu'elles sont inconsistantes ou manquent de réalisme, cela communique le message à l'enfant qu'il est sans valeur, non aimable, un échec, une erreur. Enfin, lorsque les parents ou responsables de l'enfant gardent un silence méprisant pour discipliner l'enfant, l'enfant a le sentiment d'être entièrement mauvais. Un tel silence qui exprime le rejet ne permet aucune ouverture pour réparer la relation. Ceci engendre une culpabilité irréparable pour la conduite en question et une honte dommeable.

Fossum et Mason³⁶ mentionnent pour leur part trois éléments qui sont à l'origine de la honte: 1) des événements extérieurs humiliants (*shaming*); ceci se produit lorsque le corps, les pensées ou les émotions de la personne sont envahis de telle sorte que la personne se sent et est traitée tout comme un objet, une chose. Les circonstances décrites par Fossum et Mason sont de même nature que celles mentionnées par Middelton-Moz plus haut, auxquelles s'ajoute le suicide dans la famille qui peut être une cause de honte. 2) Il peut s'agir aussi d'une honte héritée d'une génération à l'autre, comme l'artificialité de la mère, ou la rigidité du père, la pauvreté, des secrets de différentes sortes autour de l'adoption par exemple, un deuil non résolu. 3) Enfin, la honte elle-même engendre la honte. Ceci apparaît particulièrement important dans le cas de comportements obsessifs des toxicomanes ou autres. L'émotion dominante cachée derrière la façade de l'alcoolique est la honte qui elle-même engendre la honte. On

devient aussi lié par la honte (shame-based), c'est-à-dire que quels que soient les besoins, l'émotion ou l'impulsion vécus, on se sent honteux³⁷.

Les facteurs ci-dessus mentionnés comme sources de honte ne sont pas seulement reliés à des événements de l'enfance. De nos jours, les nombreux cas de femmes battues ou violées, les situations humiliantes ou profondément déshumanisantes que des adultes ou des tortionnaires, pour des raisons politiques, imposent de force à d'autres adultes s'avèrent autant de causes de la honte. Toutefois de plus en plus d'adultes prennent conscience de conditions humiliantes auxquelles ils ont été exposés durant leur enfance, soit d'agressions sexuelles ou physiques. Derrière toutes les revendications que permet maintenant la loi canadienne à ce sujet, il y a toujours un profond ressentiment lié à un état de honte excessive, maintenant nommée au grand public. Il s'agit d'un moment assainissant de vérité pour ces personnes et notre société, malgré le malaise profond qu'il suscite en nous, surtout s'il s'agit de prêtres et de religieux.

Le sujet des causes sociales de la honte est encore beaucoup plus vaste que ce que nous en avons dit plus haut. Les Potter-Efron déjà cités y ont consacré la deuxième partie de leur ouvrage. Jeannine Castonguay³⁸ a écrit un chapitre sur le sujet dans un travail de recherche fait sous ma direction, intitulé «L'étiologie et la perpétuation de la honte». Également, on peut trouver plusieurs ouvrages, recensés par Noble³⁹, sur les effets de la pauvreté et la honte qu'elle engendre.

Je veux terminer cette section en soulignant la contribution de Vincent de Gaulejac⁴⁰, sociologue, éducateur de rue et professeur à l'Université de Paris, à l'étude de la honte psychique qui découle de la pauvreté sociale et qu'a bien résumée Castonguay. Dans un ouvrage où il a fait l'étude critique de six cents histoires de vie, Gaulejac souligne comment, dans une société où dominent le mythe du succès par la valeur-argent, l'idéologie de la carrière réussie et du bien-être individuel, les enfants des chefs de familles à petits revenus sont heurtés quant à l'image idéale qu'ils se font de leurs parents. Ces enfants sentent leur impuissance, leur humiliation et même le mépris dont leurs parents sont l'objet. S'ajoute le fait qu'ils sont frustrés de bien des moyens qui les assimileraient à un groupe d'appartenance, à des lieux culturels, sportifs. Ils ont honte de leur famille. Ils ressentent l'image sociale invalidante, négative placée sur eux, qui leur est renvoyée: «tu es un pauvre type». L'assisté social reçoit le message qu'il est inadapté, pas éduqué et il en a honte. D'où la névrose de classe surtout pour les personnes issues de milieux défavorisés. Gaulejac rapporte comment, en 1989, des délégués des familles les plus pauvres du Quart-Monde, en préparation à une rencontre avec Jean-Paul II, voulaient exprimer leur attente qui portait essentiellement sur la reconnaissance de leur dignité. Ils s'exprimaient ainsi: «Ce que je voudrais dire au Pape, c'est: aidez-nous à être des êtres humains.» «Le plus important est d'apprendre à se respecter soi-même.» On comprend mieux dans ce contexte les deux phrases de l'autobiographie de Charlie Chaplin citées par Gaulejac:

Contrairement à Freud, je ne pense pas que la sexualité constitue l'élément le plus important du comportement. Le froid, la faim et la honte née de la pauvreté, sont plus susceptibles d'affecter la psychologie.

Il devient évident pourquoi des Somaliens qu'on a vus à la télévision récemment affirmaient avoir honte de crever de faim et plusieurs, nous disait-on, allaient se cacher pour mourir, loin des yeux des autres. Le sens profond de la dignité humaine apparaît donc sous le voile de la honte dans cette situation extrême de pauvreté, malheureusement très fréquente de nos jours.

e) Peut-on guérir de la honte et comment?

Les considérations qui suivent sont encore d'ordre psychologique et sociologique. Nous verrons dans la troisième partie les implications d'ordre théologique.

Dans l'épilogue de leur livre sur la honte déjà cité, les PotterEfron⁴¹ affirment de façon tout à fait juste que «la honte doit être remise à sa place plutôt que supprimée.» C'est en apprivoisant sa honte devenue obsessionnelle, malade, mauvaise, qu'on s'en guérit. Lorsque la honte empoisonne la vie, la contrôle, paralyse les personnes, emprunte toutes sortes de masques, elle est très dommageable à l'être

humain. Comme nous l'avons vu, elle peut se transformer en tristesse, en dépression, en colère, en rage individuelle et même collective. C'est à cette source putride que puisent les guerres civiles dont nous sommes les témoins aujourd'hui. La honte excessive engendre le doute de sa propre valeur, la haine de soi; elle empêche l'amour de soi et des autres. Elle isole les personnes les unes des autres ou se meut en violence contre soi ou les autres. Se guérir de la honte excessive, c'est réapprendre à se tenir debout, faire face à ses causes, s'approprier le sens positif de la honte; c'est par le fait même reprendre conscience de sa dignité, de son amabilité foncière quelles que soient les circonstances où l'on se trouve; c'est retrouver le respect de soi comme personne humaine. Il faut qu'on en arrive à se libérer de l'état de victime dont elle nous affuble. Il n'est pas facile de prendre conscience de sa rage et de ses effets destructeurs. C'est seulement graduellement qu'on peut finir par découvrir la force et la dignité qu'il y a à pouvoir pardonner l'autre et soi-même, à faire l'expérience libérante que procure le pardon.

Tout cela, à mon avis, décrit bien en termes contemporains ce que Mgr de Mazenod aurait pu vouloir dire aujourd'hui lorsqu'il parlait de «rendre les hommes raisonnables» d'abord, au sujet de la mission des Oblats. Je voudrais signaler très brièvement quelques approches qui peuvent favoriser cet avènement. Parlons d'abord d'approches cliniques, puis d'approches sociales.

(1) Approches cliniques

Les écrits se font de plus en plus nombreux en ce domaine de la honte excessive, aux États-Unis particulièrement⁴². Je veux mentionner quelques approches cliniques qui m'ont frappé davantage et peuvent éclairer notre tâche pastorale, missionnaire. Je ne vise ici qu'à apporter un éclairage d'ensemble qui peut donner un sens nouveau à un travail admirablement engagé aujourd'hui ou déjà accompli au cours d'une longue vie missionnaire de bien des Oblats.

Tout comme de nombreux agents au service des personnes de nos jours, (médecins, gardes-malades, psychologues, éducateurs, travailleurs sociaux, animateurs de groupes, bénévoles de toutes sortes, etc.), les prêtres, les Oblats de façon particulière, sont appelés à rencontrer bien des personnes au plan individuel ou souvent à s'adresser à elles dans nos églises ou au cours de sessions diverses. Soupçonner le drame de la honte que nous venons de nommer et ses sources sociales nombreuses peut nous alerter à la multiplicité des visages cachés que prennent les pauvres aujourd'hui. Réaliser que nous ne sommes pas seuls à prendre soin de ces gens, mais que nous avons tout de même un rôle important à jouer à cause des valeurs que nous portons et du visage compatissant et miséricordieux de Jésus que nous représentons est un premier pas dans la démarche de guérison de la honte.

L'empathie, c'est-à-dire la capacité de nous mettre à l'écoute de l'autre, de le comprendre de l'intérieur, de lui laisser entendre que nous sommes sensibles à ce qu'il ou elle ressent, dans le respect de sa personne, de sa dignité est une avenue ouverte à la guérison de la honte dont souffrent ces personnes. Si cette compassion, cette compréhension de l'autre imprègnent nos homélies, nos exhortations, nos catéchèses, si nous partons d'où les gens sont, attentifs à leur cheminement dans la foi, ne prenant pas personnellement leur colère ou leurs révoltes, si nous saisissons les injustices dont ils ont été les victimes, nous jouons notre rôle de pasteurs. L'empathie, la compassion sont des attitudes qui expriment notre solidarité avec les pauvres qui souffrent de la honte. Elles exigent que nous ne nous mettions pas au dessus d'eux, mais que nous nous considérions leurs égaux, sans condescendance humiliante pour l'autre, dans le respect de leur dignité de personnes créées pour la liberté responsable et l'autonomie. La condescendance renforce au contraire la honte excessive. Si des experts en sciences sociales savent utiliser ces façons d'être et de faire⁴³, pourquoi les missionnaires des pauvres ne puiseraient-ils pas à ces sources de savoir faire que nous découvrons de nos jours.

Jean Vanier, cet humble géant de la compassion, a écrit de très belles pages sur «la relation vraie»⁴⁴. Cette dernière n'est «ni une relation rejetante ni une relation possessive.»

Une vraie relation consiste à découvrir que derrière tous les gestes de violence, de dépression, de jalousie, d'envie, de sexualité déviée, il y a une blessure, et une blessure qu'il a reçue très jeune, accentuée par ce que j'appellerai la blessure initiale de l'être, le péché originel – celle-ci est un sentiment de vide intérieur, d'être

cassé quelque part dans son être. La blessure peut être soit une blessure d'étouffement soit une blessure de rejet. [...] un enfant trop possédé par sa mère souffre d'une blessure d'étouffement. La mère le garde inconsciemment dans un état de dépendance. Il a l'impression qu'il n'a pas de don ni de valeur ni de beauté profonde. Ou bien, c'est la blessure qui lui vient d'un sentiment de rejet; l'enfant sent qu'il n'y a aucune valeur en lui; personne ne peut l'aimer.

Vanier ajoute que «la première chose à faire est d'aider les gens à découvrir qu'il ont droit d'avoir des blessures, que ce n'est pas quelque chose d'étrange ou de *honteux*.» «La relation vraie consiste à porter la blessure et à arroser le don.» C'est-à-dire à «aider la personne à découvrir tout ce qui en elle est positif et beau [...] ne pas juger ni condamner quelqu'un parce qu'il est blessé, et, en même temps, à aider le don à croître et à s'approfondir.»

Lire sur le sujet de la honte afin d'en comprendre le phénomène et réaliser comment elle peut devenir excessive, devenir conscient de l'origine de ce qui a pu causer dans sa vie son excès néfaste et envahissant, enfin, pouvoir partager avec d'autres son histoire, ses émotions, sont une façon de guérir que nous font saisir les Potter-Efron déjà cités. Se familiariser avec de tels outils, pour les Oblats, est une façon de s'éduquer à ce que vivent les pauvres et à devenir nous-mêmes conscients de nos propres blessures et de l'importance de nos dons dans nos relations avec eux. Nous serons ainsi mieux équipés pour écouter l'histoire des autres et les comprendre de l'intérieur. Ne serait-ce pas là une façon bien concrète de rendre les gens d'abord raisonnables, comme nous y exhortait Mgr de Mazenod?

Il existe également beaucoup de groupes d'entraide de nos jours dans la tradition des douze étapes des A.A. Ce sont des lieux privilégiés de partage vers lesquels nous pouvons diriger les gens et pourquoi pas à l'occasion y participer nous-mêmes. L'Université Saint-Paul, grâce à la compétence de ses éducateurs⁴⁵, forme à l'animation de groupes de deuil et de cheminement vers le pardon qui sont autant de lieux où la honte excessive est dépassée et les personnes sont libérées. La tradition des groupes charismatiques de la guérison des souvenirs contribue encore de nos jours à explorer les blessures de la honte, encore ne faut-il pas court-circuiter le temps prolongé que nécessite la guérison de ces blessures et l'apport d'agents compétents et bien formés dans le domaine de la relation d'aide⁴⁶

(2) Approches sociales

Tandis que la psychologie tâche de cerner ce qui arrive à l'intérieur des personnes et de le faciliter, la sociologie s'occupe d'identifier les facteurs collectifs qui structurent les groupes et la société et conditionnent les pensées, les comportements des individus et leur vécu communautaire. Toute action qui peut contribuer à altérer les structures sociales aliénantes et injustes pour les personnes fait partie aujourd'hui du ministère pastoral en Église. Toute démarche de solidarité avec les pauvres, dans le respect de leur dignité, dans la promotion de la prise en charge de leur destin socio-économique, culturel, tout effort d'éducation, d'enseignement qui favorise la conscientisation des personnes, développe le leadership, émancipe les capacités de se prendre en main comme des adultes sont à mon humble avis des apports à la libération de situations avilissantes génératrices de honte excessive. Connaître les documents de l'Église sur la promotion de la justice et de la paix, des droits humains, de la sauvegarde de l'environnement, noti, habitat, participer à des actions si humbles soient-elles, à des mouvements qui les mettent en pratique dans son milieu⁴⁷ et dans le monde font partie de notre tâche pastorale et vont dans le sens du parti pris pour les pauvres et l'allègement du drame de la honte qu'ils vivent de l'intérieur.

III. Évangéliser les pauvres: De la honte à l'honneur et/ou la gloire

Aperçu biblique

«[...] conduire tous les hommes, spécialement les pauvres, à la pleine conscience de leur dignité[...] de fils et filles de Dieu.»⁴⁸

L'étude de la pauvreté et de la honte à l'aide des sciences humaines permet la lecture de notre réalité humaine à un premier plan qui n'est pas étranger à notre tâche d'évangélisation. Rappelons-nous les exhortations nombreuses de Jean-Paul II sur la dignité humaine à reconnaître et promouvoir.

C'est la même réalité humaine que les Saintes Écritures et la théologie nous permettent de comprendre à un plan plus profond encore, illuminé cette fois par la Révélation divine. Une lecture biblique nous introduit au cœur du mystère de la vocation humaine en autant que la foi nous permet de nous percevoir comme des êtres créés par amour à l'image de Dieu et recréés en Jésus-Christ. Nous sommes ainsi appelés à dépasser toute honte et à espérer entrer dans la gloire que le Fils partage avec son Père et l'Esprit. C'est l'ignorance d'un tel appel religieux que déplorait d'abord Mgr de Mazenod et à laquelle il voyait que la tâche de l'évangélisation devait s'adresser avant tout. N'était-ce pas là la forme de pauvreté et d'abandon la plus grande, selon lui? Ne pas se savoir aimés de Dieu comme des enfants bien-aimés constitue sans doute l'expérience la plus pénible et profonde de la honte que puissent faire des êtres humains. Dans les pages qui suivent je veux d'abord a) situer mon discours biblique et théologique et b) brièvement rendre compte de la situation des recherches sur le sujet de la honte dans la Bible et la théologie. Mais on ne peut le faire sans considérer son antonyme, «l'honneur et/ou la gloire» pris au sens positif de ces mots. c) Suivra l'exposé bref des principaux aspects qui émergent de notre étude de la honte et de la gloire du point de vue biblique et théologique.

a) Une approche de théologie biblique

Je veux m'en tenir à ce moment de mes recherches à une perspective de théologie biblique qui s'appuie sur un travail d'exégèse antérieur et le prolonge, mais sans atteindre le travail de systématisation que comporte la théologie⁴⁹. Xavier Léon-Dufour m'a semblé un guide sûr de réflexion théologique sur les textes de la Bible dans le passage suivant de *l'Introduction* qu'il fait de son *Vocabulaire de théologie biblique*⁵⁰.

En s'intitulant *théologique*, [écrit Léon-Dufour] notre ouvrage présuppose l'unité de l'oeuvre divine et la synthèse du regard divin. En présentant cette synthèse sous la forme analytique d'un *Vocabulaire*, il ne veut pas décourager le lecteur de chercher à comprendre l'unité de la Bible, mais éviter seulement de lui imposer une systématisation abstraite, nécessairement arbitraire par quelque endroit. Cela posé, le lecteur est invité à circuler d'une notice à l'autre, à les comparer et à les grouper, pour dégager de ces rapprochements une intelligence authentique de la foi.

Mon travail de théologie biblique s'inspire de cette perspective suggérée par Léon-Dufour dans *VTB* dont plusieurs articles jettent un éclairage sur le vocabulaire de la honte et de la gloire. Il s'appuie aussi sur d'autres sources dont il est question dans l'exploration bibliographique suivante.

b) Exploration bibliographique

L'exégèse et la théologie de la honte comme telle et en rapport à la gloire restent encore à faire. Langevin⁵¹ ne relève qu'un seul article sur le sujet de la honte, celui de Klopfenstein⁵², dans son travail bibliographique (1930-1983). Les concordances bibliques qui existent maintenant sur tous les mots de la Bible, par exemple *Concordance de la Bible de Jérusalem réalisée à partir de la banque de données bibliques de l'abbaye de Maredsous* (Cerf-Brépols, 1982), ainsi que *La table pastorale de la Bible*⁵³ s'avèrent des instruments précieux pour identifier tous les textes où il est question de la honte ou de termes analogues ainsi que les textes et le vocabulaire en rapport à l'honneur et la gloire ou leurs analogues. Il existe peu de monographies, à ma connaissance, sur la honte. L'ouvrage de Pederson⁵⁴ aborde la question d'un point de vue culturel pour ce qui est de l'Ancien Testament. Il étudie la honte en relation à l'honneur. Huber⁵⁵, dans sa thèse de doctorat, recense les ouvrages de Pederson et de Klopfenstein et fait une excellente étude du vocabulaire et de plusieurs textes de l'Ancien Testament sur la honte. J'ai trouvé son étude fort utile. On doit aussi reconnaître le petit ouvrage bien réfléchi et honnête de Noble⁵⁶. Ce dernier est de tradition évangéliste et professeur d'anthropologie culturelle. Denise Héroux⁵⁷ a fait un premier essai en français sur les aspects bibliques de la honte et je suis à terminer un rapport de recherche avec cinq étudiants qui contient un chapitre sur la honte dans la Bible⁵⁸. Je m'inspirerai de ces deux récents travaux et tirerai mes propres conclusions de recherches sur le sujet. Concernant l'étude du vocabulaire de la honte et de la gloire, en plus du *VTB*, j'ai aussi consulté plusieurs dictionnaires spécialisés. On y trouve peu d'articles sur le sujet. Je me suis attardé à l'étude des plus importants⁵⁹. Enfin, deux petits ouvrages⁶⁰, l'un de Myre et l'autre de Barbaglio, biblistes, m'ont servi de guide quant aux attitudes de Jésus vis-à-vis des malades et de la société de son temps.

c) Jalons de théologie biblique de l'évangélisation des pauvres dans la perspective «honte-honneur/gloire»

Dans ce bref essai, je ferai d'abord (1) quelques annotations sur la sémantique des mots clés honte/honneur/gloire et les mots analogues dans l'AT et le NT. (2) Je décrirai cinq situations sociales considérées traditionnellement comme sources de honte dans la Bible et qui rejoignent les humains de tous les temps sans qu'il soit question de péché pour autant depuis que Jésus a dissocié ces conditions du péché, comme nous le voyons dans le récit de la guérison de l'aveugle de naissance (Jn 9,1-41). (3) La honte, dans la Bible, est aussi associée étroitement au péché. Tomkins rejoint, je crois, l'esprit de la Bible lorsqu'il affirme que la culpabilité est la honte dans les choses morales⁶¹, et est donc en ce sens étroitement liée à l'expérience du péché. (4) Nous verrons comment les psalmistes se sont exprimés dans la prière face à toutes situations de honte en mettant entièrement leur confiance dans le Seigneur. (5) Enfin, cela nous amènera à examiner le sens de l'espérance du salut, de la grâce, de la foi en Jésus-Christ qui relève les humiliés et les pécheurs, tous ceux et celles que la honte afflige et les ouvre à la fierté, l'honneur et la gloire.

(1) Sémantique des mots Le mot honte

Les mots honte, être honteux traduisent en premier lieu les mots hébreux *bôs* et *kalam* et leurs équivalents. *Bôs* et ses dérivés seront traduits en grec par *aischynè* et ses dérivés. On peut ressentir de la honte ou causer de la honte à d'autres. Les mots être humilié, humilier quelqu'un, reproche, insulte, déshonneur, disgrâce, maltraiter, défigurer, rendre répugnant, exposer, confusion, confondre, nudité, désappointement, dégoûter, ridiculiser, mépriser au sens passif ou actif, rougir sont autant de termes se référant à la honte dans la Bible. Le mot *bôs* est mentionné environ 155 fois dans l'AT. Il est utilisé surtout dans les psaumes, les prophètes Jérémie, Isaïe et Ezékiel. Son équivalent grec dans le NT est mentionné environ 46 fois.

Dans l'AT ces mots dénotent une situation objective de disgrâce plutôt que le sentiment subjectif d'humiliation. Il s'agit d'abord d'une situation ou condition dans laquelle une personne, une ville ou une nation se trouve qui implique un manque de respect et le fait d'être exposée aux reproches. En second lieu, les mots peuvent référer à une conduite reprochable d'Israël envers Dieu et ses conséquences, particulièrement dans le cas de l'idolâtrie dont le jugement de Dieu dénoncera la folie. Derrière ce jugement de Dieu on y perçoit l'affirmation théologique que Yahweh est le seul qui a le pouvoir de protéger son peuple et de lui éviter la honte. Cette exposition à la honte peut être un moyen de salut et conduire le peuple à la repentance et à l'humilité vraie.⁶²

Dans le NT on souligne le fait de ne pas avoir à rougir du Christ, de l'Évangile. Paul surtout affirme que ce qui est faible, méprisable, c'est-à-dire la crucifixion du Christ, est devenu ce qui «confond» (rend honteux) ce qui est fort et sage selon le monde. Jésus a enduré la croix en méprisant la honte qu'elle implique à l'extrême. Il y a de toute évidence dans le NT un renversement de l'emprise de la honte chez le Christ et les chrétiens.

La honte peut aussi s'entendre au sens positif d'abord a) comme la couronne de la sagesse, c'est-à-dire la crainte de Dieu (Si 1,16). Elle résume bien cette attitude d'amour et d'obéissance du croyant devant son Dieu (Si 1,11-20), tel Moïse au buisson ardent (Ex 3,5). Le mot du grec classique *aidos* qui exprimait le respect est disparu dans le NT qui mentionne peu cette réalité de la crainte de Dieu (Lc 18,2; 2 Co 7,1; He 12,28). La rareté de la référence à la crainte de Dieu dans le NT peut s'expliquer par le fait que Jésus, par son sacrifice, a dépassé le culte ancien (He 10,9). L'Église naissante va elle aussi dépasser le culte figuratif du temple (Jn 4,21) et rattacher le nouveau culte à l'humanité de Jésus (Jn 2,21). Mais c'est surtout le changement de relation à Dieu enseigné par Jésus (Lc 10,21), qui apparaît comme la raison la plus significative⁶³. Plus qu'une attitude de respect et de réserve morale centrée sur le sujet, qu'exprimait *aidemon*, dans le NT il s'agit d'une façon nouvelle d'être devant Dieu et envers son prochain qu'expriment *pisteuon* (faire confiance) et *agapon* (aimer)⁶⁴.

La honte au sens positif réfère aussi à ce qu'en Anglais on appelle le *sense of shame*. Elle s'apparente alors à la modestie (1 S 18,23), à l'humilité (Si 10,26-31), à la prudence (Si 8,19), à la réserve (Si 5,12), à la discrétion (Si 32,10), à la retenue (Si 5,11), à la sobriété (Si 31,17-18), à la vigilance (Si 11,7-8), au calme (Qo 10,4) et à la maîtrise de soi (Si 18,31). Le Siracide reprend ces diverses précisions: il distingue aussi entre la vraie et la fausse honte et détaille les actes honteux à éviter (41,16-22) et ceux dont il ne faut pas rougir ou avoir honte (42,1b-8). Elle peut aussi signifier la tenue décente, la réserve dans la manière de se vêtir dans une assemblée (I Tim 2,9).

La honte au sens positif est encore le résultat de la transformation de la honte malsaine par l'humilité (Ps 51,5) et elle conduit alors à la fierté et à l'honneur (Lc 15,22-24). En ce sens, même dans son caractère pénible, cette émotion est saine et elle s'avère un chemin de croissance à ceux qui reconnaissent humblement leurs fautes devant Dieu et devant les autres (Ez 43,10-11; Lc 18,14). On pourrait dire à la manière de Paul que la faiblesse humaine est un lieu où s'exerce la puissance de Dieu (2 Co 12,7.9.10).

Le mot gloire

Kbd est la racine hébraïque d'où viennent *kabed*, honneur, (en grec *time*) et *kabôd* son dérivé (en grec *dôxa*). Le terme «gloire» apparaît plus de 600 fois.

Kabed signifie «être lourd». D'où la richesse, l'honneur, la dignité, le pouvoir. *Dôxa* signifie la réputation, la renommée, la splendeur, l'honneur, la louange, la majesté. Ces termes s'appliquent tant à Dieu qu'aux humains et reflètent tout particulièrement la valeur réelle de quelqu'un plus que son prestige. Pour Dieu ils signifient son statut moral unique, sa grandeur à titre de Seigneur de l'univers. Le *VTB* nous dit que «la gloire de Yahweh désigne Dieu même, en tant qu'il se révèle en sa majesté, sa puissance, l'éclat de sa sainteté, le dynamisme de son être.» Elle est épiphanique.

À titre de Fils de Dieu, le Christ partage la gloire de Dieu (He 1,3). Par son incarnation, la gloire de Dieu habite parmi nous comme dans une tente, allusion à la *shekina* de l'AT. Dans son corps glorifié se manifeste pleinement cette gloire divine. En lui les humains espèrent partager la gloire de Dieu même (Rom 5,10). C'est le but même de l'appel du salut chrétien (I Thess 2,12; I Pet 5,10).

(2) Cinq situations sociales qui sont sources de honte dans la Bible⁶⁵

Pederson⁶⁶ a bien exposé le contraste entre la condition exaltante de l'honneur et celle de l'humiliation vécue en Israël dans certaines situations sociales reconnues comme porteuses de honte. Aujourd'hui nous ne lierions pas nécessairement ces situations au péché ou à la culpabilité. A partir de la souffrance de Job surtout, on peut constater combien le jugement négatif des autres suscite ou maintient la honte. En fait, la personne qui a peu d'estime d'elle-même se sent invalidée au plus profond de son être quand elle est dépréciée et elle est portée à intérioriser l'image dévaluante qui lui est renvoyée. Cette conclusion est vérifiable dans les diverses situations que nous présenterons. Pour chacune d'elles, nous montrerons que dans le salut, Dieu libère les humiliés de leur honte.

Honte et pauvreté

Au sens de l'honneur, est reliée la richesse reconnue comme un signe de bénédiction de Dieu (Gn 26,13) et de récompense pour celui qui aime ses commandements (Ps 112,1.3). Cette valeur matérielle assure une précieuse indépendance (Pr 18,23) et son acquisition suppose des qualités humaines méritoires (Pr 12,24; 11,16). En plus de provoquer la honte par elle-même et dans ses conséquences, la pauvreté lie la personne aux autres d'une manière humiliante: elle fait des pauvres des assistés qui éprouvent la honte de vivre au «crochet des autres».

Le vocabulaire hébreu sur la pauvreté est abondant: *anah* ou l'équivalent revient 80 fois, dont 25 fois dans les psaumes. Il évoque cet état humiliant de l'indigent, *ras*; du maigre, *dal*; du mendiant, *eyôn*; de l'humilié, de l'inférieur et du dépendant. Le Code de l'Alliance a aussi son trinôme connu: l'étranger, la veuve et l'orphelin qui viennent grossir le nombre des économiquement faibles⁶⁷. Les pauvres dont il est question sont donc ceux qui sont privés du nécessaire, qui souffrent de l'injustice, de la violation de leurs droits, en somme ceux qui sont blessés dans leur dignité et dans leur honneur.

Les prophètes et particulièrement Amos (4,1-2), ne cessent d'attaquer les abus des riches. Ils dénoncent aussi l'insouciance des rois, ces défenseurs attirés des pauvres, ou encore l'oppression qu'ils font subir en exploitant les plus misérables. Cette situation de riches et de pauvres est vraiment incompatible avec les exigences de l'Alliance (Dt 15,4-5).

Pour l'honneur de son nom et à cause de sa fidélité, Dieu se lève devant l'oppression des humbles et la plainte des pauvres, et il les mettra en lieu sûr (Ps 12,6). Toutefois, cette intervention que Dieu promet reste comme suspendue à un avenir lointain; le croyant juif apprend donc à s'en remettre inconditionnellement à Dieu dans la confiance et l'espérance. Cette attitude sera à l'origine d'un élargissement et d'un approfondissement du concept de pauvreté. Dans sa condition d'exil, c'est-à-dire dans le dépouillement involontaire de ses richesses et de son honneur, qui l'a mis à nu devant Dieu, Israël peut s'ouvrir humblement à son Créateur et Sauveur.

Tel est le sens de la pauvreté spirituelle (So 3,11-12). Désormais, les pauvres, les «*anawim*» pourront connaître la bénédiction⁶⁸ de Dieu selon l'oracle de Zacharie: «Tressaille d'allégresse, Jérusalem, voici que ton roi s'avance humble et victorieux» (Za 9,9).

Jésus a voulu privilégier la pauvreté affirmant qu'il n'a pas où reposer la tête (Mt 8,20). Comme Messie, il s'est rattaché à un oracle bien connu d'Isaïe dans lequel les pauvres sont à l'honneur; l'Esprit repose sur lui et lui a conféré l'onction l'envoyant annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres (Lc 4,18-20). Cependant, contrairement à Isaïe, il ne vient pas proclamer un jour de vengeance, mais une année jubilaire d'accueil par le Seigneur. Il peut se présenter comme «celui qui est doux et humble de coeur» (Mt 11,29), et se faire le protecteur des pauvres⁶⁹ qu'il proclame «Heureux» (Lc,6,20-24), car ils sont en marche vers le royaume.

Barbaglio⁷⁰ a écrit des pages saisissantes sur le sens de l'Incarnation dans le contexte culturel et religieux du temps de Jésus. Il nous décrit la façon d'être et de proclamer la Bonne Nouvelle de Jésus dans trois aires de l'existence humaine de la société d'Israël d'alors: l'aire culturelle, l'aire des forces de vie et de mort, et l'aire de la vie relationnelle. Dans ces trois aires, les structures et modes de vie établis maintiennent la loi de «la séparation» au lieu de celle de «la communion», de «la participation», de «la solidarité». La séparation mène au rejet humiliant de l'autre, à la honte, tandis que la solidarité honore la dignité de tous et chacun dans la reconnaissance des liens profonds qui nous unissent à Dieu au-delà de nos différences.

Dans l'aire culturelle, face à une conception du sacré où la rencontre de Dieu et de l'homme se fait par la médiation d'une zone intermédiaire -soit des hommes (prêtres), des temps, des lieux, des gestes réservés, liés au sanctuaire et à ses rites, séparés de la vie ordinaire- Jésus vient s'offrir lui-même dans toute sa personne. Il est désormais le temple. Il donne sa propre vie pour les pauvres qu'il est venu évangéliser et meurt en dehors du temple, par solidarité avec eux tous. Il subit la honte objective de mourir sur la croix. Il devient notre unique et véritable grand prêtre. Nous sommes invités à croire en lui et à nous offrir nous-mêmes à Dieu. Rm 12,1 demeure un texte chrétien capital.

Quant à l'aire des forces de vie et de mort, il s'agit de toutes les paroles et les actions de Jésus à propos du pur et de l'impur. Jésus s'attaque aux tabous de la séparation dans ses débats ardents avec les pharisiens, son attitude envers les lépreux, ses relations avec les païens, avec la femme souffrant d'hémorragie et bien d'autres situations décrites dans les Évangiles. Jésus invite ses interlocuteurs à entrer dans leurs coeurs, centres de décisions pour le bien véritable plutôt qu'à en demeurer à l'extérieur des choses. C'est au niveau du «je» de la personne que se livre le véritable combat de la vie et de la mort. La

vision de Pierre (Ac 10,11-35) lors de la conversion de Corneille nous montre comment, dans l'Église primitive, la loi de séparation du pur et de l'impur ne vaut plus pour les disciples de Jésus. Tous les humains sont désormais égaux devant Dieu, participent à part entière à l'appel du salut. C'est la grâce et la conversion du cœur dans la foi et l'amour qui importent.

En troisième lieu, enfin, dans l'aire des relations, la discrimination entre personnes au temps de Jésus saute aux yeux. Séparation selon la pureté du sang et ultimement reliée à la «sainteté» rituelle, séparation entre circoncis et incirconcis, entre Juifs et Samaritains, entre Juifs qui observaient la loi et la masse méprisée des petites gens incapables de s'y conformer entièrement, entre pharisiens et publicains, entre hommes et femmes, la séparation de l'ennemi. Face à ces situations discriminatoires, Jésus préconise une solidarité sans frontières où la foi sera le critère d'unité. Il supprime la rigide opposition entre «nous et les autres», de façon toute particulière dans son exhortation à aimer ses ennemis (Mt 5,43-48) parce que le Père des Cieux aime tout le monde faisant pleuvoir et briller son soleil sur tous et toutes sans distinction de personnes.

Honte et souffrance

L'Israël ancien reliait de façon étroite le péché à la souffrance surtout à celle de la lèpre, la plaie par excellence dont Dieu frappait le pécheur (Dt 27,15.27) en signe de malédiction (Jb 2,7). Le lépreux devait donc être exclu de la communauté jusqu'à sa guérison et avec preuve de sa purification rituelle (Lv 13-14). A la source du malheur qui pesait sur le monde comme de toute souffrance, il fallait poser le premier péché (Gn 3,16-19). Et, l'audacieux principe d'Amos était reconnu dans le même sens: «Arrive-t-il un malheur dans une ville que Yahvé en soit l'auteur» (Am 3,6)? Dans cette culture, toute souffrance est donc devenue objet de honte aux yeux des autres à cause du jugement de malédiction encouru par les victimes de la maladie et des autres malheurs.

Cette vision de la souffrance a déclenché des réactions de révolte et le sentiment d'être abandonné par Dieu (Jb 2,9) et, ce rejet de Dieu est devenu plus insupportable encore que celui des humains. Les prophètes se sont d'abord indignés du malheur des justes, mais peu à peu ils sont entrés dans le mystère de la souffrance surtout avec le prototype du Serviteur souffrant. Isaïe le décrit comme «celui qui a connu la souffrance au point de provoquer le mépris (52,14), mais qui en a triomphé» (52,13).

Même dans son aspect révoltant et inexplicable le plus souvent, la souffrance a une valeur purifiante et une valeur éducatrice comme en témoigne le Livre de Job (42,1-6). Dans le même sens, David compte que «le Seigneur regardera sa misère et qu'il lui rendra le bonheur au lieu de la malédiction» dans cette épreuve qu'est la révolte de son fils contre lui (2 S 16,12). Cette vision rédemptrice de la souffrance prépare celle que Jésus va annoncer durant toute sa vie et particulièrement lors de sa mort.

Avec l'avènement du royaume inauguré par Jésus, la honte reliée à la souffrance va connaître non pas une explication, mais une signification nouvelle. Jésus a voulu s'approcher de la souffrance: le Messie est annoncé comme celui par qui les lépreux sont purifiés et guéris (Mt 11,5). Mais, surtout, il a voulu lutter contre elle tout en la revêtant dans sa propre chair et assumer librement le risque de la passion qui concentre tout mépris humain (Mt 16,21). Et «puisque'il a souffert lui-même l'épreuve, il est en mesure de porter secours à ceux qui sont éprouvés» et de faire de toute souffrance, une offrande rédemptrice pour les péchés (He 2,18; 5,1)⁷¹.

André Myre⁷² a écrit de façon admirable sur les miracles de Jésus et son approche des malades tout imprégnée de miséricorde. Il fait très bien ressortir qu'en plus de la souffrance physique présente dans toute maladie, il y a un sentiment de dévalorisation, d'être heurté dans sa dignité humaine, de honte quoi! que les gens au temps de Jésus ressentaient vivement et qui est également partagé par les malades d'aujourd'hui. Par son don de guérison, Jésus se met particulièrement au service des malades pauvres. Il a avant tout le souci des malades. Les pauvres lui faisaient confiance et reconnaissaient à travers lui l'amour de Dieu pour eux. A travers ses guérisons miraculeuses, il prenait soin des malades. Il touchait les rejetés. Par son souci des personnes dont il allégeait les souffrances en les guérissant Jésus annonçait la venue

du Règne de Dieu. Une invitation nous est faite, dans cette interprétation vivante des miracles de l'Évangile d'adopter les mêmes attitudes pastorales que Jésus envers les malades.

Honte et nudité

Le concept de nudité se rapproche étroitement de celui de pauvreté, ce lieu où la créature vit sa profonde faiblesse. Être dépouillé de ses vêtements ou se dépouiller soi-même sont des gestes reconnus comme signes d'humiliation chez Israël (Mi 1,8) en vue de punir et de faire expier la faute.

Les termes hébreux *arom* et *`erwah*, «nu et nudité», utilisés dans Gn 2,25a et 3,7a se retrouvent dans Osée (2,11) et Ézéchiël (16.36) pour montrer que la nudité est un attentat à l'honneur et un châtement relié à la honte. Au sens plus profond, cette condition représente la faiblesse, la dépendance, le déshonneur, la pauvreté, la misère et l'humiliation (Lm 1,8 ;Is 20,4). Le mot apparaît parfois en parallèle avec le mot «honte» ou un de ses synonymes (Is 47,3). Dans deux textes du Deutéronome, on ne peut même plus traduire *erwah* par «nudité», mais il faut le rendre par honte (Dt 23,15;24,1).

Dans l'approche synchronique du récit de Genèse 2 et 3, Vogels fait ressortir dans la narration elle-même, l'expérience de la honte ressentie dans l'état de nudité. Au début du récit de la chute, un premier manque apparaît: «Tous deux étaient nus» (2,25a); celui-ci traduit la limite: «mais Adam et Ève n'avaient pas honte l'un devant l'autre» c'est-à-dire qu'ils acceptaient sans peine leur finitude.

Le récit se poursuit avec un autre acteur, le serpent. Le tentateur fera en sorte que le manque physique devienne un manque psychologique. Le serpent, inférieur à l'être humain lui rappelle sa condition: au-dessus de lui, existe un être supérieur. Voulant renverser l'ordre établi de créature et créateur, il convainc donc l'homme et la femme de manger du fruit défendu afin de pouvoir devenir «égaux de Dieu» et en conséquence, de ne plus reconnaître leurs limites de créature.

Aussitôt, Adam et Ève «connurent qu'ils étaient nus». La nudité va devenir pour eux l'objet d'une découverte pénible, le signe le plus expressif de leur finitude et «ils eurent honte l'un devant l'autre». Cette nouvelle condition démontre bien le changement psychologique de leur être: ils ont expérimenté la honte et ils ont senti le besoin de se cacher devant Dieu, même après s'être vêtus eux-mêmes de pagnes. Leur nudité touche la profondeur de l'être: ils ne sont pas Dieu et ils ont peur de lui. Dieu devra prendre l'initiative de couvrir cette nudité (Gn 3,21); les humains peuvent voiler leurs déficiences l'un devant l'autre mais pas devant Dieu. Après ce geste de bienveillance de Dieu, la peur fait place à la confiance et les humains peuvent être restaurés dans leur dignité d'êtres créés à l'image de Dieu⁷³.

Honte et stérilité

Si la fécondité est reconnue comme signe de bénédiction de Dieu (Gn 30,20), la stérilité est perçue comme situation d'opprobres (Gn 30,22), et de déshonneur (Is 4,1) et la femme stérile est parfois humiliée (1 S 1,6). La stérilité contrarie le dessein de Dieu pour Israël, c'est-à-dire «de devenir un peuple nombreux selon la promesse faite à Abraham» (Gn 12,2). C'est donc un mal qui humilie les femmes incapables de donner la vie et il faut lutter contre lui.

L'avènement du salut vient renverser la situation honteuse de la femme stérile: désormais, celle-ci enfante sept fois (1 S 2,5), elle est installée en joyeuse mère de famille (Ps 113,9), elle explose en acclamations (Is 54,1). Des femmes stériles sont particulièrement célèbres et honorées dans leur impossible fécondité : Sara, dans son grand âge (Gn 11,29), Anne dont l'histoire est si révélatrice de cet état humiliant (1 S 1,1-8), Rachel à qui Dieu a enlevé son humiliation (Gn 29,32), la mère de Samson (Jg 13,3), Élisabeth reconnue stérile (Lc 1,25).

En concevant Jésus et en donnant naissance au Fils de Dieu (Lc 1,34) Marie réalise la fécondité par excellence, et plus tard, Jésus associera la foi de sa mère en lui et celle de tout croyant à la fécondité

spirituelle. Avec le nouvel ordre du salut, la vocation de la femme est entièrement révélée: si elle peut s'accomplir en devenant épouse et mère dans l'ordre de la création, elle peut aussi le faire par la stérilité volontaire (Mt 19,12).

Honte et échec

En Israël, les mots «honte» et «confusion» sont les plus usités pour désigner la déception après l'échec. Dans cette culture où toute l'existence est vécue sous le regard des autres, la déception couvre fatalement sa victime de honte et la Bible en fait état. Contrairement au monde grec qui parle d'échec avec discrétion, si ce n'est pour stimuler au courage, Israël semble se plaire à faire retentir la plainte de Job ou celle du Juste des psaumes. S'agit-il uniquement de différence de culture ou de tempérament? Il semble plutôt qu'ici, l'attitude religieuse de ce peuple transparaît: dans sa foi, il n'échappe pas certes à l'expérience douloureuse de l'échec, mais il trouve aussi la certitude absolue d'une victoire définitive.

Dès ici-bas, des personnes ont touché l'appui immédiat de Dieu dans l'échec; ainsi, Jacob, vaincu par Dieu a pu être béni de Dieu (Gn 32,27-30). Jérémie se plaint de Yahvé (Jr 20,7), mais il reconnaît qu'il a été secouru par lui (20,11). Pierre a connu douloureusement l'échec du reniement (Mt 26,69-75), mais aussitôt, il a pu rencontrer le regard bienveillant de Jésus et surtout sa confiance qui a daigné le choisir chef de son Église après la résurrection (Jn 21,15-20). Et, qui plus que Jésus a connu l'échec? Les synoptiques mettent bien en relief cette épreuve: «Il en a sauvé d'autres, mais il ne peut se sauver lui-même» (Mc 15,31). Cependant, à propos de cet échec, Jean développe une autre vision, celle qui relie la gloire à la croix (Jn 8,28) et le Jésus qu'il présente assure ses disciples «qu'il a vaincu le monde» (16,33). La résurrection confirme de façon éloquente le triomphe de Jésus au-delà des apparences⁷⁴.

(3) Le péché, cause de honte

Nous venons d'analyser dans la Bible des situations de vie humaine qui sont sources de honte, de déshonneur en Israël ancien, sans qu'elles soient reliées toujours directement au péché personnel ou collectif selon les perspectives théologiques d'aujourd'hui. Le péché toutefois est une réalité qui occupe le centre de la scène de l'AT et du NT que nous avons comprise traditionnellement tant dans ses effets objectifs que dans son drame subjectif plutôt en lien avec la culpabilité. Les études psychologiques contemporaines, tout en se questionnant encore sur la distinction entre la culpabilité et la honte, discriminent beaucoup mieux l'une de l'autre, la honte apparaissant comme un «affect» différent plus englobant que la culpabilité et se situant à un plan plus intime, caché de l'être humain, touchant au mystère de sa personne, de sa condition de créature. Le premier péché dans la Bible est de toute évidence présenté (Gn 2,25,3,24) dans un contexte où la honte prédomine de façon explicite comme sa conséquence. Nous avons là le prototype du péché, sous-jacent à toutes les transgressions subséquentes du peuple de Dieu au cours de l'histoire du salut qui se continue en nous aujourd'hui.

Après avoir pris connaissance de plusieurs sources sur le sujet du péché⁷⁵, pour éviter d'entrer dans trop de détails d'analyse, je me limiterai ici à commenter la pensée de Gaudette⁷⁶. Il m'apparaît avoir bien saisi la signification du péché en lien avec la honte sans distinguer cette dernière de la culpabilité. La citation de Jérémie qui introduit son chapitre 6, toutefois, fait référence explicite à la honte et situe le sens ultime du péché dans un tel contexte.

On peut devenir conscient du sens du péché à partir des multiples visages que peut prendre l'expérience de la culpabilité derrière laquelle, avons-nous déjà dit, la honte a fini par se dissimuler. Se sentir coupable ou être coupable peut être considéré à cinq plans différents par rapport au vouloir libre et au cheminement que l'on fait de l'extérieur vers l'intérieur de soi-même, dépendant aussi de son adhésion ou non à la foi judéo-chrétienne.

1) Au plus extérieur de soi-même, la culpabilité peut être vécue comme une tache, une souillure. 2) Elle peut aussi l'être comme un manquement volontaire à la loi, une transgression des normes établies, une désobéissance à l'autorité. 3) A un plan plus intérieur encore, la culpabilité est vécue comme une faute face à l'appel de la Valeur, au bien qu'on recherche, comme projet de vie, comme une destinée à prendre

en main. L'autorité est maintenant à l'intérieur de soi-même. C'est toute la personne qui se reproche à soi-même son échec, se punit d'avoir failli. Tout humain peut faire une telle expérience, croyant ou non. Nous verrons comment le fondement de la morale est perçu par des auteurs contemporains comme une pratique quotidienne où la honte vis-à-vis l'autre et soi-même est le premier indicateur. 4) A un quatrième plan, supposant l'adhésion à la révélation judéo-chrétienne, la culpabilité, conséquence du péché proprement dit, est un manque d'amour de Dieu directement ou à travers le prochain. Dans un contexte d'Alliance entre Dieu et l'être humain, une relation d'amour a été brisée. 5) Enfin, une prise de conscience plus intérieure du péché nous le fait saisir comme l'expérience d'auto-destruction, d'atteinte à l'image de Dieu en soi. C'est là qu'apparaît le visage caché de la honte dans son sens spirituel et religieux le plus profond. Yahvé de se plaindre alors: «Les fils ramassent du bois, les pères allument le feu, les femmes pétrissent de la pâte pour faire des gâteaux à la Reine des Cieux, et l'on verse des libations à d'autres dieux afin de m'indigner. Est-ce bien moi qu'ils blessent -oracle de Yahvé-n'est-ce pas plutôt eux-mêmes, à la honte de leur visage» (Jr 7,18-20).

Au premier plan, dans l'expérience de *la tache*, de *la souillure*, il n'y a pas de place pour le vécu intérieur, la conscience personnelle. On a volontairement ou non enfreint un tabou, profané ce qui est sacré. On est souillé, infecté, on se sent coupable. D'où le besoin de se nettoyer, de se purifier. Ce sens de la culpabilité se retrouve à propos de l'Arche d'Alliance touchée par mégarde (2S 6,3-7) ou à différents endroits du Lévitique à propos de contacts avec des animaux impurs, de la lèpre, d'un grand nombre de gestes involontaires. Jésus s'attaquera à cette conception extérieure du péché pour le situer au niveau du cœur.

A un second plan, la culpabilité, vécue comme *manquement à la Loi* claire et précise qui émane de l'autorité, suppose un geste volontaire, une intention. En y manquant on se met hors d'état de jouir du bonheur promis, on s'expose à la punition du législateur. Un tel manquement évoque le remords. C'est le péché vécu comme désobéissance faite à Dieu ultimement. On sait toute l'importance de la Loi dans la Bible, son sens positif, l'aspiration du juste soutenu dans la prière afin de s'y conformer, mais en même temps le danger du légalisme pharisien que combatta Jésus. L'obéissance externe à la Loi *ne peut mériter* le salut. Toutefois, selon la Tradition de l'Église, le décalogue demeure le fondement de l'éthique chrétienne. Encore faut-il «maintenir l'idée de la théologie classique, que le décalogue est orienté vers le commandement de l'amour⁷⁷».

Dans l'expérience du sentiment d'être souillé, ou du remords conséquent à un manquement, à une désobéissance à la Loi, il s'agit, à mon humble avis, de la culpabilité proprement dite, c'est-à-dire d'une expérience où le regard intérieur de la personne se porte à l'extérieur de soi vers ce qui est objet de péché qu'il faut réparer, rectifier. Cependant au troisième plan de l'expérience du péché comme *faute* cette fois-ci, on rejoint le niveau proprement éthique et le terrain de la honte. Dans toutes les cultures, «l'être humain sent au plus profond de lui-même un besoin de clarté, de sagesse, de vérité. Face aux décisions qu'il doit prendre, il lui faut discerner son bien véritable.» Imparfait à sa naissance, il est comme mis en face de se prendre en charge comme un projet à réaliser, confronté à un appel de la Valeur à poursuivre. C'est une loi qui surgit de l'intérieur. La faute apparaît alors comme «repli sur soi, refus de l'autre, échec de la liberté, emprisonnement de l'être.» Nous touchons à l'expérience de la honte même, du regard pénible du soi sur soi, remettant en question toute sa personne. Si ce sentiment est reconnu, assumé de façon responsable, il y a là une occasion de croissance importante. Si au contraire ce sentiment est ignoré, on se cache à soi-même le bien, la vérité et l'on rentre dans la spirale de la honte malsaine. Cette expérience de la faute est pourtant première et fondamentale. Elle nous met face à notre fragilité d'être humain. Nous la partageons avec les personnes de toute race et de toute religion. Alain Etchegoyen⁷⁸, avec d'autres auteurs, parle en ce sens du fondement de la pratique de la morale s'inspirant du «Visage de l'autre». «Puis-je lui faire face?» Puis-je me laisser regarder dans les yeux par le regard accusateur de l'autre? J'ajouterais que ce regard m'oblige à me regarder moi-même dans mon échec à poursuivre mon bien et à voir un frère, une soeur en humanité dans l'autre. En niant, je *couvre* ma nudité découverte et passe outre. En faisant face, je me relève et poursuit ma vérité, mon bien fondamental et celui des autres.

En quatrième lieu, le péché peut être vécu au plan de la foi tel que perçu dans l'expérience judéo-chrétienne. Le péché contraste alors avec l'irruption d'un Dieu amour qui appelle l'être humain à faire Alliance avec lui. Il s'agit ici du *péché proprement dit*, ressenti comme une dette d'amour vis-à-vis Yahvé qui nous a aimés le premier. Pécher c'est détourner son cœur de Yahvé, se prosterner devant d'autres

dieux (Dt 30,15-19). «Au Tabou, à la Loi et à la Valeur, d'affirmer Gaudette, succède un Visage, celui d'un Dieu personne qui se dévoile peu à peu à travers les événements de l'histoire» (p. 53).

Deux textes fondateurs soulignent ce sens relationnel du péché. A la relation initiale de dépendance et d'amitié entre Dieu et l'homme qu'Il a créé à son image et ressemblance, se substitue une relation de rivalité entre la créature et son créateur (Gn, 1,26ss). Au désert, inquiet de l'absence de Moïse sur la montagne, le peuple récrimine et s'adresse ainsi à Aaron: «Debout! fais-nous des dieux qui marchent devant nous, car ce Moïse, l'homme qui nous a fait monter du pays d'Égypte, nous ne savons pas ce qui lui est arrivé» (Ex 32, 1). En définitive, « Que ce soit le terme hébreux *ht'* utilisé d'abord pour signifier le fait de passer à côté de la cible; que ce soit le terme *prisa'* qui exprime directement la rupture, la cessation des relations, la Bible nous met constamment en face d'un Dieu qui s'est lié à l'humanité et d'un péché qui vient briser ce lien, cette relation» (p. 55). A l'amour de prédilection que lui offre Yahvé, le refus du peuple apparaîtra comme un rejet d'amour et l'expérience d'avoir été abandonné par Lui (Is 49,14-15), alors qu'Il lui rappelle l'amour maternel qu'Il lui porte. Nous rencontrons ici le sentiment caractéristique de la honte, celui de l'abandon.

En Jésus, le Père nous est révélé comme un Dieu amour. Dans les trois paraboles de la miséricorde (Lc 15, 1-32) de la brebis et de la pièce retrouvées, du fils également retrouvé, l'amour indéfectible et miséricordieux de Dieu nous est raconté. Mais c'est sur la croix que la vraie nature du péché se dévoile dans le refus d'accueillir la venue de Dieu parmi nous, la haine même contre Dieu, comme nous le rappelle saint Jean. En définitive, il s'agit d'un amour dont Dieu a l'initiative; notre amour les uns pour les autres vient de Lui; cet amour nous a été manifesté en Jésus qui s'est fait victime pour nous le prouver (I Jn 4,7-11).

Enfin, une cinquième lecture de l'expérience du péché en lien avec la culpabilité et la honte, nous le fait saisir comme *une oeuvre de destruction personnelle*. Après avoir décrit le péché comme le refus de Dieu à travers le quotidien dans son chapitre cinq où les relations avec le prochain deviennent le lieu de la relation à Dieu lui-même -tel est le sens du Décalogue-, Gaudette réfléchit avec nous sur le respect du prochain, le souci des petites gens auxquelles s'est identifié Jésus jusqu'à en faire l'objet du jugement final. Il nous conduit ainsi à percevoir dans le coeur humain la source du péché: «Car c'est de l'intérieur, du coeur des hommes que sortent les intentions mauvaises [...] (Mc 7, 21). D'où le rôle capital que joue notre affectivité et l'importance de développer des attitudes positives dans la recherche du bien -les vertus théologiques et cardinales traditionnelles-, et de se laisser guider par l'Esprit pour en recueillir les fruits d'amour, joie, paix, patience, bonté, bénignité, fidélité, douceur, continence» (Ga 5,22-25).

Ce cheminement vers l'intérieur nous amène à comprendre le péché comme le refus des humains de reconnaître leur dignité d'êtres créés à «l'image et ressemblance de Dieu», une trahison de ce que nous sommes.

Le respect de l'être que nous avons reçu de Dieu dans toutes ses dimensions - spirituelle, psychologique et biologique- devient un élément intégrant de notre relation à Dieu de même que le respect que nous devons apporter à tous les êtres créés et à l'environnement dans lequel nous vivons. Trahir ce que nous sommes, provoquer la désintégration de notre être propre, fouler aux pieds la nature créée, c'est encore ici - même si la référence n'est pas explicite- donner corps au refus de Dieu, à ce que dans un sens plein nous appelons le péché.⁷⁹

On peut alors commencer à soupçonner le sens de l'affirmation de Jérémie (7, 16-19) citée plus haut, qu'en péchant, l'être humain s'autodétruit. Fait pour aimer avec tout ce que cela peut comporter d'intériorité et d'engagement, sa quête de perfection et de bonheur ne peut s'achever que là. Ultimement il est fait pour aimer et être aimé. En péchant, «la personne contredit le désir qui lui est le plus fondamental. Ouverte à l'Absolu, être-de-relation, être-pour-Dieu, elle contrecarre l'élan qui la définit comme personne et la pousse vers la réalisation d'elle-même. [...] Le péché c'est "l'échec même du désir"» (p. 88).

Nous rejoignons ici l'effet de ce refus qu'est l'expérience de la honte elle-même, comme sentiment de faillite de toute sa personne à ses propres yeux, à ceux de Dieu et de son prochain. D'où la signification

de la nudité que nous avons analysée plus haut, ou le sentiment de déchéance qu'éprouve le fils déchu qui a quitté la maison paternelle, en réalisant comment il a brisé le lien d'amour avec son Père et refusé cette dépendance qui lui était si vitale. Refuser notre propre amabilité comme un don de Dieu, don qui nous porte à rencontrer les autres également aimés de Dieu, pardonnés par Lui, constitue l'essence du péché et le sentiment de laideur⁸⁰ de la honte dans sa profondeur spirituelle. Au contraire, l'accueil de cette amabilité suscite l'élan le plus digne de l'être humain, sa fierté par excellence, le sens de son identité positive fondamentale dans la reconnaissance qu'il est béni de Dieu, qu'il est en Jésus appelé à partager la gloire des enfants bien-aimés de Dieu⁸¹.

(4) La honte dans la prière des psalmistes

La plainte des opprimés et des humiliés résonne dans tout l'Ancien Testament, mais de façon toute particulière dans les psaumes. Dans ces prières de supplication et de lamentation, le juste exprime son manque et son angoisse vécus face à ses oppresseurs. Trois termes principaux les désignent. C'est l'ennemi, l'adversaire, celui qui hait le juste. Ceux-ci sont mentionnés 153 fois pour attester cette évidence que l'être humain souffre de divisions profondes en lui-même et avec les autres⁸².

Dans toute situation désespérée le juste des psaumes se tourne vers Dieu. Il lui présente sa condition humiliante connue dans la maladie (38,12), l'oppression (12,6), la pauvreté et l'humiliation (113,7). Il expose sa plainte comme devant un tribunal, sachant que le Seigneur, son juge, peut le libérer (70,6); il peut compter sur lui comme sur un rocher ou une forteresse (71.3).

Dans les Lamentations imprécatoires, la honte et le déshonneur atteignent leur paroxysme (Ps22; 54; 55; 56; 58; 69; 70; 108). Parmi ces prières, nous nous limiterons au Psaume 22 (21) à titre d'illustration qui à lui seul renferme les plaintes et les sujets de honte les plus diversifiés de ce «crucifié en qui le scribe a reconnu le peuple humilié en exil»⁸³. Nous résumons ici l'étude faite par P. Auffret⁸⁴ qui exprime combien la honte occupe une place importante, du moins dans l'Ancien Testament.

Auffret divise ce psaume en deux grandes parties: il fait état des souffrances spirituelles et physiques du plaignant et il rappelle la prière finale de confiance et d'action de grâce adressée à Dieu après la réponse du salut.

a) Souffrances de l'âme: vv 7-19

Le juste n'a plus l'apparence d'un humain: il est un ver [...],il avoue sa faiblesse extrême et outragée; le peuple sanctionne alors sa honte par le mépris, le dédain, les moqueries; sa dignité est même bafouée par les vauriens. Il connaît donc la tentation du désespoir et il met en doute sa confiance en Yahvé. Il se contente alors d'une demande négative, car tout secours lui semble absent; il vit l'abandon même de Dieu qui devait le sauver.

b) Souffrances physiques: vv 13-17

Des images saisissantes traduisent l'agressivité de l'ennemi du juste: des taureaux le cernent, des lions rugissants ouvrent la gueule contre lui...Et comme effet sur le condamné, c'est l'agonie dans l'éventail des tourments les plus honteux.

c) Prière: appel et action de grâce: vv 20-32

La complainte du crucifié se termine dans une supplication pressante: c'est son dernier mot d'espoir. Le cœur de sa détresse, c'est la rupture avec Dieu et par suite, l'impossibilité de le louer. Après la réponse de réconfort venue du Seigneur, c'est l'expression d'action de grâce et il faut une assemblée nombreuse pour célébrer un tel salut. Le peuple est donc convié à la louange et à l'action de grâce pour célébrer la victoire de l'humilié et la restauration de son honneur dans le retour de l'exil. Les synoptiques

prêtent la finale de ce psaume à Jésus mourant sur la croix. Ils le reconnaissent dans ce crucifié «qui n'a plus l'apparence humaine» et qui ressent l'abandon de Dieu, mais surtout en celui qui a su compter sur son Père.

La lecture chrétienne de ce psaume, comme toutes les autres supplications du juste nous invite à remercier Dieu pour le réconfort reçu de Dieu après l'épreuve et cela, dans la dimension communautaire de l'Église. Israël nous enseigne aussi que la souffrance quotidienne a une place de choix dans la prière liturgique du peuple. N'est-elle pas le lieu où la créature peut exposer sa faiblesse et sa misère tout en rendant hommage à Dieu dans la louange et l'action de grâce ?

(5) Sauvé de la honte et promis à la fierté, l'honneur et la gloire

Jusqu'à maintenant notre démarche de théologie biblique nous a fait prendre conscience des divers sens du mot «honte» dans l'AT et le NT et de l'importance du mot «gloire». Il s'agit plus que d'une opposition conceptuelle ou lexicale entre deux mots mais de polarités de l'existence humaine capable de déchoir dans la honte ou d'espérer partager la gloire de Dieu même. Nous avons vu aussi qu'indépendamment de ses péchés personnels, l'être humain peut subir des situations sociales dégradantes, indignes d'un être créé à l'image de Dieu, humiliantes aux yeux des autres et à ses propres yeux. Il peut également refuser délibérément de reconnaître sa dépendance et finitude, son lien avec son créateur et s'engager sur la voie du péché menant à sa propre destruction. L'Alliance d'amour que Dieu cherche à établir avec lui se trouve ainsi brisée. Toutefois il lui est toujours possible de crier vers Dieu sa détresse et d'implorer son salut. Tel est le sens de la prière, du culte à travers la Bible dont les psaumes sont une expression privilégiée.

A la fin de ce long article, je dirai peu sur la relation honte-gloire, de peur de ne pouvoir bien la documenter à travers la Bible à ce moment de mes réflexions et recherches, même si j'ai déjà beaucoup investi de temps à clarifier ce sujet par de nombreuses lectures. Toute affirmation à partir de la Bible demande des nuances basées sur l'exégèse et nécessite une grande familiarité avec les textes. Nous touchons à une dimension du mystère des rapports entre Dieu et l'être humain qui comporte plusieurs facettes que la théologie aborde dans plus d'un traités et dont l'étude est nouvelle, à mon avis. J'indiquerai quelques jalons seulement qui émergent à partir de rapprochements entre des études diverses⁸⁵ portant sur différents aspects du sujet. Je me propose d'y revenir dans une autre publication.

L'étude de la honte nous fait toucher d'abord au sentiment ou à la conscience de la vulnérabilité de l'être humain, de sa fragilité fondamentale, parce que fini. C'est à cette réalité que touche l'expérience du premier péché et de la honte d'Adam et Ève au livre de la Genèse.

Accepter sa finitude en réalisant qu'elle n'est pas une impasse, mais nous invite à vivre dans le respect, la confiance envers celui qui s'avère la source de notre existence est ce qu'exprime «la crainte de Dieu» dans son sens positif originel. Le Siracide apprécie hautement cette crainte comme «la couronne de la sagesse», «sa racine»; «elle est gloire et fierté, joie et couronne d'allégresse» (1, 11-20). On peut y percevoir ici la honte vécue de façon positive, faite d'une attitude révérencielle vis-à-vis de Dieu, de ses frères et soeurs et de toute la création. Elle est le fondement de la religion.

Vivre sa finitude de façon positive suppose que nous accueillons notre vie comme un don, une grâce et qu'en définitive nous sommes continuellement l'objet du salut de Dieu. Le salut⁸⁶ qui nous est offert requiert de notre part depuis toujours la réponse de la foi. De la foi vécue par Abraham à la foi que demande Jésus de ses disciples, à la place centrale qu'elle occupe dans l'enseignement de saint Paul, il y a une continuité sans rupture dans la Bible. Les mots «foi», «croire» y sont utilisés 300 fois. La foi constitue le centre et la source de la vie religieuse d'Israël. Croire c'est s'appuyer sur Dieu, devenir solide en lui comme appuyé sur un rocher (Ps 62,7). Ce sens correspond au verbe *âman* signifiant résister, s'appuyer sur quelqu'un de solide. Israël dans son inconsistance, son insécurité et sa détresse avait besoin de s'appuyer sur Dieu (Ps 3,6). Croire c'est aussi faire confiance au sens du mot *bathah*. Cette fidélité confiante s'appuie sur la miséricorde de Dieu, *raham*, qui évoque le sein maternel (Ps 78, 38) et définit l'être de Dieu en regard de la condition fragile des humains. Dans sa faiblesse et son péché le croyant ne

craint ni le jugement de Dieu ni celui des autres. Prenant conscience du regard aimant de Dieu, il ne vit plus la honte⁸⁷. «Le NT emploie souvent l'expression "ne pas rougir" ou ses analogues dans un sens qui implique une volonté de croire, donc d'agir et de parler, sans craindre la honte»⁸⁸. Le croyant dans Lc 9,26 ne doit rougir ni de Jésus ni de sa parole et saint Paul ne rougit pas de l'Évangile (Rm 1,16; 2 Tm 1,8). On retrouve le terme grec *parrèsia* qui exprime cette assurance que certains traduisent par fierté. L'homme est libéré de la honte par la foi.

Être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu constitue l'attribut ou le caractère positif premier de la personne humaine finie. De là jaillit la source de sa dignité et fierté la plus fondamentale. Depuis le début toutefois il y a la souffrance, la mort qui se posent en contradiction aux aspirations de l'être humain à l'immortalité, à la plénitude de vie. Il y a aussi le refus du péché qui défigure l'image de Dieu en lui. L'histoire de la Bible a beaucoup affaire avec ces réalités.

En Jésus cependant c'est Dieu qui se rapproche de nous, habite parmi nous, se fait chair. Jésus peut dire à Philippe «tu ne m'as pas reconnu! Celui qui m'a vu a vu le Père. Pourquoi dis-tu: Montre-nous le Père?» (Jn 14,9). On peut affirmer que la révélation essentielle du NT est le lien de la gloire avec la personne de Jésus⁸⁹. A titre de Fils de Dieu, il est «le resplendissement de sa gloire, l'effigie de sa substance» (He 1,3). La gloire de Dieu est «sur sa face» (2 Co 4,6) et de lui elle rayonne sur les hommes (2 Co, 3,18). En ce temps de Pâques, alors que je termine ce travail, la Liturgie multiplie les textes liant la résurrection de Jésus à la nôtre, et au partage de sa propre gloire. Mais qu'est-ce qui nous habilite à partager cette gloire? Notre titre même de fils et de filles adoptifs de Dieu. Si déjà Israël participait à cette adoption (Rm 9,4), «c'est en un sens beaucoup plus fort que les chrétiens sont maintenant fils de Dieu par la foi au Christ» (Ga 3,26; Ep 1,5). C'est par l'Esprit que nous sommes faits fils et que nous sommes prédestinés à reproduire l'image du Fils Unique (Rm 8,29) et institués cohéritiers⁹⁰. La foi au Christ nous donne en effet pouvoir de devenir enfants de Dieu (Jn 1,12). Cette vie est déjà actuelle mais un jour nous serons semblables à lui parce que nous le verrons tel qu'il est (I Jn 3,2). Tel est en définitive le pôle opposé de la honte, la source de fierté la plus profonde du croyant.

En Jésus mort sur une croix et ressuscité, la souffrance, la mort, le péché sont désormais vaincus. Jésus a fait face à la honte la plus ignominieuse sur la croix. Il en a subi l'opprobre sans douter ultimement de sa dignité de Fils bien-aimé de Dieu. Le texte de la lettre aux Hébreux m'apparaît capital:

Ainsi donc, nous aussi, qui avons autour de nous une telle nuée de témoins, rejetons tout fardeau et le péché qui sait si bien nous entourer, et courons avec endurance l'épreuve qui nous est proposée, les regards fixés sur celui qui est l'initiateur de la foi et qui la mène à son accomplissement, Jésus, lui qui, renonçant à la joie qui lui revenait, endura la croix au mépris de la honte et s'est assis à la droite du trône de Dieu (He 12,1-2).

Saint Léon le Grand résume bien mon propos dans un texte admirable⁹¹ sur la transfiguration. «Par cette transfiguration», nous dit-il, «il voulait avant tout prévenir ses disciples contre le scandale de la croix en leur révélant toute la grandeur de sa dignité cachée». «Il ne prévoyait pas moins fonder l'espérance de l'Église, en faisant découvrir à tout le corps du Christ quelle transformation lui serait accordée; ses membres se permettraient de partager l'honneur qui avait resplendi dans leur chef». Et saint Léon de poursuivre plus loin par ce souhait: «Que la foi de tous s'affermisse avec la prédication de l'Évangile, et que personne n'ait honte de la croix du Christ, par laquelle le monde a été racheté».

Conclusion

Dans ce rapport de recherches, j'ai voulu présenter dans une perspective inusitée peut-être, sinon neuve, le mandat traditionnel des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée reçu de leur Fondateur, Mgr Charles-Eugène de Mazenod, d'évangéliser les pauvres aux multiples visages. Je l'ai fait en tâchant de voir les pauvres de l'intérieur, à partir de l'expérience de la honte excessive mieux comprise de nos jours par les sciences sociales et en portant attention à ce que la Bible nous en dit. Cela peut nous aider à comprendre avec les yeux d'aujourd'hui les articles # 5 et 8 des *Constitutions et Règles des O.M.I.* et de relire dans cette perspective un passage clé de la Préface des *Constitutions*. Mgr de Mazenod y exprime le vœu que les Oblats tâchent d'abord, dans leur démarche missionnaire, de «rendre les hommes

raisonnables, puis chrétiens, enfin les aider à devenir des saints», c'est à dire de leur faire prendre pleinement conscience de leur dignité d'êtres humains et de fils et de filles de Dieu, selon les termes des dernières *Constitutions* de 1982.

Dans un premier temps, j'ai fait un retour aux sources de la pensée de Mgr de Mazenod sur l'évangélisation des pauvres, des âmes les plus abandonnées. L'abandon spirituel des pauvres de toutes sortes le préoccupait au plus haut point, rejoignant ainsi le sentiment profond de l'expérience de la honte, d'être abandonnés, que vivent secrètement les pauvres d'hier et d'aujourd'hui.

En un deuxième temps, il m'est apparu important de rentrer dans l'intelligence de la honte, décrivant son phénomène, retraçant son origine intrapsychique, ses causes sociales positives et négatives, suggérant comment on peut y faire face ou comment elle peut dévier et montrant comment on peut contribuer à la guérir lorsqu'elle est devenue nocive. La honte est au coeur du sentiment noble de la dignité humaine chèrement gardée, tout comme elle risque de s'abîmer très souvent lorsque cette dignité est foulée aux pieds. Elle devient alors cause d'autodestruction ou de désastres familiaux et sociaux. L'évangélisateur oblat peut soupçonner que la honte qu'éprouvent les personnes blessées se cache derrière la détresse de beaucoup de visages de pauvres qu'il croise. Les sciences sociales tout comme les attitudes de Jésus lui permettent de leur manifester la miséricorde appropriée, non par condescendance, mais dans la conscience de se trouver face à face avec un être humain égal et dans le respect de sa dignité de personne créée à l'image et à la ressemblance de Dieu.

Enfin, en troisième lieu, j'ai tâché de faire voir comment la honte est une réalité très importante dans la Bible, sans doute marquée par la culture du peuple d'Israël, mais au sein de laquelle Dieu a bien voulu se révéler. L'expérience de la honte dans la vie religieuse d'Israël rejoint l'être humain de tous les temps dans sa finitude, son tragique et ses joies les plus grandes, et donc nous-mêmes aujourd'hui. Ce dont témoigne Jésus, lui l'effigie de la substance même de Dieu, c'est avant tout d'un message d'espérance très important à proclamer plus que jamais de nos jours. S'il y a toujours la possibilité de subir la honte, le rejet de la part des autres, de sombrer dans le désespoir, de douter de sa valeur à ses propres yeux et à ceux de Dieu, la Bonne Nouvelle de Jésus nous rappelle avec la force de l'Esprit qui nous habite désormais que nous sommes aimés de Dieu dans son Fils bien-aimé, que nous sommes cohéritiers de son honneur, de sa gloire, maintenant et au delà de la mort. Jésus a changé le déshonneur de la croix et de toutes nos croix en gloire. Le bon combat de la vie mérite donc d'être vécu maintenant et en vue de la pleine Révélation qui nous attend, lorsque nous le verrons tel qu'il est. Missionnaires des pauvres, nous avons toujours besoin d'être réévangélisés dans cette assurance afin d'être témoins courageux, sans honte, jusqu'au bout, de la mission même de Jésus auprès des petites gens abandonnées qui nous entourent, des pauvres aux multiples visages dont le monde déborde, aujourd'hui en ces années difficiles.

Jacques GAGNÉ, o.m.i.

Université Saint-Paul, Ottawa Le 21 mai 1993

Notes :

1. Gagné, Jacques, «Au point vif de l'humain : le drame de la honte. Approche pastorale», in «*La prospective en pastorale. The exploration of the future in pastoral studies*». Textes réunis et présentés par Jacques Gagné, pp. 57-75, Québec, Faculté de théologie, Université Laval, Collection Théologies Pratiques # 3, 1991. Voir aussi Alexanianj, Loïs et autres, *La honte regardée en face : étude théorique*

et clinique d'un cas. Mémoire non publié présenté à l'Institut de pastorale de l'Université Saint-Paul d'Ottawa en vue de l'obtention de la Maîtrise ès Arts en counselling (Sciences Pastorales), sous la direction de Jacques Gagné, 1991. Aussi E.-P. Geffrard et autres, *La honte saine et l'humilité : aspect psychologique, théologique et thérapeutique*. Étude théorique et de cas. (Même sorte de Mémoire que cité plus haut), 1992.

2. Jetté, Fernand, o.m.i., O.M.J. Homme apostolique. Commentaire des Constitutions et Règles oblates de 1982, Rome, Maison Générale, 1992.

3. LESAGE, Germain, o.m.i., «Thèmes fondamentaux de notre spiritualité, in *Études oblates*, 4, #1, 1945, p. 12.

4. LAMIRANDE, Émilien, o.m.i., «Les pauvres et les âmes les plus abandonnées», in *Études Oblates*, 20, # 1, 1961, pp. 3-19. Le P. Herménégilde Charbonneau a souligné l'importance de cet article de Lamirande et en a résumé le contenu dans *Vie oblate life*, 36, # 1 et 2, 1977, pp. 127-133.

5 Le mot «abandon» m'apparaît très significatif par rapport à la honte dont il sera question plus loin.

6 ZAGO, Marcel, o.m.i., «Missionnaires des pauvres», in *Études oblates*, 30, # 1, 1971, pp. 92-100.

7 *Actes du 32ème Chapitre Général (1992), Témoins en communauté apostolique*, Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, 290 via Aurelia, 00165, Rome, Italie, p. 15.

8. *Chapitre Général 1986, Missionnaires dans l'aujourd'hui du monde*, Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, 290 via Aurelia, 00165 Rome-Italie.

9 C.C. et R.R. oblates, 1982, art. #8.

10. Carl Schneider parle de *sense of shame* ou de *discretion shame*. Voir son article «Shame» in *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*, Rodney J. Hunter, General Editor, pp. 1160-1163, Nashville, Abingdon Press, 1990. Dans cet article, Schneider se base sur les définitions de L. Wurmser, *The Mask of Shame*, Baltimore, the John Hopkins University Press. L'ouvrage classique de Schneider est *Shame Exposure and Privacy*, Boston, Beacon Press, 1977. Voir aussi de Schneider «La fin de la honte», in *Concilium*, 176, 1982, pp. 61-69 et «A mature sense of shame», in Nathanson, Donald, (Ed.), *The Many Faces of Shame*, pp. 194-213, New York, The Guilford Press. Potter-Efron, Donald et Potter-Efron, Patricia, in *Letting Go of Shame: understanding how shame affects your life*, Toronto, A Harper/Hazeldon Book, 1989, parlent en ce sens de *good shame*. J'ai traduit ce livre en français sous le titre *Apprivoiser sa honte, pour mieux comprendre le rôle de la honte dans votre vie*, à paraître en 1993 à Montréal, aux Éditions Sciences et Culture.

11. Scheler, Max F., *La pudeur*, traduit par M.Dupuy, Paris, Aubier, 1952, p. 67.

12. Voir Loïs Alexanian et autres, *op. cit.*, p. 15.

13. Voir Schneider, Carl D., «La fin de la honte», in *Concilium*, 176, 1982, p. 66.

14. Roy, Louis, *La foi en quête de cohérence*, Montréal, Bellarmin, 1988, p. 77. Le chapitre 6 «Désir humain et amour de Dieu» est une excellente synthèse de la pensée de Sebastian Moore.

15. Roy, Louis, *op. cit.*, p. 83.

16. Daniel Lagacé-Roy dans le Mémoire de Loïs Alexanian et autres cité plus haut a bien recensé le point de vue de plusieurs auteurs importants sur le sujet de la honte excessive.

17. Fossum, Merle A. et Mason, Marilyn, *Facing Shame. Families in Recovery*, New York, W.W. Norton and Co., p. 5.

18. *op. cit.*, chapitre 1, « Shame: a failure of the whole self».

19. Gagné, Jacques, «Au point vif de l'humain: le drame de la honte», in o.p., p. 65.

20. Potter-Efron, D. et Potter-Efron, P., *op. cit.*, p. 42.

21. *idem*, p. 34.

22. *idem*, p. 27.

23. Je puise ici à l'excellent ouvrage de Michael Lewis, *Shame. The Exposed Self*, Toronto, The Free Press, Maxwell Macmillan Canada, 1992. Voir particulièrement les chapitres 7 et 8.

24. Voir son ouvrage souvent cité et bien reconnu: *Shame and Guilt in Neurosis*. New York, International Universities Press, 1971. Elle est aussi éditrice de *The Role of Shame in Symptom Formation*, Hillsdale, NJ, Erlbaum, 1979, auquel elle a contribué, un ouvrage souvent mentionné.

25. Les psychologues reconnaissent encore à bon escient la contribution de Charles Darwin, dans *The Expression of the Emotions in man and animals*, (ouvrage original en 1872) à l'étude du phénomène du rougir. On verra comment «rougir» est souvent utilisé dans la Bible.

26. Goldberg, Carl, *Understanding Shame*. Northvale, NJ, Jason Aronson Inc., 1991, xx-308 p.

27. De Clerck, Paul, «Célébrer la pénitence, ou la réconciliation? Essai de discernement théologique à propos du nouveau Rituel», in *Revue théologique de Louvain*, 13, #4, 1982, p. 405.

28. «Confession is associated with the concepts of forgiveness and love. We can best understand this feature of confession if we return to its original place within Catholic doctrine. Recall that Christ suffers and dies for the sins of mankind. The priest, the confessor, through his relationship to Christ, is capable of delivering God's forgiveness and love. Confession serves as a way of dissipating shame through the act of redemption. Notice that this feature of confession requires that the confessor possess those features that allow for forgiveness and love.» in *op. cit.* p. 133.

29. RETZINGER, S. R., «Resentment of laughter: Video studies of the shame-rage spiral», in H. B. Lewis (Ed.), *The Role of Shame in Symptom Formation (pp. 151-181)*, Hillsdale, NJ, Erlbaum, 1987. Bien résumé dans M. Lewis, *op.cit.*, p. 153.

30. Voir la note #1.

31. *op. cit.*, chapitre 3.

32. *op. cit.*, chapitres 3 et 4.

33. MILLER, Alice, *The Untouched Key. Tracing Childhood Trauma in Creativity and Destructiveness*, New York, Doubleday, 1990.

34. Voir C. Schneider, *op. cit.*, 1977, p. 74.

35. MIDDLETON-MOZ, Jane, *Shame and Guilt. The Masters of Disguise*, Deerfield, Florida, Health Communications, 1990, pp. 20-23.

36. *op. cit.*, pp. 37-58.

37. BRADSHAW, John, *Healing the Shame that binds you*. Deerfield Beach, Florida, Health Communications, 1988, p. 12.

38. Voir Loïs Alexanian et autres, *op.cit.*, pp. 25-49.

39. Noble, Lowell L., *Naked and not ashamed, an anthropological, biblical, and psychological study of shame*, Jackson, Michigan, Lowell Noble, 141, W. Addison, 1975.

40. GAULEJAC, Vincent de, *La névrose de classe*, Paris, Éditions Hommes et groupes, 1987. Voir le condensé qu'il fait de son ouvrage sous le titre «Honte et pauvreté», in *Santé mentale au Québec*, XIV, 2, 1989, pp. 128-137.

41. *op. cit.*, p. 205.

42. Une recension des écrits de psychologie qui touchent partiellement ou entièrement au domaine de la honte nous signale, de 1973 à juin 1992, 622 titres d'articles de périodiques et 135 chapitres de livres ou livres complets. Plusieurs autres sont venus s'ajouter depuis.

43. Beaucoup d'ouvrages en counselling parlent de l'empathie. Voir entre autres, GILL, J. J., «Empathy is at the heart of love», *Human Development*, 3, 1982, pp. 29-41. Du point de vue de l'évangélisation, B. Lemay a bien souligné le sens de l'empathie dans «L'empathie et l'agent de pastorale», in *Communauté chrétienne*, 20 (118), 1981, pp. 300-310. Le psychanalyste H. Kohut a bien compris l'importance de l'empathie prolongée pour dissiper la honte excessive. Voir à ce sujet mon article «Au point vif de l'humain, le drame de la honte», déjà cité à la note # 1. Également, C. Goldberg, *op. cit.* mentionne qu'un rapport d'amitié est important dans le traitement de situations de honte. Lui-même et plusieurs cliniciens mentionnent que la honte de l'autre éveille notre propre honte et que la conscience de notre propre honte et l'admission de notre propre vulnérabilité permettent à l'autre de se décharger du sentiment d'être victime, non aimable, seul et méprisable.

44. VANIER, Jean, «La relation vraie», in *Psychologie et foi*, 2, 1986, pp. 31-42.

45. Voir en particulier, Monbourquette, Jean, (O.M.I.), *Aimer, perdre et grandir*, Saint-Jean, Québec, Richelieu, 1983. Aussi Monbourquette, J. (O.M.I.), *Comment pardonner?* Ottawa, Université Saint-Paul, Novalis et Paris, Éditions du Centurion, 1992. Jean est un conférencier de réputation internationale. Voir aussi Gagné, Jacques (O.M.I.), «Le pardon, une dimension oubliée de la pratique et des études pastorales», in *Les Études Pastorales d'Université, perspectives, méthodes et praxis*. Textes réunis et présentés par Adrian M. Visscher/ *Pastoral Studies in the University Setting, perspectives, methods, and praxis*, Edited by Adrian Visscher, Ottawa-Paris-Londres, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, pp. 401-415.

46. GAGNÉ, Jacques, «La guérison intérieure, réflexions sur ses pratiques», in *Sciences Pastorales/Pastoral Sciences*, 6, 1987, pp. 131-143.

47. Voir le rapport détaillé d'une démarche de sensibilisation populaire à Hull, Québec, entreprise par Roger Poirier, O.M.I., dans *Qui a volé la rue principale?* Montréal, Les Éditions Départ, 1986.

La Province St. Joseph promeut par bon nombre de ses membres et par des fonds de partage cette solidarité auprès des pauvres. Pour n'en nommer que quelques réalisations je mentionne: Le Gîte Ami de Hull, pour les sans logis de la région, sous la direction du Frère Réjean Gadouas, o.m.i.; Le Centre Saint-Pierre, oeuvre d'éducation populaire à Montréal, dont la Province reste responsable et encore récemment dirigé par des Oblats, les Pères Elzéar Béliveau, o.m.i. et Roger Poirier, o.m.i.; le Café Chrétien pour l'accueil et l'évangélisation à Montréal animé par le Père Jérôme Saint-Pierre, o.m.i.; le Centre missionnaire Oblat de Montréal, dirigé par le Père J.-L. Richard, o.m.i., qui s'occupe de projets d'aide au Tiers-Monde.

48. C.C. et R.R. oblates, 1982, art. #8.

49. McKenzie, John L., «Aspects of Old Testament Thought», *The New Jerome Biblical Commentary*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall, 1968, 1990, p. 1285.

50. Léon-Dufour, Xavier *et al.*, «Introduction», *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1969, 1988, p. xvii. Nommé par la suite *VTB*.

51. Langevin, Paul-Émile, *Bibliographie biblique/Biblical Bibliography/Biblische Bibliographie/Bibliografia Biblica/ Bibliografia Biblica* (1930-1983), Vols. 1-3, Québec, Les presses de l'Université Laval.

52. Klopfenstein, Martin, *Scham und Schande Nach dem Alten Testament*, Zürich, Theologischer Verlag, 1972.

53. Passelecq, G. et Poswick, F., *Table pastorale de la Bible*. Paris, P. Lethieuleux, 1974.

54. Pederson, Johannes, *Israël, its Life and Culture*, London, Oxford University Press, 1947.

55. Huber, Lynd Bechtel, *The Biblical Experience of Shame/Shaming : The Social Experience of Shame/Shaming in Biblical Israël in Relation to its Use as Religious Metaphor*, Unpublished Ph. D. dissertation presented at Drew University, Madison, New Jersey in 1983.

56. Noble, Lowell, L., *Naked and not ashamed. An Anthropological, Biblical and Psychological Study of Shame*, Jackson, Michigan, Lowell Noble, 141 W. Addison, 49203, 1975.

57. «La restauration du sentiment sain de la honte: approche biblique» dans Geffrard et autres, pp. 46-92, voir Mémoire déjà cité à la note # 1.

58. Voir Haines, Mark, «Biblical Aspects of Excessive Shame», in D'Souza, Richard *et al.* *The Healing of Excessive Shame and its Effect on a Client's Images of God: A Theoretical and Clinical Case Study*, Un Mémoire de Maîtrise en Sciences Pastorales qui sera présenté à l'Institut de Pastorale de l'Université Saint-Paul en mai 1993.

59. Voir DE VRIES, S. J., «Shame», *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, pp. 305-306; *Vine's Expository Dictionary of Old and New Testament Words, How to Study Your Bible Precept Upon Precept*, by Kay, Arthur, pp. 16-17; 76-78, Old Tappan, NJ, 1985. L'article le plus marquant est celui de Dozeman, T. B., «Shame; Ashamed», in *The International Standard Bible Encyclopedia*. [Completely revised and reset], General editor, Geoffrey W. Bromiley, pp. 447-448, Grand Rapids, Mich., W. B. Eerdmans, 1979-1988. Ce dernier se base sur le travail de Klopfenstein déjà cité et sur l'article de R. Bultmann, *Theological Dictionary of the New Testament*, édité par G. Kittel et l'article de H. Seebass, *Theological Dictionary of the Old Testament*, édité par G. J. Botterwick et H. Ringgrin. On peut aussi consulter *The New International Dictionary of the New Testament Theology*, édité par Colin Brown, en 4 volumes, translated, with additions and revisions, from the German *Theologisches Gelehrtenlexikon zum Neuen Testament*, edited by Lothar Coenen *et al.*, Rev. ed., Exeter, Devon, Paternoster Press, 1986.

60. MYRE, André, *O Miracles! Jésus et les malades*, Montréal, Éditions Paulines, 1990; Barbaglio, Giuseppe, *Le sens biblique de la laïcité*, traduit de l'italien par Hyacinthe Vulliez, (# 83, Coll. lire la Bible), Maubourg, Les Éditions du Cerf, 1987, 1989.

61. Voir KAUFMAN, *op. cit.* p. 26.

62. DOZEMAN, *op. cit.*, pp. 447-448.

63. Carl D. SCHNEIDER, *op. cit.*, (pp. 1161-1162), 1990.

64. BULTMANN, R. in Kittel, G. *op. cit.*, Vol. 1, p. 171.

65. Voir le travail présenté conjointement par Gagné, Jacques et Héroux, Denise, «La restauration du sentiment sain de la honte, aperçu biblique», Colloque du GREP/GRIPS, Université du Québec à Trois-Rivières, Qc, 26-28 mai 1993 qui sera publié dans les Actes de ce colloque.

66. *op. cit.*

67. GIGUÈRE, Paul-André, *Cri de Dieu, espoir des pauvres*, Montréal, Éditions Paulines, 1977, pp. 37-39.

68. Le mot «bénédiction» dans la Bible revêt une signification très riche dans le contexte de notre étude, honte-honneur-gloire. Voir Guillet, Jacques, «Bénédiction», in VTB, (pp. 120-128), 1988.

69. Selon les notes m) et n) de la TOB (Lc 6, 20-24) l'exégète est d'avis que Luc et Matthieu diffèrent au sujet de leur conception des pauvres. Pour ce dernier il s'agit de «pauvres de coeur», des attitudes qui constituent la justice, tandis que Luc se préoccupe de ceux qui sont pauvres des biens de ce monde dans des situations concrètes présentes. «Quand Jésus adresse son message d'abord aux pauvres (4,18); 7,22), il vise aussi les petits (10,21) et les humbles (14,11; 18,14) au milieu desquels il est né lui-même.»

70. BARBAGLIO, Giuseppe, *op. cit.* Voir particulièrement la deuxième partie de son ouvrage (pp. 55-114) intitulée «Quand la foi en l'Incarnation remplace la loi de la séparation par celle de la solidarité». Il appuie ses commentaires sur des monographies importantes, telles que de Vaux, R., *Les institutions de l'Ancien Testament*, II, Paris, Cerf, 1960, pp. 894-29; von RAD, G., *Théologie de l'Ancien Testament*, I, Genève, Labor et fides, 1967; Jeremias, J., *Jérusalem au temps de Jésus*, Paris, Cerf, 1967.

71. GUILLET, Jacques, «Souffrance», VTB, (pp. 1249-1255), 1988.

72. *op. cit.*

73. VOGELS, Walter, «L'être humain appartient au sol». *Nouvelle Revue Théologique*, 101, pp. 515-531. Hans Urs Von Balthasar a écrit un ouvrage très profond sur l'état chrétien de vie où il considère la honte comme l'une des trois pierres angulaires de la dimension spirituelle de l'être humain et de son comportement éthique et religieux: «*The feeling of shame, the awareness of death and the necessity of distinguishing between good and evil would appear to be the three foundation stones of our spiritual being, of our ethical and religious life.*» in *The Christian State of Life* translated by Sister Mary Frances Mc Carthy, San Francisco, Ignatius Press, 1983, p. 85. (Le titre de l'original allemand est *Cristlicher Stand*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1977).

74. GUILLET, Jacques, «Déception», VTB, (pp. 250-251), 1988.

75. Voir DURAND, Guy, «Culpabilité et péché», in Mettayer, Arthur et Doyon, Jacques (sous la direction de) Culpabilité et péché. Études anthropologiques, théologiques et pastorales, Coll. Héritage et projet # 33, (pp. 209-230), Montréal, Fides, 1986. On notera que Durand ne parle que de culpabilité en lien avec le péché. Gaudette, Pierre, *Le péché*, Ottawa, Novalis, particulièrement les 6 premiers chapitres. Prévost, Jean-Pierre, *Petit dictionnaire des psaumes (Cahiers Évangile # 71)*, p. 44, Paris, Éditions du Cerf, 1990. McKenzie, John L., *op. cit.* pp. 1305-1306. Szabo, Ladislaus, «Péché», in VTB, pp. 932-946.

76. GAUDETTE, *op. cit.*, chapitres 3-6. Il s'appuie sur des analyses de Paul Ricoeur in *La finitude et la culpabilité*, de Louis Monden in *La conscience du péché*, de François Bussini in *L'homme pécheur devant Dieu*, de Marc Oraison in *Le faux et vrai sens chrétien du péché*; il cite des extraits du Bouddha, de Confucius, un ouvrage de Urs Von Balthasar in *La prière contemplative*. La Bible demeure la référence importante dans tout son exposé.

77. Lopez, Félix Garcia, «Le décalogue», in *Cahiers Évangile # 81*, (pp. 60-62), Paris: Éditions du Cerf, 1992.

78. Etchegoyen, Alain, *La valse des éthiques*, publié chez François Bourin, 1992. Voir la recension de ce livre par Jacques Godbout, «Du sexe à la conscience», in *L'Actualité*, 15 novembre 1992, p. 115.

79. GAUDETTE, P., *op. cit.*, p. 80.

80. Selon les dictionnaires de théologie du NT de Kittel et de Brown déjà cités, le sens premier du verbe *aischyno* qui exprime le honte est «to disfigure», «to make ugly», défigurer, rendre laid. Par conséquent on peut légitimement penser que le péché défigure l'image de Dieu en nous, la rend laide. On comprend mieux la réaction d'Adam et Ève suite à leur péché, de ressentir de la honte, de se couvrir.

81. C'est l'intuition que nous retrouvons chez Sebastian Moore. Voir Louis Roy, *op. cit.*

82. Prévost, *op. cit.*, p. 31.

83. QUESSON, Noël, *50 psaumes pour tous les jours*, Tome I, Droguet/Ardent, p. 52.

84. AUFFRET, Pierre, «Ils loueront Yahvé, ceux qui le cherchent. Étude structurale du Psaume 22», *Nouvelle Revue Théologique*, Vol. 109, # 5, pp. 672-689.

85. Voir particulièrement les articles dans VTB sur «bénédiction», «déception», «fierté». «fils de Dieu, «gloire», «honte», «péché», «salut», «souffrance». Les notes de la *Tob* sont aussi très riches.

86. Voir les études de É. Beaucamp, «Le salut selon la Bible dans l'Ancien Testament», de J. Delorme, «Le salut dans les Évangiles synoptiques et les Actes des apôtres», de M. Carrez, «Le salut dans les Épîtres pauliniennes», de E. Cothenet, «Le salut dans les Épîtres catholiques», et de M. Morgen, «Le salut dans la littérature joannique», in *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (sous la direction de Jacques Briand *et al.*), XI, Fascicule 62, Paris, Letouzey et Ané, Éditeurs, 1988.

87. BOGAERT, P.-M. *et al.*, «Foi», in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, (pp. 485-486). Éditions Brépols; aussi Montréal, Iris Diffusion Inc., 1960, 1987).

88. BEAUCHAMP, Paul, «Honte», in VTB, p. 550.

89. MOLLAT, D., «Gloire», in VTB, p. 507.

90. RENARD, H. et Grelot, P., «Fils de Dieu», in *VTB*, p. 470.

91. *Liturgie des heures*, Vol. II, 2ième dimanche du carême à l'Office des lectures, pp. 100-102.

Joseph Lemius O.M.I. Liberal or Conservative?

SOMMAIRE - Le père Joseph Lemius, homme de grand talent et de profonde science théologique, a rendu d'éminents services à l'Église et à sa Congrégation. Pendant trente ans il fut procureur général de la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée et trente cinq ans durant il occupa le poste de consultant auprès du Saint Siège pour sept différentes sacrées congrégations. Entre autres choses on lui attribue la rédaction de l'encyclique *Pascendi* contre le modernisme. (Voir *Études Oblates*, 1947, pp. 144-147)

Les *mémoires* du père Lemius ont attiré l'attention de l'auteur. Après avoir décrit les mémoires en question, le père Winter nous entretient sur le personnage et termine son article en évaluant le modernisme et en prouvant que le père Lemius n'était ni conservateur ni libéral.

There exists in our archives in Rome a fascinating memoir by John Baptist Lemius O.M.I. about his brother Joseph. Author of the anti-modernist encyclical of Pius X *Pascendi*, Joseph might thereby be considered a rigid integralist. But he also helped Cardinal Mercier in his efforts to have Thomism presented not only in Latin, but also in French, which was considered a very avant-garde action in its time.

Let us examine the memoir itself, Joseph's life, and some of the issues he poses for the current evaluation of Modernism.

I. The Memoir

John B. Lemius wrote the manuscript about his brother Joseph in the third person and in longhand, in the small blue notebooks popular in Europe for exams. The notebooks total over 137 pages. He probably did not correct the manuscript, for there are several inconsistencies which indicate he may not even have reread it. He did have long letters from Joseph at hand to quote verbatim; he notes one to their sister was fifteen pages long. John B. probably collected letters as his sister and brothers died. One from Very Rev. Father Louis Soullier, who wrote to their sister after receiving Joseph's perpetual vows as first assistant general, may not be preserved elsewhere.

The manuscript can be dated between mid-1930, from an allusion to Cardinal Pacelli as secretary of state, and July, 1938, when John B. died. Someone then typed the manuscript into 35 full pages of single spaced type. This typist/archivist had trouble reading the handwriting, especially some of the names and places, and indicated that with either short comments or question marks between parentheses. The notebooks and typed version are currently filed in the very first folder (labeled "notice nécrologique") in the several drawers devoted to the Lemius brothers. I worked from the typed version; all the translation are my own. Special thanks to Roman archivist Frank Bullivant O.M.I. for his interest, patience and courtesy. The large print copy he made for me is now in Ottawa at Deschâtelets Archives (Dossier Joseph Lemius). My gratitude to Oblate College (Washington, D.C.) archivist Rick Barry O.M.I. for helping me obtain *Études Oblates* material. And I am indebted to Henri Fromageot Ph.D., of the Charismatic Community of Our Lady of Hope Center, Newburgh, N.Y. for advice on several proper names.

The French reflects somewhat the sugary style of early XXth century spirituality; yet it also breathes a fascinating artlessness as it tells the story of an extraordinary family, and a deep love between two brothers. It is a puzzle that Albert Perbal O.M.I. does not refer to the memoir in his short but exhaustible review of the sources of the *Pascendi* story (1947)¹. Perhaps the memoir was only discovered when the general house moved from Via Vittorino to Via Aurelia, since only Robrecht Boudens O.M.I. cites it, and that in the very last footnote of his second and last article on Lemius' activity (1981)².

II. Life of Joseph Lemius, Especially *Pascendi* and Cardinal Mercier

There were five children born to Francis Lemius, a policeman originally from the Lorraine, and Jeanne Marie Begarry (or Begery). Their home was Montfort in Chalosse, 18 Kilometers

from Dax, in the shadow of the Pyrenees. Both parents were very devout, with the mother summoning the children to recite this prayer when the clock struck the hour: "My God, time passes, eternity approaches, give us the grace to live well and die well."

Evidently such example was gently given, for all five children entered religious life. The oldest, the only daughter, Marie, entered the Sisters of the Holy Family of Bordeaux at age 16. Much to her parents' dismay, she took the religious life like a duck takes to water. The news during the postulancy was so enthusiastic, and the parents so distraught at the parting, that the father took the train to Bordeaux to see if the letters weren't being written under duress. The three middle boys were old enough to be deeply impressed by what the father found. John B. would have been about 12, and he described his father's experience: Marie was so happy that the father immediately returned, told the mother "Come, see her yourself and you won't cry anymore", and the parents spent some days at the postulancy "full of consolation". Joseph, who was only three at the time, evidently accompanied the parents many times, for he later wrote about being the center of attraction of all the nuns during these visits.

His sister served as archivist, and secretary, becoming Mother St. Peter, "Mother Director", and "Director General", dying in South Africa at the age of 58 in 1904, while on an official visit. Since Joseph's mother died when he was only 29 (1889), his sister became his "little mother", and there seems to have been a special tenderness between them. She left many writings, including a collection of the sermons of our second superior general, Very Rev. Joseph Fabre, which she had taken in shorthand.

After Marie was born in 1847, three brothers followed in quick succession: Francis in 1848, who became a diocesan priest, ordained in 1874, then an Oblate in 1891, dying at Pontmain in 1933; John Baptist, born in 1851, who made his perpetual vows in 1873, ordained in 1876, spending his life as professor in the French scholasticate of Autun and as superior of the Oblate community at Montmartre (Paris). He had a talent for writing short catechisms to explain papal documents. This talent will introduce his brother Joseph to Pope Leo XIII.

Louis was born in 1853, tried the Oblates but left after a few months in the novitiate, married, served as a soldier, and died at the age of 40 in 1893. Joseph will die at Louis' son's home, so Louis' family seems to have been the only one to continue the family name.

After Louis' birth, the parents wanted more children. They made a pilgrimage to the Shrine of Our Lady of Buglose³, where they had gone in 1846 after several miscarriages, to beg for their first child. And again, they were blessed, this time with their last child, Joseph, born April 20, 1860.

Joseph's path to the Oblates was not direct. He first studied for the diocesan priesthood under the Jesuits, then thought of the Trappists. But the frequent stays at the Oblate house at Bordeaux, when the family visited his sister, seemed to have had a strong influence. He entered the novitiate at Notre-Dame de l'Osier in April 1881, and immediately began to search for the guiding principles of spirituality. This seems to have been one of his very strong characteristics: a need to go to the root of things, to make a synthesis, to discover the first principles. For his personal spirituality, he found it in the Marian devotion of Grignon de Montfort, as lived by the Oblates. He truly became an apostle of devotion to Mary, and his brother quotes some fascinating descriptions of such devotion, particularly the letter Joseph wrote to his sister to report his perpetual vows in Rome on April 3, 1883⁴.

He was also a gifted musician, playing the organ well and composing pieces which were published. He learned several shorthand methods and employed the fastest all his life, even working with its founder to improve it.

After his scholasticate studies at the Gregorian University, he was assigned to doctoral studies, while being a tutor in philosophy. His brilliance as a student was evident to all. He seemed equally at home in Scripture, dogma, and canon law, but ascetical/mystical theology was his favorite⁵. His intellectual skills were infused with a great tenderness, imagination and ability to make deep and lasting friendships. His own description of sobbing so deeply that he couldn't give his first blessing at ordination (Sept. 27, 1884) to his beloved superior, Fr. Cassien Augier O.M.I. is remarkable. His brother didn't hesitate to apply to Joseph the expression of Lacordaire: "soft as a mother, hard as a diamond". None of his family were able to be at the ordination, so

the trait may have applied to all of them⁶,

John B. observed in his brother "the greatest spontaneity in Oblate gatherings". The long hours he spent working with Mother St. Julien, to effect the union of the Ursulines, sprang partly from a very outgoing person who made lasting friendships. He and the superior general of the Olivetans, Bernard Marichaux O.S.B. took Thursday walks together for many years, always ending at the Pincio for the concert. Among the close friends John B. lists are several cardinals, especially Oreglia "who always treated him as a son", several monsignors in the Roman Curia, and the authors Eugene and Francis Veuillot.

Joseph Lemius became our procurator general on December 17, 1894, at the age of 34, and remained in office until his death almost 29 years later. But his personal acquaintance with the papacy went back to February, 1885, when John Baptist asked him for a favor. J.B. had written a catechism about Leo XIII's encyclical on Masonry⁷. He asked Joseph to put it into the hands of the Holy Father, and Joseph had the opportunity during the ad limina visit of Archbishop Bonjean O.M.I. When the archbishop mentioned that Joseph was devoted to St. Thomas Aquinas, Leo launched into such praise that Joseph considered it a veritable order to continue his vocation of studying and teaching the Summa. Then he gave the Holy Father J.B.'s catechism.

However, he did not obtain the type of blessing for it which he wanted, so he used all his tact and diplomacy to return shortly after to the room of the pope's secretary, who gave him the kind of letter he wanted. He was 24 years old. Joseph appears to have had the personal touch to obtain some very difficult decisions, and above all the disinterest for himself to put people at ease. J.B. stresses that Joseph's greatest pleasure was to serve all who came with problems, but never to advance his own career.

One of the first problems he encountered as procurator general was a thorny matter involving marriage legislation in Sri Lanka (Ceylon). Finally, after consultation and prayer, Joseph documented the incompetence and even bad will of the apostolic delegate. He then launched a formal process against him, which as J.B. notes "was unheard of". Joseph lost the first round, but on appeal, won complete vindication for the bishops of Sri Lanka against the delegate⁸.

Already in July, 1894, Joseph had done work for Leo XIII by putting into readable French one of Leo's encyclicals. This involved several sessions with the pope. And Joseph was already friendly with at least one of the papal secretaries, a Monsignor Volpini, who had used Joseph to correct French translations of papal documents.

But as J.B. describes it, the writing of *Pascendi* for Pius X involved much, much more. And his description of Roman theologians leaving to local bishops ("at Paris, at Berlin") the oversight of their own theologians, is revealing. J.B. is anxious to point out that it was only after Mgr. Pierre Battifol, rector of the (Catholic) Institute of Toulouse wrote to the Congregation for Studies, that Joseph and other Roman theologians became concerned over Modernism.

Joseph composed the reply to Mgr. Battifol for the prefect of the Congregation of Studies, and this letter did not address the concrete errors of Loisy and others, but rather the first truths by which the Modernist writings should be judged. Then the work began of alerting the other Roman theologians. Each year, it seems, Joseph gave the annual lecture at the Academy of St. Thomas, and in the two years before *Pascendi* was published, he devoted both lectures to the growing Modernist crisis. (There is a good chance these lectures are available, either in our archives, or in the publications of the Academy of St. Thomas⁹.)

The next step, according to J.B.'s memoir was a letter from Pius X to the University of Fribourg, asking them to compose a thesis about the current errors. Cardinal Merry del Val then asked Joseph to analyze the thesis¹⁰. He returned it the next day, commenting: "They don't know it. They have only touched the question of evolution, only the method. But they haven't seen the roots of ideas which evolve. There is the evil." Immediately, a formal order came: "Develop the thesis completely." So Joseph shut himself in his room, and from his typewriter pages fell one after the other. He wrote the text in Italian, then was asked to do the Latin text, and the French translation¹¹. When the encyclical was published, he received a short letter and a gold medal from Pius X to thank him for his services.

Joseph was devoted to truth, even if it could cost him dearly. Several cardinals detected slight errors in Pius X's own *Catechism*. They hesitated to inform the pope, and decided that they

would ask Joseph to approach him, since he was "the man who would be the best received to dare to inform the Pope". After a long hesitation, Joseph agreed, and Pius accepted the correction with good humor.

Cardinal Mercier's reliance of Joseph Lemius began with J.B. Lemius, at Montmartre. Armed with a letter of introduction from his visit, l'Abbé Mercier set out for Rome to save the College of Philosophy which he had founded at Louvain, and which was flourishing because it was teaching the Summa not in Latin but in French. And such audacity was about to get it condemned by some Roman authorities.

Joseph quickly saw the truth, and obtained from the Cardinal Prefect of the Congregation for Studies a formal encouragement for Mercier's program. For a few years all went well. Then Mercier received a telegram from Joseph "Come without delay". For a month, it was necessary for the two to work together in Rome against those who wished to destroy the program. Finally, Joseph obtained formal approbation from Leo himself, and during a public audience, the Holy Father told Mercier "So that no one in Belgium doubts my approbation, you will call your college from now on "Leo XIII College"."

When Mercier received the red that, his first visit was to Joseph, with the words "I owe you the cardinalate". Very intimate relations endured the rest of Joseph's life; according to J.B., Mercier's great statement during World War I was composed in Rome with Joseph at his side.

Several authors whose books did not meet strict Roman standards came to Joseph. He encouraged them to correct them, and if Roman authorities still declined, Joseph did not hesitate to go to the highest authorities. In one case, it involved supporting a thesis on the origin of priestly vocation which the pope himself did not hold¹².

Our procurator spent long hours helping congregations of women with their canonical problems. In addition to the Holy Family of Bordeaux, and the Ursulines, the Congregation of Evron (founded at Pontmain and at one time numbering over 1 400 members) benefited from his talents and concern. J.B. asserts there were others, of which he names only the Grey Sisters of Ottawa.

Others in Rome besides nuns benefited from Joseph's ability to make peace and correct injustice. Identifying him only as "a prelate of the Commission of Ecclesiastical Affairs", J.B. details a serious injustice done this man by his superior, Joseph's beloved Cardinal Oreglia. Because the accusation was public, Joseph deliberately and publicly went out of his way to show his trust for the disgraced cleric. After some weeks, the cardinal retracted the injustice done to his former subject, but it took all of Joseph's diplomacy, charity and cunning to bring this about¹³.

With his warmth, knowledge of theology, and great imagination, Joseph was much in demand as a preacher. Different orders of nuns benefited from his regular conferences at Rome, and he was a catch to preach at solemn occasions in the city. He was given permission to preach in France for Lent or missions; J.B. lists several Lents in the Cathedral of Quimper and the mission of S. Similien in Nantes. "One of his great friends" Cardinal Sevin had him preach the priests retreat in the diocese of Lyons. He always stressed the love and mercy of God, especially as shown in the Sacred Heart of Mary.

He was on vacation in 1923, preaching retreats during it as usual. "The last he gave was well tasted by our Fathers of the Midi Province", sadly wrote J.B. During his final years, he was seriously overweight. He seems to have had several small seizures, and J.B. hints that he developed his own theory and treatments, while teasing several doctors who attempted to treat him. After the Midi retreat, he went to enjoy a few days rest at his nephew's home in the Jura Mountains, near Beauvoisin. He had more attacks and died on the third day of the illness, a Sunday, Sept. 2, 1923, just as the doctor whom he had resisted sending for arrived. The cause of death was given as apoplexy. He was buried in the nearby family plot in Dijon, next to his brother Louis. He was 63.

III. Lemius and the Evaluation of Modernism

In 1971, I was asked by the editors of *The Virginia Seminary Journal* (Protestant Episcopal Theological Seminary) to review Dr. Alec Vidler's *A Variety of Catholic Modernists*. I was delighted to find that Dr. Vidler, an Anglican expert on Modernism, had researched the role of

Joseph Lemius in the composition of *Pascendi*, and how stated that "the most favoured" author was not Louis Billot S.J. as previously thought, but that "it can now be said with confidence" to be Father "Joseph Lemius (1860-1923), an Oblate of Mary Immaculate, an able theologian who held various posts in the Curia at Rome¹⁴ⁿ.

When I was a student at Via Vittorino, staff members pointed out right to the day we sold the property, the room which was Fr. Lemius', and how he shut the door one day, and a few days later emerged with the complete draft for Pius X. Dr. Vidler put it this way:

Fr Lemius himself never acknowledge the part he had played in this famous affair, but there are other testimonies now available from men who were acquainted with the facts. From these it emerges that several theologians had produced drafts of the desired encyclical for submission to the pope, but he had been dissatisfied with all of them. It was then that Cardinal Merry del Val, his Secretary of State, heard of Fr Lemius and turned to him with a somewhat embarrassed urgency. Fr Lemius had in his head or at his finger tips all that he wanted to say, so he shut himself up in his room for four days and produced his draft with which Pius X was delighted.

An Vidler states ironically: this "help to explain what many have accounted its uncanny perception of what was implicit, though not explicit, in modernist writings¹⁵ⁿ.

I say "ironically", because if you believe some authors, "the Reign of Terror under Pope Pius X... orchestrated by the Secretary of State Cardinal Merry del Val and inaugurated by the publication of the anti-Modernist decrees of 1907¹⁶ⁿ is responsible for every problem in the Church and the world. If we Oblates are going to make available the efforts of Joseph and J.B. Lemius to understand Modernism, we will need the calm reflections of scholars such as Vidler, rather than the strident jeremiads of some Catholic scholars as Blenkinsopp.

There seem to be three areas of investigation for our Oblate historians. First, we need to thoroughly analyze the Lemius family, and make available exactly what they wrote and did. Certainly J.B.'s memoir of his brother was not written as a scientific biography. But it does stand as one very valuable piece of evidence about an extraordinary family and an extraordinary person.

Secondly, any Oblate historian who seeks to evaluate Joseph's role in the integralist-Modernist dispute would do well to be familiar with the similar Liberal-Fundamentalist dispute between them. It is also evident that the efforts of the Neo-Orthodox theologians such as Karl Barth and the Neibuhrs helped bridge the chasm between them in Protestantism. Being familiar with the Neo-orthodox critique of both Protestant liberalism and Protestant fundamentalism will give our own scholars some perspective when we are attacked or ridiculed for encouraging Joseph Lemius O.M.I. in his efforts.

Thirdly, any Oblate historian who seeks to work on Joseph Lemius' contribution should be familiar with Vatican II and the way it put some of the Integralist-Modernist problems in a new context. The maturing of the Biblical movement within Roman Catholicism is just one example of an area where there has been a significant development of problems which vexed Christianity in the early days of the century¹⁷.

Shall we call Joseph Lemius liberal or conservative? In truth, he was both, and neither. Because of his concern for sound doctrine, conservatives may claim him. His role in writing *Pascendi*, in correcting books submitted to him, in attempting to help people follow the structures of the Church, is a trait usually associated with conservatives.

Yet he also had a dominant trait usually associated with liberals: he was devoted to people, and would go to great lengths for their happiness. Not only Cardinal Mercier, not only the Oblate bishops of Sri Lanka, but the many other people both famous and not so famous that he helped: he was willing to combat any structure or authority who was mistreating or acting unjustly. And that trait most sociologists classify as liberal.

In truth, he was probably neither a liberal nor a conservative. If the picture sketched by his brother is objective, then Joseph Lemius was a passionate mystic¹⁸ who loved to help people grow closer to God and the Church. His personal life, his letters and conferences show him to be an adept in spirituality and devotion. He was a mystic whose greatest pleasure was to teach and

smooth the way for others to find Christ.

In the struggle with Modernism, Joseph wrote the encyclical and J.B. the catechism. These were two extraordinarily close brother Oblates, from a very close family. Historians will almost certainly find that J.B.'s memoir accurately portrays Joseph with traits usually associated with both liberals and conservatives. And the memoir will show that he was much more than either.

Harry E. WINTER, o.m.i.

¹ PERBAL, A., "Le Père Joseph Lemius et l'encyclique <<Pascendi>>", in *Études Oblates*, 6 (1947), pp. 147-148.

² BOUDENS, R., "Le Saint-Siège et la crise de l'Institut Supérieur de Philosophie à Louvain (1895-1900)", in *Vie Oblate Life*, 40 (1981), pp. 129-154, see footnote 70.

³ The typist had trouble deciphering this: It may be Baglore. St. Vincent de Paul was born nearby.

⁴ See *Études Oblates*, 21 (1962), p. 91, "Écrits marials du Père J. Lemius", for the sources of several published articles.

⁵ MARCOTTE, F., "Le Père Joseph Lemius et l'encyclique <<Pascendi>>", in *Études Oblates*, 6 (1947), p. 144 states he had a doctorate in philosophy, another in theology (from the Academy of St. Thomas), licentiate in canon law, and then lists the various Roman congregations for which Lemius did work. Especially close to his heart was his work for the Congregation of Rites, in studying the beatification process: see LEMIUS, J.B., *Memoir*, pp. 25-26.

⁶ For J.B.'s mystical sense, see his letter to the scholastics of Canada, in LAMIRANDE, E., "Esprit d'oblation", in *Études Oblates*, 21 (1962), p. 355.

⁷ Note that it is J.B., not Joseph who wrote the catechism on *Pascendi* now being circulated by an American Catholic conservative group: *A Catechism of Modernism*, trans. from the French at St. Joseph's Seminary, Dunwoodie, 1908, originally published by the Soc. for Prop. of the Faith, N.Y., reprint TAN, Rockford, Ill., 1981.

⁸ In a curious aside, J.B. notes that the delegate, the Prefect of Propagation, and the latter's secretary were all Polish. See also BOUDENS, R., "The Conflict Between the Oblates in Ceylon and the Apostolic Delegate Concerning the Marriage Law of 1895", in *Nouvelle Revue des sciences missionnaires*, 39 (1983/4), pp. 267-280, especially p. 271.

⁹ Marcotte confirms the importance of the two lectures, in "Le Père Joseph Lemius", in *Études Oblates*, 6 (1947), p. 145.

¹⁰ Perbal is sceptical of any contact from the cardinal before the actual order to write the draft, in "Le Père Joseph Lemius", in *Études Oblates*, 6 (1947), pp. 147-148.

¹¹ Marcotte states that the moral part of the document was written by Cardinal Vives y Tuto; is this the relatively short numbers 40-41 in the edition of the Daughters of St. Paul (St. Paul Editions, n.d.), in "Le Père Joseph Lemius", in *Études Oblates*, 6 (1947), p. 147?

¹² The author described by J.B. on pp. 21-22 may be the same analyzed by BOUDENS, R., "Le P. Joseph Lemius, O.M.I. et <<L'Affaire Lahitton>> (1909-1912)", in *Vie Oblate Life*, 40 (1981), pp. 61-76.

¹³ The cleric whom J.B. describes on pp. 23-24 fits Mgr. Tampieri: see PERBAL, A., "Le Père Joseph Lemius", in *Études Oblates*, 6 (1947), p. 148.

¹⁴ VIDLER, A., *A Variety of Catholic Modernists*, New York, Cambridge U. Press, 1970, p. 17. My review appeared in *The Virginia Seminary Journal*, 24 (Fall 1971), pp. 30-32.

¹⁵ *Ibid.*, p. 18, citing a doctorat student who was impressed by Joseph's "clarity" and "serenity" in construction the modernist system.

¹⁶ BLENKINSOPP, Joseph, book review, *America*, July 8, 1989, p. 17. At that time Blenkinsopp was John A. O'Brien Professor of Biblical Studies at the University of Notre Dame and president of the Catholic Biblical Association.

¹⁷ HEANEY, J.J., "Modernism", in *New Catholic Encyclopedia*, 9:994. From 1966 to 1974, Heaney added that Pascendi's "principal author" was "J. Lemius": *NCE* 16:299.

¹⁸ "To him to whom he hid nothing" (almost certainly J.B.), Joseph "Towards the end of his life... on a marvelous day" revealed that he had "three great passions in my existence: the holy Virgin, my Mother, my

Sister". J.B. described him as having the gift of tears: p. 15. As he began theology, "l'esprit d'un grand enthousiasme qui ne le quittera jamais" (p. 12).