

**VIE
OBLATE
LIFE**

TOME CINQUANTE QUATRIÈME / 2
VOLUME FIFTY FOUR / 2

1995

OTTAWA, CANADA

La communauté apostolique selon le Fondateur

SUMMARY - The author comments a few texts concerning the thought of the Founder on the apostolic community. Although the Founder never used the expression apostolic community, we find in his writings some mention of the apostolic life. The article is in four parts; these mostly concern the existence, the importance of the apostolic community based on the facts and the way of life of the Congregation at the time of the Founder. Bishop de Mazenod has formed everywhere, when it was possible, apostolic communities. Many Oblates have been expelled because of difficulties in adapting to community life. His spiritual testament expresses a great concern about community life. The Congregation is considered as a community. By his attitudes, his acts as well as his writings, the Founder has wanted that his Oblates live as an apostolic community so as to find support for their self-sanctification among regular and charitable communities and to work with more zeal and efficiency for the salvation of souls.

A ma connaissance, le Fondateur n'a jamais employé cette expression, mais la réalité même de communauté apostolique est sous-jacente dans sa pensée, dans ses écrits et dans les faits.

Sa pensée et ses principaux écrits à ce sujet ont déjà été étudiés et exposés *ex professo* dans un texte du père Jean Drouart, daté du 6 avril 1989, donc quatre mois avant le début de la maladie qui nous l'a rapidement enlevé. Le titre de ce texte de quinze pages, non publié je pense, est: «La communauté apostolique oblate dans les textes du bx Eugène gardés ou cités dans les nouvelles Constitutions». Le père Drouart expose là, d'une façon synthétique, l'enseignement qu'il a répété pendant plus de quarante ans et qu'il considérait comme l'essentiel de la pensée de Mgr de Mazenod sur le type d'Oblats que ce dernier désirait.

Avant la Règle de 1982, dont la section 111 du 2e chapitre est intitulée « En communauté apostolique» et dont il fait le commentaire, le père Drouart parlait de *communauté d'hommes apostoliques*. En effet, le Fondateur emploie l'expression: hommes apostoliques, dans le paragraphe 4 de la Préface de la Règle de 1825-1826¹. C'est toujours cette expression que le père Drouart expliqua pendant des années. La meilleure exposition de sa pensée avant le texte d'avril 1989 se trouve dans son Acte de Visite du Zaïre en 1966-1967, p. 21-22. Il se sert uniquement des textes des Constitutions et Règles.

Si Mgr de Mazenod n'emploie pas l'expression: communauté apostolique, il ne cesse, surtout dans sa correspondance avec les Oblats, de parler de la *communauté* et aussi des *apôtres ou du zèle apostolique*.

Sur la *communauté* selon le Fondateur² beaucoup d'études ont été faites et publiées dans *Vie Oblate Life*. Deux articles approfondissent particulièrement le thème de la communauté en relation avec l'apostolat, et citent des extraits de lettres: celui du père Marcel Zago, publié dans *VOL*, 30 (1971), p. 9-16, intitulé: «Dimension missionnaire de la communauté oblate» et celui du père Fabio Ciardi, intitulé: «Quelques traits de la communauté à la lumière de la vie apostolique» *VOL*, 36 (1977), p. 203-224; en anglais, *ibid.*, p. 193-213.

Plusieurs années auparavant, le père Maurice Gilbert avait recueilli les principaux textes du Fondateur sur la vie apostolique, dans un article intitulé: «Sur les traces des apôtres» (*Études*

Oblates, 16 (1957), p. 293-301). Ces textes considéraient la mission des apôtres et la *sequela Christi*, qui pour nous consiste en la pratique des conseils évangéliques et en la vie communautaire³.

Au congrès de 1989 sur «Communauté et missions», j'ai donné une conférence dont le thème est à peu près celui de la communauté apostolique. Ce texte est publié dans VOL de 1990 sous le titre de «Communauté et missions d'après Mgr de Mazenod et chez les premières communautés d'Oblats en Europe» n. 49 (1990), p. 181-201; en français et en anglais.

La communauté apostolique selon les faits ou l'action du Fondateur

On a toujours dit, et cela est évident, que Mgr de Mazenod n'était pas un spéculatif. Hors ses notes de classe à St-Sulpice et ses lettres pastorales, il n'a pas d'écrits ex professo sur un thème quelconque.

On a de lui uniquement des écrits occasionnels, c'est-à-dire ses lettres, son journal, ses actes de visites de maisons, qui sont des réactions à chaud à des considérations et quelquefois à des provocations qu'on lui fait oralement ou par écrit. Il est alors porté à exagérer, dans un sens ou dans l'autre, dans le but de corriger des affirmations ou des décisions contraires à ses vues.

On trouve dans ses écrits des réflexions sur la communauté et sur la vie apostolique, mais il s'agit de textes brefs et qui ne soulignent chaque fois qu'un aspect de sa pensée. Ces principaux textes se trouvent dans les articles que je viens d'énumérer. Sa pensée, on peut surtout la percevoir en examinant son action. C'est à partir de là que je veux aujourd'hui proposer quatre réflexions partiellement nouvelles. Elles ne traitent pas de la nature ou du contenu de la communauté, on trouve cela dans les articles que je viens de signaler, mais elles concernent surtout l'existence, l'importance de la communauté apostolique, à partir des faits, du vécu de la Congrégation au temps du Fondateur.

1) Mgr de Mazenod a formé partout, autant que possible, de véritables communautés apostoliques

Toutes les maisons oblates fondées au cours de sa vie en France et en Angleterre étaient des communautés de plusieurs membres. On possède des chiffres précis pour les années 1840 et 1854. En 1840, les 7 communautés comprenaient toutes entre 5 et 10 Pères et Frères. En 1854, les 14 maisons de France avaient chacune de 5 à 8 Pères et de 1 à 4 Frères. En Angleterre, chacune des 5 communautés comptait de 3 à 5 membres.

Sur la vie interne de ces communautés, le Fondateur dit souvent ce qu'il désire: que l'on soit régulier, c'est-à-dire qu'on soit fidèles à l'observance de la Règle et charitables, ne formant qu'un coeur et qu'une âme. Beaucoup d'articles de *Vie Oblate Life* traitent de ces thèmes.

Les religieux de chacune de ces communautés travaillaient à une, deux et même trois oeuvres communes, comme N.-D. de Lumières qui était à la fois sanctuaire, juniorat et maison de missionnaires, ou N.-D. de l'Osier où se trouvait le noviciat. En 1861, par exemple, la Congrégation comptait en France 8 maisons de formation, 7 sanctuaires marials avec équipes de missionnaires et 7 maisons uniquement de missionnaires, toutes situées dans des villes importantes et où il fallait habituellement une véritable équipe de Pères dans chaque mission, avec un supérieur ad hoc. Les 7 maisons d'Angleterre et d'Irlande fournissaient aussi aux Pères l'occasion de travailler en commun dans les deux maisons de formation de Sickling Hall et de Glen-Mary, au pénitencier de Glencree et dans les 4 paroisses et maisons de missionnaires de Liverpool, Leeds, Inchicore et Leith⁴.

Dans la correspondance de Mgr de Mazenod avec les Pères et Frères de ces diverses communautés apostoliques, on peut voir ce qu'il désirait de la vie communautaire interne et de la vie apostolique. Une étude pourrait être faite à ce propos, par exemple à partir de ses actes de visites canoniques, moins connues et moins exploitées que sa correspondances⁵.

Dans ces Actes, il insiste toujours sur la vie interne de la communauté (prière, bréviaire en commun, régularité et charité fraternelle) d'où proviennent la sanctification des Oblats et le succès de leurs travaux apostoliques.

Dans l'acte de la visite de N.-D. de Lumières en 1840, il exprime en peu de mots ce qu'il entend par communauté apostolique:

Nous n'aurions pas cru nécessaire de faire un acte de visite en forme à l'occasion de notre passage à Lumières, écrit-il, s'il ne nous semblait avantageux de consigner dans ce livre l'extrême satisfaction que nous avons éprouvée à la vue de cette communauté au sein de laquelle règne la paix, la charité et la plus parfaite régularité... Nous y avons [constaté] que l'on y sert le bon Dieu de son mieux, que l'on s'aime mutuellement comme des frères, que tous les coeurs n'en forment tellement qu'un, que jamais il ne s'élève la moindre dissension, que chacun y vit heureux dans la pratique exacte des saintes Règles de l'Institut, qu'on sait y allier l'exercice du zèle qu'il faut déployer dans les missions et les concours [de pèlerins] au travail sédentaire de l'étude aux époques de solitude dont on a le bonheur de jouir ici plus qu'ailleurs, en un mot qu'on y sent tout le prix de sa vocation et qu'on sait en rendre grâce à Dieu.

Au début de la fondation du Canada, les premières communautés furent aussi formées de plusieurs sujets. La première comptait déjà 11 Pères et Frères avec en plus quelques novices, lorsque, en 1844, on fit la seconde fondation à Bytown, mais pour cela le Fondateur envoya encore trois autres Pères. L'envoi de missionnaires au milieu des populations du Nord-Ouest canadien, puis ensuite à Sri Lanka et au Natal, marque le début de maisons n'ayant qu'un ou deux Pères ou Frères. Cela était prévu d'une certaine façon dans les Règles où il était demandé d'envoyer toujours au moins deux Pères dans les missions paroissiales, mais cela ne s'est pas fait sans sacrifices.

Le père Étienne Semeria écrit dans son Journal, en 1848:

Nous voici au commencement d'une nouvelle année et, qui plus est, dans une position tout à fait nouvelle. En effet, depuis notre arrivée dans l'île tout est nouveau pour nous: pays, moeurs, coutumes, langue, climat, nourriture, etc., tout est nouveau. Mais d'un côté ce qui est beaucoup plus pénible pour nous, c'est qu'éloignés du centre de notre chère Congrégation et transplantés pour ainsi dire dans cette "le lointaine, nous ne pouvons pas avoir tous les avantages des communautés religieuses au sein desquelles surtout on comprend, on goûte la douce vérité de ces paroles: *quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum*. C'était là ma vie depuis de longues années, mais quoique actuellement nous tâchions de faire autant que possible tous nos exercices en commun selon l'esprit de nos saintes Règles, je m'aperçois que malheureusement quelque chose nous manque sous ce rapport, et qui plus est, je prévois que plus tard nous serons bien plus privés de ces grands avantages de nos communautés religieuses, où tout est réglé, où l'exemple de nos frères nous porte à la vertu, où enfin on est beaucoup plus couvert de tout danger. Ce qui me console cependant, au milieu de quelques tristes pensées, c'est que ce n'est

pas nous qui nous sommes fait cette position, c'est la sainte obéissance et par conséquent Dieu lui-même qui nous y a placés, qui nous y veut, et qui par conséquent est engagé à venir à notre secours d'une manière toute spéciale. Fiat, Fiat⁶.

Au Natal, Mgr Allard prit du temps avant de disperser la première communauté de Pietermaritzburg. En 1854, il envoie les pères Justin Barret et Joseph Gérard à une centaine de kilomètres au Sud, chez les Zoulous, mais chaque mois les deux pères doivent venir faire la retraite mensuelle auprès de l'Évêque, au prix de 6 ou 7 jours de marche⁷.

2) Les expulsions

Nous conservons dans les archives générales (Ms. H b 16) un Registre qui existe dans peu de Congrégations: celui des expulsions, qui va de 1828 à 1842 et qui comprend 23 expulsions. Certains de ceux qui sont ainsi mis à la porte sont appelés des expulsés (le grand nombre), d'autres des apostats, des dispensés ou des exclus.

Il s'agit presque toujours d'Oblats qui ont demandé la dispense de leurs vœux. Dans un premier temps, le Fondateur juge leurs motifs insuffisants et leur demande plutôt de s'amender. En présence de leur insistance à demander la dispense et de leur comportement qui scandalise les frères, le Fondateur convoque son Conseil au cours duquel le secrétaire dresse un long procès-verbal où il expose les divers motifs d'expulsions. Celui qui est le plus souvent invoqué, c'est-à-dire dans une quinzaine de cas, concerne la vie de communauté: caractère peu sociable, individualisme, manquement constant de charité fraternelle. Certains sont accusés, en plus, d'insubordination et d'esprit critique contre les supérieurs et les frères. D'autres sont constamment irréguliers et leur comportement est jugé dangereux «parce qu'il peut porter au relâchement de la discipline des communautés et à la désunion des membres».

Parmi cette quinzaine de Pères ou Frères, figurent des prêtres qui sont demeurés des amis de Mgr de Mazenod et des collaborateurs des Oblats, tels, L.G. Reynier à Sri Lanka, Mgr Jacques Jeancard et Alexandre Dupuy à Marseille. Celui-ci se rendait bien compte de son incapacité à la régularité et à la vie de communauté. Il écrivait, par exemple, au P. de Mazenod, le 11 octobre 1825:

Je croyais que vous aviez résolu de me donner mon congé, soit à cause des mauvais exemples que je donne à la communauté, soit que votre intention fut de débarrasser votre communauté de ce demi religieux qui ne pouvait que nuire au bien de la communauté. Cette pensée m'affligeait vivement: je ne pouvais me consoler, je gémissais devant Dieu d'être ainsi, malheureusement pour moi, une pierre d'achoppement et de scandale, quoique je me reconnusse bien indigne d'habiter dans une maison si sainte et dans la compagnie des saints. Quoique je ne pusse m'empêcher de reconnaître qu'en m'excluant de la Société on ne me traitât que comme je le mérite, j'étais cependant vivement et amèrement affligé de la résolution que je croyais que vous aviez prise. Malgré tout cela, pas la moindre idée de quitter la maison ne m'est venue; quand même j'aurais su positivement qu'on voulût m'en exclure, je ne l'aurais pas quittée de moi-même pour cela, j'aurais attendu, en adorant les desseins de la Providence, le moment fatal et jusqu'à ce qu'on m'eût en quelque sorte poussé dehors...

Dans une dizaine de cas le motif principal d'expulsion consiste dans l'incapacité ou la répugnance même pour les ministères de la Congrégation, en particulier les missions paroissiales et les Confessions⁸.

Pour expulser ainsi 23 Pères ou Frères scolastiques avant 1842, alors que la Congrégation ne comptait encore qu'une cinquantaine d'Oblats perpétuels, il fallait vraiment que

Mgr de Mazenod tint beaucoup à la vie communautaire apostolique⁹.

3) Le testament spirituel

Mgr de Mazenod a écrit quelquefois que les actes ont une plus grande efficacité apostolique que les paroles¹⁰. Les quelques mots de son testament spirituel sont autant un geste, une action que des paroles.

Dans la tradition de la Congrégation, on désigne par testament spirituel du Fondateur, les paroles qu'il a prononcées la veille de sa mort, lundi de la Pentecôte, 20 mai 1861. Le père Joseph Fabre lui demanda de manifester le dernier désir de son cœur. Le malade répondit: Pratiquez bien parmi vous la charité, la charité, la charité et, au dehors, le zèle pour le salut des âmes¹¹.

On a là, en quelques mots, un commentaire précieux de l'expression *communauté apostolique*, un commentaire qui résume bien l'enseignement du Fondateur au cours de sa vie et sa propre expérience¹². Ses dernières paroles, d'une grande importance¹³, concordent parfaitement avec le premier article de la Règle approuvée par Rome en 1826: «La fin de cette petite société est que des prêtres séculiers, réunis et vivant ensemble comme des frères, s'appliquent principalement à l'évangélisation des pauvres».

Le mot communauté n'apparaît pas, mais il est évidemment sous-jacent à celui de charité, trois fois répété. Cette répétition correspond aussi à celui des exhortations aux Oblats, au cours de sa vie, au moins trois fois plus nombreuses au sujet de la communauté régulière et charitable que celles invitant au zèle apostolique qui a rarement fait défaut chez les Oblats.

4) La Congrégation considérée comme communauté

Tout ce qui a été dit ici concerne surtout la communauté locale apostolique. On pourrait faire les mêmes considérations en parlant de la Congrégation considérée comme communauté (on dit souvent la Communauté des Oblats pour la Congrégation des Oblats). Des textes et des actes du Fondateur peuvent être évoqués dans ce sens. Je n'en signale ici que deux.

Dans l'acte de visite de N.-D. du Laus, où il passe quelques mois pendant l'été 1835, le Fondateur a été frappé par l'accroissement du nombre de pèlerins et par le nombre de prêtres (quelquefois dix en même temps) qui y viennent faire une retraite, quoique les Pères les plus âgés de la maison n'aient pas encore 30 ans. Il écrit à ce propos:

On vient pourtant à vous; mais persuadez-vous, nos chers fils, qu'on y vient sur la renommée de la famille à laquelle vous avez le bonheur d'appartenir et sur la foi des vertus et du mérite de ceux de vos frères qui vous ont précédés. Nul doute que si vous n'étiez que des prêtres isolés, sans garantie de corps qui vous couvre de son influence reconnue dans l'Église, on ne comptât vos années et qu'on ne supputât très rigoureusement vos titres personnels à la confiance publique¹⁴.

Mgr de Mazenod cite quelquefois les paroles de saint Paul aux Philippiens (I, 3-5): «Quant à moi, je rends grâce à mon Dieu chaque fois que je pense à vous dans toutes mes prières, le suppliant avec joie pour vous tous par rapport à *votre communion dans l'Évangile*¹⁵.

Le père René Motte commente ainsi ce texte:

C'est à la communauté que la mission est confiée, ce qui rend les Oblats solidaires dans leur apostolat. Ils sont compagnons de grâce, car c'est une grâce extraordinaire que de participer à la mission du Fils de Dieu. A la suite de Paul le Fondateur dit: «communion dans

l'Évangile». C'est pourquoi, dans la mesure où il le peut, il communique à ses correspondants des nouvelles d'autres missions 16, par exemple dans une lettre au père Faraud, avec cette réflexion: «Je pense que ces détails de famille joints à ceux que j'ai communiqués au père Bermond vous feront plaisir; faites-en autant, je vous le répète, de votre côté, vous savez que nous devons tous dire dans le sens le plus étendu *Omnia mea tua sunt*, puisque nous ne ferons qu'un *Cor unum et anima una* tous tant que nous sommes au ciel et sur la terre; c'est là notre force et notre consolation¹⁷.

Conclusion

Par ses attitudes ou son action autant que par ses écrits, le Fondateur a voulu que ses Oblats vivent en communauté apostolique de façon à s'entraider dans leur propre sanctification au sein de communautés régulières et charitables et de travailler avec plus d'élan et d'efficacité au salut des âmes¹⁸.

Yvon BEAUDOIN, O.M.I.

Notes:

¹ Lorsque le Fondateur proposa au roi Louis-Philippe d'établir un évêché à Alger, il lui écrivit d'y nommer un «évêque vraiment apostolique», cf. Baffie, E., *Esprit et vertus... de C.J.E. de Mazenod*, Paris, 1894, p. 461-462. Jeancard parle aussi «d'hommes apostoliques» dans *Mélanges...*, p. 61. Le père Marcel Bélanger a écrit quelques pages sur «Viri apostolici» dans *Études Oblates*, 3 (1944), p. 88-90.

² Pour lui, il n'y a pas de communauté sans charité; la charité implique nécessairement l'apostolat ou le zèle pour le salut des âmes. Le texte le plus explicite à ce sujet se trouve dans la lettre au père H. Guibert, le 29 juillet 1830: «La charité est le pivot sur lequel roule toute notre existence. Celle que nous devons avoir pour Dieu nous a fait renoncer au monde et nous a voués à sa gloire par tous les sacrifices, fût-ce même celui de notre vie... La charité pour le prochain fait encore une partie essentielle de notre esprit. Nous la pratiquons d'abord parmi nous en nous aimant comme des frères, en ne considérant notre Société que comme la famille la plus unie qui existe sur la terre, en nous réjouissant des vertus, des talents et des autres qualités que possèdent nos frères autant que si nous les possédions nous-mêmes, en supportant avec douceur les petits défauts que quelques-uns n'ont pas encore surmontés, en les couvrant du manteau de la plus sincère charité, etc., pour le reste des hommes, en ne nous considérant que comme les serviteurs du père de famille chargés de secourir, d'aider, de ramener ses enfants par le travail le plus assidu, au milieu des tribulations, des persécutions de tout genre, sans prétendre à d'autres récompenses qu'à celles que le Seigneur a promises aux serviteurs fidèles qui remplissent dignement leur mission.» Cf. *Écrits Oblats*, 7, p. 206-207.

³ Selon le fondateur, les Apôtres, «nos premiers Pères», sont pour nous des modèles de zèle pour le salut des âmes, mais aussi de la *sequela Christi* qui comprend la vie et le travail en commun. Le modèle de communauté que privilégie le père de Mazenod n'est pas celui de la Sainte Famille, ni celui des premiers chrétiens dont il parle souvent, mais celui des Apôtres: communauté *d'hommes* charitables et unis, mais communauté *virile*, sans susceptibilités, ni besoin d'infinies précautions pour ne pas froisser surtout lorsqu'il s'agit de pratiquer la correction fraternelle. Le 5 octobre 1827, par exemple, il écrivait au père M. Suzanne: «Quand à moi, je ne me consolerais pas qu'il s'introduisit dans la Société un esprit de susceptibilité qui inspirât de l'aigreur contre ceux qui, souvent avec les meilleures intentions, attirent à d'autres quelques avis salutaires qui peuvent, à la vérité, contrarier quelquefois leurs vues ou choquer leur amour-propre, mais qui n'en sont que plus nécessaires, donnés à propos», cf. *Écrits Oblats*, 7 (1948), p. 147. Même remarque au père Tempier, le 15 mars 1859, cf. *Éc.O.*, 12, p. 130. Dans les conseils qu'il donne aux directeurs des scolastiques, le Fondateur emploie souvent dans ce sens le mot: *éducation mâle*, pour dire qu'il faut former des hommes prêts à tous les sacrifices, mais aussi pas trop sensibles, capables de se supporter et de se corriger mutuellement: cf., par exemple, la lettre du père Bellon, le 30 août 1844: «Je vous prie d'exiger aussi que l'on soit poli, honnête, prévenant. Ne passez aucune grossièreté. Que l'on s'accoutume de bonne heure à se supporter mutuellement. Sévissez contre tout murmure, et que la charité règne tellement parmi vous qu'il ne paraisse pas

possible que personne y manque jamais dans les moindres choses. En un mot, que l'éducation que l'on reçoit chez nous soit *mâle*, grave et toute sainte. Il s'agit de former des *hommes* qui doivent être tout imbus de l'esprit de Jésus-Christ pour combattre les formidables puissances du démon... servir l'Église dans les ministères les plus relevés et les plus difficiles», cf. *Éc.O.*, 10, p. 81. Même conseil au père Mouchette, le 9 juillet 1853: «Soignez la santé de tous, mais sans délicatesse recherchée ni préoccupation de la part de ceux qui en sont l'objet. Somme toute une éducation *mâle*, religieuse, mais paternelle; voilà la méthode que j'ai suivie dans les commencements lorsque j'étais chargé moi-même de former nos sujets», cf. *Éc.O.*, 11, p. 146, et lettre au père Mouchette du 2 décembre 1854, *Ibid.*, 11, p. 252. Mgr de Mazenod a toujours pratiqué la correction fraternelle, quelquefois avec beaucoup de fermeté, cf. Index des sujets dans les *Écrits Oblats*, en particulier lettre au père Telmon, le 14 octobre 1836 dans *Éc.O.*, 8, p. 231-233.

⁴ BEAUDOIN, Yvon, «Communauté et missions», dans VOL, 49 (1990), p. 181-201.

⁵ On conserve de lui quinze actes de visites canoniques: 1 de la maison du Calvaire (1831), 1 de Billens (1831), 6 de N.-D. du Laus (1821, 1828, 1831, 1834, 1835, 1836), 3 de N.-D. de l'Osier (1835, 1836, 1841), 1 de N. D. de Lumières (1840), 1 de Vico (1851), 1 de la province d'Angleterre (1850), 1 de la maison d'Inchicore (1857).

⁶ *Journal Semeira*, AGR, ms. Batayron, p. 22. Vingt années plus tard, on avait remédié, au moins pour les jeunes Pères, à cette dispersion des missionnaires. En 1869 le père A. Mélizan écrivait au père Joseph Fabre: «En attendant le moment impatientement désiré où je pourrai aller travailler, moi aussi, avec mes aînés dans la mission, je me prépare à Jaffna auprès de notre digne Évêque Mgr Bonjean, au milieu des excellents pères Mouchel, Salaün, Chounavel, Mauroit, Boisseau et du frère Roux, avec qui nous menons la vie de communauté d'une manière aussi régulière que dans nos maisons de France. Tous nos exercices se font en commun: la lecture au réfectoire est faite en tamoul par un Indien: nous avons régulièrement nos conférences de la coulpe et les retraites du mois, en sorte que je suis encore comme au scolasticat. Puissé-je bien profiter de ces premiers avantages de la vie de communauté que n'ont pas nos autres Pères de Ceylan!» Lettre du 2 février 1869, dans *Missions OMI*, 1869, p. 177.

⁷ BEAUDOIN, Yvon, «Le bx Joseph Gérard», dans *Écrits Oblats*, II, p. 27. Alors qu'il vivait pratiquement seul à Sainte-Monique de 1876 à 1897, le père Gérard écrit au cours de la retraite annuelle, faite à Roma (Basutoland), en 1882: «Nous sommes appelés à vivre d'une vie de communauté. Elle a de grands avantages, quelques inconvénients qui n'en sont pas à cause de la diversité des caractères. Ses avantages, c'est la force: *funus triplex vix rumpitur* [Si 4, 12]. Force de la Congrégation. Pour que la vie de communauté soit ce qu'elle doit être, il faut union des esprits, union des caractères, union des coeurs. Caractère vif et caractère lent. Il faut travailler son caractère qui vient de Dieu, mais le bon Dieu n'approuve pas les fautes volontaires de caractère. Travailler son caractère, savoir souffrir tout des autres. Ensuite il faut tâcher d'avoir de l'amabilité, qui est le ton charitable que l'on prend pour que les autres n'eussent rien à souffrir de nous, à nous rendre agréables aux autres. Nécessaire pour faire le bien dans tout le monde. On prend plus de mouches avec une once de miel qu'avec un baril de vinaigre. Pour convertir quelqu'un il faut d'abord gagner son coeur, s'en faire aimer. Chez les *natives* rien ne peut être fait si on ne se fait pas aimer. Gagner le coeur à vous, vous gagnerez la personne entière...», dans *Écrits Oblats*, II, 4, p. 191.

⁸ Calmetes en 1836: «incapacité soit pour le ministère auguste auquel nous sommes dévoués, soit encore pour la vie régulière et les devoirs essentiels de la vie de communauté»; Pellissier: «Manque absolu de zèle essentiel à notre Congrégation»; cf. aussi: N. Riccardi, T.J. Vincent, J. Hermine, L.G. Reynier, Jacques Eymar, M. Grogard, etc.

⁹ Le Fondateur écrivit dans son Journal, le 23 décembre 1839: «Le Conseil de la Congrégation s'est assemblé chez moi pour juger de l'admission à la profession du père Perron et du frère Roux. Ces deux sujets ont été admis à l'unanimité. Leur oblation aura lieu un de ces jours; ils auront les numéros 82 et 83. Hélas! Satan a criblé cette famille si redoutable à l'enfer, et il n'en a pas moins passé que dix-sept qui ne se sont trouvés de poids ni de mesure. Ils sont tombés avec la paille. Dieu veuille que ce ne soit pour être brûlés. Outre ces 17, huit autres pour bonnes ou faibles raisons ont été dispensés, ce qui fait un total de vingt-cinq à déduire de 83. Restent 58 dont dix ont déjà reçu la récompense due à leur persévérance; effectif réel sur la terre 48 dont 41 prêtres, 3 oblats dans les ordres inférieurs et 4 frères convers. Tel est le personnel de la Congrégation en fin de décembre 1839».

¹⁰ V.G.: Lettre au père Daly, le 6 décembre 1845: «Vous savez que l'on prêche plus encore par l'exemple que par les paroles» et lettre au père Bellon, le 15 décembre 1848: «L'édification que donne leur régularité produit peut-être autant de conversions que leurs paroles.»

¹¹ *Circulaires administratives des supérieurs généraux*, vol. I, p. 63.

¹² BEAUDOIN, Yvon, «Le testament spirituel de Mgr de Mazenod», dans *Dictionnaire des valeurs oblats*.

¹³ «Paroles d'un caractère exceptionnellement grave, ce sont les paroles d'un mourant. Elles furent prononcées par Mgr de Mazenod avec son charisme de fondateur, comme lorsqu'il écrivait sa Règle. Tout Oblat les

connaît à l'égal de la devise de la Congrégation, elles méritent qu'on s'y attarde. Elles expriment sans doute une des caractéristiques les plus profondes de l'âme oblate» cf Gilbert, Maurice, «Les novissima verba du Fondateur», dans *Études Oblates*, 28 (1969), p. 48-49.

¹⁴ «Acte de visite du Laus, 1835», dans *Circulaires administratives du P. Fabre, 1874*. Le supérieur de N.-D. du Laus était alors le père Mille, mais les pères Tempier, Mie, Guibert l'avaient précédé.

¹⁵ «Lettre d'obédience des premiers Oblats pour le Canada, 29 septembre 1841 », dans *Écrits Oblats*, I, p. 15.

¹⁶ Le père Motte ne donne qu'un exemple de mise en commun des nouvelles dans la Congrégation, mais le fondateur le faisait continuellement. En écrivant aux Pères d'Afrique ou de Sri Lanka, il donnait des nouvelles des missions du Canada et vice versa. C'était un moyen de communication sociale un peu rudimentaire, mais que les Oblats appréciaient. Dans le but de maintenir l'unité et de rappeler à chacun son appartenance à la Congrégation, il désirait faire davantage, c'est pourquoi il fit préparer par le père Casimir Aubert, en 1853-54, 1854-55, 1857-58 une *Notice historique et statistique sur la Congrégation...*; il enviait les Soeurs de la Sainte-Famille de Bordeaux qui avaient commencé à publier des *Annales*. Dès qu'il fut nommé supérieur général en 1861, le père Joseph Fabre commença la publication des *Missions O.M.L* qui furent pendant longtemps un véritable échange de lettres entre les membres de la Congrégation.

¹⁷ «Lettre au Père Faraud, 10 mai 1848», dans *Écrits Oblats*, I, p. 202; Cf. Motte, René, «Mgl de Mazenod et la Sainte Écriture», dans *Dictionnaire des Valeurs Oblates*.

¹⁸ Dans la *Vie de saint Malo*, saint Jérôme décrit les sentiments de son héros, prisonnier des Ismaélites: Je me souviens entre autres des années que j'avais passées avec les solitaires... Comme j'étais plongé dans ces pensées, j'aperçus un petit sentier tout plein de fourmis: les unes portaient des fardeaux plus grands qu'elles, les autres traînaient avec leur bouche comme avec des tenailles, des graines d'herbe et les autres puisaient de la terre dans leur fourmière pour boucher par des digues les conduits qui y amenaient l'eau; d'autres, songeant à l'hiver qui devait venir, coupaient le germe des grains qu'elles avaient amassés, de peur que l'humidité de la terre ne rit pousser du blé dans leurs greniers; d'autres portaient les corps morts de leur compagnes, mais ce que j'admirais le plus dans leur foule, c'est que celles qui sortaient n'embarrassaient point celles qui entraient et au contraire si elles en voyaient quelques-uns qui trébuchaient sous le poids de leur charge, elles les soulageaient en prêtant leur épaule au fardeau qui les accablait. Ce spectacle me fut fort agréable et me fit ressouvenir de Salomon qui nous cite en exemple la prudence des fourmis et nous excite ainsi à sortir de la paresse qui tient nos âmes engourdies; dès lors, je commençai à m'ennuyer de ma captivité, je souhaitais revoir les cellules du monastère et avoir part à l'activité de ces fourmis saintes qui travaillent pour le bien commun. Cf. Saint Jérôme, *Les moines dans le désert*, Paris, A. Redier, 1932, p. 138-139.

Oblate Spirituality in the New South Africa

SOMMAIRE - L'Afrique du Sud vient de prendre un nouveau tournant. La lutte acharnée pour se libérer de l'oppression s'est avérée victorieuse. Ce qui implique un examen de la part de l'Église pour répondre aux besoins nouveaux. Les Oblats de Marie Immaculée ont à discerner les impulsions de l'Esprit et à se laisser guider par ses conseils à l'intérieur du charisme de la Congrégation. L'auteur nous réfère à la situation de la France au temps du Fondateur et comment ce dernier a réagi en travaillant à reconstruire la foi du peuple, spécialement des pauvres. La spiritualité oblate en Afrique du Sud doit être une réponse au «Reconstruction and Development Programme» du gouvernement. Les oblats se doivent d'évangéliser les pauvres. L'auteur explique ce que doit être la dimension religieuse de la reconstruction et du développement. Les oblats doivent être des hommes de zèle. Ils doivent contribuer à changer les cœurs et les esprits. Le changement est nécessaire sur le plan psychologique, culturel et moral; les oblats sont appelés à y jouer un rôle important. «Charité et zèle pour le salut des âmes!»

I. Introduction

The year 1994 was a momentous one for South Africa. It marked one of those transformation events which only occur from time to time in history when something old dies and something new is born. It was a ritual of passage for a whole nation. We talk here about the "Old South Africa" and the "New South Africa" and there is much excitement and rejoicing about what has happened. However, life has not changed that much on the streets and the government has to begin the process of developing programmes and policies which will improve people's lives. The vision of the Government of National Unity is outlined in its "Reconstruction and Development Programme" (RDP) which is the blueprint of how the New South Africa should be and how to achieve it.

The RDP and Oblate Spirituality seem to be an unlikely mixture at first sight. Nevertheless these two realities speak to one another in a number of quite striking ways. All ministry has to take context into account. Indeed ministry is nothing else but the Christian response to needs which emerge within specific contexts¹. Some needs remain quite constant such as the need for evangelization, for catechesis, for forgiveness and reconciliation and so forth. Others are more context conditioned such as in times of flood, drought and other national crises. In South Africa, our own context has been determined for a number of years by the need to fight against the demon of Apartheid. This has been the struggle for liberation from oppression. In the new South Africa, a large part of that battle has been won and the focus is changing to healing, rebuilding and reconstruction. Biblically speaking we have moved from the tune of prophets like Amos, Jeremiah and Micah to the tune of Ezra and Nehemiah. This implies reflection, re-examination and refocusing on the part of the Church in order to orientate its ministry of service in the country so that it may respond to the new needs brought about by this new state of affairs.

The Church's ministerial response in the world is always fed by its spirituality. Spirituality is the process by which the Christian community lives its faith journey in the world. It is the way the Christian community discerns the presence of the Spirit guiding and leading it upon the way. If we

live by the Spirit then we do the will of the Lord. We who have been called as members of the Christian community, the Church, to live as Oblates of Mary Immaculate, have to discern the promptings of the Spirit and his guiding counsel within the charism of the Congregation that the Lord has called us to. When we wish to live out our Christian response to the needs emerging within the context, then we have to do that in the Oblate way. For it is in doing ministry in the Oblate way that the Spirit empowers the efforts we make by magnifying them through the charism: the gift we have received by virtue of our calling to this Congregation. When our ministry is a response in terms of our charism to the context that we are sent to, then the Spirit works, in a kind of synergistic way, to multiply our efforts to build the Kingdom. We are "with" the Lord and not against him (Mt 12,30). When we look at our charism we need to go back to the Founder and when we do that we find some interesting parallels between his context and ours, and between his call then and ours today.

II. The Founders Context and Ours

Eugene de Mazenod's early life was lived in a time of profound social change within his own country. The "Old Regime" (ancien régime) of the monarchy was very unjust. Parliament had not met for 175 years (Dowley 1977:500). The land was owned by a few people: the aristocrat (including the clergy). Ninety-five per cent of the people were very poor, exploited peasants. Between 1787 and 1815 the country went through a series of violent revolutions, counter revolutions and wars with other nations. Many people died and the fabric of the French society was torn asunder. Finally in 1815 the monarchy was restored and the country entered a calmer period of its history. The process of reconstruction based on the revolution ideals of liberty, equality and fraternity could begin. It was during these years of reconstruction that de Mazenod was called to found his society of the "Missionaries of Provence" later to become the Oblates of Mary Immaculate. With Leflon (1961:ix) we can say that "Bishop de Mazenod belongs not only to the history of his congregation... [but to] the history of his time when one way of life ceased and a new civilization began".

Given the changed context, de Mazenod realized that a new approach was required in order to respond to the situation of rebuilding the faith of the people especially the poor:

My only ambition was to consecrate myself to the service of the poor and the children. Thus my first struggle was my work in the prisons and my apprenticeship consisted of gathering the children around me so that I might instruct them².

De Mazenod considered that the Church was not answering the needs of a post revolutionary era (Moosbrugger 1981:11). The task, as he saw it, was to renew the Church in Provence (:12,21) and in particular to bring the faith in a more real way to the poor and the young (:11). His famous first sermon in the church of the Madeleine in Aix-en-Provence is a kind of manifesto for direction that the rest of his ministry would take. The words affirm human dignity and value in the most poor. It reflects an incarnational approach which affirms the value of human beings for themselves and which protests at the attitude of the world which judges human value according to other criteria. It affirms the Christian vision of man and sees mission in terms of bringing the good news of this truth to people who do not know it. It is a precursor of later Catholic Social Teaching. The language was that of the people. Not French, but Provençal, the working class dialect.

Artisans! how does the world look upon you? In its eyes you are a class of people who were meant to toil laboriously all your lives in an obscure occupation which deprives you of your independence and makes you dependent upon the whims of those from whom you must solicit employment.

Servants! What are you in the eyes of the world? A class of people enslaved by those who pay your wages, subject to contempt, injustice, and even ill treatment on the part of exacting masters... who think that they have the right to treat you harshly simply because of the niggardly salary they pay you.

And you farm hands and peasants! What are you in the eyes of the world? No matter how valuable your work may be, your worth is determined simply by the strength of your arms; and if those who hire you give any attention to the sweat of your brow, distasteful as it is to them, it is only because they wish to see it enrich the earth.

And what shall we say of you paupers who are forced by the injustice of men and the harshness of fate to beg for your pitiful sustenance and to grovel before the rich while you plead for the bread you need for staying alive? The world looks upon you as the scum of humanity, intolerable to look at, and it turns away from you to avoid being moved with pity for your condition in life, since it has no desire to ease it... That is how the world looks upon all of you. That is what you are in its eyes. And yet, until now, you have been willing to grovel before that lame world, and you willingly choose it as your matter. What can you expect from such a matter but insults and contempt³?

After describing the world's vision of the poor, De Mazenod goes on to present his vision, the Church's, of who and what they are:

Come then and learn what you are in the eyes of God! All you poor of Jesus Christ, you afflicted, unfortunate, suffering, infirm, diseased etc... you who are crushed by misery; my brothers, my very dear brothers, my revered brothers, listen to me. You are the children of God, the brothers of Jesus Christ, co-heirs of His eternal kingdom, the cherished portion of His inheritance. In the words of Saint Peter you are the Holy People; you are Kings; you are Priests; in a certain sense you are Gods! *Dū estis et Filii excelsi omnes*⁴!

What the founder realized was that a new context requires a new approach, a new form of evangelization and a new set of ministries and missions. His vision was of the importance of bringing good news to those who were the victims of the upheaval in a society wrought by massive social change. The poor had remained poor and abandoned throughout the long process of social upheaval that France had gone through. Despite the rhetoric of the revolution, nothing much had changed for them except that the values of Christian faith, hope and love had been eroded. It was now important to reach out and touch the heart and minds of people in order to bring good news of the love of God and good news of the dignity of all people in his kingdom.

III. Reconstruction and Development in the New South Africa

Clearly there are many similarities between De Mazenod's time and our own. We, too have been through a bloody and violent revolution. Many have suffered and died in the process of change here. Many human and religious values have been obscured and violated. People are

traumatized by the struggle but at the same time joyful at the emergence of a new country. It is a time for rebuilding and for the rehumanization of South Africa and its people. Whilst there are similarities between the Founder's time and ours there are also several differences. One of the most important of these is the position of the Church in these two contexts. In de Mazenod's time the Church was allied with the "Old Regime". The revolution was a secular revolution which instituted the god of reason in place of the God we know. The Church had been often allied with the monarchy and was a major land owner in the country. Religion was seen to be superstition which had oppressed people.

In the New South Africa this perception is largely missing. It is true that a certain sector of the Church [especially the NGK⁵] was identified with the Apartheid state and that Christianity was linked to colonialism as it has been throughout Africa. Nevertheless, particularly in the last twenty years, the Church has been perceived to have participated in the struggle against Apartheid and to be part of the liberation process in the country⁶. Consequently it has taken its place in the New South Africa as a full participant in the democratic process.

On the social level, the democratization process is most clearly articulated in the "Reconstruction and Development Programme" (RDP) of the Government of National Unity. This programme forms the basis of the approach that the new government wishes to take in building a New South Africa. The programme stands on six basic principles around which the policies of the new government are being developed. These principles state (SACBC 1994:ü) that the RDP is a programme:

- to address the whole problem not just part of it
- based on the needs and energies of all our people
- to provide peace and security for all
- to rebuild the nation
- to link reconstruction and development
- to build and strengthen democracy

The first three of these principles articulate the interrelatedness of all the people of South Africa and all their needs and concerns. It is a response to the fragmented approach of Apartheid which divided people into groups before addressing issues and which failed to recognize this interrelatedness. The fourth principle articulates the unity which calls us to be one nation whatever our background. The last two principles address the issue of the meaning of reconstruction and development. In the past, the guiding vision was the ideology of Apartheid: an experiment in social engineering based on clear ideological principles. Now, human development is the guiding axiom of the reconstruction process. Economic, social and political approaches must place the human question at the centre of their strategy. The policies developed must build up the humanity of the nation. All this must achieve a new democracy, a democracy which expresses the spirit of the Freedom Charter⁷: "The people shall govern". Reconstruction demands the setting up of channels whereby political and economic power enters into the lives of the individuals and groups who make up the country.

Clearly these principles are in the line with current Catholic Social Teaching. They are principles based on the attempt to humanize South Africa and humanization, or "human promotion" as it is

technically called in Catholic Social Teaching, is at the centre of the Church's mission (Cf. RM19; GS40; EN31). In *Populorum Progressio* (PP14) Paul VI indicates that human promotion must not be reduced to economic growth but must be an integral development promoting the fullness of humanity in every person. Such human promotion is rooted in the Christian truth of human dignity, a dignity which transcends social, economic and class consideration, but to which social, economic and class considerations must be orientated.

This was also the orientation of De Mazenod who based his own missionary spirituality on the dignity of the poor and abandoned despite a social condition which seemed to affirm the opposite. His mission incorporated the desire to conscientize people of their dignity, a dignity often lost to their sight as well as to the world's sight. It was the source of his desire to set up a small band of priests "greatly moved by the deplorable situation of the little towns and villages of Provence which have almost lost the faith" (Moosbrugger 1981: 15).

The RDP sets out four key programmes for the process of rebuilding the country.

These are:

1. Meeting basic needs
2. Developing human resources
3. Building the economy
4. Democratizing the institution of state and society

Besides these four, a fifth programme is concerned with how to implement the RDP.

The program to meet basic needs addresses the basic issues of poverty and homelessness. It targets the areas of building houses and of the installation of basic infra-structural services such as water, electricity, roads and sewage for all people. This is the most urgent problem and it will be tackled first. It is hoped that this programme will create many jobs, increasing the access of all the population to a basic living standard.

The second programme, developing human resources, addresses the issue of fragmentation among our people and the history of unequal access to the resources of the country. It wishes to redress the imbalances caused by Apartheid especially in the areas of education, training, art, culture, sports and youth development. Affirmative actions⁸ programmes focusing on Black empowerment in these areas will be set up.

The third programme addresses the issue of rebuilding the economy and especially the question of affirmative action to ensure a more equitable participation of Black people in the private and public sectors. It seeks to eliminate poverty and inequality, to eradicate discrimination in the work place, to rebuild the regional and national economies and to integrate the South African economy into the world economy.

The fourth programme seeks to move from political and State structures of oppression, secrecy, terror and coercion towards more open and democratic structures which seek to liberate and empower our people. Ensuring the accountability of officials to the public and responsibility in public life are seen to be central in this programme.

The final programme is set up to follow through and check on the implementation of the four main programmes. It serves as an independent monitor on the progress towards implementation within the various government ministries and departments which will be directly involved in developing policies to implement the four main programmes. It also serves as a coordinating structure to reduce duplication, confusion and contradictions within and between the different government departments tasked with the implementation of the RDP. This coordinating structure is essential given that the structures through which the programme has to be set up are structures coming from the old South Africa. They are the old Apartheid public sector bureaucracies and ex-"homeland"⁹ government services. Clearly it will take many years to fully reform these structures. The implementation programme will set up National and regional coordinating structures to involve communities, trades unions, the business sectors, non governmental organization and so forth in the implementation of the RDP.

IV. OMI Spirituality as a Response to the RDP

A. Evangelizing the poor

As Christians and as Oblates we can certainly identify with the vision and aims of the RDP. In a nutshell the programme is focused on the poor, abandoned and oppressed and it seeks to liberate and empower them: to bring them "good news". "Evangelizare Pauperibus" is at the centre of the RDP vision. Such good news for the poor is also good news for all since all have been deformed by Apartheid. For the rich it has been a deformation of attitudes: blaming the poor for their poverty and living in fear of losing one's wealth. Apartheid led to a self centered, grasping attitude both on the individual as well as the group level. Apartheid brought a lack of respect amongst the races and a caricaturing of human cultures in racist stereotypes. Through the empowerment of the poor and marginalized, the first victims of Apartheid, all the people will be humanized. It is good news for all since all were captive of the Apartheid system and by destroying Apartheid, captives can be freed (Lk 4:18).

B. From Freeing Captives to Proclaiming the Acceptable Year of the Lord

As Oblates we are called to live the spirituality of Luke 4:18-19. Much of the mission we have been involved in recent times has been working to free the country of Apartheid: to "free the captives". In 1976 the provincials of Southern Africa described the first area of Oblate concern as

the situation of man in our country: the inhuman political and social enslavement of the great majority longing for human dignity and liberation. We commit ourselves to the movement towards authentic liberation that so characterizes our time¹⁰.

They went on to say "we identify ourselves with all those people in this country who are struggling for total liberation" (:9). The following year (Oblate Priorities 1977) they went on to indicate thirteen practical ways¹¹ in which Oblates could identify themselves and involve themselves in the liberation struggle saying: "It seems clear that an Oblate witness to the Church in South Africa should be a declared option for liberation both of oppressed and oppressor" (:1). In this document they drew up a programme for Oblates to follow indicating biblical and theological perspectives of liberation and the means and steps of implementing a consciousness amongst Oblates for liberation (:2-7).

Today the focus has changed from "setting at liberty those who are oppressed" (Lk 4:18) to "proclaiming the acceptable year of the Lord" (Lk 4:19). On the Jubilee year in Israel, all the land reverted to God and was not worked (Brown et al 1990:77). "It reminds the people that the land

belongs to God and it prevents the wealthy from amassing land" (Alexander & Alexander 1973:181). Clearly this dimension of the good news for the poor is central to the aim and vision of the RDP in which issues of land and wealth are so central. The religious dimension of the land which is considered sacred both within African Traditional religion as well as within the Jewish tradition, is also affirmed in our Oblate spirituality as we take the injunction to proclaim the acceptable year of the Lord seriously as our given mission at this time. It implies an Oblate commitment to issues of land and wealth distribution. The Jubilee year is a year of the Lord and this helps us to remember the religious dimension of social issues such as these.

C. The Religious Dimension of Reconstruction and Development

The RDP is a programme for humanization. In a certain sense it can be interpreted as a secular document and Connor's (1994:xx) theological comment plants the RDP clearly within the secular camp. This is a weakness in his approach and reveals his Modern Western cultural approach to theology. In African Traditional Culture as well as in Postmodern Western culture, the tendency to compartmentalize and divide in terms of particularist, usually dualist analyses, is largely absent. The separation of secular and sacred is a Modern Western phenomenon which does not gel neither with the more holistic systems approach of Postmodern Western culture nor with the categories of Traditional African culture. When the RDP is viewed within the categories of these cultures then the importance of the religious and sacred dimensions in reconstruction and development is already integrated into the vision. Human development implies Religious and Spiritual Development. It implies taking cognizance of the fact that the transcendent is part of the human condition. The Magisterium of the Church has always been careful to emphasize that the mission of humanization or "human promotion" can never be separated from the religious and sacred dimension of what it means to the human (RM 13, 19, 20 cf GS 40). Human dignity comes from being created in the image of God and from the vision of eschaton proclaimed by Christ for which we wait with eager longing. Consequently, our mission is always a religious one: to proclaim the fullness of the good news about the human person, revealed by Jesus Christ, Son of God, who lived amongst us, died, was raised from the dead, ascended to heaven, and will come again to reveal the fullness of the Kingdom (cf. RM17; GS 42). This is the full story of what it means to humanize: "for our hearts are restless until they rest in you"¹². The purpose of our mission then is fundamentally eschatological (EN 27) and it is through this eschatological mission that we work for the realization of the vision of a fully human South Africa.

Indeed this truth was central to the Founder's own mission. Operating within his own cultural framework, which is clearly not ours, something which can often mask the similarities between his own vision and praxis and our own, we see that he saw his task as primarily a religious one: the poor have lost faith as a result of the revolution. So what is needed are men of the Gospel, zealous to go to the poor in order to restore their dignity and their faith. This early aim to the poor and abandoned of Provence is expanded in the Preface to the rule where he describes the situation as follows:

The people are caught up in crass ignorance of everything 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 licence which that inevitably entails¹³.

The call to a holistic approach to people's salvation: that people would know "everything that pertains to their salvation" would seem central to Oblate missionary spirituality at this time (cf WAC2). It is a challenge of Oblates to insert our social ministry within the framework of religious sacred discourse.

D. Men of Zeal

The founder's missionary spirituality always rested on two foundations and much of his life was an attempt to reconcile these. The mission to bring good news of salvation to people demanded

men of religious discipline and zeal themselves filled with the power of the risen Lord actively nourishing their faith and growing in sanctity. At the beginning he set a strict regime of community life and prayer at home. The missionaries lived in community and followed this programme daily. They would only go out to preach. Clearly this mixture of the monastic and the missionary was central to his requirement that his missionaries be deeply spiritual men of prayer. Such authenticity is central to the missionary spirituality of the Church and is one of the reasons why St. Theresa of Lisieux, contemplative, is a co-patron of Mission together with the traveller activist, St. Francis Xavier.

Today in South Africa, spiritual men are required who have a zeal for the Gospel and who can bring the religious dimension to the RDP. These

will be men of healing, men of reconciliation, men of morality and men of fire for the Kingdom. Now more than ever, the Oblate mission to bring good news in these areas is very much needed. In order to do this Oblates will need to be men of prayer and of personal religious discipline so that what they offer is a witness of who they really are.

E. Affirming the Good and Challenging the Bad

The process of Reconstruction and Development will only succeed if it is built on a firm human base. The RDP is an attempt on the socioeconomic and political level, to change the structures of society so that they may be more humane. It is a question of dismantling the structures of Apartheid and replacing them with new effective structures which will build up our society. However, changing structures is not enough. We also have to change the hearts and minds of people who have been deformed by the past. Change is needed on the psychological, the cultural and on the moral level. Here the Church and the Oblates are called to play a vital role. For many years our people have been denied their humanity. Now that the structures of denial have been dismantled, it is necessary to affirm the good that is there. Only by affirming the basic goodness of our people: the shack dwellers, the street children, the orphans, the unemployed and all who have suffered in whatever way, can we begin the reconstruction process. This was the way of the founder as he worked with the poor of Provence (Leflon 1961:410-414). The first step in evangelization is to restore the dignity of people by affirming their value in the eyes of God. Jesus did this with Zacchaeus, the Roman soldier, the woman at the well and many others he met. De Mazenod did this with the poor he met in the prison, with the youth and with the poor of Provence. It is reflected in his wish to send missionaries to the "poor and most abandoned" throughout the world.

So today we Oblates are called to a healing ministry of the affirmation of human dignity in the face of its denial by the world. Our ministry to the poor in the time of reconstruction and development must centre on this task of healing through the affirmation of dignity and respect. It must restore broken families, build up human communities freed from the violence of the past. It must search for reconciliation of those previously on different sides of the struggle. At the same time we must remain faithful to our prophetic mission to denounce evil as it appears. There are still many who are concerned only for their own interests and who are prepared to destroy for their own gain. The Church must retain its independence in the New South Africa so that it may challenge and denounce sin and evil from whatever source in the public or private domain. There is little culture of democracy amongst people here. The culture of tolerance and of respect will have to be preached and lived within all our institutions and missions. Further to this we will have to deal with the disillusionment of the people when the wonderful new democratic society does not live up to the euphoric expectations of 1994. The "Kingdom" here and now will not arrive as it is expected by many. Oblates will have to be ready to embrace and address the disappointments to come.

F. Charity, Charity, Charity and Zeal for Souls

The founder's dying words to the Congregation also indicate the spiritual attitudes required amongst Oblates who find themselves challenged by the reconstruction and development programme. Reconstruction is also an exercise in building up the human community. In its second and third programmes, the RDP seeks to develop human resources and democratize the structure of state. These programmes respond directly to the division, factionalism and racism which has divided our society. We South Africans tend to think in terms of groups and we often demonize other groups to our own. Racism in South Africa is not only a White problem, although it is largely that. It is a problem that affects all the people. Tolerance, working together and moving beyond our own ethnic or political groupings is extremely difficult for us. These two programmes of the RDP seek to redress this issue.

For us Oblates, then, the witness of "charity, charity, charity" amongst ourselves is of paramount importance in the New South Africa. Whilst superficially we do live a certain unity, this often masks deep divisions of vision, approach and values between Oblates of different racial and cultural backgrounds. These issues need to be addressed so that we can be witnesses of the kind of community the New South Africa wishes us to be. It is important to organize forums where Oblates can address the questions of vision style and mission in the new South Africa so that we can move forward in unity and communion. South African Oblates tend to live a culture of "busyness" which allows no time for reflection discussion and sharing. We thus become task oriented and task driven people who do not know each other. Only by giving time to address together can we become the kind of community the Founder and the Congregation calls for (cf WAC 8,10,11,16).

Finally in the New South Africa we are called to zeal more than ever before. It is a new departure, a fresh beginning and an opportunity to construct something beautiful for God. The plans and programmes of the RDP as indeed the call of our constitutions and the two documents produced in our last two Chapters: "Missionaries in Today's World" and "Witnessing as Apostolic Community" provide a vision of the future and guidelines as how to get there. Plans, programmes, Constitutions and Chapter documents have to be set into operation by people. In the end Jesus leaves the Apostles to continue his work. So too with us. What is achieved will depend on our zeal and our enthusiasms. This is a time for recommitment on the part of Oblates in South Africa. We have been founders and builders of the church in this country. Many saints have gone before us marked with the sign of faith. Their zeal inspires us to be zealous at this new time so that through our effort signs of the kingdom may appear in the reconstruction and development of this new land.

Bibliography

- ALEXANDER, D. & P. Alexander, *The Lion Handbook to the Bible*, Tring, Herts, Lion, 1973.
- BATE, S.C., *Inculturation and Healing: A Missiological Investigation into the Coping-healing Ministry in South African Christianity*. Unpublished D.Th. Thesis, University of South Africa, 1993.
- BOESAK, A., *Black and Reformed*, N.Y., Orbis, 1984.
- BROWN, R., J.A. Fitzmeyer & R.E. Murphy, *The New Jerome Biblical Commentary*, London, Geoffrey Chapman, 1990.
- CONNOR, B., "The RDP: A Theological Comment", in *Justice & Peace News*, a publication of the South African Catholic Bishops Conference, August 1993, p. xx-xxiv.
- DE GRUCHY, J.W., *The Church Struggle in South Africa*, Grand Rapids, Eerdmans, 1979.
- DE GRUCHY, J.W. & C. Villa-Vincencio, eds., *Apartheid is a Heresy*, Cape Town, David Philip, 1983.

DOWLEY, T., *The History of Christianity*, Tring, Herts, Lion, 1977.

EN, *Evangelii Nuntiandi*. Apostolic Exhortation of Pope Paul VI, December 8, 1975.

GS, *Gaudium et Spes*. Pastoral Constitution on the Church in the Modern World. Vatican II.

LEFLON, J., *Eugene de Mazenod*, Vol. I, N.Y., Fordham University Press, 1961.

MITRI, A., *Blessed Eugene de Mazenod*, Rome, OMI, 1979.

MOOSBRUGGER, R., *The Spirituality of Blessed Eugene de Mazenod*, Rome, Catholic Book Agency, 1981.

MOSALA, I.J. & B. Tlhagale, eds., *The Unquestionable Right to be Free*, N.Y., Orbis, 1986.

MTW, *Missionaries in Today's World*. General Chapter 1986, Rome, OMI, 1986.

NOLAN, A., *God in South Africa: The Challenge of the Gospel*, London, CIIR, 1988.

Oblate Orientations. Oblate Orientations: Regional Meeting with the General Team, Mazenod, Lesotho, Southern African Region OMI, 1976.

Oblate Priorities, Oblate Priorities, Southern African Interprovincial Conference, Assisi, O.F.S., 1977.

PP, *Populorum Progressio*, Encyclical Letter of Pope Paul VI, March 26, 1967.

Preface, Preface of the Constitutions and Rules of the Oblates of Mary Immaculate. Written by Eugene de Mazenod.

RM, *Redemptoris Missio*, Encyclical Letter of Pope John Paul II, December 7, 1990.

South African Catholic Bishops Conference, "A Basic Guide to the Reconstruction and Development Programme", in *Justice & Peace News*, August 1994, p. i-xix.

SUTTNER, R. & J. Cronin, *30 Years of the Freedom Charter*, Johannesburg, Ravan.

WAC, *Witnessing as Apostolic Community: Acts of the 32nd General Chapter*, Rome, OMI, 1992.

Stuart C. BATE, O.M.I.

¹ For a treatment of the notion of ministry as a culturally mediated response to culturally mediated needs within a particular context see Bate 1993, p. 280-287.

² De Mazenod Journal March 31, 1839, in Leflon, 1961:482 n.27).

³ Leflon, 1961:411.

⁴ Leflon 412.

⁵ The Dutch reformed Church in South Africa is structured along racial lines. The "Nederduitse Gereformeerde Kerk" is the white mother church. It has given birth to three "daughter" or mission churches: The "Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk in Suid Africa", The "N.G.K. in Afrika" and the "Reformed Church in Africa". These churches have been constituted as racial churches serving different racial groups. The "Nederduitse Gereformeerde Sendingkerk in Suid Africa" was constituted in 1881 and is for so called "Coloured" or "mixed race" people. The "NGK in Afrika" was established in 1963 as a church serving black members. The "Reformed Church in Afrika" serves those of Asian origin and was also established during the 1960's. At the time of writing in November 1994, efforts were afoot to unite these into one church.

⁶ A large number of books dealing with this issue were published during the 1980's. Some of the more important titles are found in the bibliography: De Gruchy 1979, De Gruchy and Villavicencio 1983, Boesak 1984, Mosala & Tlhagale 1986 & Nolan 1988.

⁷ "The Freedom Charter" was adopted at a meeting of all organizations struggling against Apartheid (The Congress of the People) on 26 June 1955. It is a collection of about 75 principles

upon which a democratic South Africa will be based. The document is less than 2,000 words in length. After the Preamble it begins with the major statement: "The People Shall Govern" indicating a system of universal franchise with equal rights for all. The ANC majority in the new government retains the Charter as the basic guide for its policies.

⁸ The phrase "Affirmative action" within the South African context refers to the process whereby preference is given to the employment and empowerment of previously discriminated groups in all areas of society. It is an attempt to redress the imbalances of the past by finding ways of quickly involving blacks and women in the structures of society both in the private and public sectors.

⁹ The term "homelands" refers to the 13% of the land that Apartheid restricted blacks to ownership of. This land was divided up between so called ethnic groups and each group was encouraged to seek independence from South Africa. Three "homelands" did this becoming "independent countries" in South African law. All have now been reincorporated into the New South Africa.

¹⁰ *Oblate Orientations*, 1976:7.

¹¹ The thirteen different ways were as follows:

- 1 Make Christ known as the authentic liberator;
- 2 Help people towards awareness of their personal dignity, freedom, solidarity.
- 3 Outspoken denunciation of injustice in the service of truth.
- 4 On-going awareness programmes in order to understand political realities.
- 5 Support liberation movements and agencies for non-violent change.
- 6 Foster collaboration between all population groups
- 7 Acquaintance with theology of liberation, Black theology:
- 8 Underline social and political responsibility in preaching and teaching.
- 9 Use mass-media; rallies; collect signatures for petitions.
- 10 Propagation and implementation of Bishop documents, Christian Institute and SproCas publications, etc.
- 11 Encourage people to take political responsibility.
- 12 Provide scholarships for lay trainees in development work and adult education;
- 13 Suggest centres of concern; housing schemes; detainees and dependents; legal aid Bureaux; urge establishment of Justice and Reconciliation Commissions.

¹² The quote is from the "Confessions" of St. Augustine (1,1 PL 23,667).

¹³ Preface:12.

La Congrégation OMI était-elle fondée le 25 janvier 1816?

SUMMARY - It is generally considered that the 25th of January 1816 is the date of the foundation of the Congregation of the Oblates of Mary Immaculate. Some, though, do not accept this date and propose others, mostly the date of October 2, 1815. The author tries to prove, with the help of new documents, that the 25th of January 1816 is the most important date in the process of the foundation. This date has been chosen to be the official one.

On considère généralement que le 25 janvier 1816 est la date de la fondation de la Congrégation OMI. Certains, cependant, contestent cette date et en proposent d'autres; surtout celle du 2 octobre 1815. Est-il possible d'expliquer ces différences et d'établir historiquement la date de fondation?

Dans les «Nouvelles Recherches sur la Fondation de notre Congrégation», parues dans *Missions* (1956, p. 192-253 et 1957, p. 111-166), nous avons déjà essayé de répondre à ces interrogations. Mais dans l'espace de ces 37 ans, de nouveaux documents ont été découverts, qui nous incitent à revoir toute cette question et à reformuler notre réponse.

Pour procéder selon la méthode historico-critique, nous examinerons d'abord les documents *contemporains*; ensuite, nous nous pencherons sur les témoignages *tardifs* pour combler les lacunes des premiers ou en fixer le sens exact. Hélas! ces derniers sont parfois peu crédibles!

I. Le premier projet de fonder la Mission en Provence

Le Fondateur révèle pour la première fois, son projet de fonder la Mission de Provence, dans sa lettre à Charles de Forbin-Janson, datée du 28 octobre 1814:

Je n'ai rien de caché pour toi. Ainsi je te dirai sans peine que je flotte entre deux projets: celui d'aller au loin m'enterrer dans quelque communauté bien régulière d'un Ordre que j'ai toujours aimé; l'autre, d'établir dans mon diocèse précisément ce qui tu as fait avec succès à Paris. Ma maladie m'a cassé le cou... Le second, cependant, me paraissait plus utile, vu l'affreux état où les peuples sont réduits. Quelques considérations m'ont arrêté jusqu'à présent. Le défaut absolu de moyens n'est pas le moins embarrassant de l'affaire. Car ceux qui auraient pu se réunir à moi n'ont rien du tout, et moi je n'ai pas grand-chose; car sur ma pension de mille francs, il faut bien que je paie mon domestique, qui au reste va bientôt me quitter pour s'en retourner à sa Trappe. Nouvelle contrariété parce que je faisais capital sur lui pour notre maison de mission. *Cette communauté, qui n'est au reste encore que dans ma tête*, se serait établie chez moi. Maman, à ce que je crois, n'aurait pas eu de peine à me céder, en attendant, la maison que j'habite tout seul en ce moment à la porte de la ville. Il y aurait de quoi *loger huit missionnaires*. Dans la suite nous aurions cherché un plus vaste local, etc. J'avais aussi dans ma cervelle *quelques règles à proposer, car je tiens à ce que l'on vive d'une manière extrêmement régulière*. J'en suis là. Tu vois que ce n'est pas être fort avancé.

Maintenant, tu me demanderas peut-être pourquoi voulant être missionnaire, je ne me joins pas à vous avec la petite bande que je pourrais réunir... Ce qui doit nous retenir, c'est que nos contrées sont dépourvues de tout secours, que les peuples laissent quelque espoir de conversion, qu'il ne faut donc pas les abandonner. Or ce serait les abandonner que de nous joindre à vous, parce que nous seuls, et non pas vous, pouvons leur être utiles. Il faut parler leur propre langage pour être entendu d'eux; il *faut prêcher en provençal*. Si nous pouvons nous former, rien ne nous empêchera de nous affilier à vous, si cette union doit être utile pour le bien.

Que Dieu soit glorifié, que les âmes se sauvent; tout est là, je n'y vois pas plus loin... ¹

En analysant cette lettre, on peut constater les faits suivants:

- a) Le Fondateur flotte entre deux projets: entre la vie cloîtrée et l'apostolat.
- b) Le second, c'est de fonder une Société de Missionnaires de Provence.
- c) Ces Missionnaires logeraient provisoirement à l'Enclos, propriété de sa mère, située aux portes de la ville d'Aix. Ils vivraient en communauté apostolique selon une Règle à établir et parcourraient les campagnes de Provence pour y prêcher en provençal. Il pressent déjà quelques candidats...
- d) Rien n'empêcherait les Missionnaires de Provence de s'affilier aux Missionnaires de France.

Mais ce n'est qu'un projet. A présent, il ne peut rien décider; car il doit d'abord placer son père et ses deux oncles, dont le retour en France est prévu au printemps de 1815².

Hélas! le retour de l'Empereur en France au mois de mars 1815 et les Cent Jours de son gouvernement rendront impossibles et le retour des Mazonod en France et la réalisation de son projet. Après la défaite de Napoléon (18 juin 1815) à Waterloo et le retour des Bourbons en France, en juillet 1815, une nouvelle période s'ouvre pour l'Église de France, celle des missions populaires.

II. Le début des Missionnaires de Provence

Le Fondateur veut profiter de cette aubaine pour réaliser son projet initial. Il s'en ouvre à son ami Charles, dans la lettre écrite les 23-24 octobre 1815:

Je l'avais bien compris, mon cher ami, que ce qui refroidissait si fort nos Grands Vicaires pour l'oeuvre des missions, c'est la crainte de se voir enlever des sujets dont vraiment le diocèse a le plus grand besoin. Toute difficulté a cessé par la tournure que j'ai prise. L'idée que les Missionnaires que je veux réunir ne sortiront pas du diocèse les tranquillise si fort qu'ils sont devenus les protecteurs déclarés de notre oeuvre.

Maintenant je te demande et je me demande à moi-même, qui jusqu'à ce moment n'avais pu me déterminer à prendre un parti sur cet objet, tout à coup je me trouve avoir mis en train cette machine, m'être engagé à sacrifier mon repos et hasarder ma fortune pour faire un établissement dont je sentais tout le prix, mais pour lequel je n'avais qu'un attrait combattu par d'autres vues diamétralement opposées. C'est un problème pour moi, et *c'est la seconde fois en ma vie que je me vois prendre une résolution des plus sérieuses comme par une forte secousse étrangère*. Quand j'y réfléchis, je me persuade que Dieu se plait ainsi à mettre une fin à mes irrésolutions. Tant il y a que j'y suis jusqu'au cou et je t'assure que, dans ces occasions, je suis tout autre...

Voilà près de deux mois que je fais la guerre à mes dépens, tantôt à découvert, tantôt sourdement... Et la plume va son train, car je n'ose pas te dire ce que j'ai écrit depuis que je me mêle de cette affaire, que tu as raison d'appeler notre affaire, car mon dessein est bien que ces deux oeuvres n'en fassent qu'une. Mais dans ce moment c'est pour commencer, il fallait avoir l'air de n'avoir en commun que le nom, pour ne pas effaroucher et les Supérieurs et les Missionnaires eux-mêmes, qui, à l'exception de Deluy³ ne voulaient entreprendre le voyage ni travailler hors du diocèse, ou, au plus, des diocèses circonvoisins, où l'on parle la langue provençale...

Les Minimes étaient à vendre. Ce local était parfaitement à notre convenance. Je me suis mis en devoir de l'acheter. Je me donnais pour cela des peines incroyables, mais en pure perte. Les religieuses du St Sacrement, par un tour de passe-passe, *me le soufflèrent poliment*. En traitant cette affaire,

j'avais agi auprès de quelques prêtres que je croyais propres à la sainte oeuvre, et qui le sont en effet. Ceux-ci ne se tinrent pas pour battus, quand je fus débouté. J'eus honte ou scrupule de laisser amortir leur beau feu et je tentai d'obtenir le seul local qui nous reste dans la ville pour y établir une communauté. Mes démarches eurent un succès inattendu dans une seule entrevue. L'affaire fut conclue et je me trouvai propriétaire *de la majeure partie de l'ancien couvent des Carmélites*, qui est situé à la tête du Cours, ayant attenante une charmante église, un peu délabrée à la vérité, mais qu'on pourrait mettre en état avec moins de cent louis. Voilà mon histoire...

En attendant, les Missionnaires me désolent. Ils voudraient commencer demain.

J'ai beau leur dire qu'il faut donner le temps de faire des chambres, de rendre la maison habitable. C'est trop long à leur avis. Et puis, les ressources pour vivre quand nous serons en communauté? ... Nous sommes quatre pour le moment, sans compter Deluy qu'on a envoyé dans une paroisse, il n'y a pas plus de quinze jours...

Je suis aux abois. Jamais affaire n'a donné plus de souci que cet établissement... *La locataire actuelle, qui me cédera son bail*, n'avait jamais fait aucune réclamation pour faire réparer l'édifice (église); toute la toiture est délabrée...

Si j'avais prévu les soins, les inquiétudes, la dissipation où cet établissement me jette, je crois que je n'aurais pas eu assez de zèle pour l'entreprendre⁴.

Dans cette lettre, extrêmement importante pour la fondation, le Fondateur parle de la réalisation progressive de son projet initial.

Tout d'abord d'une secousse étrangère et décisive qui mit fin à ses hésitations et le poussa à fonder la Mission de Provence. Cette secousse eut lieu vers la fin du mois d'août ou au début de septembre, car dans la lettre du 23-24 octobre, le Fondateur écrit: «Voilà près de deux mois que je fais la guerre à mes dépens.»

Qui étaient les quatre premiers associés? Le P. Deblieu affirme dans sa formule d'admission au noviciat, écrite le 12 août 1820, qu'il était le premier à exprimer au Fondateur son accord de principe « au projet de nous réunir pour le sublime exercice des missions»; et que « de suite à cette adhésion», le Fondateur se mit en mouvement pour acheter le Carmel. Mais, comme il était curé de Peynier, il ne pouvait pas tout de suite quitter la paroisse et se joindre au Fondateur. Malgré ce retard, le Fondateur, affirme-t-il, l'a «toujours regardé comme le premier prêtre qu'il a daigné s'associer⁵».

La version du Fondateur dans ses *Mémoires* est différente.

Pourrait-on croire, écrit-il, que *celui qui m'indiqua les premiers que je choisis, en se proposant lui-même*, pour s'associer à moi avec eux, était un misérable prêtre qu'il me fallut chasser après la première mission... Eh bien, oui, c'est ce malheureux prêtre qui m'indiqua MM. Tempier, Mie et Deblieu, comme des hommes qu'il connaissait capables d'entrer dans mes vues et de me seconder puissamment dans la grande oeuvre que j'allais entreprendre⁶.

Il s'agit bien de M. Auguste Icard; il quittera la Société après la mission de Grans, prêchée du 11 février au 17 mars 1816.

La *Notice historique OMI*, publiée en 1855 va encore plus loin et affirme que « ce fut, en premier lieu, M. Tempier» qui s'associa au Fondateur⁷.

C'est évidemment faux, car le Fondateur n'écrira au P. Tempier de se joindre à lui que le 9 octobre 1815.

Dans cette lettre, le Fondateur écrit en substance qu'il a jeté «le fondement d'un établissement qui fournira habituellement à nos campagnes de fervents missionnaires. Ils s'occuperont sans cesse à détruire l'empire du démon, en même temps qu'ils donneront l'exemple d'une vie vraiment ecclésiastique *dans la communauté qu'ils formeront*; car nous

vivrons ensemble dans une même maison que j'ai achetée, sous une règle que nous adopterons d'un commun accord...» Il ajoute que l'abbé Tempier aura « quatre confrères », et est absolument nécessaire pour maintenir « la plus grande régularité dans la maison dès que nous y rentrerons nous-mêmes⁸ ».

L'abbé Tempier répondit le 27 octobre suivant en se déclarant prêt à se joindre au Fondateur. De fait, il arriva à Aix le 27 décembre 1815 et commença à surveiller les travaux d'adaptation du Carmel, tout en faisant ses exercices de piété avec le Fondateur⁹.

III. L'achat du Carmel d'Aix

Les Carmélites possédaient à Aix, avant la Révolution, un couvent avec une église y attenante. Pendant la Révolution toute la propriété fut confisquée et déclarée bien national à vendre. M. Jacques Ginezy acheta, le 10 août 1796, 3/4 du couvent. Il le revendit à son tour à Mme Victoire Gontier le 17 janvier 1810. Celle-ci y établit un pensionnat de jeunes filles. Mais obérée de dettes, elle fut heureuse de revendre au Fondateur ce qu'elle avait acheté à M. Ginézy, tout en se réservant certains droits. Le prix d'achat fut fixé à 16.000 francs le 2 octobre 1815, mais le passage de propriété par acte notarial et le premier versement de 5.000 francs n'auront lieu que le 30 décembre 1815. Le dernier versement de 4.000 francs sera fait le 31 décembre 1822¹⁰.

Bien que Mme Gontier se réservât le droit de jouissance d'une partie du couvent pour une période de 7 ans, le pensionnat allait si mal qu'elle se retira du couvent déjà le 13 mai 1816. Dès ce jour-là, les Missionnaires de Provence pouvaient se sentir vraiment chez eux.

Quant à l'église attenante, elle fut restaurée et rendue au culte en 1816, mais légalement, elle ne deviendra propriété de la Mission de Provence qu'en 1822¹¹.

Le processus d'achat du Carmel commença donc le 2 octobre et s'acheva le 30 décembre 1815. Mais plus tard, la première date deviendra beaucoup plus importante, de sorte que le Fondateur écrira en 1820, dans sa formule d'admission au noviciat: « C'est ainsi que nous jetâmes les fondements de la Société des Missionnaires de Provence à Aix, le 2 octobre de l'année 1815¹². »

IV. Menaces d'une crise: novembre-décembre 1815

Le 31 octobre 1815 paraît dans le < Mémorial *religieux, politique et littéraire* » cette annonce:

L'exemple de la capitale n'a pas été perdu pour les provinces. A l'imitation des missions qui se trouvent établies à Paris, il vient de se former en Provence une association de missionnaires qui se proposent de parcourir les campagnes pour y prêcher la parole sainte. Leur présence s'y déjà fait sentir par des réformes salutaires. M. l'abbé de Mazenod est à la tête de cette utile entreprise¹³.

De son côté, M. Duclaux, ancien directeur spirituel, encourage l'abbé de Mazenod dans cet effort, mais il insiste sur l'esprit ecclésiastique et la sainteté qui devraient régner dans cette Société en herbe¹⁴.

M. Guigou, vicaire général, appuie aussi de son autorité l'abbé de Mazenod, mais certains prêtres influents, comme l'abbé Florens et le chanoine Rey lui sont franchement hostiles¹⁵. A l'intérieur, c'est la crise...

Le Fondateur s'en ouvre dans sa lettre à de Forbin-Janson, commencée le 19 décembre et terminée au début de janvier 1816:

J'ai vu le moment que ma baraque s'écroulerait de fond en comble. On a fait jouer tous les ressorts pour la détruire et je ne puis pas dire qu'elle soit bien sur pieds. La maison est achetée depuis longtemps; l'église, louée et en partie réparée¹⁶; tout le matériel est prêt, mais les sujets sont chanceux et en petit nombre¹⁷.

Le Fondateur stigmatise ensuite le comportement de trois de ses associés: Deblieu, Mye et Icard.

Celui sur qui je comptais le plus se laisse étourdir par le caquet des dévotes de sa paroisse. Il se persuade faire un grand bien dans son trou; il hésite pour l'abandonner et me désole par son indécision... Comment s'attendre à ce qu'un prêtre, qui vous donne sa parole dans les termes du dévouement le plus absolu, vienne ensuite se dédire pour la raison que sa mère, qui a été depuis dix ans séparée de lui, ne peut pas vivre sans lui; qu'il se regarderait comme homicide, s'il ne lui donnait pas la consolation de manger avec elle, et autres fadaises de cette espèce¹⁸.

Le Fondateur parle ici de M. Jean François Sébastien Deblieu. Né le 20 janvier 1789, et ordonné prêtre le 3 avril 1813, il était alors curé de Peynier, une petite localité à 15 km au sud-est d'Aix, et où il vivait avec sa mère. Il n'était âgé que de 26 ans, mais se fit déjà connaître par son caractère ardent et son talent de prédicateur.

Cependant, il rejoindra la Société en février 1816 et prêchera avec le Fondateur, Mie et Icard la première mission de Grans¹⁹. Mais ces deux caractères ne tardèrent pas à s'opposer; et le P. Deblieu profitera de la crise de 1823 pour quitter la Société et rentrer au diocèse de Fréjus, où il mourra le 9 mars 1855²⁰.

Un autre, continue le Fondateur, qui est excellent par l'habitude qu'il a d'annoncer au peuple la parole de Dieu ne tient que très superficiellement à l'oeuvre, se persuadant qu'il fait assez de bien en travaillant tout seul dans les courses qu'il fait de pays en pays²¹.

Il s'agit ici de l'abbé Pierre Nolasque Mye (ou Mie). Né à Alliens, au diocèse d'Aix, le 30 janvier 1768, il fut ordonné prêtre en 1797. Après avoir exercé différents ministères, il se consacra totalement à la prédication des missions et des retraites, surtout dans les paroisses sans curé. En 1814, il prêcha avec le jeune prêtre Tempier, une mission à Saint-Paul-lès-Durances²². En 1815, il avait 47 ans, et donc était le plus âgé de tous. Ses sermons étaient simples et presque toujours en provençal. Malgré son goût pour les voyages et les missions, il restera fidèle et mourra dans la Congrégation le 10 mars 1841, à l'âge de 73 ans²³.

«Un troisième, trop ardent, se dépite des autres et me menace de se démancher, s'ils ne prennent pas promptement un parti²⁴.»

Ce troisième c'est l'abbé Auguste Icard. Né à Gardanne le 23 décembre 1790, il fut ordonné prêtre au début de 1815 et nommé vicaire à Lambesc. Étant le plus jeune - 25 ans - rien d'étonnant qu'il fût le plus ardent partisan de la nouvelle forme d'apostolat. Il se rendra au Carmel, le 25 janvier 1816, pour commencer avec le Fondateur et le P. Tempier la vie communautaire. Probablement, il eut le malheur de faire quelques imprudences, taxées par le Fondateur «d'infâmes habitudes», et dut quitter la Mission vers la fin du mois de mars 1816. Il mourut le 26 décembre 1835²⁵.

Un quatrième, qui est un ange, qui semble créé pour faire le bonheur d'une communauté, ne peut pas obtenir de sortir de son vicariat, quoiqu'il proteste qu'il ne peut pas s'y souffrir et qu'il ne veut travailler que dans les missions.

Sans aucun doute, il s'agit de l'abbé François de Paule Henry Tempier. Né le 1er avril 1788 à St-Cannat, il fut ordonné prêtre le 26 mars 1814. Le Fondateur le connaissait comme homme d'ordre et de régularité, car il était, encore diacre, professeur d'humanités au Petit Séminaire d'Aix. Il était, alors âgé de 27 ans et faisait fonction de vicaire à Arles, à la paroisse Saint-Césaire. Il n'attendit pas la permission des Vicaires généraux et arriva à Aix le 27 décembre 1815²⁶. Le Fondateur avait besoin d'un tel homme pour asseoir sa Société sur de bases solides. C'est pourquoi, on considérera le P. Tempier comme le premier compagnon du Fondateur²⁷.

La période novembre-décembre 1815 est donc pour le Fondateur une période de dure réalité, d'«heure de vérité». Tout ardent et impatient qu'il était, il voulait brûler les étapes. Mais il devait apprendre, à ses dépens, qu'il fallait prendre les hommes comme ils sont, et les choses comme elles arrivent.

V. L'approbation canonique de la Mission de Provence

Le Fondateur « a jeté », le 2 octobre 1815, les fondements de la Société. Mais ce n'étaient que des fondements: consentement de 3 prêtres et la promesse de vente du Carmel. Il fallait encore réunir ces prêtres en communauté, leur proposer un règlement de vie et obtenir l'autorisation des Vicaires généraux d'Aix. En un mot, il fallait encore construire une maison *religieuse* sur ces «fondements».

Autant que possible, le Fondateur et l'abbé Tempier faisaient leurs exercices de piété en commun et collaboraient à l'aménagement de la Mission de Provence. Probablement, vers le 20 janvier 1816, le P. Tempier s'établit au Carmel pour mieux surveiller les travaux d'adaptation²⁸, tandis que le Fondateur continuait à mener la campagne de recrutement et la collecte de fonds.

De commun accord, ils ont décidé que le 25 janvier 1816, fête de la Conversion de saint Paul, serait le jour historique où ils commenceraient la vie en commun²⁹ et adresseraient aux Vicaires généraux d'Aix la Supplique pour l'approbation de la Mission de Provence.

Nous possédons deux versions de cette supplique: le brouillon ou le premier texte et le texte définitif; tous les deux écrits de la main du Fondateur. Le premier comporte des corrections de la main du Fondateur et du P. Tempier; le texte définitif est écrit d'un trait de la main du Fondateur.

Citons les passages les plus importants de cette Supplique:

Les prêtres soussignés... ont l'honneur de vous demander l'autorisation de se réunir à Aix dans l'ancienne maison des Carmélites dont l'un d'eux a fait l'acquisition pour y vivre en communauté sous une règle dont ils vous exposent les points principaux.

La fin de cette Société n'est pas seulement de travailler au salut du prochain en s'employant au ministère de la prédication; elle a encore *principalement en vue* de fournir à ses membres le moyen de pratiquer les vertus religieuses pour lesquelles ils ont un si grand attrait que la plupart entre eux se seraient consacrés à les observer toute leur vie dans quelque Ordre religieux, s'ils n'avaient conçu l'espérance de trouver dans la communauté des Missionnaires à peu près les mêmes avantages que dans l'état religieux auquel ils voulaient se vouer.

Leur vie sera donc partagée entre la prière, la méditation des vérités saintes, la pratique des vertus religieuses, l'étude de la Ste Écriture, des SS. Pères, de la théologie dogmatique et morale, la prédication et la direction de la jeunesse.

Les Missionnaires se diviseront de manière que, tandis que *les uns s'exerceront dans la communauté à acquérir les vertus et les connaissances propres d'un bon Missionnaire*, les autres parcourront les campagnes pour y annoncer la parole de Dieu.

Les Missionnaires doivent se proposer en entrant dans la société d'y persévérer toute leur vie.

La Société est soumise à un Supérieur élu à vie par les membres qui la composent, et approuvé par l'Ordinaire.

Les sujets qui se présenteront pour être admis dans la Société seront éprouvés dans un noviciat jusqu'à ce qu'ils aient terminé leurs études, ou qu'ils aient été jugés propres à l'oeuvre des Missions.

Les Missionnaires ne seront définitivement agrégés à la Société qu'après deux ans d'épreuve.

Quand les diocèses circonvoisins auront fourni à la Société des sujets propres au service des Missions, le Supérieur pourra sur la demande des évêques et avec l'autorisation de l'Ordinaire *les envoyer en mission dans le diocèse dont ils sont sortis*, et leur adjoindra, s'il est nécessaire, quelques-uns

de leurs confrères, fussent-ils même diocésains d'Aix.

La maison de la Société sera totalement exempte de la juridiction du curé de la paroisse; elle ne dépendra que de l'Ordinaire... L'église que les Missionnaires desserviront sera également sous la juridiction et surveillance immédiate de l'Ordinaire. Telle est, Messieurs les Vicaires Généraux, l'aperçu général du Règlement que les prêtres soussignés vous proposent d'approuver en vous faisant la demande de se réunir en communauté

Fait à Aix, le 25 janvier 1816. Eugène de Mazenod, Tempier, Icard, Mie, Deblieu³⁰.

Le brouillon et le texte définitif insistent non seulement sur la prédication des missions aux pauvres gens de Provence, mais surtout sur la vie régulière à l'intérieur de la communauté, sur la sanctification personnelle des membres.

Mais il y a aussi des différences. Le brouillon suppose une Société de prêtres séculiers: «Les Missionnaires sont libres; ils ne font point de vœux». Le texte définitif omet cette disposition pour ne pas préjuger l'éventuelle introduction des vœux religieux. Par conséquent, il omet aussi tout ce qui se rapporte à l'administration des biens temporels personnels de chaque membre, et qu'on trouve dans le brouillon.

Quant à l'élection du supérieur, le brouillon dit: « Le Supérieur n'est élu que pour trois ans; il peut être confirmé»; tandis que dans le texte définitif, il est «élu à vie par les membres qui la composent et approuvé par l'Ordinaire». Le brouillon ajoute: «sous la juridiction duquel la Société demeure». Ce complément ne figure pas dans le texte définitif pour laisser la voie libre à une approbation de Rome.

Quant aux signatures, il est à remarquer qu'au bas du brouillon signent de leurs propres mains: Icard, prêtre; Tempier, prêtre; Eugène de Mazenod, prêtre; Deblieu, prêtre et Mie, prêtre. Dans le texte définitif, la mention «prêtre» est omise et la signature d'Icard est biffée et rendue illisible; tandis que celles de Mie et Deblieu sont probablement imitées³¹.

La Supplique a été accueillie avec bienveillance, et le 29 janvier 1816, M. Guigou, au nom de ses autres confrères, écrivit de sa propre main à la quatrième page de la Supplique le décret d'approbation provisoire:

Nous, Vicaires généraux du diocèse d'Aix et d'Arles, le siège vacant, convaincus de l'utilité de la réunion susdite formée par des prêtres respectables et dévoués au salut des âmes, pleins de confiance que la miséricorde de Dieu bénira leur entreprise, reconnaissant que c'est un signe de la bonté infinie d'avoir inspiré aux prêtres susnommés la généreuse résolution de se consacrer de concert à l'instruction et à l'édification du prochain, en vivant à cette fin en communauté dans la maison dite des Carmélites à Aix, sous l'observance du Règlement ci-dessus dont nous avons examiné et dont nous approuvons les dispositions, avons autorisé Messieurs de Mazenod, Maunier, Deblieu, Tempier et Mie à se réunir en communauté dans la maison dite des Carmélites à Aix, sous l'observance du Règlement susdit, nous réservant toutefois de leur accorder une plus ample et plus formelle autorisation avec les modifications de Règlement que l'expérience pourra faire connaître plus utiles, si besoin est.

Donné à Aix, le 29 janvier 1816.

Guigou, chanoine, Vicaire Général Capitulaire

Notons la différence entre la Supplique et le Décret d'approbation. Le Fondateur demandait l'approbation *des points principaux* de la future Règle, ou de l'aperçu général du futur Règlement. Le Décret, par contre, considère les normes exposées dans la Supplique comme un Règlement provisoire que l'expérience future devrait améliorer et modifier.

Ensuite, le Fondateur demandait l'approbation pure et simple de sa Société et de son Règlement, tandis que M. Guigou ne l'accorda que d'une manière provisoire en se réservant le droit de les approuver plus tard formellement en bonne et due forme.

Mais la différence qui nous frappe le plus, c'est le remplacement de M. Icard par M.

Maunier. Que s'était-il passé entre le 25 et 29 janvier?

Essayons d'éclaircir ce mystère en proposant cette hypothèse. L'abbé Icard se rendit au Carmel d'Aix le 25 janvier 1816 pour commencer avec le Fondateur et le P. Tempier la vie de communauté. Il était jeune, ardent, mais sans expérience de la vie. Rien donc d'étonnant qu'il aurait pu commettre quelques imprudences entre le 25 et le 29 janvier, taxées par le Fondateur «d'infâmes habitudes». Le Fondateur jugea donc nécessaire de l'exclure et d'en informer tout de suite M. Guigou. Pour le remplacer, il proposa l'abbé Maunier, vicaire à la paroisse de la Trinité de Marseille, dont il aurait pu s'assurer entre-temps l'adhésion à l'oeuvre naissante. De fait, le Fondateur correspondait déjà avec l'abbé Maunier en septembre 1815³². Le registre des formules d'admission au noviciat porte que l'abbé Maunier se rendit à Aix le 18 mars 1816, mais cela n'empêche qu'il aurait pu donner sa promesse déjà au mois de janvier précédent³³.

Néanmoins, le Fondateur permettra à l'abbé Icard de prendre part à la Mission de Grans (11 février-17 mars 1816), et ne le «chassera» de la Congrégation qu'après cette mission.

VI. Le début de la vie en communauté apostolique

Tout d'abord, il faut se poser la question: combien étaient-ils, ceux qui se sont réunis au Carmel, rebaptisé «Mission de Provence», pour commencer la vie de communauté le 25 janvier 1816?

Le document le plus rapproché de 1816 qui en parle, c'est la lettre du Fondateur au P. Mille, datée du 24 janvier 1831:

Je célèbre demain l'anniversaire du jour où, il y a seize ans, je quittais la maison maternelle pour aller m'établir à la mission. Le p. Tempier en avait pris possession quelques jours avant. Notre gîte n'était pas si magnifique que le château de Billens, et quelque dépourvu que vous soyez, nous l'étions encore davantage. Mon lit de sangle fut placé dans le petit passage qui conduit à la bibliothèque qui était alors une grande chambre servant de chambre à coucher au p. Tempier et à un autre qu'on ne nomme plus parmi nous; c'était aussi notre salle de communauté. Une lampe formait tout notre bel éclairage et, quand il fallait se coucher, on la posait sur le seuil de la porte pour qu'elle servît aux trois.

La table qui ornait notre réfectoire était une planche à côté d'une autre, posées sur deux vieux tonneaux. Nous n'avons jamais eu le bonheur d'être si pauvres depuis que nous avons fait vœu de l'être. Nous préludions, sans nous en douter, à l'état parfait où nous vivons si imparfaitement. Mais je remarque, à dessein, cette espèce de dénuement très volontaire puisqu'il eût été facile de le faire cesser en faisant transporter tout ce qu'il fallait de chez ma mère, pour en déduire que le bon Dieu nous dirigeait dès lors, et vraiment, sans que nous y pensassions encore, vers les conseils évangéliques dont nous devons plus tard faire profession. C'est en les pratiquant que nous en avons connu le prix. Je vous assure que nous n'avons rien perdu de notre gaieté; au contraire, comme cette nouvelle manière de vivre, formait un contraste assez frappant avec celle que nous venions de quitter, il nous arrivait souvent d'en rire de bon coeur. Je devais ce bon souvenir au saint anniversaire de notre premier jour de vie commune. Que je serais heureux de la continuer avec vous³⁴!

Notons ici surtout que le Fondateur dormait la première nuit dans l'étroit passage qui conduisait à une grande chambre, où reposaient le P. Tempier et «un autre qu'on ne nomme plus parmi nous». Donc ils étaient trois: «tres faciunt communitatem».

Dans ses *Mémoires*, écrits vers 1845, Mgr de Mazenod confirme cette version et y ajoute encore quelques autres détails intéressants.

Il faut savoir que, pour ne pas manquer l'acquisition de la partie de la maison que possédait l'institutrice, Mme Gontier, je dus passer par les conditions les plus onéreuses. Elle ne me vendit sa propriété que dans l'espoir que le voisinage des missionnaires ferait valoir son pensionnat, qu'elle tint à garder. A cette fin, elle ne me céda que la moitié du local, se réservant l'autre moitié pour elle et ses pensionnaires; elle devait jouir de la faculté d'entrer dans la chapelle; elle épargnait ainsi un aumônier qu'il lui aurait fallu payer. Elle

espérait bien aussi que quelqu'un de nous se chargerait de les confesser; passe pour cela si elle ne nous avait pas étroitement séquestrés dans les pièces qu'elle nous avait cédées; mais, pour arriver aux appartements du haut de la maison, qui forment à présent la bibliothèque, il fallait passer par le petit escalier qui communique au dehors. Nous avons bien de la peine à nous caser; aussi deux missionnaires couchaient dans cette pièce, devenue la bibliothèque, et moi je couchais dans ce petit boyau qui sert de passage pour y arriver; et, comme nous n'étions pas très fournis en meubles dans ces commencements, nous placions une lampe sur le seuil de la porte de communication, laquelle servait ainsi à trois de nous pour nous déshabiller et nous coucher. Le réfectoire, soi-disant provisoire, resta longtemps mal meublé; nous placions une planche sur deux tonneaux qui servaient de pieds à cette table improvisée. La cheminée où bouillait notre pot fumait tellement, qu'elle obscurcissait le jour dans cette renardière, où nous mangions avec assez d'appétit la pauvre portion qui nous revenait à chacun. Cela allait mieux aux dispositions que le bon Dieu avait mises dans nos coeurs, que les dîners confortables que ma mère aurait bien voulu nous donner chez elle.

En effet, le bon Dieu nous dirigeait dès lors, et vraiment sans que nous en eussions encore l'idée, vers les conseils évangéliques dont nous devons plus tard faire profession. C'est en les pratiquant que nous en avons connu le prix. Nous n'avons rien perdu de notre gaieté, au contraire; comme cette manière de vivre formait un contraste assez frappant avec celle que nous venions de quitter, il nous arrivait souvent d'en rire de bon coeur³⁵.

Le P. Tempier, compagnon du Fondateur, donne dans ses *Mémoires* une version un peu différente:

A partir de ce jour jusqu'au 25 janvier 1816, je n'allais guère chez mes parents que pour mon repos de la nuit; durant la journée, j'étais chez M. de Mazenod, et nous nous occupions avec bonheur de tout ce que nous nous proposions de faire pour la gloire de Dieu et le salut des âmes; nous disions ensemble notre office et faisons en commun nos exercices de piété, autant que nous le pouvions, car M. de Mazenod était souvent dérangé par ses congréganistes.

Enfin, le 25 janvier 1816, jour que nous avions fixé à l'occasion de la fête de la Conversion de saint Paul pour nous réunir, nous quittâmes définitivement, l'un et l'autre, la maison paternelle et nos familles pour prendre possession de notre humble demeure et ne plus la quitter. C'est un jour mémorable que je n'oublierai jamais tant que je vivrai.

Cependant, nous vécûmes là, seuls, pendant trois semaines environ. Ce ne fut qu'à la mi-février que MM. Mye, un certain Icard et Dublieu vinrent se joindre à nous.

M. Icard quitta Lambesc, où il était vicaire, pour se rendre auprès de nous. Le P. Mye, ravi de l'invitation que je lui adressai, répondit favorablement. M. Dublieu fut moins généreux, il tergiversa quelque temps; il semblait quitter avec regret sa mère et sa paroisse; pressé davantage, il prit enfin son parti³⁶.

Le P. Tempier affirme aussi qu'il avait commencé la vie en commun avec le Fondateur, mais il ajoute: < nous vécûmes là, seuls, pendant trois semaines environ>; tandis que le Fondateur parle de trois Pères.

Il faut remarquer que le P. Tempier écrivait ses *Mémoires* après la mort du Fondateur, à l'âge de 76 à 80 ans³⁷. Or à cet âge - et j'en ai une expérience personnelle, âgé de 73 ans que je suis - la mémoire fait défaut et l'ordre même chronologique est parfois interverti. C'est encore plus évident quand il affirme que «grâce à son invitation» le P. Mye se serait joint à eux; ce qui est tout à fait inexact, pour ne pas dire faux.

Les documents postérieurs ou suivent la version du P. Tempier³⁸, ou parlent de cinq missionnaires³⁹.

Quelle serait donc notre conclusion? - En bon historien, il faut donner raison aux documents les plus rapprochés et au témoin le plus important, c'est-à-dire au Fondateur. Il faut donc admettre que:

a) Le P. Tempier se rendit au Carmel vers le 20 janvier; il y surveillait les travaux d'aménagement et ne retourna plus pour la nuit chez ses parents.

b) Les PP. de Mazenod, Tempier et Icard commencèrent ensemble la vie en communauté apostolique le 25 janvier 1816.

Quant aux PP. Deblieu et Mie, ils ne rejoindront la communauté qu'au début du mois de février; et probablement ils ne se sont même pas rendus le 25 janvier au Carmel pour signer la Supplique aux Vicaires généraux. L'auraient-ils signée avant ou quelqu'un d'autre aurait-il imité leurs signatures, c'est un mystère!

VII. La date de fondation de la Congrégation O.M.I.

Avec le 29 janvier 1816 se termine le processus de fondation de la Société des Missionnaires de Provence; celui des Oblats de Marie Immaculée doit encore parcourir un long chemin: introduction de la Règle en 1818; voeu de pauvreté en 1821; 17 février 1826, approbation orale de Léon XII; et finalement, approbation canonique par le bref pontifical du 21 mars 1826.

Mais en général on estime que la date de fondation des Missionnaires de Provence est aussi celle des Oblats de Marie Immaculée, la deuxième n'étant que l'aboutissement naturel de la première.

Quelle est cette date? - Il faut d'abord remarquer qu'il ne peut s'agir que d'un jour bien précis, et non d'une période plus ou moins longue, car la célébration d'un anniversaire, les statistiques, etc. exigent une date précise.

Examinons donc les cinq mois du processus de formation: septembre-29 janvier 1816. En septembre, le Fondateur ressentit *une secousse étrangère*. Elle mit fin à ses hésitations entre la vie cloîtrée et l'apostolat. Suite à cette secousse, il se mit en mouvement pour réaliser son projet de 1814, de fonder une société des Missionnaires de Provence. Certes, c'est un fait important, mais nous en ignorons la date précise.

Au mois d'octobre 1815, nous avons la date du 2 octobre; certains la considèrent comme la date de la fondation.

Que s'était-il passé ce jour-là? - Dans sa lettre au P. Tempier, 9 octobre 1815, le Fondateur écrit: «*nous avons jeté les fondements d'un établissement qui fournira habituellement à nos campagnes de fervents missionnaires*⁴⁰.»

Dans le < Prospectus pour les Missions », publié probablement au début d'octobre 1815 pour solliciter la générosité des fidèles, le Fondateur les exhorte à contribuer «*aux frais de l'établissement des Missionnaires de Provence, fondé à Aix dans l'ancien couvent des Carmélites*⁴¹».

En 1820, le Fondateur précise la date de cette «fondation». Au bas de sa formule d'admission au noviciat, il ajoute: «C'est ainsi que *nous jetâmes les fondements de la Société des Missionnaires de Provence à Aix, le 2 octobre 1815*⁴².»

En 1841, il note dans son Journal: « Je suis à Aix. J'ai dit la messe à la Mission, *au jour mémorable des SS. Anges par le secours desquels nous formâmes cet établissement*⁴³. »

En prenant ces expressions à la lettre, on serait porté à conclure que le 2 octobre est vraiment la date de fondation de la Mission de Provence.

Mais, quand on connaît bien le Fondateur, on n'est pas surpris de trouver des expressions qui contrastent avec celles-là⁴⁴.

Voyons maintenant ces contrastes. Le 23 octobre 1815, il écrit à son ami Charles de Forbin-Janson: «En attendant les Missionnaires me désolent. Ils *voudraient commencer demain*. J'ai beau leur dire qu'il faut donner le temps de faire des chambres, de rendre maison habitable.

C'est trop long à leur avis.»

Notons, «Ils voudraient commencer»; donc ils n'ont pas encore commencé. Le 19 décembre suivant, en écrivant au même, il précise que ces «ils» doit être réduit à un seul, à « il»; car il n'y a que le jeune et ardent

Icard qui presse le Fondateur de se réunir, tandis que M. Deblieu tergiverse et M. Mie se plaît à faire cavalier seul⁴⁵.

Dans sa lettre à son père, du 8 novembre 1815, il écrit:

J'aurais grande envie d'écrire à François [Cannizzarol pour qu'il me donnât de l'argent *pour un établissement que je forme* à Aix pour la Provence. C'est un établissement de Missionnaires, qui seront chargés de parcourir les campagnes pour ramener les peuples aux sentiments de religion qu'ils ont perdus. C'est aux *anciennes Carmélites que nous nous établissons* pour, de là, faire nos courses apostoliques⁴⁶.

Dans cette lettre, le Fondateur met beaucoup d'eau dans son vin: «c'est aux *anciennes Carmélites que nous nous établissons*». Or à la date du 8 novembre 1815, on ne travaillait pas encore à l'aménagement des chambres; donc «nous nous établissons» signifie «nous nous établirons».

Cela est confirmé par sa lettre du 9 octobre 1815 au P. Tempier: «Nous vivrons ensemble dans une même maison que j'ai achetée⁴⁷.»

Des textes cités, on peut déduire qu'à la date du 2 octobre 1815, les candidats ne se sont pas encore réunis pour former une société. Il faut donc restreindre les affirmations: «nous jetâmes les fondements d'un établissement», «nous formâmes cet établissement», «l'établissement fondé à Aix dans l'ancien couvent des Carmélites», au seul fait «d'achat» du Carmel.

Mais duquel achat s'agissait-il?

Rose-Joannis, ami intime de Mme de Mazenod, lui écrivait le 15 octobre 1815: «Dis-moi, si Eugène a fini son affaire avec Mme Gontier⁴⁸.» Comme Grans, où il habitait, n'est distant d'Aix que de 30 km, on peut supposer qu'à cette date le Fondateur, contrairement à ce qu'il affirmait, ne serait pas encore propriétaire d'une partie du Carmel. C'est évident au point de vue légal. En effet, l'acte notarial, dressé le 30 décembre 1815 dit ceci:

L'an 1815 et le 30-- jour du mois de décembre, après-midi, par devant nous François Philippe Mottet, notaire royal ... est comparue la Dame Victoire Gontier... laquelle de son gré *a vendu*, remis et irrévocablement transporté *par ces présentes* à Mr Charles Joseph Eugène de Mazenod, ici présent, stipulant et acceptant la partie de l'ancien couvent des Dames religieuses Carmélites que la dite Mme Gontier, veuve Pascal, avait acquise de feu Mr Jacques Ginezy... *et c'est pour en jouir le dit acquéreur dès aujourd'hui*... Se trouve encore compris dans la jouissance de l'acquéreur à dater du jour du présent acte, le choeur attenant à l'Église⁴⁹.

Bien sûr, l'acte notarial n'est qu'un aboutissement... Dans sa lettre à Forbin-Janson, du 23 octobre 1815, le Fondateur affirme que «ces démarches eurent un succès inattendu *dans une seule entrevue. L'affaire fut conclue*».

On peut donc supposer que cette rencontre eut lieu le 2 octobre. Il se sont mis d'accord sur le prix de vente, car le Fondateur était tout heureux «d'obtenir le seul local» disponible à Aix pour y établir une communauté⁵⁰; et Mme Gontier, obérée de dettes⁵¹, devait être satisfaite de céder une partie délabrée du couvent pour le prix de 16.000 francs -aujourd'hui on dirait pour 1.000.000 francs - tout en se réservant pour 7 ans la jouissance de l'autre partie. Ce n'est que plus tard que le Fondateur s'apercevra qu'il s'était fait rouler par la rusée institutrice⁵².

En résumant, nous croyons que le Fondateur en parlant de la fondation de la Mission de Provence qui serait faite le 2 octobre 1815, compte tenu de l'exubérance de son langage, ne pense qu'à l'achat, ou plus exactement à la promesse de vente, entérinée le 2 octobre 1815.

Certes, l'acquisition d'une maison était un élément important dans le processus de

fondation; mais c'était un élément matériel, un corps; il y manquait encore l'âme, c'est-à-dire la réunion des Missionnaires pour y vivre en communauté apostolique.

Dès le début, le Fondateur tenait farouchement à la vie en communauté selon une Règle. En écrivant à son ami Charles, le 28 octobre 1814, il y insiste déjà en disant que ses Missionnaires devraient vivre en communauté selon une Règle «car je tiens, écrit-il, à ce que l'on vive d'une manière extrêmement régulière⁵³».

Dans sa première lettre au P. Tempier, 9 octobre 1815, il le supplie de s'associer à la Mission de Provence:

Il importe de poser des fondements solides; il faut que la plus grande régularité s'établisse et s'introduise dans la maison dès que nous y entrerons nous-mêmes. Et c'est précisément pour cela que vous m'êtes nécessaire... Votre refus serait pour notre oeuvre naissante d'un détriment incalculable⁵⁴.

Et dans la lettre du 15 novembre suivant, il renchérit encore:

Je vous assure que je regarde comme très important pour l'oeuvre de Dieu que vous soyez des nôtres. Je compte sur *vous plus que sur moi-même pour la régularité d'une maison* qui, dans mon idée et mes espérances, doit retracer la perfection des premiers disciples des apôtres. Je fonde bien plus mes espérances sur cela que sur les discours éloquents: ont-ils jamais converti personne?⁵⁵.

Et finalement dans sa lettre du 13 décembre, il pose l'adhésion de Tempier, comme *condition sine qua non* de fonder la Mission de Provence:

J'ai dit hier au grand vicaire [Guigou] que je ne *m'engagerais pas à former cette communauté, si vous n'en faisiez pas partie...* en un mot, je répétais que sans vous, je ne me sentais pas le courage de poursuivre... Je voudrais ... que vous fussiez des premiers à entrer dans la maison, qui est toute prête pour recevoir les missionnaires. *Ce premier pas est, à mon avis, de la plus haute importance... C'est un coup décisif*, je tiens donc à vous avoir alors⁵⁶.

De sa part, le P. Tempier entre complètement dans les vues du Fondateur et en répondant à cette lettre le 20 décembre, il se montre décidé plus que jamais, malgré les obstacles, à se joindre au Fondateur: «Je crois, écrit-il, que, infailliblement, nous l'emporterons. *Préparez tout pour cette journée décisive*⁵⁷.»

Ce «coup décisif», «*cette journée décisive*» eut lieu le 25 janvier 1816, fête de la Conversion de St Paul. Cette date fut choisie de commun accord pour s'établir à l'ancien Carmel d'Aix et pour y commencer la vie en communauté apostolique. Cette date figure aussi sur la Supplique aux Vicaires Généraux d'Aix, signés par Eugène de Mazenod, Tempier, Icard, Mie et Deblieu.

Comme le Fondateur était encouragé dans ses efforts par M. Guigou, vicaire général d'Aix, et qu'il le tenait au courant de l'avancement de la Mission de Provence, l'approbation de l'autorité diocésaine était assurée. De fait, M. Guigou écrivit de sa propre main le décret d'approbation et le signa seul, le 29 janvier 1816.

Comme le décret d'approbation ne fut que le couronnement d'une oeuvre déjà existante, le 29 janvier 1816 peut être considéré comme le terme du processus de fondation, mais pas comme la date la plus importante de la fondation.

Le 25 janvier 1816, les abbés de Mazenod, Tempier, Icard, commencèrent donc à l'ancien Carmel d'Aix, rebaptisé «*Mission de Provence*», la vie en communauté apostolique. Ils n'étaient que trois, mais selon l'adage: «*tres faciunt communitatem*», ce nombre suffisait pour commencer, en attendant d'être rejoints par MM. Mie et Deblieu.

Le Fondateur fêta le 25 janvier comme «*le premier jour de vie commune*» et dans ses *Mémoires* tant le Fondateur que le P. Tempier évoquent ce jour en des termes très touchants⁵⁸.

Le P. Fabre, successeur du Fondateur, proclame donc le 25 janvier 1816 date de

fondation de la Congrégation O.M.I.:

Le 25 janvier 1816 est fixé pour la réalisation de ce que leurs coeurs désirent de tous leurs voeux... L'abbé de Mazenod, Tempier... se réunissent dans la demeure désignée et en font le berceau de notre famille. La Congrégation était fondée⁵⁹.

Le 25 janvier 1816, comme date la plus importante dans le processus de fondation, a été justement choisie pour être *officiellement* la date de fondation de la Congrégation O.M.I. Ce n'est donc pas une date *conventionnelle*, choisie officiellement parmi tant d'autres d'égale importance, comme certains le prétendent à tort, mais vraiment la date la plus importante dans le processus de fondation, naturellement indiquée pour devenir la date de fondation de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée.

Joseph PIELORZ, o.m.i.

Notes :

¹ Fondateur à Charles de Forbin-Janson, 28 octobre 1814. *Lettres choisies de Mg' de Mazenod. Fascicule 1.* Lettres à Charles de Forbin-Janson, Rome, Maison générale, 1963, p. 39-43. Dans le texte, nous omettons les passages qui ne se réfèrent pas directement à notre question; et nous soulignons les passages les plus importants.

² Fondateur à Forbin-Janson, 21 novembre 1814. *Ibidem*, p. 44-45. Le Fondateur est obligé «à suspendre jusqu'au printemps toute résolution» relative à la fondation: «Mon père et mes oncles vont rentrer après 24 ans d'exil. Ils ont tout perdu. Il s'agit donc de les recevoir et de les aider à se placer convenablement à leur qualité et à leur mérite. Tu sens que je ne puis pas me retirer au moment où ils ont un très pressant besoin de moi et de mes amis».

³ M. Deluy, prêtre de Marseille, hésitait entre les Missionnaires de Provence et les Missionnaires de France.

⁴ Fondateur à Forbin-Janson, 23-24 octobre 1815, *Ibidem*, p. 49-54.

⁵ *Registre des admissions au noviciat du 2 octobre au 31 décembre 1850, p. 3*, Arch. Gén. OMI.

⁶ *Mémoires* de Mg' de Mazenod, dans Rambert, I, p. 164; Rey, I, p. 180.

⁷ *Notice historique... sur la Congrégation OMI*, publiée en 1855, p. 2.

⁸ Fondateur à Tempier, 9 octobre 1815. *Circ. Adm.*, 19 mars 1865; Rambert, I, p. 165-167; Rey, I, p. 181-182.

⁹ *Mémoires* du P. Tempier dans Rambert, I, p. 175-176.

¹⁰ Archives de la maison d'Aix. Voir aussi: «Nouvelles Recherches sur la Fondation», dans *Missions*, 1956, p. 230-232.

¹¹ *Ibidem*, p. 233. ¹² *Ibidem*, p. 233.

¹³ Ce *Mémorial* était une feuille agressive contre les idées libérales. Il parut pour la première fois le 1^{er} septembre 1815 et sortit pour la dernière fois le 19 novembre 1816.

¹⁴ Duclaux au Fondateur, 28 octobre 1815; Rey, I, p. 184.

¹⁵ PIELORZ, J., «Nouvelles Recherches sur la Fondation», dans *Missions*, 1956, p. 115-116. L'abbé Florens était professeur au Grand Séminaire d'Aix et le chanoine Rey, secrétaire de Mg' Jauffret, archevêque nommé d'Aix.

¹⁶ Une souscription des Congréganistes avait permis de réparer l'ancien chœur des Carmélites, situé derrière l'autel majeur de l'église. Le 21 novembre, M. Beylot, vicaire général, y célébra la première messe. Mais ce chœur était réservé aux Congréganistes. Leflon, J., *Eugène de Mazenod, vol. I, p. 44*, note 1.

¹⁷ Le Fondateur à Charles de Forbin-Janson, 19 décembre 1815.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ «Premières missions des Missionnaires de Provence», dans *Missions*, 1955, p. 551.

²⁰ COSENTINO, G., « Un inconstant, le Père Deblieu (1789-1855)», dans *Études Oblates*, 17 (1958), p. 152-179.

²¹ Le Fondateur à Charles de Forbin-Janson, 19 décembre 1815.

²² «Notice sur le Révérend Père Mie», dans *Missions*, 1866, p. 428-464. Le manuscrit écrit de la main de Mgr Jeancard se trouve aux Arch. Gén. OMI.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Le Fondateur à Charles de Forbin-Janson, 19 décembre 1815.

²⁵ COSENTINO, G., «Un Inconnu, le Père Icard (1790-1835)», dans *Études Oblates*, 16 (1957), p. 321-346. Mgr de Mazenod, dans ses *Mémoires* (Rambert, I, p. 176-177) écrit: «Pourrait-on croire que celui qui m'indiqua les premiers que je choisis, en se proposant lui-même pour s'associer à moi avec eux, était un misérable prêtre qu'il me fallut chasser après la première mission; qui *ne s'est jamais relevé de ses infâmes habitudes*; qui a vécu en mauvais prêtre le peu d'années qu'il a passées sur la terre; et qu'il est mort sans aucun secours religieux, dans l'impénitence, de la mort qu'on l'accuse de s'être donnée lui-même.

²⁶ Tempier au Fondateur, Arles le 20 décembre 1815. Rambert, I, p. 173-174: « Je me suis déterminé à partir pour Aix le lendemain de la Noël, bien résolu de ne plus retourner à Arles, et de montrer toute la fermeté nécessaire pour obliger les grands vicaires à me laisser entrer dans l'oeuvre des Missions. Je leur ai écrit une lettre pour les préparer à mon arrivée...» Et le P. Rambert ajoute que l'abbé Tempier quitta Arles ... le 26 décembre 1815, et arriva à Aix le 27... M. de Mazenod l'attendait à l'arrivée de la diligence. *Ibidem*, p. 174.

²⁷ *Notice historique sur la Congrégation O.M.L.*, publiée en 1855: «Notre Révérendissime Père Général, après avoir acquis, le 2 octobre 1815, une partie de l'ancien couvent des Carmélites... réunit près de lui les premiers prêtres... Ce fut en premier lieu, M. Tempier... et bientôt, M. Mie, missionnaire, et M. l'abbé Deblieu suivaient son exemple.»

²⁸ Le Fondateur au P Mille, 24 janvier 1831, cité par Yenveux, *Saintes Règles*, ms. vol. III, p. 21; imprimé, vol. II, p. 229: «Je célèbre demain l'anniversaire du jour où il y a seize ans, je quittais la maison maternelle pour aller m'établir à la Mission. Le P Tempier en avait pris possession quelques jours avant.» Donc vers le 20 janvier 1816. Le Fondateur aurait dû écrire: «il y a quinze ans.» Il inclut ainsi dans la computation l'année *a quo* et l'année *ad quem*. On en trouve d'autres exemples dans les nombreux écrits du Fondateur.

²⁹ «Mémoires du P. Tempier», Rambert, I, p. 175-176: «Enfin, le 25 janvier 1816, jour que nous avons fixé à l'occasion de la fête de la Conversion de saint Paul, pour nous réunir, nous quittâmes définitivement, l'un et l'autre, la maison paternelle et nos familles pour prendre possession de notre humble demeure et ne plus la quitter.»

³⁰ Arch. Gén. OMI, Rome.

³¹ Dans mon étude «Nouvelles Recherches sur la Fondation de notre Congrégation», dans *Missions*, 1957, p. 150, je me suis bien gardé de faire cette hypothèse pour ne pas nuire à la cause de béatification du Fondateur, conformément à la promesse faite au P. Général Deschâtelets.

³² Lettre de M. Moutte, congréganiste, au Fondateur, Marseille le 25 septembre 1815: «J'ai vu aussi M. Maunier et lui ai remis votre lettre.» La correspondance ultérieure du congréganiste Moutte avec le Fondateur (lettre du 6 octobre 1815) fait supposer des relations amicales entre le Fondateur et M. Maunier. Arch. Gén. OMI. Lettres au Fondateur. Emmanuel-Fréjus Maunier était né à Fréjus en 1769. Après environ deux ans de mariage, il eut la douleur de perdre, en 1790, une fille âgée de huit mois et sa très jeune femme (18 ans). Il décida alors de se faire prêtre et reçut l'ordination sacerdotale le 23 septembre 1797. Ce courageux prêtre était alors vicaire à la paroisse de la Trinité, à Marseille. Voir: COSENTINO, G., «Un formateur, le Père Maunier (1769-1844)», dans *Études Oblates*, 17 (1958), p. 219-269.

³³ «Nouvelles Recherches sur la Fondation», dans *Missions*, 1957, p. 151-152.

³⁴ Fondateur au P Mille, 24 janvier 1831. *Lettres aux Oblats de France 1831-1836*, vol. VIII, p. 10-11. Yenveux, ms. vol. III, p. 21; imprimé, vol. II, p. 229.

³⁵ Rambert, *Vie de Mg' de Mazenod*, vol. I, Tours, 1883, p. 176-177.

³⁶ *Ibidem*, p. 174-177. Beaudoin, Y., *François de Paule Henry Tempier*, Écrits divers, Rome, 1987, p. 180-181.

³⁷ BEAUDOIN, Y., *Tempier, Écrits divers*, o.c., p. 179, en note: «D'après quelques détails donnés par les biographes et par le P. Tempier lui-même, celui-ci écrivit quelques pages des *Mémoires*, seulement après la mort du Fondateur, avant 1868 (Rambert, I, p. 204; Rey, I, p. 427). Or Rambert parle de 1865 et le P. Rey de 1868.

³⁸ Le P Rambert, vol. I, p. 177 ne fait que reproduire la version du P Tempier. Le P. Rey, vol. I, p. 189, suit la version du P Tempier, bien qu'il eût connaissance de la version du Fondateur, qu'il résume à la page 193. Le Fondateur aurait dû écrire: «il y a quinze ans». Mais il inclut dans son calcul l'année 1816 et l'année 1831, ce qui fait «seize ans». On en trouve d'autres exemples dans ses écrits.

³⁹ Le premier, c'est la *Circulaire* du P. Fabre, supérieur général, du 19 mars 1865; il est suivi des *Mélanges historiques* de Mgr Jeancard, p. 18 et des *Sketches of life of M^r de Mazenod*, par Robert Cooke, London, 1879, 2 volumes.

⁴⁰ Fondateur à Tempier, 9 octobre 1815. *Lettres aux Oblats de France: 1814-1825*, vol. VI, p. 6-8.

⁴¹ *Prospectus pour les Missions*. Arch. Gén. OMI, DM-IX-1.

- ⁴² *Registre des formules d'admission au noviciat*, n. 1, Arch. Gén. OMI. Voir aussi: *Missions*, 1952, p. 7.
- ⁴³ Yenveux, *Saintes Règles*, vol. IV, p. 157.
- ⁴⁴ M. Leflon dans *Eugène de Mazenod*, vol. III, p. 772, le caractérise ainsi: «Mgr de Mazenod déconcerte par ses contrastes. A peine a-t-on fixé quelques traits concordants que d'autres aussitôt donnent à sa physionomie une expression entièrement différente, et comme tous sont extrêmement accusés, loin de s'estomper mutuellement et de se fondre, ils n'en prennent que plus de relief.»
- ⁴⁵ Fondateur à Charles de Forbin-Janson, 19 décembre 1815. o.c.
- ⁴⁶ Fondateur à son père, 8 novembre 1815. Arch. Gén. OMI.
- ⁴⁷ Fondateur à Tempier, 9 octobre 1815. Beaudoin, Y., *Lettres aux Oblats de France 1814-1825*, vol. VI, p. 6-8.
- ⁴⁸ Rose-Joannis à Mme de Mazenod, Grans 15 octobre 1815. Arch. Gén. OMI.
- ⁴⁹ Archives de la maison d'Aix. La citation plus étendue de cet acte se trouve dans «Nouvelles Recherches sur la Fondation de notre Congrégation», dans *Missions*, 1956, p. 230-231.
- ⁵⁰ Fondateur à Charles de Forbin-Janson, 23 octobre 1815. o.c.
- ⁵¹ Leflon parle de «6.000 francs» non encore payés pour l'achat du Carmel. *Eugène de Mazenod*, vol. II, p. 43.
- ⁵² «Mémoires de Mg^e de Mazenod», Rambert, I, p. 176: « Il faut savoir que, pour ne pas manquer l'acquisition de la partie de la maison que possédait l'institutrice, Mme Gontier, je dus passer par les conditions les plus onéreuses... elle nous a étroitement séquestrés dans les pièces qu'elle nous avait cédées.»
- ⁵³ Fondateur à Charles de Forbin-Janson, 28 octobre 1815.
- ⁵⁴ Fondateur à Tempier, 9 octobre 1815. Beaudoin, Y., *Lettres aux Oblats...*, vol. VI, p. 6-8.
- ⁵⁵ Fondateur à Tempier, 15 novembre 1815. o.c., p. 12.
- ⁵⁶ Fondateur à Tempier, 13 décembre 1815. o.c., p. 14.
- ⁵⁷ Tempier au Fondateur, 20 décembre 1815. Beaudoin, Y, *Tempier*, II, 2, p. 12.
- ⁵⁸ *Les Mémoires de Mg^e de Mazenod* et *les Mémoires du P. Tempier* sont reproduits partiellement dans Rambert, I, p. 174-177.
- ⁵⁹ Circulaire administration du P. J. Fabre, supérieur général, du 19 mars 1865. *Circ. Admin.*, n. 15, p. 9.

Charity, Charity, Charity

The Joy of Practicing Charity¹

SOMMAIRE - En se basant sur nos constitutions et règles, sur la Bible et les documents de Vatican II, l'auteur commente la notion de joie dans la pratique de la charité. Comment doit-on définir la joie de l'oblat? Nos constitutions - C 29 spécialement - disent que nous devons nous aider mutuellement à trouver la joie dans notre vie de communauté et dans notre apostolat. Les saintes écritures nous aident à saisir le vrai sens de la joie. La dernière partie traite du pourquoi de la règle.

This is the last of three articles on Oblate Community. The road to this point has led through Eugene's basic insight into community as love (the first article), the analysis of obstacles to this love that arise from the merely cultural view of community (the second article) to this reflection on joy. The first article examined religious community and unpacked it to get past the notion that we already know what religious community is from our culture. In fact it is something that we have to learn from the Church and Eugene de Mazenod and will keep learning throughout our lives, as our conversion progresses².

The second article dealt with cultural obstacles to religious community. This is a difficult area because the effects of two World Wars and the communist/capitalist conflict confused culture with nationalism and national identity. Hence critically approaching culture made one appear to criticize one's nation! We still live with that legacy. Nevertheless the Church has many important writers working on the role of culture and its positive and negative contributions. So unless Oblates want to be in the position of playing catch-up, they need to understand their cultures and how they lead Oblates to function. (Needless to say this is a major question in missiology.) Sociological studies can help enormously here. This author used examples from American culture simply because American culture is the one that he has researched in the most detail.

This article deals with perhaps the most profound feature of Oblate life, the dimension of joy. It appears in the Rule as a kind of overarching concept that describes the real depth of Oblate community. But one needs love (properly understood from a theological perspective - see the first article³) and one needs to have undergone conversion in many aspects (including cultural conversion - see the second article) to be open to real joy.

Before proceeding further, a comment on method is needed. These articles and others by this author have drawn on the theological resources of the great theologians like Thomas Aquinas, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar and Bernard Lonergan. The reason for doing this is that they have something to say to Oblates. They are part of the Tradition inside of which Oblates have to search for the meaning of their lives. This search is most profoundly ecclesial. Citing von Balthasar:

The believer has already given his own subjectivity up to the Church and to Christ, not in order to find himself again magnified in them, but in order to place himself - with all his understanding, willing and experiencing - at the disposal of the Greater Thing which he is not⁴.

The missions of the Son and the Spirit have prepared this tradition for Oblates and so words and concepts that they encounter in trying to describe Oblate life open out through the insights that theologians have already prayed and sweated over. What they have written may be complex but then reality is complex. Oblates need to stand on the shoulders of giants in order to see further and also to understand things better than by staying with their own perhaps more modest resources. This is better than standing on the shoulders of dwarfs⁵!

The Rule is not a collection of pious statements. It is a doorway right into the heart of

what God is calling the Church (and Oblates too!) to be. It lets in the very best that Christians have discovered as they have wrestled with God. No word of any importance can be used without opening up a whole wonderful history of how God's spirit has worked and continues to work in the Church. The whole purpose of studies like this one is to show how the Rule draws Oblates into the very best features of the Tradition of Church. Theology is not something that becomes superfluous with ordination. Theology is the ongoing reflection on how Oblates are going to live this Oblate life to its fullest in their present circumstances. However it requires a great deal of humility to see what the Rule has to say⁶.

I. A First Glance...

At this point in history, Oblates are being called back to community - something that sometimes got lost either through large institutions that became almost monastic or through Oblates modeling themselves on diocesan clergy. There is nothing wrong with monasteries or with diocesan clergy but neither life-state fully defines the Oblates. Doing what we were called to do is the issue here. Also at this point in history, work is losing its power to totally define men and women - one of the two ideologies that defined itself around work has collapsed. The Pope has criticized both communism and capitalism for their limited understanding of what it means to be human (*Sollicitudo Rei Socialis*). And lastly, at this point in history Oblates have a Rule (1982) that mentions joy nine times in the definitive English text. Apparently, as will become clearer, joy serves as a kind of global term to describe the quality of the community and its mission. As such it replaces work that in practice has served to define Oblates despite its inappropriateness for the task. (Interview most of the older members of the Congregation and the dominating position of work in formation and life-style becomes apparent!) Defining Oblates totally in terms of work is inaccurate and a disservice to the charism (unless one includes "community" as the work of the Oblates, then some progress can be made)⁷.

Turning to "joy" as it occurs in the Rule: the purely psychological understanding of joy as happiness does not do justice to the reality in question, yet it is the first one that comes to mind. The problem is that what is received is received in the mode of the receiver. So if the Oblate receiving the Rule at final vows is not open to the theological richness of joy that is the tradition of the Church, then he will simply import a cultural view of joy and lose the God-centered possibilities! The same was the case with purely cultural notions of community (see the second article) and the price we have paid for using these notions in place of religious ones is enormous.

In the Rule, each mention of 'Joy' is informative. For example, "In the joys and sorrows of our missionary life we feel close to her who is the Mother of Mercy" (C 10). Oblates evidently expect 'Joys and sorrows' and furthermore they somehow will bring Oblates closer to the Patroness of the Congregation. According to Vatican II, Mary "prompts the faithful to come to her Son, to his sacrifice and to the love of the Father" (LG 65). This openness to the relationship between the Son and the Father is a recurring feature of the meaning of joy. The section on the Spiritual Resources that Oblates use says that "charged with proclaiming the joy of God's pardon to the world, and acknowledging our own sinfulness, we will have frequent recourse to the Sacrament of Reconciliation" (C 33). Obviously, Oblates had better know "the joy of God's pardon" before they can proclaim it. *Nemo dat quod non habet!*

Constitution twenty-nine says that "we will help each other find joy and fulfillment in our community life and in our apostolate". As will become clear below, this text is the one that has great potential for showing the meaning of Oblate joy. It uncovers the central dynamic that distinguishes a community from a mere residence. The authenticity of community is demonstrated by "a spirit of simplicity and joyfulness [that] marks our communities. In sharing what we are and what we have with one another, we find acceptance and support" (C 29). Similarly, "formation should ... enable [an Oblate] to face with love, peace and joy the renunciation inherent in religious commitment" (R 41).

Finally, the Founder said that Oblates "will bear with one another in much patience and meekness, and strive to outdo one another in rendering service and joyfully practicing charity" (Rule p. 46). There is the compassionate side to the charism that is certainly not passive and

there is the very positive activity of serving and practicing charity. This is what makes Oblates Oblate. However, Oblates have to do this in a world where "one of the challenges of the modern Western world, and of contemporary theology and spirituality in particular, is the recovery of affectivity. Our interest in this and related areas may reflect the psychic hunger of an over nationalized culture⁸". It is a rich field that lies before us.

II. Joy in the Scriptures

Oblates are "accustomed to listen to the Lord in Scripture" (C 56). There they can find a remarkable depth in the apparently simple word 'Joy'. By choosing this particular word to describe Oblate community, the writers of the Rule draw Oblates into a wonderful feature of life before God. For example, in Scripture, a group of words refer to joy⁹ as "the cultic joy which celebrates and extols the help and acts of God, whether shown to the people or community or to the individual¹⁰". There is a celebratory aspect to life much reminiscent of the Founder's words about "joyfully practicing charity" (see above). Of course this means really knowing what love is and not reducing it to affection. People who can celebrate such joy have realized that the focus of their life is not their career or getting the next title nor gaining more power, the focus is in fact God. The first three can easily derive from cultural training - "this is what a man is supposed to do to have value". The last - God - is the real focus of Oblate Life. "Our mission is to proclaim the Kingdom of God and to seek it before all else" (C 11).

However, even where the words do not refer to cultic joy, they are still focused on God since they always refer to joy with God or before God. It is "the eschatological act of divine salvation which is ... the theme of rejoicing¹¹" (cf. IPt 4:13, IPt 1:6, 8 Mt 5:12 mean both present and future). Hence one of the core features of joy is that it "characterizes the consciousness of the community that it is the community of the last time constituted by the saving act of God¹²". In other words, the expression of joy is not accidental in Christian community. Rather, it demonstrates that the community is authentic. Constitution eleven says that "our communities are a sign that, in Jesus, God is everything for us. Together we await Christ's coming in the fullness of his justice so that God may be all in all". And the constitution concludes with a reference to living the Beatitudes, the laws of the eschatological community of the end-time. These may be "large" concepts but they are integral to any Catholic understanding of religious community¹³. Community is not simply arbitrary living arrangement, it requires a dynamic of love that is a sign to the world that Oblates take Christ's work of salvation seriously.

Readers of the 1982 Rule will be familiar with the idea of joy in suffering. Constitution ten spoke of the joys and sufferings of the missionary life. Scripturally, the kind of suffering that is meant is suffering for the faith. "They left the presence of the Sanhedrin glad to have had the honor of suffering humiliation for the sake of the name" (Acts 5:41). This author has not found any writers who would apply the term "suffering" to simply enduring some radical defect in the community itself. The kind of community that Oblates are entitled to is clearly laid out in the Rule in terms that cannot be accidentally misinterpreted.

Paul's writings add breadth to the meaning of `joy¹⁴". Joy is intimately connected with Paul's apostolic work. Once again this is an indication that joy had better be part of community life otherwise something is lacking in the fulfillment of the mission. Paul wrote that he should "help you progress in the faith and even increase your joy in it" (Phil 1:25). Readers of the Rule will hear the echo of this spirit in constitution twenty-nine: "We will help each other find joy and fulfillment in our community life and in our apostolate." This joy is "more than a mood¹⁵". It arises from the building of Church, "Christ is proclaimed and that makes me happy" (Phil 1:18). "It is a reference to the future experienced as joy in the present¹⁶." In other words, it is a sign that the work of the Kingdom is succeeding.

In a very strong sense, it is a sign that the world is being overcome. The whole of chapter seven of Second Corinthians is written in this vein. "In all our trouble, I am filled with consolation and my joy is overflowing" (2Cor 7:4). The Rule is saturated with this sense that the world has been overcome. Oblates are "set apart for the Gospel" (Rom 1:1), men ready to leave everything to be disciples of Jesus" (C 2). According to the Founder, Oblates "preach" Jesus Christ, and him

crucified. "by making manifest that we have pondered in our hearts the words we proclaim and that we began to practice before setting out to teach" (Rule p. 16). These are two weighty citations found in the first two pages of the Rule. There are many more. Since this leaving everything and preaching what is already practiced cannot be separated from community, community becomes more and more clearly "the life-giving reality fashioned by the vows which bind us in love to the Lord and his people" (C 12). It also becomes less and less an arbitrary living arrangement that is ancillary to the "real" work of the Congregation. Community is part of the real work of the Congregation.

The Johannine corpus gives Oblates an addition clue to the real meaning of joy. It is present around Jesus. "I have told you this so that my joy may be in you and your joy may be complete" (Jn 15:11). This gives a very deep meaning to constitution thirty-one "we are pilgrims walking with Jesus in faith, hope and love". And if this closeness to Jesus is present, then "our communities [will in fact] seek to radiate the warmth of the Gospel" (C 41).

Joy follows from the resurrection. "Filled with awe and great joy the women came quickly away from the tomb" (Mt 28:8). The Rule has captured the impact of the resurrection by saying that there is a "new world born in his resurrection" (C 9). This is the world that Oblates both declare by their living in community and proclaim in their preaching.

With this rich background that the writers of the Rule have drawn us into, we can now examine the central text dealing with Oblate joy.

III. Constitution Twenty-Nine

In constitution twenty-nine, the sentence that mentions joy is: "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..." Readers of the first article in the series will recognize the theme of Christian love that this constitution has taken up and reexpressed. The first article demonstrated the meaning of Christian love as "wishing for and working for the good of the other". This discards any notion of passive presence in community, if the community is to be Oblate. But the constitution goes further. Here as elsewhere the whole structure of the constitution is important. No religious follow "one-liners" taken selectively from their Rule. Instead, they are called to follow a whole fabric of life (not just occasional activities) that leads to God and this fabric is described in the Rule.

Constitution twenty-nine deals with perseverance, in other words, with staying authentic to one's call to be Oblate. To understand this authenticity, the constitution starts from the relation between Jesus and the Father. This is no surprise since this relationship is the axis around which our faith (and the whole history of salvation!) turns and is already part of the meaning of joy according to the Scriptures. So in fact, "Christ [is] in the concrete, the norm of everything"¹⁷.

What is the theological basis for this? John's Gospel says, "I have come from heaven, not to do my own will, but to do the will of the one who sent me" (Jn 6:38). Hence it can be argued that "the Sons form of existence, which makes him the Son from all eternity, is the uninterrupted reception of everything that he is, of his very self from the Father"¹⁸. This is very brief, but it cannot be lost sight of in what follows.

Back to the Rule: the way the constitution expresses it, "our perseverance is thus a sign of Christ's fidelity to the Father". And here is one of the real nuggets of the Rule - Oblates are called to do something that is analogous to the mysterious relationship between the Father and the Son. Just as the Father is giving existence to the Son, so the Oblate is to "help [the] other [Oblate] bind joy and fulfillment". Here the love ("wishing for and working for the good of the other") that is fundamental to real Oblate community is given a Christological face. It is the mystery of Christ that makes the Oblate dynamic possible.

The richness of this surrendering of self so as to copy the self surrender of Christ lies in the perfect quality of love that it shows. It has a totality about it that more convenient acts of

charity do not. Citing von Balthasar once again:

One who is striving toward the goal of love [will] let the concept of total self-surrender be his guide ... it is neither useful nor advisable to follow every conceivable recommendation, exercise or devotion [since they] ... always bear in themselves a certain character of superficiality and banality, of arbitrariness of choice and perspective, of clinging to individuality and current taste. The evangelical and traditional guidelines for attaining perfect love, on the contrary would have everything revolve around the axis of self-surrender, which appears hard and negative only to one who does not love¹⁹.

IV. Why Joy?

At the beginning of the article, it was suggested (perhaps surprisingly!) that joy is the overarching concept in Oblate spirituality that describes being an Oblate so much better than work does. This is especially true since the General Chapter on Apostolic Community reiterated the fact that Oblates are called to "fulfill [their] mission in and through the community to which [they] belong" (C 37). Why does this article give joy such a privileged position in the understanding of what it means to be Oblate?

The answer has already been suggested by what has gone before. It is in community that Oblates begin to approach the mystery of Christ's relationship to his father. This mystery of Sonship is central to being Christian. It is the ultimate union that Oblates are called to join. John's Gospel sums up the different dimensions of the union: "I am not praying for the world but for those you have given me, because they belong to you: all I have is yours and all you have is mine, and in them I am glorified" (Jn 17:9,10).

It is possible to go deeper still - Jésus' life will throw as much light as Oblates can bear on the heart of Oblate life. After all, Oblates are "cooperating with the Savior and imitating his example" (C 1). Jesus is the Son of God and then "if in him "having" were for one moment to cease to be "receiving", to become a radically independent disposal of himself, he would in that moment cease to be the Father's Son, would forfeit all claim to be believed²⁰". This basic mode of receiving from God is central to Oblate spirituality. "We give ourselves to the Father in obedience" (C 2). (here again obedience needs to be understood theologically rather than culturally!)

Now once the reality of Christ is clear, what happens next? von Balthasar wrote that in theology, there are no "bare facts" which, in the name of an alleged objectivity of detachment, disinterestedness and impartiality, one could establish like any other worldly facts, without oneself being (both objectively and subjectively) gripped so as to participate in the divine nature²¹.

This being "gripped by God" should not be a surprise. When faced with the mystery of Father and Son in Scripture or a good theology course or through reading the Rule or living with people who are participating in this mystery already, how can a Christian not be attracted and drawn in by what he sees?

Paul was very much aware of how vision and rapture are united. He wrote to the Corinthians: "we with our unveiled faces reflecting like mirrors the brightness of the Lord, all grow brighter and brighter as we are turned into the image that we reflect; this is the work of the Lord who is Spirit" (2Cor 3:18). Remember how the Rule spoke of "striving] to reproduce in ourselves the pattern of his life?" (C 2). Authentic Oblate activities like community generate this attractiveness of being around people who are becoming like Christ, this is what von Balthasar is driving at here. The Christ-like lives of people in community grips Oblates drawing them further into the mystery of Christ and filling them with joy since this is a joyous experience.

Just to drive home the point, one can use another example from von Balthasar. He wants to get at the whole truth of Christianity, not just what people are comfortable with at a particular time. To get people started he used the Gospel image of the precious pearl.

This precious "pearl" must have been espied in the first place by an eye that recognizes value, an eye which enthralled by the beauty of this unique form, dismisses all else as "rubbish"

in order to acquire the one thing (Mt 13:46, Phl 3:8) which alone is worthy of claiming our life unconditionally, the one thing which lends value to whatever we might be by allowing us to participate in its own intrinsic worth²².

The Rule says that "we strive to reproduce in ourselves the pattern of his life. Thus we give ourselves to the Father in obedience even unto death and dedicate ourselves to God's people in unselfish love" (C 2). This is Oblate life in its clearest expression in the entire Rule²³. If one substitutes this total vision of Oblate life for the pearl in von Balthasar's story then one can understand the attraction and the value, the joy and the enthralling nature of real Oblate life. The Oblate going through the conversion process has "the eye that recognizes value", in this case to value community but other things as well. Note once again the element of conversion, the Oblate who is open can "dismiss all else as "rubbish" in order to acquire the one thing". This "pearl" has an attractiveness all of its own.

The Oblate becomes "enthralled" with this form and wishes for and works for it (here is love once again!)²⁴. Very close attention must be paid to the verb associated with "joy" in constitution twenty-nine: "We will help each other find..." (C 29). Here is the crux of the whole matter. When Oblates are open to their fellow Oblates in the community so that they are "wishing for and working for the good of the other"²⁵ Oblates then joy results. It is this openness beyond themselves in all kinds of practical expressions that allows joy to blossom²⁶. There is a spiritual movement possible that goes beyond mere mood. (It would take another article to show that this is the basic dynamic behind Oblate mission as well). Here is the joy of the community of the end-time. Here is the joy of the people of the Resurrection! Then mission puts on its real face.

It can be said about Jesus that "where he is concerned, there is no such thing as empty time, available for filling with some indifferent content or other. To have time means, for him, to have time for God, and is identical with receiving time from God. Hence the Son, who has time in the world, for God, is the point at which God has time for the world²⁷". It is this time that Oblates are entering in authentic community. There, they discover that God has time for them and they for him and for the other Oblates and this leads to Oblates having time for the world. They "create anew in [their] own lives the Apostle's unity with him and their mission in his Spirit" (C 3). And being filled with joy by what we can do in terms of loving our fellow Oblates in community, we enter a movement outward to the rest of humanity.

So it can be said that first, Oblates "reproduce in [themselves] the pattern of his [Jesus'] life" (C 2) as was portrayed so well in constitution twenty-nine. Then constitution two continues, "our apostolic zeal is sustained by the unreserved gift we make of ourselves" (C 2). The gift of self makes authentic mission and authentic community possible. And the whole enterprise works because of the search for joy through openness to God. "Ask and you will receive, and so your joy will be complete" (Jn 16:24).

Bevil BRAMWELL, O.M.I.

NOTES

¹ On the occasion of the gathering of the U.S. Provincial Councils with the General Council, November 1994.

² There can be a tendency to look elsewhere for clues to religions community - to other writers or other religions traditions. The same thing can happen in terms of spirituality where people can look for Jesuit or other kinds of spirituality. But let us not shortchange our own Oblate tradition. It is extraordinarily rich. It is not as well known and there are not enough authors doing serious work in this area. It is right in the mainstream as this author hoped to show in

the reflection on "Charity, Charity, Charity". The Founder's letter to P. Mouchette cited by P. JET-rÉ in his work *O.M.L Homme Apostolique*, p. 221 is a classic example. A whole retreat could be built around that letter.

- ³ After reading that article, someone might make the objection that the final conclusion about what love is, is not what Eugene was thinking about. This objection has to be dealt with. There is a notion of religious charism that views the "spiritual gift to the founder" as narrowly confined to his time and place. But in reality charisms are only given for the enrichment of the Church as a whole and not as a founder's or any later person's private project. The author is simplifying here but this is close enough to deal with the objection. The answer goes something like this: the charism is the gift of the Holy Spirit to respond to the mission of Christ in the Church. So if the Founder is moved to use the word "love", for example, he certainly is not the first person to use the word in the Church. Also he certainly knew the key uses of the word in Scripture, for example, the story of the Good Samaritan.

What he was doing by using the word to tap into the spiritual spring of what is meant by love in Christ's life AND ever since. So for arguments sake, even if he personally was not acquainted with Thomas Aquinas' understanding of love, he would have found a lot of common ground with its content if not with its argumentation. Basically the content of the idea of love cannot be less than what is meant in the Good Samaritan since that is the spring of all useful "love-talk" in the Church. And certainly the Good Samaritan does not refer love merely to people outside one's family or community!

Through his charism, the Founder did set certain parameters of the Oblate life but their content is already part of what the Church has known since the time of Christ. Just as the Founder did not discover or control the meaning of love, he does not control the meaning of the poor or their role in the people of God, he does not control the meaning of the Church etc. etc. All of these are already part of what has come to us through the missions of Christ and the Holy Spirit. He was simply called to set up a particular practical expression of these (the Oblate Congregation) to ensure that the mission to the poor is actually carried out by the Church.

- ⁴ BALTHASAR, Hans Urs von, *The Glory of the Lord, vol. I*, San Francisco, Ignatius Press, 1989, p. 258.
- ⁵ Thinking only works to the degree that it has the tools. Working just with common sense and not with more comprehensive ideas, exposes people to the limits of common sense. As Bernard Lonergan puts it, "to err is human and common sense is very human" (p. 225). Using just common sense means a narrowing of the thinking process. "What is put in, less and less is part of a coherent whole that will ask for its completion, and more and more it is some arbitrary fragment[s]" that are being worked with (p. 229). "It is in this major surrender of intellectual detachment that the succession of ever less comprehensive viewpoints comes to light" (p. 231). Lonergan's idea of groups being biased by limited views (like common sense cultural views) and the cycle of decline that they cause is well worth reading. See Lonergan, Bernard, *Insight -A Study of Human Understanding*, San Francisco, Harper and Row, 1958.
- ⁶ Perhaps some Oblate historian has done a study of how the 1982 Rule was introduced into the Congregation. What would be of interest would be simple things like: how many people read it? How many people can discuss the different provisions of the Rule? What efforts were made to re-tool members of the Congregation who had joined under previous Rules? This is a serious question since usually men in formation do more work on the current Rule simply as part of their formation. In some areas, the number of men entering was already declining when the Rule was promulgated so other forms of exposure to the Rule were needed. What were they and how effective were they?
- ⁷ Notice that work is not discarded either. It is simply being moved into its correct position in the spirituality of the Oblates that is so clearly stated in constitution thirty-seven: "we fulfill our mission in and through the community to which we belong". At least since the 1982 Rule, authentic Oblate life is a symbiotic relationship between community and mission.
- ⁸ DREYER, Elizabeth, "'Affectus" in St. Bonaventure's Theology", *Franciscan Studies*, 42 (1982), p. 5.
- ⁹
- ¹⁰ KITTEL, G. & G. Friedrich, *The Theological Dictionary of the New Testament, vol. 1*, Grand Rapids, Eerdmans, 1964-1976, p. 19.
- ¹¹ KITTEL, Vol. I, p. 20.
- ¹² KITTEL, Vol. I, p. 20.
- ¹³ Also most Oblates do have a theological training!
- ¹⁴ Kapa

¹⁵ Kittel, Vol. 1, p. 369.

¹⁶ Kittel, Vol. 1, p. 369.

¹⁷ BALTHASAR, Hans Urs von, *A Theology of History*, San Francisco, Ignatius Press, 1994, p. 18.

¹⁸ BALTHASAR, Hans Urs von, *A Theology of History*, p. 30.

¹⁹ BALTHASAR, Hans Urs von, *The Christian State of Life*, San Francisco, Ignatius Press, 1983, p. 64.

²⁰ BALTHASAR, Hans Urs von, *A Theology of History*, p.30.

²¹ BALTHASAR, Hans Urs von, *The Glory of the Lord*, vol. I, p. 125.

²² BALTHASAR, Hans Urs von, *The Glory of the Lord*, vol. I, p. 26.

²³ Again it is not the image of Oblate life that is nicer or more convenient that is important. It is the image of Oblate life that is most authentic. This authenticity is judged using the tools of theology to make a comparison between the Rule and particular situations.

²⁴ This author has a theory that the attraction that potential members of the Oblates experience can be described in the saine way. They need to sensé that people are finding Christ in the community that they are thinking of joining. There should bc a profound visible différence between a group of men in a secular residence and a group of religions in a community. This would translate into practical différences: How do they spend their time? What do they speak about? How do they spend their money? Who are they accountable to? How often are they called to account? What gives them joy? And so on.

²⁵ gee the first article in the séries.

²⁶ The Rule is very clear about practical expressions of love so that it is not simply paid lip-service: "we strive together to bring the grace of our baptism to its fullness" (C 12). "We ... free ourselves for a love that reaches out to everyone and challenge the tendency to possess and use others for selfish purposes" (C 15). "We will endeavor to help one another grow in maturity" (R 11). "We will help each other find joy and fulfilment in our community life, supporting one another..." (C 29). "In sharing what we are and what we have with one another, we find acceptance and support. Each of us offers his friendship and places his Godgiven talents at the service of all... In humility and with the strength of charity, we express our responsibility for each other in particularly concerned for them and surround them with all the affection that binds us together as members of the saure family" (C 42) etc.etc.

²⁷ BALTHASAR, Hans Urs von, *A Theology of History*, p. 40.

La Législation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée sur la pauvreté ¹

SUMMARY - At the beginning, the rule of La Société missionnaire de Provence did not have a vow of poverty; this vow was introduced at the second general chapter on October 21, 1821. The author explains the notion of the spirit of poverty and the particularities of the vow of poverty of the Oblates. The basis of the oblate poverty is the voluntary imitation of Jesus' destitution. For the Oblates, the first community of Jerusalem is considered as the mode' of their poverty. The article informs us on the attitude of Oblates whose parents were poor, how out possessions should be administered, the instructions of the Founder and his successors, the analysis of the revisions of out Rules and Constitutions. The author notes the differences between the oblate poverty of the Euro-Americans, the Fourth-World and the Third-Church. For a good number of Oblates, the principal difficulty in the practice of poverty comes from the fact that the vow is designed by an ambivalent term. At the end, the author offers a few suggestions for the practice of poverty in the socio-cultural contexts of the Third-Church.

Lorsque E. de Mazenod² réunit autour de lui quelques prêtres, ce fut avec l'intention de constituer avec eux une association de missionnaires qui, restant en communauté³, devaient travailler à l'évangélisation des pauvres de sa région natale de Provence⁴. Cet amour des pauvres, des abandonnés matériellement et spirituellement, l'avait poussé aux lendemains de la Révolution française, à les choisir comme son champ d'apostolat et de prendre comme devise: «Il m'a envoyé évangéliser les pauvres⁵.»

Le passage de la Société des Missionnaires de Provence à la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée a comporté divers changements⁶. Mais dans les limites de cette étude, notre intérêt immédiat est l'évolution historico juridique du voeu de pauvreté chez les compagnons d'E. de Mazenod, depuis leur début jusqu'à nos jours.

I. L'idée du fondateur et les constitutions initiales

En invitant certains prêtres à se joindre à son projet des missions populaires auprès des pauvres abandonnés, E. de Mazenod avait promis à ses pairs qu'ils ne feraient pas de voeux. < [O]n ne sera point lié par voeu; mais j'espère qu'il en sera de nous comme des disciples de saint Philippe de Néri qui, libres comme nous continuerons de l'être, mouraient avant d'avoir songé qu'ils auraient pu sortir d'une congrégation qu'ils affectionnaient comme leur mère⁷. »

Dès le commencement de la Société des Missionnaires de Provence, E. de Mazenod et ses premiers compagnons s'étaient donnés une norme de conduite appelée communément le règlement du 25 janvier 1816⁸. C'est ce règlement qu'ils avaient signé d'un commun accord et envoyé à la curie diocésaine en vue de l'institution canonique de leur jeune Société⁹. Cette idée d'un ministère pastoral en communauté eut l'approbation de l'autorité compétente.

Nous, vicaires généraux du diocèse d'Aix et d'Arles, le siège vacant, convaincus de l'utilité de la réunion [...] formée par des prêtres respectables et dévoués au salut des âmes; [...] en vivant à cette fin en communauté [...] sous l'observance du règlement [...] dont nous avons examiné et dont nous approuvons les dispositions; avons autorisé messieurs les signataires à se réunir en communauté [...] à Aix, sous l'observance du règlement susdit, nous réservant toutefois de leur accorder une plus ample et plus formelle autorisation avec les modifications de règlement que l'expérience pourra faire connaître utiles, si besoin est¹⁰.

L'union des Missionnaires de Provence couramment appelée la Mission de Provence fut canoniquement érigée par les vicaires généraux comme une association de prêtres diocésains¹¹.

Elle formait ainsi une communauté de «prêtres séculiers qui ne font pas de voeux, mais se proposent de persévérer toute leur vie, sous un Règlement»¹² approuvé par l'autorité ecclésiastique.

A. L'introduction des trois premiers voeux

Au commencement de la Société, le fondateur avait chargé H. Tempier de la rédaction d'une règle qui prendrait en compte l'expérience de la vie communautaire et qui devait, par ce fait, être plus complète que le règlement de 1816¹³. Suite à la demande faite pour une fondation des Missionnaires de Provence au sanctuaire de Notre-Dame du Laus, le 16 août 1818, les membres avaient confié à E. de Mazenod la responsabilité de rédiger sans trop tarder une règle pour leur jeune Société¹⁴.

Le fondateur choisit l'occasion de la retraite annuelle du 23 octobre au 1^{er} novembre 1818 pour expliquer la nouvelle règle de la Société aux membres¹⁵. La première partie du texte qui traitait de la fin de la Société fut acceptée, avec certaines corrections mineures, par tous les membres présents¹⁶. Mais, la deuxième partie dans laquelle le fondateur avait introduit de son gré les voeux de chasteté, d'obéissance et de persévérance dans la Société souleva des vives protestations. Quatre de six prêtres s'y étaient opposés catégoriquement¹⁷. Pour résoudre la crise, le fondateur convoqua les trois acolytes agrégés à la Société¹⁸.

[I] leur lit la règle pour connaître leur opinion sur la question. Ils répondent qu'ils n'en sont point effrayés et qu'ils désirent ardemment de suivre (sic) la règle. À ces mots le fondateur leur donne voix délibérative dans le Chapitre, et il déclare qu'après la retraite, qui était déjà commencée, ceux qui voudraient se consacrer entièrement à Dieu dans la Société feront les voeux [...]¹⁹.

La première émission de ces trois voeux eut lieu à Aix, le 1^{er} novembre 1818²⁰. Sans toutefois nous étendre à propos de la légalité du fait que le fondateur ait donné droit de vote aux trois scolastiques, notons qu'il n'était pas encore question du voeu de pauvreté. Au sujet de ce dernier, de Mazenod avait écrit:

[L]a cupidité étant un des vices qui fait le plus de ravages dans l'Église, nous serions portés, selon l'esprit de notre Institut qui est un esprit de réparation, d'offrir à Dieu la compensation de ce vice en adoptant la pauvreté volontaire comme les saints l'ont pratiquée avant nous. Des raisons de circonstance nous ont détourné, pour le moment, de cette pensée. Nous laissons donc aux chapitres généraux qui suivront, à perfectionner ce point de notre règle, quand ils jugeront devant Dieu que le moment de le faire sera venu²¹.

La règle de la Société des Missionnaires de Provence ne comporta pas le voeu de pauvreté à ses origines; il ne fut introduit que plus tard²².

B. L'addition du voeu de pauvreté

Le II^e Chapitre général de la Société s'est tenu le 21 octobre 1821 à Aix-en-Provence²³. Il était convoqué par E. de Mazenod, fondateur et supérieur général des Missionnaires de Provence²⁴. Ouvert et clôturé le même jour, ce II^e Chapitre général avait examiné deux principaux points: l'appellation des membres²⁵ et l'introduction de la profession de pauvreté comme quatrième voeu dans la Société.

Le [supérieur général] donna diverses explications relatives à la pratique de la pauvreté; il déclara que l'esprit de nos Règles était que l'on vécut comme si l'on était à cet égard sous les règles les plus austères. Là-dessus on proposa que l'émission du voeu de pauvreté fut prescrite par la règle. D'après

ce qui fut dit, [le père de Mazenod], usant du pouvoir que lui donnait sa qualité de fondateur, décida séance tenante et inséra dans les règles que le voeu de pauvreté serait d'obligation pour être reçu dans la Société²⁶.

Nous savons par ailleurs que le père A. Dupuy, par exemple, n'a jamais émis le voeu de pauvreté dans la Société; et cela fut de même après l'approbation pontificale de l'Institut²⁷.

C. L'approbation pontificale de la Société

Plusieurs motifs ont contribué à la demande d'approbation pontificale de la Société des Missionnaires de Provence, notamment le besoin de protection contre certains évêques de France²⁸. Après une période d'hésitation, le fondateur s'est finalement rendu à Rome²⁹.

Avec l'approbation de la Société ainsi que de ses Constitutions et Règles par le Saint-Siège en 1826, Léon XII baptisa à nouveau la Société des Missionnaires de Saint Charles³⁰ sous son appellation actuelle de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée³¹. Reconnaissons avec G. Cosentino que «pendant les dix premières années de son existence, notre Congrégation ne fut pas une véritable Congrégation de droit diocésain, pas même de facto, mais seulement une simple association de prêtres séculiers vivant en communauté avec des voeux privés³².»

Comme la Société des Missionnaires de Provence avait été menacée de fermeture par certaines autorités françaises³³, son approbation pontificale s'avérerait la meilleure garantie de sa survie. Le fondateur et tous les membres avaient donc fait tout en leur pouvoir pour obtenir du Saint Sièges cette protection³⁴.

I. Le droit propre sur la pauvreté au temps du Fondateur

Le fondement de la pauvreté "oblate" est l'imitation volontaire du dénuement de Jésus selon certaines exigences juridiques particulières à la Congrégation.

A. La pauvreté dans les constitutions initiales

Pour les Oblats, la première communauté de Jérusalem est considérée comme le modèle de leur pauvreté³⁵. À l'instar des premiers chrétiens, ils mettent en commun ce qu'ils possèdent³⁶.

Chaque «Oblat» conservait ses biens personnels sans pour autant avoir le droit de les administrer individuellement, excepté lorsqu'il fallait secourir ses parents.

Tout membre de la Société conserve la propriété de ses biens. Il pourra donc en disposer, mais seulement au bénéfice de ses parents. S'il n'en dispose pas en leur faveur, il les laissera à la Société. Néanmoins la Société n'acceptera jamais les legs ni les donations qui lui seraient faits par des sujets qui auront des parents pauvres³⁷.

Depuis 1826, le vocable «esprit de pauvreté» fut remplacé par celui de « voeu de pauvreté» sans changer quoi que ce soit sur la norme propre de cette profession³⁸. La règle continua à insister sur la dépendance du membre au supérieur, sur la mise en commun et sur la garde de ses biens personnels³⁹.

B. Le fondateur et les Oblats de parents pauvres

Dans certaines lettres aux Oblats, le fondateur fit preuve d'une attention particulière au quatrième commandement du décalogue. Comment en pouvait-il être autrement de ce grand apôtre des pauvres? Ainsi, dans une lettre à un Oblat français en 1835, il écrivait:

Le motif sur lequel vous vous êtes fondé est-il réel, [...] c'est-à-dire est-il vrai que votre père et votre mère soient tombés dans une nécessité extrême depuis votre profession? N'y avait-il pas d'autre moyen que de sortir de

nos communautés pour aller essayer de gagner de l'argent afin de pourvoir à leurs besoins? [...] En attendant de plus amples informations, que vous donnerez dans une lettre, je vous autorise à rester où vous êtes. Mais sachez bien que mon autorisation est fondée sur la nécessité extrême de votre père et de votre mère que je suppose ne pouvoir se passer des secours que votre travail leur fournit⁴⁰.

À un autre Oblat, le père Gondrand, également de nationalité française, qui voulait vivre en dehors de la Congrégation afin de secourir ses parents, le fondateur disait:

Je vous ferai observer qu'un religieux n'est obligé que de pourvoir aux plus pressants besoins de son père et de sa mère. Regardez-vous comme autorisé par la présente lettre, comme dûment autorisé à solliciter et à accepter, hors des communautés de la Congrégation, tout emploi ecclésiastique, d'en administrer les revenus, soit pour vos besoins personnels, soit pour le soulagement de votre famille, vous rappelant néanmoins toujours de vivre modestement selon l'esprit de pauvreté.

[...C]'est du reste une chose que je puis vous accorder, car elle se pratique, rarement à la vérité, dans d'autres ordres et congrégations. [...] Vous ne ferez durer cette dispense qu'autant que cela sera nécessaire pour soulager les besoins urgents de vos parents⁴¹.

Avec la première extension de la Congrégation, les demandes d'Oblats en faveur des secours matériels pour leurs parents allèrent en augmentant. Même dans la lointaine Angleterre, un Oblat anglais, le père J. Naughten, fut autorisé à exercer son ministère en dehors de la Congrégation pour être en mesure d'aider matériellement ses parents. «À cause des malheurs de votre famille, je reconnais que c'est le cas de vous accorder toutes les dispenses compatibles avec votre vocation. Je consens donc à ce que vous acceptiez une mission dont vous retirerez les émoluments pour soulager la détresse de votre mère et de votre soeur⁴².»

Le souci porté par le fondateur à l'adaptation de la vie religieuse aux réalités sociales de son temps s'est accru quand il eut élaboré des normes propres aux Oblats en missions étrangères⁴³. Dans les règles initiales, il n'était encore question ni de la division de la Congrégation, ni des missions étrangères. C'est au Chapitre général de 1850 que les capitulants avaient décidé de répartir la Congrégation en provinces⁴⁴ et de remettre à plus tard les additions à faire dans la règle à propos des missions étrangères⁴⁵. À propos de ces missions lointaines, le fondateur ajouta en annexe une instruction spécifique dans l'édition des Constitutions et les de 1853⁴⁶. L'urgence de ce document est liée au fait que les Oblats prêchaient la Bonne nouvelle en dehors des territoires français. Ils avaient déjà commencé l'évangélisation des pauvres en Amérique du Nord⁴⁷, en Europe⁴⁸, en Asie⁴⁹ et en Afrique⁵⁰.

Au plan strictement juridique, cette instruction du fondateur et plus tard le statut des Oblats en missions étrangères⁵¹, n'ont rien apporté de nouveau au sujet de la pauvreté. Ils ont été, cependant, des textes novateurs au sujet des dispenses légales sur la vie communautaire oblate et sur les établissements de fonds en vue d'une autosuffisance financière des entités oblates⁵².

C. Les supérieurs généraux et l'administration des biens

Harmonisant l'expérience de la Congrégation avec la sagesse de l'Église, les supérieurs généraux ont toujours donné des directives permettant une saine administration des patrimoines oblates. En effet, pour que la pauvreté religieuse soit aussi un témoignage de vie, sa pratique a souvent exigé une bonne administration des biens matériels.

1. Les directives du fondateur

Dans une lettre circulaire en 1853, E. de Mazenod écrivait: «L'administration temporelle et la comptabilité, je le répète, exigent la plus minutieuse et la plus rigoureuse attention. [...]

«Ainsi, je recommande [...] aux provinciaux, aux vicaires des

missions et à tous les supérieurs locaux, de s'en tenir strictement aux prescriptions de la règle et aux usages autorisés [...]»⁵³.

En nommant, deux ans plus tôt, le père H.-F. Tempier visiteur au Canada, il l'exhortait aussi à parler avec Mgr Guigues, premier évêque d'Ottawa, de la vie économique des Oblats en mission dans son diocèse:

Il faut absolument que nos pères aient leurs revenus assurés sur lesquels ils se nourriront, s'entretiendront et pourront épargner quelque chose pour les éventualités et pour pourvoir à l'avenir. Il est du devoir de l'évêque de combiner les choses de façon que l'existence convenable des missionnaires soit assurée pour le présent et surtout pour l'avenir⁵⁴.

En tant que supérieur général, le fondateur avait également recommandé une méthode de comptabilité propre aux Oblats⁵⁵.

2. Les successeurs du fondateur

Dans l'ensemble, les successeurs de Mgr de Mazenod ont continué les orientations qu'il avait données. Leurs efforts furent couronnés quand, avec le Saint-Siège, ils ont pu introduire certaines normes économiques dans les statuts propres à la Congrégation⁵⁶.

Ils voulaient «séparer totalement les biens temporels de la congrégation de ceux de la mission. Les biens de la mission sont administrés [...] par un procureur distinct autant que possible [de celui] qui administre les biens de la Congrégation [...]»⁵⁷. À la suite des diverses révisions des normes oblates, notamment celle exigée par Vatican II, les directives sur la bonne gestion ont été rassemblées dans un seul directoire général⁵⁸.

3. L'actuelle Administration générale

Depuis qu'il est supérieur général, le père M. Zago ne cesse de chercher des voies et moyens qui peuvent contribuer à une saine administration des biens de la Congrégation. Disons en passant qu'il est aidé par de nombreuses compétences oeuvrant dans la ligne de son prédécesseur immédiat, le père F. Jetté⁵⁹. Il a révisé et mis à jour un directoire des biens matériels⁶⁰.

En conformité avec les principes énumérés dans le *Directoire des évêques en leur ministère pastoral*⁶¹, l'actuelle Administration générale considère les biens temporels de la Congrégation comme faisant partie de la mission oblate⁶². Elle souhaite, en outre, que tous les Oblats aient une certaine formation aux questions financières⁶³. Quant aux gestionnaires des biens oblates, ils doivent en plus de la compétence, acquérir une formation conforme aux directives données par le supérieur général en conseil⁶⁴.

III. Les révisions des Constitutions et Règles Oblates

Depuis l'approbation pontificale de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée (en 1826) jusqu'à nos jours, leurs Constitutions et Règles ont fait objet de sept éditions différentes. Nous aborderons les documents en deux temps: avant et après Vatican II.

A. Les éditions révisées avant Vatican II

Avant le deuxième Concile du Vatican, une quarantaine d'articles étaient consacrés au vœu de pauvreté dans chacune des versions des Constitutions et Règles approuvées⁶⁵. Notons aussi une édition propre aux frères publiée en 1859. Au sujet de la pauvreté, elle reprenait quasiment ce qui était dit dans celle de 1853⁶⁶. Il n'est actuellement pas nécessaire d'étudier toutes les versions; seules les Constitutions et Règles de 1910⁶⁷ et de 1928⁶⁸ seront examinées puisqu'elles sont des documents typiques.

Avec la promulgation du Code de droit canonique de 1917, les adaptations de la pauvreté oblate étaient en conformité avec le droit des religieux propre aux congrégations à vœux simples⁶⁹. Sans toucher aux articles assortis à la doctrine de l'Église préconciliaire, nous

allons analyser brièvement, deux aspects qui vont nous permettre de faire ressortir la particularité juridique de la pauvreté religieuse des Oblats.

1. La pauvreté dans l'obéissance

Afin de pratiquer licitement le voeu de pauvreté, la voie la plus observée par les membres était la demande de permission au supérieur légitime ou à son délégué⁷⁰.

Tout, dans la Congrégation, sera en commun, pour l'usage journalier, sous la direction des supérieurs. Tout ce qui a été dit jusqu'ici [sur la pauvreté] est confié à la vigilance des supérieurs, surtout du supérieur général, afin que, dans une matière aussi importante, il ne se glisse aucune innovation contraire à la pauvreté⁷¹.

De leur côté cependant, les supérieurs devaient veiller à ce qu'aucun membre bien que vivant pauvrement ne puisse manquer du nécessaire⁷². Tous les biens des membres étaient gardés en commun, et personne ne pouvait avoir quelque chose en propre sans l'autorisation du supérieur légitime⁷³.

2. Le patrimoine personnel chez les Oblats

Dans la règle qu'il composa en vue de l'approbation pontificale de sa congrégation, le fondateur voulut imposer à ses membres une pauvreté austère⁷⁴. Il aurait bien voulu que la pratique du voeu de pauvreté soit comme celle vécue dans certains ordres⁷⁵. Le Saint-Siège fit voir au fondateur certaines difficultés que susciterait l'article 24⁷⁶. Pour le doyen du tribunal de la sacrée Rote romaine, cet article 24 allait provoquer des procès entre les parents et l'institut en ce sens que l'institut pourrait méjuger l'indigence des parents. Alors pour éviter cette éventuelle difficulté, Mgr de Mazenod a fait ajouter une seconde partie à l'article suivant (numéro 25), en notifiant par là que l'ordinaire du lieu du membre serait arbitre en cas de doute⁷⁷. Dépendant de la doctrine de l'Église et de l'évolution du monde, cet article 25 des Constitutions de 1827 a subi différentes rédactions au cours des années⁷⁸.

Tout membre, nonobstant la défense d'administrer ses biens personnels⁷⁹, c'est-à-dire des biens matériels qu'il aura acquis au titre d'héritage ou par tout autre moyen similaire, pouvait poser certains actes civils de propriétés⁸⁰. Normalement, chaque Oblat gardait son patrimoine personnel; un membre à voeux perpétuels pouvait le céder à la congrégation⁸¹. Petit à petit, la règle a statué que tout Oblat dispose par testament de ses biens actuels et futurs⁸².

Nous aurions pu dire que la conception du patrimoine personnel chez les Oblats était une manière de fournir un fonds si jamais le membre sortait de la Congrégation; il posséderait ainsi des moyens matériels pouvant l'aider à faire la transition vers son nouvel état de vie⁸³. Nous avons également constaté que la garde de la nue propriété chez les Oblats a été initialement une façon de permettre à chaque membre de secourir ses parents dans l'indigence⁸⁴. Les Constitutions et Règles oblates ont toujours gardé une attention particulière à l'assistance matérielle des parents des membres. Cela est conforme au charisme même de la Congrégation qui a constamment prôné l'évangélisation de l'homme intégral⁸⁵.

Jusqu'au Concile, les articles sur le voeu et l'esprit de pauvreté étaient à peu de choses près les mêmes que ceux des constitutions initiales de la Société. En substance, rien n'a été modifié, sinon pour adapter la règle aux exigences du Code de 1917 et pour mieux préciser quelques prescriptions⁸⁶.

Ajoutons que la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée ne s'est jamais voulue une congrégation mendicante à l'instar des ordres mendiants. Sa forme de pauvreté s'y est toujours opposée depuis ses origines⁸⁷.

B. Les révisions postconciliaires

Deux principaux événements ont sûrement contribué aux révisions des Constitutions et Règles des Oblats à l'époque contemporaine: le deuxième Concile du Vatican et l'entrée en

vigueur du nouveau *Code de droit canonique*.

1. La révision de 1966

À l'issue du Concile, tous les instituts de vie consacrée furent invités par le Saint-Siège à faire les adaptations nécessaires à leurs normes de vie⁸⁸. Pour les Oblats, cette tâche commencée déjà en 1958 et préparée par une Commission pré-capitulaire avait été poursuivie lors du Chapitre général de 1966⁸⁹. Pendant son audience accordée aux capitulants de ce «chapitre du renouveau», Paul VI les encouragea à bien réaliser les innovations.

Il s'agit en effet d'accomplir cet *aggiornamento* en demeurant fidèle à la pensée profonde de votre grand fondateur, Monseigneur de Mazenod, qui avait choisi comme devise de sa jeune Congrégation les paroles toujours actuelles et riches de sens de notre Sauveur: *Evangelizare pauperibus misit me*. Cette oeuvre n'est pas facile et requiert certainement de chacun d'entre vous compréhension, intelligence, désir d'adaptation et volonté d'entente fraternelle⁹⁰.

Décrotées, *ad experimentum*, le 2 août 1966, les constitutions et règles modifiées par ce **XXVIIe** Chapitre ont pris force de loi dès le 1er janvier suivant⁹¹.

2. Les rénovations sur la pauvreté

Dans les Constitutions et Règles de 1966, on comptait sept articles constitutionnels⁹² et trente règles⁹³ sur la pauvreté. Plusieurs articles constitutionnels reprennent *Perfectae caritatis* 13⁹⁴. De plus, trois d'entre eux sont accompagnées de certaines règles et forment la particularité de la pauvreté oblate dans cette édition de 1966⁹⁵.

3. Les biens personnels de l'Oblat

Juridiquement, la pauvreté oblate n'a jamais été conçue ni enseignée comme un dépouillement total, puisque chaque membre «garde la propriété de ses biens et la capacité d'en acquérir d'autres à un titre quelconque d'héritage⁹⁶.» Reprenant la coutume oblate sur le patrimoine personnel, l'article constitutionnel 27 qui se réfère à la doctrine conciliaire reste une norme propre à la Congrégation⁹⁷. Le vœu de pauvreté de l'Oblat doit être vécu selon la législation spécifique de la Congrégation⁹⁸.

Pour ce qui est des règles⁹⁹, quelques-unes statuent sur les biens temporels personnels. Elles sont dans l'ensemble une nouvelle formulation des anciens articles sur la pauvreté oblate.

Signalons d'abord une interprétation particulière du vocable «héritage» dans la Congrégation. Désormais, « [s]ous le titre d'héritage, on comprend toute autre acquisition qui peut être considérée comme équivalent d'un héritage¹⁰⁰.» En outre, on fixe des limites propres à une éventuelle cessation de son patrimoine personnel à la Congrégation¹⁰¹.

Lorsqu'un Oblat «aura disposé de revenus ou de pensions en faveur de la Congrégation, le provincial pourra les céder au profit des parents de ce religieux, s'ils sont pauvres. De ceux dont les proches sont dans le besoin, la société n'acceptera pas de donation¹⁰².» Cette norme n'est pas nouvelle, elle est une reprise presque textuelle d'un article des constitutions et des règles initiales de la Congrégation¹⁰³.

C. L'étude de la pauvreté au Chapitre de 1972

Jamais un chapitre général n'aura suscité chez les Oblats une discussion aussi vive et aussi profonde sur la pauvreté que celui de 1972. Eût-on suivi les propos de certains membres, l'*aggiornamento* souhaité sur les exigences juridiques de la pauvreté aurait été amorcé. Après lecture des questions élaborées par la Commission pré-capitulaire, nous avons constaté que celle-ci conduisait toute la Congrégation vers cette rénovation vivement recommandée par le Saint-Siège¹⁰⁴. Toutefois, le travail capitulaire n'a pas abouti immédiatement à des changements dans les constitutions; son but était plutôt d'éveiller aussi bien la Congrégation elle-même que les membres en particulier aux dimensions pratiques de la pauvreté vécue dans un monde de disparité.

1. La pauvreté oblate mise en question

Dès la première lecture des réponses aux questions de la Commission pré-capitulaire en vue du Chapitre général de 1972, nous avons observé certaines dissemblances dans la pratique de la pauvreté des provinces et par ce fait des membres. La pauvreté, même religieuse, est vécue dans un contexte déterminé. Ainsi, elle suit bon gré, mal gré l'évolution politico-économique de la société.

Les difficultés ou les malaises que soulève la pratique du voeu de pauvreté pour les religieux du Tiers-Monde (comme d'ailleurs ceux du monde entier) sont partiellement accrus puisque ce voeu est plus que jamais lié aux conditions socio-économiques de notre temps. Pour étudier les obligations juridiques du voeu de pauvreté, personne ne saurait tout simplement retourner à la doctrine, au droit ecclésial, à la règle de telle ou telle congrégation pour sauver coûte que coûte la norme en vigueur.

Le voeu de pauvreté n'a pas l'absolu que pourraient avoir d'autres voeux publics. Il s'est généralement accommodé «d'un minimum de biens matériels; [et] il lui appartient d'en mesurer l'usage selon les pays, les époques et les moeurs [tant] économiques [que] financières¹⁰⁵.» En outre, l'ampleur prise actuellement «par la vie économique, l'allure de son évolution [...] posent à la pratique du voeu de pauvreté des problèmes relativement nouveaux et graves¹⁰⁶.» C'est pourquoi, nous ne saurions étudier la législation de la pauvreté oblate en oubliant d'autres composantes, notamment la pauvreté vouée ou la pauvreté socio-économique¹⁰⁷.

Dans la Congrégation, nous pouvons dire qu'il existe une pauvreté oblate des Euro-Américains¹⁰⁸, une pauvreté oblate du Quart-Monde¹⁰⁹ et une pauvreté oblate de la Tierce-Églises¹¹⁰.

2. La pauvreté oblate dans la Tierce-Église

La pratique du voeu de pauvreté dans le Tiers-Monde exige une nouvelle approche, si la Congrégation veut que cette profession demeure une authentique imitation du Christ.

Six questions sur la pauvreté avaient été posées à tous les Oblats en vue du Chapitre général de 1972¹¹¹; dans les limites de notre recherche, seules la première et la dernière questions feront sommairement l'objet de notre commentaire.

Lisons la première question avant de présenter succinctement les nouvelles difficultés juridiques de la pratique du voeu de pauvreté dans le Tiers-Monde. «Quel sens donner au mot «pauvreté» dans notre vie, puisqu'on fait profession de la pratiquer en communauté et qu'on la combat économiquement dans les zones [en développement]¹¹².»

Hormis l'aspect de la *sequela Christi*, les réponses de plusieurs provinces à cette première question traduisent les inquiétudes des membres sur la pratique de la pauvreté religieuse dans le Tiers-Monde.

Le sens que nous donnons au terme «pauvreté» dans notre vie est celui de «pauvreté volontaire, évangélique, à l'imitation du Christ». Elle est faite de détachement affectif et effectif des biens terrestres, de leur usage modéré et contrôlé par l'autorité et de partage des biens. À l'inverse, dans les régions [en développement], on combat économiquement la pauvreté, car elle est synonyme de «misère» et d'«absence du nécessaire», fruit d'injustices sociales et d'égoïsmes coloniaux¹¹³.

Pour un bon nombre d'Oblats, le principal malaise quant à la pratique de la pauvreté serait causé par le fait que ce voeu soit actuellement désigné par un terme ambivalent.

En cette matière aussi [la pauvreté] la province a beaucoup évolué depuis le dernier Chapitre, et cela en relation avec l'ensemble de la société [...]. Elle ressent, comme la plupart des congrégations, un [...] malaise concernant le vocable «pauvreté» religieuse, mais deux traits surtout peuvent caractériser son évolution, de l'extérieur: l'introduction du travail salarié dans la vie religieuse et l'élévation du niveau de vie¹¹⁴.

La deuxième question a également soulevé des controverses chez les Oblats dans plus d'une province.

a. Pensez-vous que la pauvreté telle que vous la vivez sert ou dessert votre travail apostolique? Sert ou dessert le témoignage évangélique?

b. Trouvez-vous une difficulté pratique à concilier sur ce point l'efficacité du travail apostolique et la valeur du témoignage évangélique?¹¹⁵

Beaucoup de missionnaires du monde en développement n'hésitent pas à exprimer leurs angoisses.

En faisant allusion à la question posée, nous pourrions répondre que la «richesse» telle que nous la vivons, porte préjudice à notre travail apostolique et à notre témoignage apostolique. [...] Il est difficile d'exiger cette authenticité au niveau collectif, parce qu'il faut nécessairement passer par l'authenticité personnelle. Si chacun est authentique, la province et la Congrégation seront authentiques¹¹⁶.

La remise en question actuelle de la pratique du vœu de pauvreté est sérieuse et profonde. Face à cette interpellation qui vient des vrais pauvres, la Congrégation doit rechercher de nouvelles manières de rendre effectif le vécu de la pauvreté religieuse. Il faudrait peut-être même transformer certaines structures de la Congrégation afin que la participation des membres à la vie des pauvres reste un témoignage évangélique¹¹⁷.

Devant de tels défis au sujet des exigences légales de la pauvreté religieuse, nous devons nous interroger sur la croissance numérique des jeunes candidats à la vie oblate qui sont originaires du Tiers-Monde¹¹⁸. Aurions-nous raison d'affirmer qu'ils entrent parce qu'ils veulent fuir la misère matérielle de leurs familles? Ou encore, pouvons-nous dire que ces vocations en provenance de la Tierce-Église ne sont pas valables, authentiques? Ne pourrait-on plutôt prendre occasion de leurs entrées pour susciter une rénovation des exigences juridiques de la pauvreté oblate actuelle?

Devant le travail missionnaire accompli par les Oblats du Tiers-Monde, nous ne saurions remettre en question l'authenticité des vocations¹¹⁹. Vu les malaises ressentis par bon nombre de profès qui s'efforcent de vivre la pauvreté avec ses obligations juridiques actuelles¹²⁰, il devient urgent de réfléchir sur cette question et de suggérer des propositions précises.

Nous basant sur les malaises reconnus par certaines provinces quant à la pauvreté, nous allons poser le problème de l'application de ses exigences juridiques dans la Tierce-Église, c'est-à-dire dans des provinces oblates en Amérique latine, en Afrique-Madagascar et en Asie-Océanie. Nous servant ainsi de l'évolution juridique de la pauvreté oblate, nous voulons examiner les causes des malaises de sa mise en pratique au sein des provinces des pays en développement. Nous ne prétendons certainement pas fournir des solutions définitives.

Il nous semble que la pauvreté religieuse oblate pratiquée depuis le début de la Congrégation pourrait s'accommoder de certaines diversités socio-culturelles actuelles de ses membres. Laissée à ses seules exigences légales actuelles, elle sera de moins en moins signe évangélique pour les Oblats du Tiers-Monde¹²¹.

Des malaises entre les parents de plus en plus pauvres et leurs enfants Oblats menant une vie matérielle supérieure à la leur rendront davantage difficile le témoignage dudit vœu. Puisque la Congrégation accepte des membres en provenance du Tiers-Monde, il faut examiner dans quelle mesure sa législation actuelle évite comme les règles initiales, des situations conflictuelles entre les parents moins nantis et la Congrégation relativement bien pourvue¹²².

IV. La pauvreté oblate dans la législation actuelle

Même si la législation oblate actuelle sur la pauvreté n'a pas beaucoup évolué depuis ses origines, nous constatons cependant que «son témoignage social a pris une envergure particulière et le climat du monde actuel est, en plusieurs milieux, loin de l'aider¹²³.»

A. Les Constitutions et Règles de 1982

L'édition des Constitutions et Règles de 1982 inspirée des orientations du Chapitre de 1972, a subi quelques modifications pratiques concernant le voeu de pauvreté, aux Chapitres généraux de 1986 et de 1992¹²⁴.

1. Les articles constitutionnels

L'édition de 1982 consacrait cinq articles constitutionnels à la pauvreté religieuse. Ils insistaient sur l'imitation du Christ¹²⁵, sur des nouvelles formes de solidarité avec les vrais pauvres¹²⁶ et sur le témoignage tant personnel que collectif de la pauvreté. En outre, la dite norme exhorte chaque membre à gagner sa vie par son propre travail¹²⁷.

Par son voeu public de pauvreté, le profès oblat est contraint à des exigences juridiques dont le renoncement à certains droits d'user et de posséder des biens matériels¹²⁸. En plus, la mise en commun des biens est également une obligation légale.

Tout ce qu'un membre acquiert par son travail personnel ou en vue de la Congrégation appartient à celle-ci. Appartient de même à la Congrégation tout ce qu'un membre reçoit, non à un titre quelconque d'héritage, mais comme pension dont le titre a été acquis après son premier engagement, ou comme subvention, assurance ou de quelque autre façon¹²⁹.

Chez les Oblats, les assurances de vieillesse ou de santé ainsi que les autres pensions dont le titre a été acquis après la première profession reviennent de droit à la maison ou à la province selon le cas. En référence au *Code de droit canonique*¹³⁰, la C 23 détermine les normes oblates sur la nue propriété, sur le testament, sur le renoncement aux biens personnels, etc.¹³¹.

2. Les règles

L'édition de 1982 élaborait cinq règles sur la pauvreté religieuse¹³². Les trois premières, c'est-à-dire les RR 14, 15 et 16 fixent des directives pratiques sur la gestion des biens. Elles s'adressent aux provinces et aux communautés locales obligées à une saine administration de leurs biens temporels. Tout en exhortant à une gestion prudente¹³³ la Congrégation préconise le partage avec les provinces et les communautés moins bien pourvues¹³⁴. Dans toute la Congrégation, en effet, le souci de partager est remarquable; l'Administration générale, les provinces, les communautés locales et les Oblats individuellement aident avec générosité des indigents à travers le monde¹³⁵.

La R 16 statue sur la responsabilité des provinces de pourvoir au bien-être matériel de leurs membres. C'est «à chaque province de déterminer la manière d'administrer les biens temporels des communautés et d'assurer à chaque membre ce qui est nécessaire à son entretien et à son apostolat¹³⁶.» Pour ce qui est de l'administration, c'est par le directoire des biens temporels que chaque province fixe ses propres orientations sur les questions matérielles¹³⁷.

En accord avec la C 23, la R 17 précise qu'en cas de sortie de la Congrégation, toutes les exigences juridiques du voeu de pauvreté perdent leurs effets¹³⁸. La clause introduite au sujet de la cession des effets juridiques à la sortie du profès (R 17, § 3) n'est pas tout à fait une nouveauté; elle reprend, en effet, une norme contenue dans les anciennes règles oblates¹³⁹.

Conformément au Code révisé¹⁴⁰ le supérieur général avait délégué en 1984 aux supérieurs majeurs en conseil la faculté de permettre à tout Oblat à voeux perpétuels de renoncer d'une manière partielle ou totale à son patrimoine personnel¹⁴¹. Comme mentionné plus haut, la R 17 A ne fut ajoutée que par le Chapitre de 1986¹⁴².

La conception de la pauvreté chez les Oblats, en allant au-delà du voeu, tient de plus en plus compte de la vie contemporaine. En d'autres mots, elle s'oriente progressivement vers une

justice distributive. Elle suggère même des recommandations notables connexes¹⁴³.

Nouvelle forme de partage des biens oblates

Depuis que la Congrégation fut divisée en provinces en 1850, celles-ci ont conservé une juste autonomie dans l'administration des biens matériels. Conformément à la pratique de la première communauté, la Congrégation a continuellement enseigné le partage entre les provinces et les communautés selon les coutumes locales.

Inspiré par le Concile qui exhortait aussi chaque institut religieux à trouver sa façon spécifique de partager en son sein, les Oblats se sont montrés davantage généreux; c'est-à-dire que les provinces et les communautés qui ont une autosuffisance financière aident les provinces, les résidences et les maisons moins pourvues¹⁴⁴. Ce partage, cependant, n'a pas fait disparaître une certaine inégalité dans la Congrégation.

Lorsqu'on compare entre elles les six régions oblates, on aperçoit des disparités considérables dans le patrimoine oblat per capita. Pour comprendre ces disparités, il faut se référer à la durée de présence des Oblats dans une région, aux institutions tenues par une province, à l'histoire du christianisme local, et aussi à la valeur de la monnaie du pays [...]. De toute façon, cette grande disparité est frappante et elle représente un défi à notre esprit de partage¹⁴⁵.

Pour relever ce défi du partage, le XXXI^e Chapitre a pris certaines décisions sur la répartition des biens temporels dans la Congrégation¹⁴⁶. Il voulait surtout permettre une juste autonomie et une gestion responsable particulièrement oblates.

1. Le Chapitre général de 1992 s'engage sur le principe du partage du capital et sur celui de la gestion responsable à l'intérieur de la Congrégation.

2. Le Chapitre de 1992 confie au supérieur général en conseil le mandat de créer des instruments appropriés à la mise en oeuvre de cette forme de partage des biens et de la gestion responsable, dans le but de promouvoir l'autonomie financière dans la Congrégation¹⁴⁷.

Les provinces de la Tierce-Église sauront-elles administrer leurs biens sans devenir des nouveaux riches dans le Tiers-Monde? Comment avec ses biens matériels, utiles à la mission, sauront-elles partager avec leurs populations qui s'appauvrissent davantage? L'expérience d'autres provinces avec autosuffisance et les structures envisagées par le dernier Chapitre général nous donnent plus d'espoir que de crainte¹⁴⁸. Le fait d'insérer l'apprentissage de la gestion des biens matériels dans la formation première¹⁴⁹ est une des grandes innovations du Chapitre de 1992 au sujet de la pauvreté oblate.

Nous recommandons au Comité général de la formation de prendre à son compte la mise en oeuvre de la demande concernant l'apprentissage, durant la formation première, de l'usage responsable de l'argent et de l'habitude à prendre de rendre compte de ses dépenses. Que cet aspect concernant la formation à une saine administration financière soit incluse dans les Normes générales de la formation oblate¹⁵⁰.

Plus d'un siècle après la mort de leur fondateur et en application de son exhortation testamentaire¹⁵¹, des Oblats en chapitre général ont mis sur pied une forme de partage des biens matériels adaptée aux exigences du monde actuel¹⁵².

La nouvelle vision du partage des biens temporels dans la Congrégation avec ses aspects positifs ne fait voir que mieux la complexité du problème de la pauvreté religieuse et même de la pauvreté matérielle du Tiers-Monde¹⁵³.

Conclusion et propositions

La législation sur la pauvreté oblate doit être comprise selon les obligations que l'Église

impose aux instituts religieux. Ainsi, ce que nous avons dit aux précédents chapitres s'applique autant que cela se peut à la pauvreté oblate. En devenant Oblat, chaque membre s'engage à tout mettre en commun¹⁵⁴ à vivre dans la simplicité¹⁵⁵, à travailler¹⁵⁶ à partager avec les pauvres¹⁵⁷ ...

Un des caractères spécifiques de la pauvreté oblate est l'assistance aux parents des membres qui pourraient devenir indigents. Depuis la première règle de 1818, en effet, il y a continuellement eu une législation assez claire sur l'aide qu'un membre apporterait à sa famille tombée dans la gêne. Inchangée depuis le début de la Congrégation pourtant, elle ne tient pas compte des contextes socio-culturels de la Tierce-Église.

Signalons d'abord une divergence historique qui appuie notre affirmation. Les biographes de Mgr de Mazenod s'accordent à dire que le *Manuscrit I* de 1818 fut le premier texte français de la règle oblate. Pour eux, ces constitutions initiales ont été rédigées par le fondateur lui-même¹⁵⁸. Mais dans ledit document, la deuxième partie du futur article 25 dans l'édition de 1827¹⁵⁹ avait statué sur les secours matériels qu'un membre apporterait à ses parents en précisant qu'en cas de doute, l'Ordinaire (du lieu) de celui-ci sera arbitre¹⁶⁰.

Le fondateur « se montrait toujours empressé à subvenir aux besoins des parents qui se trouvaient dans la gêne, pourvu que cela fût conforme à l'esprit de la pauvreté¹⁶¹. » Il voulait que chaque Oblat, bien que vivant pauvrement, ait la possibilité matérielle de secourir ses parents une fois devenus indigents¹⁶². C'est en partie à cause de ce souci constant de pouvoir aider la famille en cas de nécessité que les constitutions initiales avaient prescrit la garde de la nue propriété de biens¹⁶³.

À certains Oblats sans patrimoine personnel et qui étaient dans l'obligation de secourir matériellement leurs parents, le fondateur avait permis de travailler en dehors de la Congrégation et d'administrer personnellement leur revenu au profit de ceux-ci¹⁶⁴; mais à d'autres, qui se trouvaient dans des conditions familiales similaires, il accordait les dispenses de quitter la Congrégation pour qu'ils puissent aider leurs parents¹⁶⁵.

Alors que le Concile Vatican II ouvrait davantage les instituts de vie consacrée aux diversités culturelles actuelles et au partage avec les pauvres, les éditions contemporaines des Constitutions et Règles oblates ne tiennent pas compte de la dramatique situation matérielle de ses membres originaires du Tiers-Monde. Bien qu'on sache depuis longtemps que dans leurs conditions matérielles pauvres, ils ne sauront jamais posséder des biens personnels, rien n'est encore envisagé pour les aider légalement à secourir leurs parents.

Nous avons remarqué que les récentes décisions sur le partage des biens matériels se sont limitées au niveau administratif. Il nous semble pertinent de rechercher des exigences juridiques de la pauvreté chez les Oblats ressortissants de la Tierce-Église¹⁶⁶.

La Congrégation doit, devant l'urgence créée par la pauvreté matérielle¹⁶⁷ des parents de ses membres du Tiers-Monde, trouver une solution juridique globale¹⁶⁸. C'est d'abord au chapitre général de la trouver; mais si ce dernier tardait à résoudre cette situation, il semble que c'est le supérieur général motu proprio qui devrait donner des directives particulières aux provinces oblates de la Tierce-Église¹⁶⁹.

Faute d'une solution juridique ou pratique propre au Tiers-Monde, est-ce que la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée peut continuer d'admettre des candidats de familles pauvres de la Tierce-Église¹⁷⁰? Avec une pareille perte, le manque de missionnaires dans le Tiers-Monde se fera sentir davantage.

Concrètement, la province pourrait penser à verser mensuellement une somme d'argent pour chaque Oblat à vœux perpétuels. Elle ouvrirait un compte pour ce dernier. Cet argent pourrait même devenir progressivement son patrimoine personnel; et le membre concerné devra le faire administrer selon les normes oblates, notamment la C 23¹⁷¹.

Sitôt envisagée, nous avons par ailleurs constaté qu'au lieu de résoudre la question de la pauvreté des membres du Tiers-Monde, cette première proposition risquerait de soulever des sérieuses difficultés. Dans la mesure où l'allocation mensuelle devenait le patrimoine du profès, le risque des difficultés avec la législation civile est évident, surtout en cas de sortie de la

congrégation. De plus, selon la législation de plusieurs pays, le patrimoine personnel acquis dans ces conditions équivaut à un compte bancaire personnel et est sujet aux impôts.

Comme deuxième suggestion alors, nous proposons que les provinces oblates considèrent la possibilité de légaliser l'usage du pécule religieux. En tenant compte des coutumes locales, chaque province établirait ainsi des politiques appropriées afin d'éviter toute déviation.

De nos jours plusieurs instituts admettent l'usage du pécule comme conforme à la pauvreté religieuse¹⁷²; cela n'enlève en rien l'urgence des précautions à envisager quant à sa pratique dans un contexte déterminé. L'histoire du pécule religieux, en effet, n'a pas toujours été sans méfait¹⁷³.

En considérant la situation matérielle des provinces dont il est question présentement, il faudrait que chaque entité concernée précise dès le commencement de la pratique du pécule les sources de financement. Pour ce faire, nous préconisons une troisième proposition: l'établissement d'un fonds de secours aux parents des Oblats.

Placé sous la responsabilité du supérieur compétent, ce fonds serait administré par l'économiste provincial ou toute autre personne désignée par l'autorité légitime. Celui-ci pourrait prendre une partie de ce qui est donné aux oeuvres de charité et l'allouer aux communautés qui se trouvent plus particulièrement dans le devoir d'aider matériellement les familles de leurs membres dans l'indigence.

Cette dernière proposition est plus proche de la tradition oblate¹⁷⁴ et conforme au droit de l'Église universelle¹⁷⁵. Dans la mesure où chaque province harmoniserait les deux dernières propositions et éduquerait les membres à une gestion responsable des biens matériels dès la formation première, nous pensons que le vœu de pauvreté pourra également conduire les Oblats du Tiers-Monde au détachement et à l'épanouissement.

Dans ce cas, une norme au moins pourrait être ajoutée à la présente législation oblate sur la pauvreté. Nous proposons une nouvelle règle (la R 149 A) formulée ainsi: «En tenant compte des coutumes locales, chaque province établira des politiques d'aide appropriées aux parents pauvres des Oblats à vœux perpétuels.»

Le partage remarquablement pratiqué au sein de la Congrégation ou de la province deviendra un témoignage évangélique contemporain, c'est-à-dire le secours matériel que la Congrégation apportera aux pauvres ne va plus omettre les parents de ses membres dans la gêne. En plus, cette nouvelle norme aidera surtout à remédier aux fréquents malaises ou aux « éventuels procès » entre les parents indigents et leurs fils Oblats¹⁷⁶.

Nous avons constaté aussi que la législation oblate accorde à toute province une juste autonomie dans l'administration de ses biens temporels. En d'autres mots, c'est à chaque province de fixer des directives qui tiennent compte des circonstances sociales, économiques, politiques, etc., de ses membres¹⁷⁷.

Fort de cette norme particulière, il reviendra au prochain chapitre d'appliquer nos propositions juridiques aux contextes socio-culturels d'une des provinces oblates de la Tierce-Église. Dorénavant, quelques questions nous préoccupent. Par exemple, pourquoi les provinces oblates du Tiers-Monde sont-elles encore peu pourvues alors qu'elles reçoivent assidûment des biens en provenance d'autres provinces oblates des pays industrialisés? Serait-ce par immaturité religieuse des membres? Est-ce parce que les profès ne mettent pas en pratique la loi commune du travail? Est-il vraiment possible qu'une province du Tiers-Monde parvienne à une autosuffisance financière? À quelles conditions? Pourquoi devons-nous faire notre application à la Province du Zaïre? Où le Zaïre trouvera-t-il les sources financières pour subvenir aux nouvelles dépenses que nous allons envisager? Voilà les principaux défis que nous aurons à affronter dans le prochain et dernier chapitre de notre recherche.

Mick NGUNDU, o.m.i.

NOTES:

¹ Tiré d'une thèse de doctorat en Droit canonique présentée à l'Université Saint-Paul d'Ottawa (ch. 3). *Les implications de la pauvreté chez les Missionnaires Oblats de Marie Immaculée avec application à la province du Za-re.*

² D'une famille noble, C.-J.-E. de Mazenod est né le 7 août 1782 à Aix-en-Provence. Il est entré au séminaire de Saint-Sulpice, le 12 octobre 1808 et a été ordonné prêtre le 21 décembre 1811. Il a été nommé vicaire général de son oncle Mgr Fortuné de Mazenod, évêque de Marseille, en avril 1823. Sacré à Rome, le 14 octobre 1832, il est désigné évêque titulaire d'Icosie. Le 2 Octobre 1837, il fut nommé évêque de Marseille et prit possession dudit diocèse le 24 décembre suivant, Cf. CHARBONNEAU, H., *Mon nom est Eugène de Mazenod*, Montréal, Maison provinciale, 1975, p. 14-182.

Mort le 21 mai 1861, il a été béatifié le 19 octobre 1975 par le pape Paul VI à Rome, cf. MITRI, A., *Le Bienheureux Eugène de Mazenod: sa vie, son oeuvre, sa cause de béatification*, texte traduit de l'italien et publié par H. VERKIN, Rome, 1975, p. 185.

³ CIARDI, F., «Fisionomia e natura della comunità oblata nel periodo di fondazione (1815-1818) negli scritti del Beato Eugenio de Mazenod», dans *Claretianum*, 16 (1976), p. 174-275.

⁴ CHARBONNEAU, H., «Les pauvres et les âmes abandonnées d'après Mg' de Mazenod», dans *VOL*, 36 (1977), p. 130-133; COSENTINO, G., «L'introduction des voeux dans notre Congrégation», dans *EO*, 13 (1954), p. 288-292.

⁵ PIELORZ, J., «Aux origines du charisme du fondateur des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée», dans *VOL*, 36 (1977), p. 91. «Dieu l'y avait préparé. Sa nature extrêmement sensible et généreuse se portait d'instinct vers les déshérités. [...] Plus significatif est de le voir, à son retour d'exil, lorsqu'il aura retrouvé sa ferveur première, se dévouer aux pauvres: il visite les malades, se charge activement du soin matériel et spirituel des prisonniers, fait le catéchisme aux enfants abandonnés des campagnes environnantes, s'occupe des petits ramoneurs, etc.» GILBERT, M., *Réflexions sur la vie oblata à la lumière des nouvelles Constitutions [=Réflexions sur la vie oblata]* [Bibliothèque oblata, 14], Ottawa, Éd. Études oblates, 1966, p. 33.

⁶ En dépit de certaines divergences chronologiques, nous pouvons retenir le 2 octobre 1815 comme la date de la fondation de la Société des Missionnaires de Provence et considérer le 25 janvier 1816 comme le jour du début de la vie communautaire de ses membres. Des auteurs disent généralement que les abbés F.-H. Tempier, J.-F.-S. Deblieu, P. Mie, E. Maunier et A. Icard étaient des premiers compagnons de l'abbé E. de Mazenod, Cf. ORTOLAN, T., *Les Oblats de Marie Immaculée durant le premier siècle de leur existence [= Les Oblats de Marie Immaculée]*, t. 1, Paris, Librairie Saint-Paul, 1914, p. 80-86.

Écrivant en son nom ainsi que celui de ses quatre compagnons, il notait le 2 octobre 1815 comme jour de leur fondation, cf. MAZENOD, E. de, «Formules d'admission au noviciat, octobre 1815-décembre 1825», dans *Missions de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée [= Missions]*, 79(1952), p. 7.

Pour des raisons d'ordre pratique cependant, seuls E. de Mazenod et H. Tempier avaient effectivement commencé la vie communautaire à la date mentionnée ci-haut; les autres membres de la Société naissante ne les avaient rejoints que quinze jours plus tard, cf. REY, A., *Histoire de Monseigneur Charles-Joseph-Eugène de Mazenod: évêque de Marseille, fondateur de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée [= Histoire de Mgr de Mazenod]*, t. 1, Rome, Maison générale, 1928, p. 190.

⁷ MAZENOD, E. de, «Lettre au P. Tempier, Aix, [le] 9 octobre 1815», dans *Circulaires administratives des supérieurs généraux aux membres de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée [= CAO]*, t. 1, Paris, Typographie OMI, 1887, p. 134.

⁸ COSENTINO, G., *Histoire de nos constitutions et règles: rédaction et sources de nos règles (1816-1818) [= Histoire de nos règles]* (Archives d'histoire oblata, 3), traduit du manuscrit italien par MARCHAND, G., t. 1, Ottawa, Éd. Études oblates, 1955, p. 23.

⁹ «S'ils ont préféré de former une communauté régulière de Missionnaires, c'est pour tâcher de se rendre utiles au diocèse en même temps qu'ils travailleront à l'oeuvre de leur propre sanctification conformément à leur vocation». MAZENOD, E. de, «La première demande d'autorisation adressée par notre vénéré fondateur aux vicaires capitulaires d'Aix, 25 janvier 1816», dans *Missions* 52 (1914), p. 61.

¹⁰ GUIOOU, M. et al., «Lettre d'approbation diocésaine du Règlement de la Société des Missionnaires de Provence, 29 janvier 1816», dans *Missions*, 52 (1914), p. 63-64.

¹¹ COSENTINO, G., *Histoire de nos règles*, t. 1, p. 27. «[O]n tenait [...] parmi des compagnons de M. l'abbé de Mazenod à ce titre de Missionnaire de Provence qu'il leur avait donné et qui exprimait le but primitivement annoncé par lui. En effet, quelles que fussent ses pensées d'avenir, il paraissait n'avoir voulu fonder qu'une oeuvre locale. C'était

une maison de missionnaires diocésains bornant ses travaux au diocèse d'Aix [...]» JEANCARD, J., *Mélanges historiques sur la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée à l'occasion de la vie et de la mort du R.P. Suzanne* [= *Mélanges historiques*], Tours, Imprimerie A. Mame & fils, 1872, p. 65.

¹² LEVASSEUR, D., *Histoire des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée: essai de synthèse (1815-1898)* [= *Histoire des Oblats*], t. 1, Montréal, Maison provinciale, 1983, p. 43. Au début, E. de Mazenod «ne pensait nullement à fonder une congrégation religieuse; lui-même, malgré son vif attrait, ne savait pas encore qu'il serait appelé à prononcer des voeux de religion. Il n'avait d'autre dessein que de former une petite société de missionnaires pour évangéliser les populations provençales. [...]Ceux auxquels [il] s'adressa tout d'abord n'en avaient nulle idée» RAMBERT, T., *Vie de Monseigneur Charles-Joseph-Eugène de Mazenod: évêque de Marseille, fondateur de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée* [= *Vie de Mg' de Mazenod*], t. 1, Tours, Imprimerie A. Mame, 1883, p. 372-373.

¹³ « [O]crupez-vous de nos statuts [...]. Donnez tous les jours deux heures à cette occupation. [...] Relisez saint Philippe de Néri et la Supplique que nous avons présentée aux vicaires généraux [...]» MAZENOD, E. de, «Lettre au P. Tempier, [Marignane, le 15 décembre 1816]», dans *Bx Eugène de Mazenod (1782-1861). Lettres aux Oblats de France 1814-1825*, Écrits oblats I, 6, Rome, Postulation générale OMI [= PGO], 1982, p. 28, n° 16.

¹⁴ Le fondateur avait quitté Aix le 1er septembre muni des diverses sources de la future Règle: la Bible, les statuts et règles des Rédemptoristes, la règle des Lazaristes, les règlements de 1816, ainsi que les différents statuts composés de 1816 à 1818. Le lendemain, il arrivait à Saint-Laurent du Verdon, terre seigneuriale des Mazenod en compagnie du novice Suzanne et du diacre Moreau. Et c'est là qu'il s'était mis à rédiger la première règle de la Société des Missionnaires de Provence, cf. PIELORZ, J., *Les chapitres généraux au temps du fondateur*, Archive d'histoire oblate, 22, t. 1, Ottawa, Éd. Études oblates, 1968, p. 2; LEFLON, J., *Eugène de Mazenod, évêque de Marseille, fondateur des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée 1782-1861: mission de Provence, restauration du diocèse de Marseille 1814-1837*, t. 2, Paris, Librairie Plon, 1960, p. 173.

Ces Constitutions et Règles de la Société des Missionnaires de Provence composées en 1818 constituent, aux dires des biographes du fondateur, le premier manuscrit de la règle oblate. Précisons qu'il existe au total six manuscrits des Constitutions et Règles de la main de Mgr E. de Mazenod, cf. ESTEVÉ, A., «Manuscrits des constitutions», dans *Missions*, 58 (1924), 212.

¹⁵ Cette rencontre est considérée comme le 1^{er} Chapitre général des Missionnaires de Provence et par ce fait même celui de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, cf. PIELORZ, J., *Les Chapitres généraux*, t. 1, p. 2.

¹⁶ La fin de la Société des Missionnaires de Provence était la prédication de l'Évangile aux pauvres gens, la suppléance d'ordres religieux en voie de disparition et la réforme du clergé, cf. *Constitutions et Règles* [= CC & RR] de la Société des Missionnaires de Provence, premier manuscrit français [= *Manuscrit 1*, Écrits du fondateur], Rome, Maison générale OMI, 1951, p. 13-19; *Constitutions et Règles de la Société des Missionnaires dits de Provence, un ancien manuscrit des saintes règles* [= *Manuscrit Honorat*], Bibliothèque oblate, 1, Ottawa, Éd. Études oblates, 1943, p. 3-6.

¹⁷ E. Mye, J.-P.-S. Deblieu, E. Maunier et M. Aubert s'étaient opposés à l'introduction des voeux dans la Société; par contre H. Tempier et F. Moreau avaient donné leur accord, cf. LEVASSEUR, D., *Histoire des Oblats*, t. 1, p. 51.

¹⁸ Il s'agit de J. Suzanne, A. Dupuy et H. Courtes, cf. SUZANNE, J., «Actes du premier Chapitre général tenu à Aix le 24 octobre 1818», dans *Missions*, 79 (1952), p. 43.

De tous les chapitres de la Congrégation, celui de 1818 reste l'unique où les noncapitulants ont eu voix active; et c'est le seul où quelques membres sont devenus capitulants par la seule volonté du supérieur général. En outre, les rapports des deux premiers Chapitres généraux de la Société (1818 et 1821) n'ont été rédigés que plus tard par J. Suzanne. À sa première séance du 10 juillet, le Chapitre de 1826 ordonna leur insertion comme actes officiels de la Congrégation, cf. *ibid.*, p. 42.

¹⁹ PIELORZ, J., *Les chapitres généraux*, t. 1, p. 8; ID. «le séjour du fondateur à Saint-Laurent et la rédaction de nos règles (août-octobre 1818)», dans *Missions*, 84 (1957), p. 312313.

²⁰ COSENTINO, G., *Nos chapitres généraux*, p. 16. «Ce chapitre, qu'on peut appeler "le chapitre de la règle et des voeux", fut très important pour la jeune Société: par l'acceptation de la règle, la Congrégation reçut des bases solides [...]» *Ibid.*

²¹ *Manuscrit I*, p. 45; *Manuscrit Honorat*, p. 25.

²² La règle parlait clairement des voeux de chasteté, d'obéissance, de persévérance et de l'esprit de pauvreté; deuxième partie. Des obligations particulières des Missionnaires. Chapitre premier: de l'esprit de pauvreté et des voeux de chasteté, d'obéissance et de persévérance, *ibid.*, p. 24; *Manuscrit I*, p. 44.

La règle disait: «En attendant, nous tâcherons, sans nous y astreindre encore par vœu, de bien prendre l'esprit de cette précieuse vertu, de l'aimer et de la pratiquer si bien que les plus clairvoyants puissent s'y méprendre» *Ibid.*, p. 45; *Manuscrit Honorat*, p. 25.

²³ COSENTINO, G., *Nos chapitres généraux*, p. 19.

²⁴ C'était conformément à la règle de la Société qui demandait au supérieur général de convoquer le chapitre au terme de son triennat. Faisant suite à la lettre *Quum multa sit* du pape Grégoire XVI du 20 mars 1846, le Chapitre général de 1850 modifiait la convocation du Chapitre général par le supérieur général à six ans, cf. DESCHÂTELETS, L., «Notes sur l'histoire de nos saintes règles. Les éditions latines», dans EO, 2 (1943), p. 101.

²⁵ Unanimement, le chapitre décidait que les pi-êtres s'appelleraient révérend père, avec la qualification de très révérend pour le supérieur général, cf. PIELORZ, J., *Les chapitres généraux*, t. 1, p. 27.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Dans sa formule d'oblation, le père A. Dupuy avait omis le vœu de pauvreté; cf. *ibid.*, p. 24; *Dossier (A.) Dupuy*, AMGO, inédit, 1821-1826. Par le fait d'avoir émis son vœu de pauvreté le 1er novembre 1824, le fondateur le prononçait quatre ans plus tard que certains membres dont le père Tempier, les novices Coulin et Honorat, cf. PIELORZ, J., *Les chapitres généraux*, t. 1, p. 24-25.

²⁸ Les évêques d'Aix, de Digne et de Gap avaient écrit au Saint-Siège pour lui signifier leurs inquiétudes à propos des statuts des Oblats. Pour eux, ils étaient inacceptables parce qu'ils contenaient des dispositions contraires aux droits des évêques et aux lois civiles françaises, cf. ARBAUD, F.A. et al., «Lettres d'opposition [des évêques de France]», dans *Missions*, 79 (1952), p. 428-432.

²⁹ « [J]'hésitais encore à entreprendre le voyage de Rome, lorsque notre saint P Albini, me poussant par les épaules [...], me dit avec assurance: «allez, mon cher père, allez, vous réussirez». Je partis, en effet, m'abandonnant à la Providence». RAMBERT, T., *La vie de Mgr de Mazenod*, t. 1, p. 413-414.

³⁰ «Si votre Sainteté l'approuve, disait le fondateur, nous prendrons le nom d'Oblats de la Très Sainte et Immaculée Vierge Marie, au lieu d'Oblats de Saint Charles.» Ce *dernier nom* avait été substitué à *celui des Missionnaires de Provence*, en vue de l'approbation pontificale; mais à Milan, il y avait également des Oblats de Saint Charles, cf. VILLENEUVE, J.-M.-R., *Commentaires des règles*, inédit, Ottawa, 1929, p. 13.

³¹ Léon XII, Lettre apostolique *Si tempus unquam*, 17 février 1826, dans COSENTINO, G., *Histoire de nos règles*, t. 2, p. 121-124. Dès lors, la Société devenait une congrégation cléricale de droit pontifical avec des frères. Pour plus de détails, on lira WOESTMAN, W.H., *The Missionary Oblates of Mary Immaculate: A Clerical Religious Congregation with Brothers*, Romae, Pontificia Studiorum Universitas S. Thomae in Urbe, 1984, xiv-305 p.

³² COSENTINO, G., *Histoire de nos règles*, t. 2, p. 82.

³³ *Ibid.* «En vue de donner un protecteur sûr à sa Société, le Fondateur fit tout son possible pour faire nommer son oncle Fortuné à l'évêché de Marseille. [...] Fortuné [de Mazenod] acceptait la nomination à condition que son neveu [Eugène de Mazenod] l'aidât [...] dans l'administration du diocèse en qualité de vicaire général». PIELORZ, J., *Les chapitres généraux*, t. 1, p. 29.

³⁴ «Sans la reconnaissance du Saint-Siège, la Congrégation des missionnaires, au contraire, ne serait et ne pouvait jamais être qu'une réunion de prêtres séculiers, placés entièrement sous la juridiction épiscopale [...]. On pouvait par conséquent se trouver d'un moment à l'autre sans liens, sans appui, sans droits, l'autorité épiscopale étant toujours à même, par les motifs les plus divers, de retirer son approbation». RAMBERT, T., *La vie de Mg' de Mazenod*, t. 1, p. 412.

³⁵ «Les premiers chrétiens furent fidèles à suivre ce conseil [du dénuement] à la lettre. Ils avaient encore présent l'exemple que leur en avait donné leur divin Ma^{tr}e, qui [...] avait vécu dans le dénuement de toutes choses [...]». *Manuscrit I*, p. 44. Les Constitutions oblates actuelles sont dans la même ligne: «Animés par l'Esprit qui poussait les premiers chrétiens à tout partager, les Oblats mettent tout en commun». *Constitutions et Règles de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, Rome, 1982, C 21, p. 29.

³⁶ «Alors, tout sera en commun dans la Société, et personne n'aura rien en propre. Les maisons se chargeront de fournir pauvrement à tous ce qu'il faut, sans partialité ni distinction». *Manuscrit I*, p. 45-46.

³⁷ *Ibid.*, p. 48.

³⁸ Pars secunda. [...] Caput primum. *De volis paupertatis, castitatis, obedientiae et stabilitatis*, dans *Constitutiones, Regulae et Instituta Societatis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculae Virginis Mariae Gallo-Provinciae nuncupatorum, Romae, 17 février 1826 (Premier texte latin officiel des Règles oblates)*, P.E. DUVAL (Éd.), Rome, Maison générale OMI, 1951, pp. 328. 340. Jusqu'en 1928, le vœu de pauvreté fut placé au chapitre premier de la deuxième partie de chaque édition des Règles oblates. Dans chaque nouvelle édition, on faisait recommencer la numérotation des articles selon leurs parties; mais depuis celle de 1910, la numérotation des articles devenait continue

du début à la fin des textes. Cette manière de numéroter se conformait ainsi aux *Normae secundum quas Sacra Congregatio episcoporum et regularium procedere soles in approbandis novis institutis votorum simplicium* [= *Normae*] du 28 juin 1901, Cf. COSENTINO, G., *Histoire de nos règles*, t. 5, p. 256.

³⁹ «Chacun des nôtres conservera le droit de nue propriété sur ses biens, il est même défendu de renoncer à ce droit, avant l'oblation perpétuelle, par un acte entre vifs». CC & RR de 1910, p. 44, n° 189.

⁴⁰ MAZENOD, E. de, «Lettre au P Rossi, [Marseille, le] 12 février 1835», dans Bx *Eugène de Mazenod (1782-1861). Lettres aux Oblats de France 1831-1836*, coll. Écrits oblats 1, 8, Rome, Postulation générale OMI, 1984, p. 133, n° 505.

⁴¹ MAZENOD, E. de, «Lettre au P Gondrand, [Marseille, le] 24 novembre 1853», dans Bx *Eugène de Mazenod (1782-1861). Lettres aux Oblats de France 1850-1855*, coll. Écrits oblats I, 11, Rome, Postulation générale OMI, 1987, p. 176, n° II 88.

⁴² MAZENOD, E. de, «Lettre au p. J. Naughten, en Angleterre, [Marseille], le le' mai 1848», dans Bx *Eugène de Mazenod: choix de textes relatifs aux Constitutions et Règles OMI* [= *Choix de textes*], Rome, 1983, p. 254, n° 226.

⁴³ En 1853 l'Angleterre, l'Irlande, l'Écosse, le Canada, les États-Unis, le Sri Lanka, la République Sud Africaine étaient tous considérés comme des pays des missions étrangères, cf. COSENTINO, G., *Histoire de nos règles*, t. 5, p. 21-22.

⁴⁴ Présentement, «[1]a Congrégation est organisée à quatre niveaux: local, provincial, régional et général. Alors que le niveau régional est une structure de coordination et de collaboration entre les provinces, les trois autres sont des niveaux de gouvernement. L'unité d'esprit et de coeur se maintient entre nous par des communications et des échanges efficaces à chacun des niveaux et de l'un à l'autre». CC & RR de 1982, C 75, § 1, p. 85.

La Congrégation compte actuellement six régions: États-Unis, Canada, Europe, Amérique latine, Asie-Océanie et Afrique-Madagascar. Chaque niveau de gouvernement garde sa juste autonomie financière sous la responsabilité du supérieur compétent.

⁴⁵ DESCHÂTELETS, L., «Notes sur l'histoire de nos saintes règles. Les éditions latines», p. 101; COSENTINO, G., *Histoire de nos règles*, t. 3, p. 31-32.

⁴⁶ MAMNOO, E. de, «De exteris missionibus», dans CC & RR de 1853, p. 167-182; HENKEL, W., «L'esprit et le coeur du Bienheureux Eugène de Mazenod à la lumière de l'instruction sur les missions étrangères», dans *VOL*, 36 (1977), p. 173-185.

⁴⁷ Bx *Eugène de Mazenod (1782-1861). Lettres aux correspondants d'Amérique 1841-1850*, coll. Écrits oblats I, 1, Rome, Postulation générale OMI, 1977, xix-261 p.

⁴⁸ Bx *Eugène de Mazenod (1782-1861). Lettres et documents concernant l'Angleterre et l'Irlande 1842-1860*, coll. Écrits oblats I, 3, Rome, Postulation générale OMI, 1978, xviii-228 p.

⁴⁹ Bx *Eugène de Mazenod (1782-1861). Lettres aux correspondants de Ceylan et d'Afrique 1847-1860*, coll. Écrits oblats I, 4, Rome, Postulation générale OMI, 1979, p. 1-163.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 165-226.

⁵¹ *Statutum définitivement approuvé par la Sacrée Congrégation de la Propagande avec l'autorité du Souverain pontife pour les missions confiées à la Congrégation des Missionnaires Oblats de la Bienheureuse et Immaculée Vierge Marie* [= *Le statut des Oblats*], Rome, Maison générale OMI, 1955, 16 p; RUPESINGHE, M., *De vita communi religiosorum missionariorum*, pp. 43-133; COSENTINO, G., « Le *Statutum pro Missionibus* de notre Congrégation», dans *EO*, 19 (1960), p. 303-327.

⁵² «Malgré qu'il soit statué par nos constitutions que nos missionnaires doivent vivre au moins deux ensemble, on pourra cependant, pour le bien de la mission, déroger à cette règle et n'en mettre qu'un seul dans quelques stations séparées. [...] S]oumis [au] supérieur [légitime, ils établiront aussi] des legs et fondations en faveur [...] des écoles, des séminaires et [pour] la formation des clercs, surtout [natifs]». *Le statut des Oblats*, p. 9. 10, nos 8. 12.

⁵³ MAZENOD, E. de, «Lettre circulaire, 2 août 1853», dans *Choix de textes*, p. 573. 574-575.

⁵⁴ /D., « Au P. Tempier, visiteur extraordinaire au Canada, 24 juin 1851: rapports avec Mg' Guigues», dans *Choix de textes*, p. 572-573.

⁵⁵ «Je leur [supérieurs] recommande également le mode de comptabilité [...] qui est placé en tête des registres imprimés et dont j'ai précédemment prescrit l'observance». /D., «Lettre circulaire, 2 août 1853», p. 575.

⁵⁶ On y consacra le chapitre « de la question économique». *Le statut des Oblats*, p. 14-16, n°s 30-37.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 14, n° 30.

⁵⁸ C'est dans le *Directoire pour l'administration des biens temporels* «qu'on trouve indiquées les compétences financières des Provinces et les politiques du Fonds de solidarité oblate, du Crédit foncier oblats et des autres organismes généraux d'aide à la Congrégation». JUTTÉ, F., OMI *homme apostolique: commentaire des Constitutions*

et Règles oblates de 1982 [= OMI homme apostolique], Maison générale, 1992, p. 525.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 525-526.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 525.

⁶¹ SACRÉ CONGRÉGATION POUR LBs *Évêques, Directoire des évêques en leur ministère pastoral*, p. 76, n° 134.

⁶² ZAGO, M. et al., «Les biens matériels comme partie intégrante de la mission», dans *Acta administrationis generalis OMI*, [= AAG], t. 16, Romae, Domus generalis, 1993, p. 62; KEUTER, A., «Les biens temporels au service de la mission oblate [= Les biens temporels oblats]», dans *Documentation OMI*, 189 (1992), pp. 1-16.

⁶³ «[N]ous sommes appelés à vivre le voeu de pauvreté évangélique. Tout Oblat cependant, à un moment ou l'autre dans son ministère, doit administrer les biens matériels. Comment préparer les Oblats à ces deux aspects de la vie religieuse missionnaire?». ZAGO, M. et al., «Formation à la responsabilité financière», dans AAG, t. 16, p. 64.

⁶⁴ Responsable de la dite formation, l'Administration générale va organiser entre 1994 et 1995 trois sessions en trois différentes langues (anglais, français et espagnol). ID., «Session de formation de trésoriers», dans AAG, t. 16, p. 131.

⁶⁵ Il y avait 45 articles précédés d'une introduction de deux pages et demie dans l'édition de 1827; *Constitutiones et Regulae Congregationis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculae Virginis Mariae, a Sanctissimo in Christo Patre et Domino, Domino nostro Leone Papa XII, una cum Instituto informa specifica approbatae*, Galliopoli, 1827, art. 1-45, p. 51-59.

Dans la version de 1853, on comptait 43 articles avec une introduction d'une page et demie sur la pauvreté; *Constitutiones et Regulae Congregationis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculae Virginis Mariae, a Leone Papa XII, una cum Instituto informa specifica approbatae, a Gregorio XVI confirmatae, et juxta Pii IX apostolicas litteras editae*, Massiliae, 1853, art. 1-43, p. 53-60.

L'édition de 1894 ajoutait trois articles à la précédente; *Constitutiones et Regulae Congregationis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculae Virginis Mariae, a Leone Papa XII, una cum Instituto in forma specifica approbatae, a Gregorio XVI confirmatae, et juxta Pii IX apostolicas litteras editae*, Turonibus, typis A. Mame, 1894, art. 146, p. 68-75.

Dans l'édition de 1910, on parlait plutôt du voeu et de la vertu de pauvreté et on y consacrait une introduction de deux pages suivie de 42 articles; *Constitutiones et Regulae Congregationis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculae Virginis Mariae, a Leone Papa XII, una cum Instituto in forma brevis approbatae, a Gregorio XVI et Pio IX confirmatae, et juxta Pii X apostolicas litteras editae*, Romae, in Domo generali, 1910, art. 187-229, p.46-53.

Faisant de l'introduction reprise mot à mot dans les anciennes éditions le premier article sur le voeu et la vertu de pauvreté, la version de 1928 y consacrait 40 articles; *Constitutiones et Regulae Congregationis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculae Virginis Mariae, a Leone Papa XII, una cum Instituto primum adprobatae postque Codicis iuris canonici promulgationem, a SS. D. N. Pio Papa XI informa specifica confirmatae*, Romae, in Domo generali congregationis, 1928, art. 176-216, p. 58-65.

⁶⁶ *Règles et Constitutions (sic) à l'usage des frères convers de la Congrégation de la Très-Sainte et Immaculée Vierge Marie*, Marseille, Imprimerie M. Olive, 1859, art. 1-43, p. 31-39.

⁶⁷ Par rapport aux anciennes Constitutions et Règles qui n'ont quasiment pas apporté de changements majeurs, la révision de 1908 qui a donné lieu à l'édition de 1910 avait complètement modifié les articles sur la pauvreté religieuse en les adaptant davantage aux *Normae; CC & RR de 1910*; traduction en langue française *Constitutions et Règles de la Congrégation des Missionnaires Oblats de la Très Sainte et Immaculée Vierge Marie*, Rome, Maison générale, 1912, art. 187-229, p. 42-51.

⁶⁸ Nous avons opté pour cette édition parce qu'elle fut la seule en harmonie avec le Code pio-bénédictin; *Constitutiones et Regulae de 1928*; traduction en langue française *Constitutions et Règles de la Congrégation des Missionnaires Oblats de la Très Sainte et Immaculée Vierge Marie, approuvées d'abord, en même temps que l'Institut par sa Sainteté Léon XII et après la promulgation du Code de droit canonique confirmées en la forme spécifique par sa Sainteté Pie XI*, Rome, Maison générale, 1930, art. 176-216, p. 55-63.

⁶⁹ Alors que la règle des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée avait connu quatre révisions successives, celles des Rédemptoristes, des Jésuites, des Lazaristes, des Oratoriens et des Oblats de saint Charles où les Oblats de Marie avaient puisé la leur n'eurent pas d'autre révision que celle exigée par le Saint-Siège à la suite de l'entrée en vigueur du *Code de droit canonique* de 1917, COSENTINO, G., *Histoire de nos règles*, t. 3, p. 4.

⁷⁰ «Par ce voeu [de pauvreté] nous renonçons au droit d'user licitement de n'importe quel bien temporel sans la

permission des supérieurs légitimes». CC & RR de 1910, art. 187, p. 44; CC & RR de 1928, art. 177, p. 57.

⁷¹ CC & RR de 1910, art. 208, 226, p. 48, 49-50; CC & RR de 1928, art. 195, 213, p. 60-62.

⁷² «Les supérieurs éprouveront l'esprit de pauvreté de leurs sujets, non en leur imposant le manque du nécessaire, mais en leur fournissant l'occasion de subir quelques privations, afin qu'ils comprennent que les pauvres ne jouissent pas à leur gré de toutes les commodités». CC & RR de 1910, art. 227, p. 50; CC & RR de 1928, art. 214, p. 62.

⁷³ « Le supérieur ne pourra jamais permettre à quelqu'un d'avoir dans sa cellule quelque chose en propre, comme du linge, du chocolat, des liqueurs, des confitures, du tabac ou autre chose semblable.

« Si quelqu'un en a besoin, le supérieur y pourvoira par l'économe». CC & RR de 1910, art. 219-220, p. 49; CC & RR de 1928, art. 206-207, p. 61.

⁷⁴ Selon le fondateur «l'esprit de nos règles était que l'on vécut comme si l'on était à cet égard sous les règles les plus austères». MELORZ, G., *Les chapitres généraux*, t. 1, p. 27).

⁷⁵ Au Saint-Siège, on lui suggéra quelques changements plus modérés. « Le moyen pourrait être de restreindre le voeu de pauvreté à la privation de l'usage, tant que l'Oblat reste dans la Congrégation; d'autant plus que dans ce voeu sont compris même les fruits du patrimoine assigné en titre à l'Oblat dans son ordination, duquel, comme des autres choses [...], on suppose que l'individu puisse être possesseur.

«[Une note précise que] sur cet article on doit faire sérieuse réflexion, parce que Innocent III, [au] chapitre 6 de *De statu monachorum* dit: "Dans une congrégation pourront s'unir des individus liés par des lois moins sévères; mais, si l'on veut établir la pauvreté sans propriété, il faut exclure tous les actes de propriété"» (*coram* C.M. PEDICINI, 10 janvier 1826, [Rome, *Costituzioni e Regole della Società dei Missionari Oblati di San Carlo ossia dell'Immacolata Concezione: Osservazioni*], dans *Missions*, 79 (1952), p. 492-493 [traduction en langue française dans *Missions*, 79 (1952), p. 498).

⁷⁶ « Societas nihilominus donationes non accipiet eorum quorum propinqui inopia laborant ». CC & RR de 1827, art. 24, p. 56.

⁷⁷ «Une réflexion que me fit [...] le doyen de la Rote, m'avait frappé. [A]yant [lu] l'article 24, il me dit, en bon juge, que cet article pourrait faire naître des procès entre les parents et la Congrégation, les parents pouvant se dire pauvres et la Congrégation le nier. Je m'en suis rappelé à temps pour proposer à Mg' l'archevêque secrétaire d'ajouter, après cet article, qu'en cas de contestation, l'évêque en serait juge sans aucune forme de procès. Mg' a rédigé ainsi cette addition, que nous avons placée à la suite de l'article suivant: "Et in casu exceptionis circa propinquorum paupertatem ob quam Congregatio relictum sibi recusat, omnis propinquorum querela, absque ulla forma iudicii, arbitrio et prudentiae Ordinariorum relinquetur". MAZENOD, E. de, «Corrections proposées par la Sacrée Congrégation et exécutées de concert avec moi par M& l'archevêque d'Ancyre, secrétaire, les 15 et 16 février 1826», dans *Missions*, 79 (1952), p. 522-523).

⁷⁸ Comparons trois différentes éditions: 1827: «Societas nihilominus donationes non accipiet eorum quorum propinqui inopia laborant.

«Hic per propinquos intellige patrem, matrem, avum, aviam, fratres, sorores, germanosque nepotes. Pauperes, puta, si juxta statum suum, necessarium illis desit. In casu exceptionis circa propinquorum paupertatem, ob quam Congregatio relictum sibi recusat, omnis propinquorum querela, absque ulla forma iudicii, arbitrio et prudentiae Ordinariorum relinquetur». CC & RR de 1827, art. 24-25, p. 56.

1910: Lors de la révision de 1908, les articles ci-haut ont été modifiés afin de les adapter aux *Normae*. Ainsi, son correspondant dans l'édition de 1910 se lisait: «Dans le cas où quelqu'un aurait disposé de ses revenus ou de ses pensions en faveur de l'Institut, le supérieur général pourra céder ces revenus ou ces pensions en faveur des parents du sujet, jusqu'au 4e degré inclusivement, s'ils sont dans l'indigence». CC & RR de 1910, art. 201, p. 46.

1928: Dans la version de 1928, son correspondant disait: «Dans le cas où quelqu'un aurait disposé de ses revenus ou de ses pensions en faveur de l'Institut, le supérieur général pourra céder ces revenus ou ces pensions en faveur des parents du sujet, s'ils sont pauvres, mais la Congrégation n'acceptera pas des donations offertes par ceux dont les proches seraient dans l'indigence». CC & RR de 1928, art. 188, p. 59.

⁷⁹ «Il est défendu aux membres de notre Institut de garder l'administration, l'usufruit et l'usage de leurs biens, quels qu'ils soient». CC & RR de 1910, art. 195, p. 45; CC & RR de 1928, art. 182, p. 58.

⁸⁰ «Il n'est pas défendu aux membres de l'Institut de faire les actes de propriété prescrits par la loi [civile], mais non pas sans la permission du supérieur général, ou, si le cas est urgent, celle du Provincial ou même du supérieur local». CC & RR de 1910, art. 194, p. 45; CC & RR de 1928, art. 181, p. 57-58.

⁸¹ «Chacun des nôtres conservera le droit de nue propriété sur ses biens, il est même défendu de renoncer à ce droit, avant l'oblation perpétuelle, par un acte entre vifs». CC & RR de 1910, art. 189, p. 44; CC & RR de 1928, art.

178, p. 57-58.

⁸² « Il convient cependant que chacun, avant d'émettre pour la première fois des vœux temporaires, dispose librement, par testament, des biens qu'il possède actuellement et de ceux qu'il possédera par la suite». *CC & RR de 1910*, art. 190, p. 44; *CC & RR de 1928*, art. 179, p. 57.

Pour en savoir davantage sur les Constitutions et Règles des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée avant le Concile Vatican 11, on lira DESCHÂTELETS, L., «Notes sur l'histoire de nos saintes règles. L'élaboration du texte définitif», dans *EO*, 1 (1942), p. 11-27; ID., «Qui a traduit les saintes règles», dans *EO*, 1 (1942), p. 172-174; COSENTINO, G., «Les origines de nos saintes règles (1816-1818)», dans *EO*, 7 (1948), p. 46-62; id., « La rédaction de nos saintes règles (1818-1825) », dans *EO*, 8 (1949), p. 269-300; DROUIN, P.-E., «Origines liguriennes de nos saintes règles: étude comparée des textes», dans *EO*, 1 (1942), p. 210-220; DUCHARME, S., «Essai sur les sources scripturaires de nos saintes règles», dans *EO*, 4 (1945), p. 137-148; MORISSETTE, N., «Rodriguez dans la règle: l'article 176», dans *EO*, 3 (1944), p. 265-271; DUMAS, A., «Galliopolis», dans *EO*, 6 (1947), p. 209-210; LESAGE, G., «Thèmes fondamentaux de notre spiritualité», dans *EO*, 4 (1945), p. 7-28.

⁸³ C'est nous qui parlons par analogie; *CC & RR de 1910*, art. 189, p. 44; *CC & RR de 1928*, art. 178, p. 57-58.

⁸⁴ *Manuscrit 1*, p. 48; *Manuscrit Honorat*, p. 27.

⁸⁵ Jamais le fondateur ne mit d'opposition entre le bien-être de la personne et son évangélisation. CHAMPAGNE, C., «Instruction de Monseigneur de Mazenod relative aux missions étrangères», dans *Kerygma*, 9 (1975), p. 175.

La double devise du fondateur qui était devenue plus tard celle des Oblats exprimait suffisamment le programme et l'histoire de toute la Congrégation: «Evangelizare pauperibus misit me. Pauperes evangelizantur», cf VILLENEUVE, J.-M.-R., *Commentaires des règles*, p. 15.

⁸⁶ DONTENWILL, A., «La nouvelle édition de nos saintes règles», dans *CAO*, t. 4, Rome, Maison générale OMI, 1947, p. 120.

⁸⁷ «Quelle que soit notre indigence, il ne sera jamais permis de mendier, il faudra attendre le secours de la Providence.

« Ce ne sera qu'à l'occasion d'un besoin urgent, qu'il sera permis de découvrir la gêne du moment à quelque bienfaiteur de la Congrégation». *CC & RR de 1928*, art. 215-216, p. 62-63; *CC & RR de 1910*, art. 228-229, p. 59; *Manuscrit 1*, p. 48; *Manuscrit Honorat*, p. 27.

⁸⁸ LEVASSEUR, D., *Les Constitutions et Règles des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée à la lumière de Vatican II*, Bibliothèque oblate, 15, Ottawa, Éd. Études oblates, 1967, p. 7-14; ZAGO, M., «Dimension évangélisatrice du charisme oblat à la lumière d'*Evangelii nuntiandi*», dans *VOL*, 36 (1977), p. 199-201; POWER, D.N., «Y-a-t-il une théologie du charisme des fondateurs et des instituts?», dans *VOL*, 36 (1977), p. 19-29.

⁸⁹ «Jamais pareille rénovation et aussi profonde adaptation de nos Constitutions et Règles n'ont été opérées par un Chapitre général. Le dessein de Dieu sur la Congrégation demeure bien le même, l'économie de la vie oblate n'a pas changé; mais un souffle nouveau est passé, souffle de l'Esprit transmis par le Concile». GILBERT, M., *Réflexions sur la vie oblate*, p. 5).

⁹⁰ PAUL VI, Allocution aux membres du XXVII^e Chapitre général des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, 5 février 1966, dans *AAS*, 58 (1966), p. 215.

⁹¹ DESCHATELETS, L., «Constitutions et Règles votées par le XXVII^e Chapitre général et leur mise en application *ad experimentum*. Décret», dans *Constitutiones et Regulae Congregationis Missionariorum Oblatorum Sanctissimae et Immaculatae Virginis Mariae: a Capitulo generali XXVII exaratae*, textes latin et français [= *CC & RR de 1966*], Romae, 1966, p. [iii].

⁹² *CC & RR de 1966*, CC 25-32, p. 13-14.

⁹³ *CC & RR de 1966*, RR 47-77, p. 74-79.

⁹⁴ Les CC 25, 28 et 29 se réfèrent à PC 13, § 5; la C 26 reprend PC 13, § 6; la C 27 reprend PC 13, §§ 4-5; et la C 30 se réfère à PC 13, § 3.

⁹⁵ Il s'agit de la C 28 à laquelle il faut rattacher les RR 48-53; la C 31 avec les RR 5965 et la C 32 explicitée par la R 58. Bien que reprenant PC 13, §§ 4-5 la C 27 avec les 10 règles rattachées fixait des normes sur l'administration des biens personnels propres aux Oblats.

⁹⁶ *CC & RR de 1966*, C 27, § 1, p. 13; *Dans une volonté du renouveau: introduction à une lecture des constitutions et des règles*, Rome, Maison générale OMI, 1968, p. 118.

⁹⁷ PC 13, §§ 4-5.

⁹⁸ «Par le vœu de pauvreté, les Oblats abandonnent, selon les constitutions et les règles, le droit de disposer licitement de tout bien temporel estimable à prix d'argent». *CC & RR de 1966*, C 27, § 1, p. 13.

⁹⁹ *CC & RR de 1966*, RR 66-67, p. 77-79.

¹⁰⁰ Notre traduction de « [t]itulus hereditatis ita intellegitur, ut includat etiam omnem aliam acquisitionem hereditati aequipollentem ». *CC & RR de 1966*, R 67, § I, p. 77.

¹⁰¹ « Les nôtres [profès perpétuels] peuvent renoncer à un héritage qui leur advient, mais pour le faire licitement, il leur faut une autorisation du provincial ou, en cas d'urgence, du supérieur local ». *CC & RR de 1966*, R 67, § 2, p. 77.

¹⁰² *CC & RR de 1966*, R 72, p. 78.

¹⁰³ « Tout membre de la Société conserve la propriété de ses biens, il pourra donc en disposer, mais seulement au bénéfice de ses paren[t]s, s'il n'en dispose pas en leur faveur il les laissera à la Société; néanmoins la Société n'acceptera jamais les legs, ni les donations qui lui seront faits par des sujets qui auront des paren[t]s pauvres, et dans le doute si les paren[t]s sont vraiment pauvres, la chose sera décidée par le propre Ordinaire du membre de la Société ». *Manuscrit Honorat*, p. 27; *Manuscrit 1*, p. 48; *CC & RR de 1910*, art. 189. 201, p. 44. 46; *CC & RR de 1928*, art. 178. 188, p. 57. 59.

¹⁰⁴ La question du voeu de pauvreté, précise la Commission, devra être abordée d'une manière moins théorique. En d'autres mots, il s'agira de voir concrètement comment les Oblats vivent personnellement et communément la pauvreté religieuse aujourd'hui, cf. MISSIONNAIRES OBLATS, « Pauvreté religieuse missionnaire oblate: questionnaires 27-32. b », dans *Missio. Rapports des provinces [au] Chapitre [général de] 1972 [= Missio]*, t. 1, Rome, Maison générale OMI, 1971, p. xiii.

¹⁰⁵ PLÉ, A., « Avant-propos », dans BOUMER Et al., *La pauvreté*, p. 7.

Un spécialiste dit avec raison: « L'esprit de pauvreté est et devra toujours être premier, mais, composant avec les exigences individuelles et sociales, il doit être incorporé dans les structures institutionnelles ». DELCHARDÉ, A., « La pauvreté religieuse en droit canonique », dans BOUMER Et al., *La pauvreté*, p. 145).

¹⁰⁶ PLÉ, A., « Avant-propos », p. 7-8.

¹⁰⁷ « Le voeu de pauvreté se détermine concrètement par référence à la pauvreté économique ». PERRoux, F., « Notes sur le statut économique des communautés religieuses dans la vie économique de la France contemporaine », dans BOUMER Et al., *La pauvreté*, p. 191.

¹⁰⁸ Nous pensons aux provinces des régions de l'Europe, des États-Unis et du Canada. Vivant dans des pays industrialisés, elles ont généralement une autosuffisance financière.

¹⁰⁹ Nous faisons allusion à la pauvreté vécue par les missionnaires qui sont dans les territoires aborigènes des régions du Canada et des États-Unis. Pour en savoir plus sur la pauvreté dans le Quart-Monde, on lira avec profit MANUEL, G. et M. POSLUNS, *The Fourth World: An Indian Reality*, New York, NJ, Collier; Dulls, Macmillan Publishing, 1974, p. 214-266.

Souvent les spécialistes ne parlent que de la pauvreté dans le Tiers-Monde et des nouveaux pauvres dans les pays industrialisés; ils oublient ou ils ne veulent pas faire mention de l'autre pauvreté, celle vécue dans le Quart-Monde, cf. ZAGO, M., « Missionnaire des pauvres », dans *EO*, 30 (1971), p. 92. Pour notre part, les enjeux de la pauvreté chez les Aborigènes, par exemple des États-Unis d'Amérique et du Canada ne pourraient être assimilés à ceux du Tiers-Monde.

Dans le Quart-Monde, les gouvernements accordent certaines pensions (alimentaires, scolaires, sanitaires, réductions de quelques taxes, etc.) aux populations matériellement dépourvues; par contre dans le Tiers-Monde, les populations pauvres sont souvent ruinées par leurs propres dirigeants, qui par ailleurs, jouissent d'une complicité internationale.

¹¹⁰ Nous pouvons citer la majorité des provinces des régions de l'Asie-Océanie, de l'Afrique-Madagascar et de l'Amérique latine. Considérées dans la Congrégation comme des provinces moins bien pourvues financièrement, le niveau de vie de leurs membres cependant est souvent supérieur à celui des populations ambiantes. Pour nous, « la Tierce-Église s'identifie [...] avec le Tiers-Monde [...], pratiquement avec les trois continents d'Amérique latine, d'Afrique et d'Asie y compris l'Océanie. Nous en arrivons ainsi à éliminer le concept contesté de "Missions" ». BUHLMANN, W., *La Tierce Église est là*, 4e éd., traduit de l'italien par W.C. VAN DJK, Kinshasa-Limete, Éd. Saint-Paul, [1978], p. 20; SANON, A.T., *Tierce Église, ma Mère; ou la conversion d'une communauté pa-enne au christianisme*, Paris, Beauchesne, [1972], p. 2.

¹¹¹ MISSIONNAIRES OBLATS, « Pauvreté religieuse missionnaire oblate: questionnaires 2732. b », p. xiv-xv.

¹¹² ID., « Pauvreté religieuse missionnaire oblate: questionnaire 27 [= première question], p. xiv.

¹¹³ PROVINCE [D']ITALIE, « Réponse à la première question », dans *Missio*, t. 1, p. 312.

¹¹⁴ PROVINCE SAINT-JOSEPH (Montréal), « Réponse à la première question », dans *Missio*, t. 2, p. 7.

« Il semble que la conception de la pauvreté [oblate] et sa pratique, toutes les deux issues du 191 siècle français ne répond pas exactement aux besoins du monde [en développement] dans lequel nous missionnaires [...] vivons. En face de l'étranger, le pauvre du Tiers-Monde souffre de sa pauvreté matérielle, mais il souffre aussi de ne

pas être suffisamment reconnu dans ce qu'il a de meilleur qu'il peut partager avec les autres». VICEPROVINCE [DE] LAOS-THAÏLANDE, « [Réponse à la première question] », dans *Missio*, t. 3, p. 85.

Pour en savoir davantage sur cette première question, on lira PROVINCE [DE] FRANCE-MIDI, « [Réponse à la première question] », dans *Missio*, t. 1, p. 21; ANGLOIRISH PROVINCE, « [Réponse à la première question] », dans *Missio*, t. 1, p. 144; PROVINCE [DE] POLOGNE, « [Réponse à la première question] », dans *Missio*, t. 1, p. 293; PROVINCE [D'] ALBERTA-SASKATCHEWAN, « [Réponse à la première question] », dans *Missio*, t. 2, p. 192; VICE-PROVINCE [DE] GROUARD, « [Réponse à la première question] », dans *Missio*, t. 2, p. 247-248; DÉLÉGATION D'HAÏTI, « [Réponse à la première question] », dans *Missio*, t. 2, p. 510; CEYLON PROVINCE, « [Réponse à la première question] », t. 3, p. 44-45; PROVINCE ARGENTINA-URUGUAY, « [Réponse à la première question] » dans *Missio*, t. 3, p. 378; PROVINCE [DE] CHILI, « [Réponse à la première question] », dans *Missio*, t. 3, p. 424; AUSTRALIAN PROVINCE, « [Réponse à la première question] », dans *Missio*, t. 3, p. 194.

¹¹⁵ MISSIONNAIRES OBLATS, « Pauvreté religieuse missionnaire oblate: questionnaire 32, a-b [= deuxième question] », dans *Missio*, t. 1, p. xv.

¹¹⁶ PROVINCE [DE] CHILI, « [Réponse à la deuxième question] », dans *Missio*, t. 3, p. 427. « Por un lado favorece el trabajo apostólico porque los equipos para una labor apostólica eficaz pueden adquirirse, como son vehiculos, auxilios audio visuales, etc. Por otro lado, perjudica el testimonio evangélico, porque estos mismos equipos hacen más grande la diferencia entre nuestro nivel de vida y el de nuestros feligreses.

«El problema parece ser el siguiente: ~ Qué es lo más importante para la difusión del Espíritu de Jesús? Equipos apostólicos o un testimonio evangélico en cuanto a la prueba?» DELEGACIÓN DEL PERU, « [Réponse à la deuxième question] », dans *Missio*, t. 3, p. 550). Pour en savoir davantage sur cette deuxième question, on pourra lire VICE-PROVINCE [DE] LAOS-THAÏLANDE, « [Réponse à la deuxième question] », dans *Missio*, t. 3, pp. 88-89; PHILIPPINE PROVINCE, « [Réponse à la deuxième question] », dans *Missio*, t. 3, p. 125; PROVINCE ARGENTINA-URUGUAY, « [Réponse à la deuxième question] », dans *Missio*, t. 3, p. 380.

¹¹⁷ PROVINCE [DE] CHILI, « [Réponse à la deuxième question] », p. 425.

¹¹⁸ «Le nombre des Oblats diminue dans l'hémisphère nord, c'est-à-dire dans les Régions du Canada, des États-Unis et de l'Europe, à l'exception de la Pologne et de l'Italie. Par contre, leur nombre augmente en Afrique, en Asie et en Amérique latine, en particulier au Zaïre, aux Philippines, en Indonésie, en Haïti, au Lesotho, à Sri Lanka, etc.» ZAGO, M., «Rapport du supérieur général sur la situation générale de la Congrégation pour le XXXIIe Chapitre général [= Rapport sur la Congrégation] », dans AAG, t. 15, p. 94.

¹¹⁹ «À mesure que se multiplient et s'approfondissent les contacts que j'ai avec des confrères de toute culture, je sens grandir en moi une admiration profonde pour les Oblats et pour le charisme qui les anime. Dans l'immense majorité, on trouve une fidélité émouvante au Seigneur qui appelle et qui envoie, une générosité admirable dans la mission confiée et sans cesse redécouverte, un don total d'eux-mêmes aux personnes qui leur sont confiées, et cela en dépit de difficultés objectives et personnelles souvent énormes». *Ibid.*, p. 98-99).

¹²⁰ «Le déplacement de la présence oblate vers l'hémisphère sud a des conséquences pratiques [notamment sur] les finances [...]. La priorité de la mission au niveau international devra tenir compte de [ce changement] ». *Ibid.*, p. 100).

¹²¹ Au sujet de la pratique de la pauvreté religieuse dans l'hémisphère sud, il «se produit une tension: d'un côté nous voyons la nécessité d'être avec les pauvres, de partager leur pauvreté, leur situation sous tous ses aspects [....]. Par contre nous constatons qu'en général nous disposons de moyens dispendieux [...] et, enfin même si nous ne disposons pas de moyens matériels, nous avons notre éducation et notre culture. De tout cela, les pauvres n'ont rien, et il est difficile d'être avec les pauvres quand nous sommes des riches». PROVINCE [DE] CHILI, « [Réponse à la deuxième question] », p. 424.

¹²² CC & RR de 1827, art. 24-25, p. 72.

¹²³ JETTÉ, F., *OMI homme apostolique*, p. 153.

¹²⁴ MISSIONNAIRES OBLATS, « Changements approuvés aux Constitutions (texte officiel) », dans AAG, t. 10, Romae, Domus generalis, 1987, p. 19-22; ID., « Changements décidés par le Chapitre général de 1992 », dans AAG, t. 15, p. 43-46.

¹²⁵ « En réponse à [l'appel du Maître], nous choisissons la pauvreté évangélique ». CC & RR de 1982, C 19, p. 29.

¹²⁶ «Ce choix [de la pauvreté] nous incite à vivre en communion plus étroite avec le Christ et les pauvres; il conteste ainsi les excès du pouvoir et de la richesse et proclame la venue d'un monde nouveau, libéré de l'égoïsme et ouvert au partage ». CC & RR de 1982, C 20, § 1, p. 29.

¹²⁷ «Animés par l'Esprit qui poussait les premiers chrétiens à tout partager, les Oblats mettent tout en commun. Ils adoptent un genre de vie simple et considèrent comme essentiel, pour leur Institut, de donner un témoignage

collectif de détachement évangélique.

«Ils évitent donc tout luxe, toute apparence de luxe, tout gain immodéré et tout cumul de biens. Soumis à la loi commune du travail et chacun contribuant, pour sa part, au soutien et à l'apostolat de sa communauté, ils acceptent joyeusement de ne pas avoir à leur disposition les commodités qu'ils pourraient désirer». *CC & RR de 1982, C 21, §§ 1-2, p. 29-31.*

¹²⁸ «Les Oblats s'engagent par vœu à mener une vie de pauvreté volontaire. Ils renoncent au droit d'user et de disposer licitement, de leur propre gré, de tout bien temporel estimable à prix d'argent». *CC & RR de 1982, C 22, § 1, p. 31.*

¹²⁹ *CC & RR de 1982, C 22, § 2, p. 31.*

¹³⁰ *Can. 668, §§ 1-4.*

¹³¹ «Avant le premier engagement, chacun cède à qui il veut l'administration de ses biens et dispose librement de leur usage et usufruit. En outre, avant la profession perpétuelle, chacun disposera, par testament civilement valide, de ses biens présents et à venir.

«Tout changement à ces dispositions, pour une juste raison, tout autre acte en matière de biens patrimoniaux requièrent la permission du supérieur majeur. En cas d'urgence toutefois, le testament pourra être modifié, avec la permission du supérieur local.

«Avec l'autorisation du supérieur général, un Oblat à vœux perpétuels peut renoncer à ses biens présents et à venir». *C 23, §§ 1-3: nouvelle version, dans AAG, t. 10, p. 19.*

Dans l'édition de 1982, la C 23, § 3 avait une autre rédaction: «Avec l'autorisation de son supérieur majeur en conseil, un profès perpétuel peut renoncer à ses biens présents et à venir, avec les conséquences prévues par le droit universel», *CC & RR de 1982, C 23, § 3, p. 32.*

On comprend alors que le Chapitre général de 1986 ait modifié le texte en se rapprochant davantage du nouveau Code. En outre, il a précisé cet article constitutionnel (23) par l'addition de la nouvelle règle 17 A: «Le supérieur général peut déléguer aux autres supérieurs majeurs de la Congrégation, avec le consentement de leur conseil respectif, l'autorisation de permettre à un Oblat de renoncer, entièrement ou en partie à son patrimoine», [CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1986], «Nouvelle règle 17 A», dans AAG, t. 10, p. 20.

¹³² Dans l'édition de 1982, il n'y avait que quatre règles; mais nous parlons de cinq en comptant la règle 17 A ajoutée par le Chapitre général de 1986, *ibid.*

¹³³ «On administrera avec prudence les biens de la communauté, qui sont en quelque sorte le patrimoine des pauvres. La communauté cependant, mettant sa confiance dans la divine Providence, n'hésitera pas à utiliser même son nécessaire pour aider les pauvres». *CC & RR de 1982, R 14, p. 32.*

¹³⁴ «Nos maisons et provinces auront le souci de partager avec les confrères engagés dans les régions ou les missions moins pourvues de biens matériels». *CC & RR de 1982, R 15, p. 32.*

¹³⁵ *JET-rÉ, F., OMI homme apostolique, p. 166.*

¹³⁶ *CC & RR de 1982, R 16, pp. 32-33.* Chez les Oblats, chaque maison érigée, chaque province et la congrégation comme telle ont le droit de posséder, d'acquérir et d'administrer les biens temporels, cf. *Directoire pour l'administration des biens temporels*, 2e éd., Rome, Maison générale, 1989, p. 2; can. 634, § 1. Même si comme personne juridique, la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée a le droit de posséder, d'acquérir et d'administrer les biens temporels, en général elle «ne possède pas, puisque chaque province est propriétaire de ses biens». KEUTER, A., «Les biens temporels oblats», p. 4).

¹³⁷ *JET-rÉ, F., OMI homme apostolique, p. 166.*

¹³⁸ «Si un Oblat reçoit, après son premier engagement, des biens à un titre quelconque d'héritage, il nommera en toute liberté un administrateur et déterminera à qui il cède l'usage et l'usufruit de ces biens.

« En assignant l'usufruit de ses biens patrimoniaux, chacun peut, s'il le désire, faire ajouter régulièrement les revenus à son capital.

«La cession de l'administration et les dispositions de l'usage et de l'usufruit deviennent sans effet en cas de sortie de la Congrégation: une clause devra l'indiquer dans ces documents». *CC & RR de 1982, R 17, p. 33.*

¹³⁹ «La cession de l'administration, de l'usage et de l'usufruit n'a plus force de loi, dans le cas où le sujet viendrait à sortir de la Congrégation; bien plus, on devra apposer la condition que cette cession reste révocable». *CC & RR de 1910, art. 197, pp. 45-46; CC & RR de 1928, art. 185, p. 58.*

¹⁴⁰ *Ca., 668, § 4.*

¹⁴¹ O'Ra1LLY, M., «Les constitutions et le nouveau Code de droit canonique», dans AAG, t. 7, Romae, Domus generalis, 1984, p. 124.

¹⁴² CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1986, «Nouvelle règle 17 A», p. 20.

¹⁴³ «Nous engageons les Oblats à étudier, avec les pauvres et d'autres chrétiens engagés, les causes de la pauvreté, en particulier les causes structurelles, à approfondir également l'aspect moral de certaines questions qui affectent le sort des nations pauvres, notamment le paiement de leur dette par les pays du Tiers-Monde et les conditions injustes des échanges commerciaux entre pays riches et pays pauvres». 1D., «Recommandations», dans AAG, t. 9, Romae, Domus generalis, 1986, p. 30, n° 28.

¹⁴⁴ Mentionnons entre autre qu'au Chapitre général de 1966 fut créé le Crédit foncier oblat; le Fonds de solidarité oblate a été établi en 1973; le Fonds Fernand Jetté a été créé sur proposition du Chapitre général de 1986, cf. KEÛTER, A., «Les biens temporels oblats», p. 1516. En 1990 par exemple, la Congrégation a dépensé 11.7% de ses revenus pour l'entretien des propriétés, et elle a remis 11.2% aux oeuvres de charité, cf. *ibid.*, p. 7.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 5.

¹⁴⁶ Tenu à Rome, le XXXIIe Chapitre général des Oblats s'est déroulé du 1er septembre au 1er octobre 1992. Pour plus de détails, on lira CONGREGATIONIS MISSIONARIORUM OBLATORUM, «XXXII Capitulum generale», dans AAG, t. 15, p. 9-51.

¹⁴⁷ CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1992] «Vers une autonomie financière dans un contexte d'interdépendance», dans AAG, t. 15, p. 42; *Actes du 32e Chapitre général (1992). Témoins en communauté apostolique [= TCA]*, Rome, Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, 1992, p. 49.

¹⁴⁸ «Un certain nombre de fonds de partage existe au niveau général et au niveau provincial. Ces fonds ont été et continuent à être l'expression d'un sens d'interdépendance et sont en même temps bénéfiques à toutes les personnes concernées. Il peut arriver cependant que parfois ils favorisent la dépendance plutôt que l'autonomie financière.

«Le Chapitre général de 1992 a attiré l'attention sur le besoin qui existe toujours d'animer et d'éduquer concernant l'usage responsable de nos ressources par toutes les entités oblates et par chaque Oblat. De plus, le Chapitre a estimé que le temps est venu d'élargir le concept et la vision de partage dans la Congrégation en vue de favoriser une "relative autonomie" (cf C 75) de toutes les entités oblates dans le contexte de solidarité et d'interdépendance». CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1992, «Vers une autonomie financière dans un contexte d'interdépendance», p. 42.

¹⁴⁹ Actuellement, la pauvreté oblate et ses questions connexes se traitent rarement durant les années de formation première ou continue, cf KEUTER, A., «Les biens temporels oblats», p. 11.

¹⁵⁰ [KEUTER, A. et al.], «Recommandations du comité capitulaire des finances», dans AAG, t. 15, p. 41-42.

¹⁵¹ «Pratiquez bien parmi vous la charité, la charité, la charité et au dehors le zèle pour le salut des âmes». CHARBONNFAU, H., *Mon nom est Eugène de Mazenod*, p. 188.

¹⁵² Comment ne pas rappeler ces mots du fondateur: «Des raisons de circonstance nous ont détourné, pour le moment, de cette pensée [sur la pauvreté religieuse]. Nous laissons donc aux chapitres généraux qui suivront, à perfectionner ce point de notre règle [...]». *Manuscrit I*, p. 45.

¹⁵³ Pour en savoir plus, on pourra lire COSMAO, V., *Changer le monde: une tâche pour l'Église*, Paris, Éd. du Cerf, 1985, 189 p; STRAHM, R.H., *Pourquoi sont-ils si pauvres? Faits et chiffres en 84 tableaux sur les mécanismes du développement*, 2e éd., Boudry, Éd. Baconnière, 1986, 220 p.

¹⁵⁴ *CC & RR de 1982*, C 21, § 1, p. 29.

¹⁵⁵ *Ibid.*, §§ 1-2, p. 29-30.

¹⁵⁶ *CC & RR de 1982*, C 21, § 2, p. 31.

¹⁵⁷ *CC & RR de 1982*, R 15, p. 32.

¹⁵⁸ *Manuscrit I*, p. 9; DESCHÂTELETS, L., «Notes sur l'histoire de nos saintes règles», p. 17-18; RAMBERT, 'r., *Vie de Mg' de Mazenod*, t. 1, p. 282-288; JEANCARD, J., *Mélanges historiques*, p. 95-102.

¹⁵⁹ *CC & RR de 1827*, art. 25, p. 56.

¹⁶⁰ *Manuscrit I*, p. 48.

¹⁶¹ YENVEUX, A., *Les .saintes règles de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée expliquées d'après les écrits, les leçons et l'esprit de Mg' Charles-Joseph Eugène de Mazenod [= Les règles des Oblats J]*, t. 2, Paris, Procure générale des Oblats, 1903, p. 244.

¹⁶² Dans une lettre au père C. Bellon, le fondateur avait écrit: «La santé [de votre père], il ne dépend pas de vous de la lui rendre, mais vous pouvez un peu adoucir ses souffrances par les moyens que vous m'indiquez. J'y adhère de tout mon coeur. Vous partagez avec lui et votre mère le traitement que vous recevez du Diocèse de Valence. Vous vous entendez pour cela avec le P. Procureur général qui vraisemblablement aura plus de facilité de faire passer d'ici cette pension que vous ne pouvez». MAZENOD, E. de, *Journal du 22 mars 1854*, dans ID., *Les règles des Oblats*, t. 2, p. 245).

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ MAZENOD, E. de, «Lettre au P. Gondrand», dans *Lettres aux Oblats de France*, 1, 11, p. 176, n° 1188.

¹⁶⁵ ID., «Lettre au P. J. Naughten», dans *Choix de textes*, p. 254, n° 226.

¹⁶⁶ «[Oblat] «ou pas, dans la rue, nous sommes confrontés au même sol, au même sort. Nous sommes tous engagés sur le calvaire du même peuple, à moins d'être de vulgaires égoistes ou des lâches Ponce-Pilate». La pointe, en somme, c'est qu'à tout prendre, [dans le Tiers-Monde] comme ailleurs, aujourd'hui toute authentique vocation, religieuse, sacerdotale, laïque ou humanitaire, doit répondre de cette «vérité première» qu'est la misère des peuples, du peuple». IwELE, G., «Préface», dans K.M. MMENGE, K.M., *Prêtre dans la rue*, 2e éd., Kinshasa-Kintambo, Éd. Baobab, 1992, p. 8-9.

¹⁶⁷ « Un bon nombre de nos candidats viennent de familles pauvres. [...] Il est possible, naturellement, que les pauvres qui ont besoin d'aide soient des parents d'Oblats, mais les secours qui leur sont destinés devraient leur être donnés avec le détachement personnel qui convient, en dépendance de l'autorité légitime, et avec un regard réaliste sur les conditions locales. Cette aide devrait être transmise par l'intermédiaire de quelqu'un d'autre que le religieux concerné». ZAGO, M., «Rapport sur la Congrégation», p. 115.

¹⁶⁸ C'est nous qui parlons par analogie à ce qui est prescrit sur la vie communautaire. «Le provincial en conseil peut permettre à un Oblat de demeurer en dehors d'une maison de la communauté pendant une période prolongée pour une raison de santé, d'études ou pour exercer un ministère particulier au nom de l'institut (cf can. 665, § 1)». MISSIONNAIRES OBLATS DE MARIE IMMACULÉE, *Directoire administratif*, Rome, Maison générale, 1985, p. 22; ID., «Aide-mémoire administratif à l'intention des supérieurs et de leur conseil», dans *CC & RR de 1982*, p. 178.

¹⁶⁹ Nous parlons par analogie à l'instruction de Mg' de Mazenod sur les missions étrangères de 1853 et au *statut des Oblats*, p. 9, n° 8.

¹⁷⁰ «L'abandon spirituel des pauvres de toutes sortes [doit encore préoccuper les Oblats] 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». GAGNÉ, J., «Évangéliser les pauvres aux multiples visages aujourd'hui: l'expérience de la honte et les pauvres», dans *VOL*, 52 (1993), p. 227. L'Oblat ne peut-il pas avoir honte quand le pauvre dont il est question est son proche parent?

¹⁷¹ *CC & RR de 1982*, C 23, p. 31-32; *CC & RR de 1982*, R 17, p. 33.

¹⁷² COMITÉ CANONIQUE DES RELIGIEUX, *Directoire canonique: vie consacrée & société de vie apostolique*, p. 94; LESAGE, G., *Le renouveau de la vie religieuse*, p. 66.

¹⁷³ MONCION, J., «Budget personnel et état religieux», p. 149-153; JOMBART, Art. «Pécule des religieux», p. 1292-1296; MAYR, *Peculium and Simple Vows*, p. 3-10.

¹⁷⁴ *CC & RR de 1982*, C 21, p. 29. 31; RR 14-16, p. 32-33. Le fondateur pensait: «[M]on but a toujours été de faire un capital qui pût fournir aux plus pressants besoins de la vie, non certes dans la pensée de thésauriser, mais pour suppléer aux dotations [...]. Pensez-y bien, car les sujets qui se donnent à Dieu dans la Compagnie ont droit à ce que l'on pourvoie à leurs besoins. S'ils n'ont rien apporté, ce n'est pas leur faute, on l'a su et l'on y a consenti». MAZENOD, E. de, «Lettre au P. Tempier, 22 janvier 1826», dans *Choix de textes*, p. 571-572.

¹⁷⁵ Can. 578: 640.

¹⁷⁶ *CC & RR de 1982*, RR 14-16, p. 32-33.

¹⁷⁷ *CC & RR de 1982*, R 16, p. 32-33.

District Communities

Separating the Wheat from the Chaff

SOMMAIRE - Le phénomène des communautés de districts demande une analyse critique plus poussée, à cause de leur origine et de la façon qu'elles sont perçues par plusieurs. Cet article se veut une réflexion sur l'aspect don de cette réalité et l'aspect temporel dû au temps et aux circonstances. Comment distinguer le grain de la paille. Après avoir étudié l'origine des districts avec leurs problèmes l'auteur en fait une critique générale avec leurs bons et mauvais côtés, faisant le tri entre le bon grain et la paille. Des applications sont faites à la Scandinavie.

Introduction

For several years now we have had the reality of districts in our congregation. They first existed as experiments in structure. Later, in the chapter of 1981, the terms "districts" and "District superiors" were added to the Constitutions and Rules. This new reality has been experienced by many as a blessing and a gift of the Spirit. I suggest in this article that the phenomena of district communities needs further critical analysis, partly because of the reason for their origin and partly because of the way they are perceived by many. This reflection is an attempt at discerning what belongs to the gift aspect of this reality and what might be termed the temporal aspects due to time and circumstances. What might be the wheat and what might be the chaff?

When I think of this new creation of district communities I am reminded of different analogies.

1 The Sacred Cow? It wanders at will. We nourish it. We take pride in it. But it is untouchable! (It is good because we say it is good).

2. The Rose Among Thorns? It is beautiful and pleasing to us. But the thorns are close by. Getting in touch with it may not just leave you only smelling like a rose. (It is good in itself, but there is a catch).

3. The Trojan Horse? It came into our ranks like a great gift. But within lies an enemy. (It sure looks good but, be careful, it is deceptive).

4. The Parable of the Grain and the Weeds? Only good seed was planted. Where did the weeds come from? An enemy did it! (The harvest is good but some sorting must be done).

Let us try to sort some of the wheat from some of the chaff! I am sure that after this reflection there will be some more sorting to do.

I. Origin and Evolution of District Communities

Francis Santucci, O.M.I., has already given us excellent information on the origin and evolution of district communities. His article, "Districts as Expressions of Apostolic Community in the Oblates of Mary Immaculate" was published in *"Vie Oblate Life"*, August 1994. In his article he writes: "Initially the districts were seen as convenient units of administration. For many isolated Oblates the meetings with the districts were the only contact they had with the Congregation." (p. 105).

A. Central United States Province

In the Central U.S. province, for many years prior to the existence of districts, there were some houses with 5 to 10 Oblates, many with 2-3 Oblates, and some Oblates were living alone but very few relative to the total. But by the 70's half of the Oblates in the CUSP ministering in parishes were living alone. There were also many others living alone and doing various ministries. The province was then subdivided into geographical areas called districts. A superior was appointed for each district. While some houses of formation had their own superior many Oblates had as their immediate superior a district superior. Oblates living outside of the province in ministries such as Military Chaplaincies were directly under the provincial.

B. The Congregation 20+ Years Later

During the past 20 years the reality of a district has been institutionalized. It is now part of our local government structure (C 77). We also have a lived experience. What is that experience? Very little has been shared internationally. For the most part what we read is positive with little critical analysis. There have only been a few subtle hints at problem areas. The question may be asked whether this introduction into our Oblate structures is as positive as it is made out to be? Is this addition to our structures only experienced as a positive one? Have there been tensions and struggles unsolved by the new structure? Did the addition of the district structure do that which the original authors intended? Are there still tensions and struggles that exist because the original problem exists: many Oblates remain on the periphery of Oblate community life.

C. The Original Problem Still Exists

There are still many Oblates who live their daily life relatively untouched by other Oblates. At best they gather for funerals, retreats and meetings which are important contact gatherings. But their circumstances, at times beyond their control, make it very difficult to be challenged or actively challenge other Oblates in their way of ministering, living or supporting one another. Often these men, through an obedience from their superiors, answered a great need in the church but eventually they found themselves alone in answering that need. I would like to give one example which illustrates historically how several Oblates came to be living alone. I do not think the example is unique.

D. Mission to Scandinavia

When the Central Province began its mission in Scandinavia it sent groups of Oblates. Sometimes one man was sent to "scout on" a mission but soon other Oblates followed so that there were always at least two Oblates and sometimes more in each house. This was the guiding praxis for many years. Then, for different reasons (marriage, death, sickness of an Oblate), but the result always being the same, more and more Oblates were living alone. In the beginning, without exception, there had been at least two in every place. In Scandinavia there were only a handful of Catholics at each place. Why then were Oblates sent in teams of two or more? Were two or three sent simply because we had many vocations? Or was it not because this was our way of sending, our way of missioning? (Today we often hear that a place\ministry only needs one guy). Were not two or three assigned simply because this was (and hopefully still is) the way we Oblates mission: as community, as a team. How then are we to interpret the sentence in C 77 which states: "Still others live alone because of the mission?" Do we really want to continue such situations? Are we in fact commissioning these people to live alone? Are we saying to prospective vocations, with that sentence, that they may be assigned to live alone "because of the mission"? Do we accept this "new" situation as a valid expression of our Oblate charism? By "new" I mean the extent to which this situation exists today just in sheer numbers. Is the normative purpose for a district community to gather isolated Oblates, many living alone, into a community? Santucci states in the introduction to his article: "In this paper I look at the concept of "district" as a unit of government, and then trace how the community experienced in districts

progressed from being understood as an authentic expression of local community, on the same footing as a community lived under one roof in a religious house."

II. District Communities: a Critical Overview

A. District Community: The Chaff, the Thorns, the Weeds

What is Oblate community? Do we really believe that living separately and living under the same roof are on the same footing as "community"? Dictionaries vary on their first definition of "community". Some first define community as "a body of people living in the same place" and secondly as a "society at large". Others reverse the order. I think that for our purposes the analogy we can find in the terminology "family/ extended-family" can be useful. Sociology uses the term extended-family but who would say that community between members of the extended family is on the same footing as community in the nuclear family? Within the nuclear family intimate relationships are the result of close interactivity producing love greater than the family is able to contain: apostolic family/community. The extended-family ceases to exist when there is no longer a nuclear family. The extended family does not have an existence of its own. It is not on the same footing as the nuclear family. In order for a family to continue to exist members of the extended-family must themselves establish new units, families, which in turn create a new extension of the family. If this does not happen the family dies. District communities are perceived today by many as a means of including in "community" many Oblates who live alone. If we do not agree with fostering living alone by structuring its very existence and calling it community, what are we to do? What would we like to do? What are we able to do? I think the answers to these questions lie on another level. We are so tired of discussing that ever returning question but I think it is going to continue to haunt us: what constitutes the basic Oblate community? We say the preference is a local community living under one roof? Yet we have a lived reality which for many Oblates is quite different and this reality is validated and canonized in our Constitutions and Rules. Local and district communities (with one or many members living alone) are types of Oblate community life equally supported. But does a district, I purposely refrain from saying district community, as a unit of government, have validity for existing over and above the prominent historical reason which gave rise to its existence? ,

B. Districts (Community?): Gift, Blessing, Rose, Wheat

I think that the most important result of the district experiment has been a *decentralization of authority into a unit of government smaller than province.*

In our constitutions and rules there is no difference made between local and district superiors (C 77). What applies to the one applies to the other. But the two superiors may and often do have very different realities. A district superior is sometimes superior (not canonically or according to our Rule but in practice) over a local superior or director of a house but the reverse is never true. In our Constitutions and Rules we read in C 75 that there are four levels of organization: local, provincial, regional and general. In practice it would seem that we have five levels with a district falling between the local and provincial levels. There are entities consisting of individuals as well as residences with directors making up a district which has its own superior. Our rule (C 78) and the Code of Canon Law (Can. 621) describe this manner of grouping people together, whether living alone or in houses/residences, as a province. I think that in some cases a district has become a type of micro-province. The tension which often arises around the role of the district superior has to do with the fact that the district is often more than a house/residence and less than a province. Sometimes the role of the district superior is as a local superior in the strict sense and at other times his role is more than a "local" superior and "like" that of a provincial. The tension remains. I think though that the gift we reap out of the district experience is the "smaller than province larger than house" type of structure. This is what I see as intended by the Spirit. The concrete situation used by the Spirit was the fact that many Oblates were isolated from community life. I for one do not believe that the Spirit is saying to us that there is little or no difference in the kind of love and apostolic life which can grow out of a group of individuals meeting only occasionally and that which can grow out of a group in daily contact.

C. District "Autonomy!" - A Tested Model: The Scandinavian Delegation

For nearly 20 years the Scandinavian delegation of the Central U.S. Province has had the following organizational structure. The delegation superior had a council made up of 2-3 district superiors. At most there were four districts composed of four geographical areas: Greenland, Denmark, Norway and Sweden. Greenland existed as a district only a short time. When the Central province discontinued its official presence in Norway there remained Denmark and Sweden. There is great autonomy in the districts of Denmark and Sweden. The district superior has the entire district as his council. Each district meets for two days four times a year. Such topics as priorities, personnel changes, budgets, sabbaticals, new ministries, or giving up old ones (parishes for instance) are usually discussed first in the districts and then proposals are made to the Delegation Superior and his council. Most of the discussion on important matters takes place on the local level and then is raised to the higher level for approval/disapproval, further discussion etc. Initiative comes most often from the bottom up. Any of the above topics which involved major changes in one district (country) were also discussed in the other district before a final decision was made in the delegation council.

Think of the geographical structures of the districts. Denmark is divided by water and travel between houses takes many hours. For many years the men in Norway traveled to Denmark for meetings. So distance was a great problem. In Sweden the present two houses are 600 miles apart. For many years there were two more houses in between. It is always an overnight trip to get to a district meeting unless one flies and that is expensive. The only time one is excused from a meeting is if they are on sabbatical or sick.

District superiors and their role as superior may have been defined by circumstances (different countries, long distances). The amount of autonomy may have at times been excessive. The point is though that these small entities composed of no more than 8-12 members each, living in even smaller groups of 2-3 separated by water and/or great distances came together regularly and still do. Why? Not because it is always fun to gather. Not because we are super compatible. Not because we have a lot of time on our hands. Why then? Individual members would certainly answer in different ways but I would venture to say that basically it is because there is a deep sense of shared accountability for the mission. There is a genuine interest in one another's work. This result is due at least partially to the great amount of autonomy that existed in each district. It "forced" accountability on the group.

III. Conclusion: Separating the Wheat from the Chaff!

A. District "Communities" - Negative Elements

District "communities", for the most part, grew out of a need to group Oblates living alone or scattered from one another, into a "community". We now speak of districts as communities. The danger exists that this type of "community" become normative because more and more Oblates only have "community" in this way.

B. Districts - Positive Elements

The district unit of government creates the possibility for decentralized geographically local units "smaller than province and larger than house" with a relatively high concentration of authority. Many provinces began with 10-20 men and grew into units with 200-300 members. The provincial could not be superior in the same way as originally intended. With restructuring going on in Europe and North America there is a concern that new province structures are heading for bigger geographical provinces forcing the provincial even further "away". He will be forced to become an even greater bureaucrat and his SUIS must be mainly administrative. If this direction is chosen as a means of regrouping then maybe smaller units with greater autonomy also should be created. These units could be districts or clusters. They could be delegations or why not "provinces". Instead of creating fewer provinces, why not more? Call to mind the beginnings and the numbers that existed when the provinces were created. Maybe North America needs smaller

units of government with greater interdependence. Many of the areas of sharing would still be valid and needed. Personnel exchange could still be arranged and promoted as well as shared formation houses, retirement facilities etc. But financial accountability, responsibility for vocations, lifestyle, ministry priority could be stressed locally. Interdependence could be specific on the local level as well as on the inter-provincial level. Most provinces in North America have responded to an overwhelming number of needs. Diminishing numbers demand reduced engagement. Usually we think this must mean giving up many types of ministries. But provinces\clusters\districts, whatever the smaller unit of government would be, could specialize in ministries answering local needs. This would still provide on a national level many different ministry opportunities. Individual provinces\clusters\districts would be especially responsible for surfacing vocations for their particular work. There is always the bigger picture though. They would need to be continually aware that the cry of the voiceless must always be listened to and that they try to hear those voices wherever they may arise.

Bibliography

Codex Iuris Canonici, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 1983. Constitutions and Rules of the Congregation of the Missionary *Oblates of Mary Immaculate*, General House, Rome, 1982. OMI - *Documentation* 168, Rome, 1989. SANTUCCI, Francis, "Districts as Expressions of Apostolic Community in the Oblates of Mary Immaculate", in *Vie Oblate Life*, 53 (1994), Ottawa, p. 103-119.

Clyde Rausch, O.M.I.

Les missions indiennes et inuit au Canada (suite)

I. L'Église canadienne avant l'arrivée des Oblats

II. Intervention des Oblats sur le champ d'apostolat canadien

A. Les premiers pas en terre canadienne

B. Activités des oblats auprès des Indiens de l'Est du pays

C. Les Oblats dans le Grand Nord Canadien

D. Les oblats en Colombie britannique

Cette région côtière s'ouvrit au monde extra-américain au milieu du XVIII^e siècle avec le fructueux commerce des peaux de loutres de mer. Les contacts entre marchands blancs et Indiens restaient distants et empreints de méfiance. Les tentatives d'évangélisation mises sur pied par quelques prêtres espagnols et l'une ou l'autre agence protestante dans le courant des années 1830-1840 ne connurent pas même un embryon de réalisation.

Pourtant le christianisme, tout du moins une partie de ses composantes se retrouvaient parmi certaines tribus du sud de la Colombie et des Rocheuses avant l'arrivée du missionnaire. Des voyageurs mentionnaient l'observance du sabbat, des jours de fête catholique, des heures régulières de prière, l'usage du baptême, du signe de la croix, le tout dans un contexte religieux renfermant encore une majorité d'éléments proprement indiens.

Deux sources d'infiltration ont été repérées pour expliquer ce phénomène. Un groupe d'Iroquois catholiques employés par la North West Company aurait éduqué leurs voisins indiens.

D'autre part, deux jeunes indiens, emmenés comme étudiants par un marchand peu chanceux qui avait préféré un poste d'instituteur à la rivière Rouge, revinrent dans leur tribu enseigner des notions telles que le bénédicté, la punition éternelle des péchés, qu'ils mélangeaient à des croyances locales. Quoi qu'il en soit, cette forme de syncrétisme religieux devait progressivement se dissiper avec l'entrée du christianisme officiel, même si elle laissa des traces dans les consciences et put réapparaître au milieu du XIX^e siècle sous la forme de mouvements prophétiques épisodiques¹.

1. L'arrivée des missionnaires

Ce furent les Protestants, Méthodistes et Presbytériens américains, qui parvinrent les premiers dans le sud de cette zone, dans l'actuel Orégon (États-Unis), un territoire encore libre à l'époque. Quelques années passèrent avant que la H.B.C. n'appointe un chapelain anglican à Fort Vancouver (1836) mais il rembarqua après deux ans. Finalement, pour contrer l'influence américaine dans le pays, la H.B.C. acceptait, certes avec un peu de répugnance, l'installation de deux missionnaires catholiques, les abbés Blanchet et Demers déjà évoqués pour leur voyage à travers la prairie. L'abbé Demers entreprit l'exploitation de la partie nord de ce territoire, atteignant le lac Stuart en 1842. Il y faisait un large usage d'un nouveau moyen «audio-visuel» inventé par Blanchet quelques années plus tôt: l'échelle catholique.

Ce tableau peint d'histoire biblique et doctrinale montrait notamment la Réforme protestante comme conduisant à un enfer terrifiant². Et cet outil de travail prenait davantage de relief alors que circulait la rumeur d'une extension des activités presbytériennes vers la Colombie

britannique³.

En 1846, Norbert Blanchet, élevé entre-temps à la charge archiépiscopale, appelait d'urgence le Fondateur des oblats à venir renforcer son maigre effectif⁴. L'année suivante, un convoi de cinq oblats, sous la direction du P. Pascal Ricard⁵, parvenait à Walla Walla (Orégon) après un périple de sept mois. Ils s'y dévoueraient auprès des Yakimas et des Cayuses, recevant régulièrement des renforts de leur congrégation. Les oblats se familiarisèrent avec les méthodes de travail des jésuites et leur système de la «réduction».

Mais l'appétit territorial insatiable du gouvernement U.S. devait déclencher la révolte des Cayuses et des Yakimas, provoquer l'instabilité de toute la région et condamner à brève échéance les missions oblats (1857). Devant l'hostilité non déguisée du gouvernement américain, les missionnaires de Marie Immaculée se replièrent vers le diocèse voisin, celui de l'île de Vancouver, confié à Mgr Modeste Demers⁶.

2. L'oeuvre des oblats

Le début de l'apostolat oblat sur l'île de Vancouver fut des plus encourageant avec la conversion de 2000 Indiens Salishs. La progression dans le nord et l'ouest de l'île se heurta par contre à la méfiance voire à l'hostilité ouverte des autochtones (Squamish, Snohomish, Kwakiutl ...). Il est vrai que les missionnaires se trouvaient face à des tribus possédant un système social, économique et religieux relativement élaboré (en temps de paix, une bonne partie des relations intertribales se réglaient par le biais du fameux Potlatch)⁷. Mais finalement, le travail de sappe des P. Fouquet⁸ et Chirouse⁹ produisit de bons résultats parmi ces tribus belliqueuses. Et la mission de Tulalip fut fondée officiellement en 1858.

D'autres missionnaires, tels les P. D'Herbomez¹⁰ Durieu¹¹ complétaient l'équipe oblate occupée sur l'île. D'autre part, les missionnaires O.M.1. n'avaient pas voulu négliger le continent et dès 1859-1860 avaient créé deux têtes de pont, la première à l'embouchure du Fraser, la mission St-Charles de New-Westminster, et la seconde à «L'anse au Sable» en bordure du lac Okanaga (une mission qui fut érigée par le père Charles Pandosy¹²).

Dans le premier poste, le P. Pandosy et le P. Pierre Richard¹³ parvinrent à évangéliser les Shuswaps, une tribu corrompue par l'alcool qui leur était livré sans retenue par les chercheurs d'or.

Au lac Okanagan, le vigoureux Charles Pandosy devait installer une école, passant une part non négligeable de son temps à courir derrière ses futurs élèves, vrais enfants nomades peu enclins à s'enfermer entre quatre murs¹⁴.

A partir des années 1860, le P. D'Herbomez, nouveau supérieur local des oblats, envoya sa dizaine de missionnaires dans toutes les directions de la Colombie britannique. A mi-distance de New-Westminster et de fort Hope, les fils de Mgr de Mazenod (En l'occurrence le P. Léon Fouquet) établirent en 1861 la mission Sainte-Marie (Aujourd'hui Mission City) où l'on construirait deux ans plus tard une école industrielle pour jeunes indiens. La même année 1863 voyait l'ouverture de la mission du Fort Rupert sur l'île de Vancouver. Destinée aux Kwakiutl, elle serait le chant du cygne du travail oblat sur l'île. Les Kwakiutl étant vraiment mal disposés envers la religion catholique, les oblats ne purent que dresser un constat d'échec et fermer la mission. Parallèlement, le choix du P. D'Herbomez comme premier Vicaire Apostolique de Colombie britannique (1864) provoqua une réorganisation de l'oeuvre missionnaire oblate.

Dorénavant, leurs efforts furent pratiquement entièrement tournés vers le continent au détriment de l'île de Vancouver¹⁵. Les missions se multiplièrent de plus en plus au nord du vicariat, atteignant les tribus des lacs Stuart, Fraser et Babine. Au milieu de la décennie 1870-1880, il n'existait plus aucune tribu jusqu'au Yukon qui n'avait reçu la visite des hommes de Dieu. Les Carrier, les Babine et surtout les Sékani se montrèrent très accueillants envers la foi nouvelle, abandonnant progressivement leurs croyances traditionnelles. D'Herbomez décida aussi de l'installation d'une mission à Cranbrook parmi les Kootenays afin de remplacer les visites bisannuelles que leur faisaient les jésuites américains (1874). Mais un événement qui ne serait pas sans suites pour les missions de Colombie britannique se produisit l'année suivante: la

consécration de Paul Durieu comme évêque coadjuteur de Mgr D'Herbomez¹⁶.

3. Le système de l'évêque Durieu

Il est impossible d'évoquer sérieusement l'apostolat oblat en Colombie britannique sans mentionner l'action de Mgr Durieu qui laissa d'ailleurs son nom à un système d'éducation en vigueur dans cette contrée durant le dernier quart du XIX^e siècle et le début du siècle suivant. Cette organisation systématique de la vie indienne est définie comme suit par Kay Cronin :

«Called, simply, the Durieu System, it was in fact a form of Catholic Action as applied to the Indians. But it was a very strict and often harsh system and the Bishop sometimes became the target for criticism¹⁷».

En 1942, un autre auteur, E. Bunoz, O.M.I., défendait en ces termes la méthode Durieu:

To be brief, I may say that it consists in the applications of the proper ways and means to protect an Indian against himself and against evil-doers and to confirm him in Christian life. The Indian is weak in mind and heart. To get in action the best there is in him, he must be paternally and effectively guided and strengthened against moral inconstancy¹⁸.

A la base de ce système, on trouvait la constatation établie par Mgr Durieu d'un retour progressif des Indiens à leurs anciennes coutumes. Afin d'éradiquer ce mouvement, il eut l'idée d'inculquer le christianisme si profondément dans leurs esprits qu'il empêcherait toute possibilité de retour en arrière. Ayant fréquenté beaucoup les pères jésuites au début de sa carrière, Paul Durieu décida que sa méthode prendrait la forme des anciennes «réductions». Les Amérindiens seraient regroupés dans des villages fermes modèles à l'écart du monde blanc corrompue. L'originalité de la formule résidait surtout dans la sévérité de son application¹⁹.

D'autre part, son idée résolvait le problème du manque de prêtres qui obligeait ceux-ci à des visites régulières mais empêchait une installation permanente. Durieu créait ainsi de mini-états indiens placés sous l'autorité de l'évêque et la supervision des prêtres locaux. Toute une administration locale hiérarchisée était mise sur pied avec un chef, des sous-chefs, des « gardiens de la morale », des catéchistes, des policiers, des chantres et des sacristains... Les commandements divins, les préceptes de l'Église et éventuellement les lois de l'État (quand elles étaient en conformité avec les précédentes) régissaient la vie de toute la communauté.

Un contrôle strict de l'observance des règles de moralité était établi et à cet effet on publiait un code moral ayant trait pour l'essentiel au comportement sexuel. Les habitants des villages se voyaient étroitement surveillés par les gardiens du village chargés, en l'absence du prêtre, de consigner tout manquement aux lois de Dieu. Une cour de justice, dont les juges étaient le chef et quelques membres de son gouvernement, punissait les contrevenants. La présidence de la cour revenait toujours au prêtre. Les peines appliquées publiquement variaient de la simple prière jusqu'au fouet, en passant par l'imposition de jeûnes plus ou moins stricts. Cette instance de justice réglait également les affaires domestiques, les problèmes de voisinage, la désobéissance des enfants ...²⁰.

La pratique intensive de la religion rythmait le travail quotidien des villageois. Chaque jour, les enfants assistaient au catéchisme. Ils y répétaient les prières et le catéchisme de base jusqu'à complète pénétration dans les cerveaux les plus engourdis. Chaque jour de la semaine, tous les Indiens assistaient à une messe matinale. Les prêtres veillaient beaucoup à l'observance du dimanche, un jour d'habile mélange entre des exercices religieux communs et des loisirs savamment orchestrés par le missionnaire. Certains sacrements et plus spécifiquement la confession et la communion se voyaient réservés une place de choix. La dévotion au Saint Sacrement atteignait des sommets inégalés. Les Indiens ne recevaient la communion qu'avec la visite du prêtre, une journée considérée comme une grande fête. Des confréries et des processions solennelles entièrement consacrées au Saint Sacrement renforçaient encore son importance.

L'année était articulée autour des grandes fêtes religieuses traditionnelles (Noël, Pâques,...) incluant quatre processions en l'honneur du Saint Sacrement, de la Vierge Marie, du Sacré-Coeur, la quatrième consistant en une procession pénitentielle associée au jeu de la Passion. Celui-ci gardait les tribus occupées pendant les longs mois d'hiver. Les Indiens préparaient soigneusement leurs costumes et les décors ou participaient aux répétitions. La reconstitution de la Passion du Christ amenait de nombreux Indiens du voisinage et de hautes autorités ecclésiastiques²¹.

A la fin du XIXe siècle, les critiques commencèrent à s'abattre sur l'entièreté du système. L'impossibilité d'éviter l'intrusion des blancs sur le territoire indien, le remplacement régulier des oblats français par des oblats canadiens et un jugement civil condamnant un Oblat et des gardiens indiens pour brutalités dans une affaire d'adultère (1892) entraînèrent le recul de la méthode qui serait désormais appliquée avec davantage de souplesse. La mort de Paul Durieu survenue le 6 juin 1899 accentuerait encore cette tendance et le système Durieu finirait par tomber dans l'oubli²².

La présentation des méthodes oblats en Colombie britannique ne peut cependant se réduire au seul système Durieu. Plusieurs principes présents dans les autres missions OMI canadiennes devaient se retrouver à l'ouest des Rocheuses. Citons tout d'abord l'investissement complet des oblats dans l'éducation de la jeunesse indienne. Pour l'année 1905, le rapport annuel du Département des Affaires Indiennes signalait que sept écoles résidentielles fonctionnaient à ce moment en Colombie britannique. A l'école Sainte-Marie de Mission City, on comptait pour la même année une assistance moyenne de 85 élèves. Les petits garçons y suivaient une instruction dans les différentes branches de l'agriculture et de l'horticulture complétée par des notions rudimentaires de menuiserie et de cordonnerie.

Les fillettes, sous la direction des soeurs, suivaient des cours de cuisine, couture et art ménager. Le tout se faisait dans la droite ligne des voeux gouvernementaux «...which is to civilize the Indians and to make them good, useful and law-abiding members of society²³». Cependant, l'école industrielle catholique mettait davantage l'accent sur la croyance religieuse et la moralité plutôt que sur l'apprentissage d'un métier²⁴. Nous aurons l'occasion plus avant de décrire le système scolaire réservé aux Indiens.

Un autre domaine largement exploré par les pères était la transcription en langue indigène des textes religieux. Le P. Lejeune²⁵ adapta un système de sténographie au jargon employé par les Indiens côtiers, le Chinook. Il éditait un petit journal le «Kamloops Wawa» qui donnait, à côté des textes évangéliques ou de la pratique, toute une série de nouvelles locales²⁶. Le P. Morice²⁷ se livra à pareille démarche auprès des Indiens Carriers dont il maîtrisait réellement la langue.

En vue d'extirper les «superstitions» indiennes et de combattre leur absence de moralité chrétienne, des réunions spéciales d'une durée de sept à dix jours étaient tenues sur les réserves. Une instruction religieuse de base et une pratique quotidienne constituaient l'ordinaire de ces missions spéciales. Les prêtres en profitaient pour implanter une société de tempérance. Par ce biais, les missionnaires espéraient endiguer les ravages provoqués par l'abus d'alcool.

Enfin, plusieurs missionnaires tinrent le rôle de médecins, par exemple en procédant à la vaccination des autochtones²⁸ ou bien servirent d'intermédiaires dans les relations entre les Indiens et la H.B.C. ou les autorités gouvernementales et locales²⁹.

Il arrivait à l'occasion qu'un missionnaire accélérât le cours des changements, oubliant quelque peu les patientes méthodes élaborées et le respect de la culture indienne. Ainsi, chez les Babines du lac Stuart, le P. A.G. Morice se livra à un immense autodafé qui consuma osselets, ceintures magiques, masques, couronnes et autres attributs de sorcellerie. Au début de notre siècle fut achevée l'évangélisation de la plus rebelle des tribus, celle des Chilcotins, et avec elle on pouvait considérer que tous les Amérindiens de la Colombie britannique se retrouvaient au moins officiellement dans le giron du christianisme³⁰.

E. Le difficile apostolat chez les Indiens des plaines

La pénétration oblate dans les plaines canadiennes s'opéra plus lentement que dans le Grand Nord, l'Est ou la Colombie britannique. La raison principale tient dans le système de communication de l'époque. En effet, les deux grandes routes du trafic de fourrures contournaient les plaines canadiennes, les Indiens des plaines eux-mêmes étant moins touchés par les activités commerciales. Une seconde cause de ce retard résidait dans la culture de ces Indiens. Chasseurs du bison dont ils dépendaient entièrement pour leur subsistance, ces peuples de la plaine jouissaient en outre d'une grande mobilité par l'utilisation du cheval. Cela entraîna une vive compétition pour le contrôle de ces régions et l'émergence de coalitions militaires. L'état de guerre pratiquement endémique rendait bien difficile une approche missionnaire. De plus, ces sociétés se fondaient sur un rituel religieux très solide renforçant l'identité tribale et n'admettaient par conséquent pas facilement l'intrusion des blancs sur leur territoire.

1. Les missionnaires à cheval

Les pionniers de l'apostolat missionnaire dans les plaines furent Robert Rundle³¹, un missionnaire méthodiste obtenant du succès chez les Assiniboines des montagnes, et le surnommé Jean-Baptiste Thibault chez les Pieds-Noirs. Tous deux, à la manière classique, tentaient de promouvoir l'agriculture auprès de leurs ouailles. Dès 1854, les Méthodistes canadiens assumaient la responsabilité des missions de l'ouest. Un de leurs ministres d'origine ojibwa, Henri B. Steinhauer³², attira à Whitefish Lake suffisamment de Cris pour former une communauté³³.

Quant aux oblats, ils arrivaient dans l'ouest canadien par la mission du lac Sainte-Anne fondée en 1842 par l'abbé Thibault. En 1852, le P. Albert Lacombe s'y installait bientôt suivi de plusieurs confrères. Ils s'occupaient des postes des blancs, d'Indiens Cris et de métis établis le long de la Saskatchewan, de l'Athabaska et de La Paix. À l'occasion, ils escortaient les chasseurs de buffalos au milieu des prairies afin de leur apporter l'assistance de la religion. Albert Lacombe joua un rôle fondamental dans la fondation de Notre-Dame des Victoires (au lac La Biche, en 1854) et de Saint-Albert (1862), une mission-clé du dispositif oblat, qui devait lui permettre l'accès aux Pieds-Noirs. L'établissement de cette mission avait été permis par les bonnes dispositions du chef pied-noir Crowfoot³⁴ qui réclamait des prêtres pour sa nation³⁵. En 1863, les Soeurs grises y ouvrirent une école et un orphelinat³⁶. Albert Lacombe, déchargé de ses responsabilités locales (1865), se dévoua entièrement au ministère parmi les Pieds-Noirs et les Cris des prairies. Son apostolat dura sept longues années qu'il passa essentiellement en selle. Ayant réussi à gagner la confiance des Pieds-Noirs, c'était néanmoins les Cris qui lui fournissaient le plus gros contingent de convertis³⁷.

A partir de 1865, la «course aux âmes» était lancée sur la prairie. Méthodistes, presbytériens et catholiques, bientôt suivis des anglicans, multipliaient les fondations et l'envoi de personnel. Leur travail passait obligatoirement par un partage du mode de vie des tribus même si leur objectif secret restait l'installation dans un campement fixe à base agricole. Le P. Lacombe en personne fondait un tel établissement agricole à Saint-Paul-des-Cris (1866). Mais si la réussite était au rendez-vous parmi les Cris et les Assiniboines, elle boudait ostensiblement les hommes de Dieu occupés parmi les Pieds-Noirs³⁸.

2. Les causes de la conversion des tribus des plaines

A cette époque, on pouvait sentir les profondes mutations qui affecteraient la vie traditionnelle de la prairie. La transition se passerait dans un climat de crise larvée qui exploserait avec le retrait hors des plaines de la H.B.C. seule institution synonyme d'ordre et de stabilité³⁹. Dès lors, les guerres inter tribales prirent un caractère aigu (Le P. Lacombe aura à s'interposer plusieurs fois entre Cris et Pieds-Noirs) et les raids furent incessants jusqu'à la fin des années 1860. Et l'arrivée de plus en plus conséquente des fermiers blancs ne fit qu'augmenter la tension⁴⁰. Finalement, la première révolte des métis (1870) mit un point d'orgue à toute cette agitation⁴⁰.

Le premier grand vainqueur de la crise fut sans conteste le jeune gouvernement canadien⁴¹. Il réussit à mater l'insurrection métisse et à imposer aux Indiens une série de traités, les numéros 1 à 7, s'échelonnant de 1871 à 1877. Les missionnaires jouèrent un rôle

déterminant dans leur signature en persuadant les Indiens que la meilleure voie consistait à ratifier ces documents pourtant largement favorables au gouvernement d'Ottawa. C'est que sous ce régime des traités et la restauration de l'ordre qui devait en résulter, les missionnaires pouvaient espérer exercer une plus grande influence qu'auparavant sur les Indiens. En ce sens, on peut dire qu'ils étaient les seconds vainqueurs de l'après crise. Mais malgré ces perspectives intéressantes pour les missions, aucun changement significatif dans le processus de conversion ne devait intervenir sur les prairies. Tant que les Indiens gardaient la possibilité de chasser et de pêcher dans les zones inoccupées, ils conservaient en majorité leurs traditions ancestrales⁴². Toutefois, cette situation s'altéra rapidement avec le déclenchement de plusieurs événements tragiques:

- La disparition du bison des plaines canadiennes entérinée à la fin des années 1870 entraîna la fin définitive du mode de vie traditionnel⁴³. Les premières missions permanentes purent alors apparaître chez les Pieds Noirs et leurs alliés;

- en 1879, le rapport Davin⁴⁴ sur le type d'éducation à apporter aux Indiens était approuvé par le gouvernement canadien. Il recommandait l'installation d'écoles industrielles subsidiées par l'État mais confiées aux organismes missionnaires;

- la venue des colons blancs dans l'ouest se faisait beaucoup plus pressante⁴⁵ et se marquait par la construction du Canadian Pacific Railway qui, circonstance aggravante, traversait les réserves indiennes. Le P. Lacombe dut d'ailleurs s'interposer entre les Pieds-Noirs et les gens de la compagnie ferroviaire (1883);

- cette installation massive d'éleveurs et de cultivateurs et le peu d'attention que le gouvernement accordait à leurs revendications.

Devant cette rébellion, les missionnaires catholiques étaient fortement embarrassés. D'un côté, ils supportaient l'autorité légitime du gouvernement et n'approuvaient pas les pseudo thèses religieuses de Riel. De l'autre, les révoltés métis constituaient en tant que francophones une bonne partie de leurs paroissiens. En définitive, ils choisirent le camp d'Ottawa. Albert Lacombe usa de toute son influence pour calmer les Pieds-Noirs et Mgr Grandin put conserver le calme à Saint-Albert⁴⁷. La congrégation des oblats devait cependant payer le plus lourd tribut clérical de cette révolte puisqu'elle perdit deux missionnaires et que sept missions furent saccagées⁴⁸.

L'échec de la rébellion, facilement réprimée par les troupes canadiennes⁴⁹, aurait des répercussions importantes sur le développement des missions. Premièrement, les Indiens, définitivement matés, s'installèrent plus rapidement dans les réserves. En second lieu, l'Est du Canada et provoqua en 1884-85 la seconde et ultime révolte des métis et des Indiens conduite par Louis Riel⁴⁶.

- particulièrement le gouvernement manifesta un intérêt nouveau pour les missions des plaines. Ceci provoqua un accroissement du travail missionnaire réservé aux autochtones. Les bâtiments de la mission s'étoffaient et comprenaient école, orphelinat et hôpital. Ces institutions auxiliaires de la mission proprement dite nécessitaient l'introduction de nouvelles catégories de personnel: docteurs, soeurs infirmières, instructeurs agricoles et instituteurs laïcs. Mais déjà, une partie non négligeable des activités d'éducation avait lieu loin de la réserve, dans les écoles industrielles situées près des villes. En 1884, le gouvernement accordait aux oblats l'autorisation d'ouvrir une telle école pour les Pieds-Noirs à Dunbow (au sud-est de Calgary)⁵⁰.

Le succès missionnaire sur les réserves variait considérablement d'une région à l'autre. L'apostolat demeurait très ingrat chez les PiedsNoirs et il fallut attendre le baptême du chef Crowfoot sur son lit de mort avant de voir s'élever la courbe des conversions; les Cris soit acceptaient avec passion la foi chrétienne soit la rejetaient durement; Ojibwas et Sioux (ou Lakotas) accordaient encore beaucoup de valeur aux traditions ancestrales. Si le temps passant tous les Amérindiens des plaines s'attachèrent au moins nominalement à une confession, il manquait pourtant la ferveur et l'initiative indigène propres aux autres missions indiennes du Canada⁵¹.

Avec la sédentarisation des derniers Indiens, les priorités missionnaires seraient redéfinies. Le nouvel objectif vital visait à christianiser complètement les jeunes générations. Celles-ci se laissaient plus aisément convaincre que leurs aînées de pratiquer l'agriculture. De ce fait, au crépuscule du XIX^e siècle, l'école indienne prit une importance majeure dans l'histoire des missions canadiennes.

3. Les écoles indiennes, pilier du système missionnaire

Avec la parution du rapport Davin, l'école indienne devint une priorité nationale et le gouvernement ouvrit le robinet à dollars. L'éducation en arriva à faire de l'ombre aux autres activités de l'apostolat. Durant les années 1880 et 1890, les oblats, à l'instar des autres dénominations, développèrent grandement leurs programmes d'éducation. Et le type d'école indienne établie sur la prairie constitua rapidement la norme pour l'ensemble du pays, complétant ou même remplaçant les structures moins formelles du Grand Nord.

On comptait à l'époque trois types particuliers d'écoles indiennes:

- les écoles du jour ou externats situées dans la réserve même;
- les écoles pensionnats habituellement installées sur les réserves et créées à l'initiative des Églises;
- les écoles industrielles placées, selon une mesure gouvernementale, dans des cités éloignées des réserves et directement subsidiées par le gouvernement alors que leur administration était confiée aux agences missionnaires⁵².

Dans les faits, toutes les écoles relevaient du gouvernement fédéral et recevaient une aide gouvernementale⁵³. Les différences concernaient les montants alloués. Si au départ le gouvernement réglait l'entièreté des dépenses des écoles industrielles, à partir de 1892 il instaurait un système de crédit par tête.

On tenait généralement pour vrai, à l'époque, que les écoles industrielles et les pensionnats étaient largement supérieurs aux écoles du jour. L'opinion publique justifiait cette assertion par la nécessité d'un encadrement strict pour des enfants nomades toujours prêts à retrouver le chemin des forêts. Les écoles industrielles qui obtenaient les subsides les plus importants et les meilleurs équipements représentaient la clé de voûte de tout le système.

Le programme contenait une insistance toute particulière sur les diverses branches de l'agriculture. Venaient ensuite la faculté de commercer dans la société blanche et la formation du caractère sur base d'une instruction religieuse poussée.

L'objectif avoué était l'obtention d'une influence absolue sur le développement de l'enfant. Afin d'assurer cette influence, une longue liste de règles posait les limites du comportement acceptable et les châtiments corporels corrigeaient les déviations⁵⁴. Une façon supplémentaire d'atteindre cet objectif était de s'assurer les enfants à l'âge le plus bas possible. Enrôlés dès sept ans, ils pouvaient être retenus en pension jusqu'à dix-huit ans⁵⁵. Ce régime de la subvention «per capita» devait rapidement provoquer des abus. Une véritable chasse à l'élève s'engagea entre les différentes dénominations. Toute une batterie de moyens visant à s'assurer un recrutement maximal fut mise sur pied⁵⁶. Au XIX^e siècle, l'école n'étant pas encore obligatoire, un nombre assez conséquent d'enfants échappaient à la vie scolaire⁵⁷.

Cette situation s'alimentait principalement à la perception de l'école qu'avaient les parents indiens. Ces derniers, quoi que conscients des chances que représentait l'accès à l'enseignement pour leurs enfants, ne manquaient pas d'adresser un certain nombre de griefs bien fondés aux institutions scolaires. La médiocrité des instituteurs, le taux de mortalité élevé parmi les élèves - dû en partie à l'insuffisance de nourriture et aux bâtiments «courants d'air» -, les travaux effectués par les enfants à l'école et surtout les dures critiques exprimées par les enfants à l'encontre du mode de vie traditionnel provoquèrent un malaise et une exaspération grandissante chez les parents. De plus, l'éloignement d'avec les réserves qui ne permettait souvent qu'un retour par an dans la famille expliquait la répulsion des parents à se séparer de leurs enfants⁵⁸. Bien plus, les parents indiens suspectaient, avec raison, une volonté délibérée

d'éloignement des enfants et des jeunes gens.

En conséquence, une certaine forme d'hostilité anti-scolaire se développa et les incendies de pensionnats demeurés inexplicables présentaient une fréquence largement supérieure à la simple statistique des accidents⁵⁹. Rien que pendant l'Entre-deux-guerres, les oblats canadiens connurent plusieurs incidents majeurs entraînant parfois la disparition dans les flammes d'enfants et de religieuses⁶⁰.

Les résultats de l'enseignement n'étaient pas toujours, loin s'en faut, à la hauteur des espérances. A la sortie de l'école, la majorité des diplômés retournaient aux anciennes traditions, le véritable «matraquage» religieux qu'ils recevaient dans les écoles n'étant sans doute pas étranger à ce phénomène. Et les quelques colonies agricoles constituées de jeunes Indiens récemment sortis du canevas scolaire ne résolurent qu'une partie du problème⁶¹.

Ce système d'éducation avait pourtant été patiemment élaboré et testé en d'autres lieux. Il s'inspirait pour le projet global des écoles fermes manuelles des U.S.A. alors que bon nombre de ces caractéristiques particulières étaient le fruit d'une expérience menée précédemment dans l'Ontario. Simplement, une série de carences empêchèrent le succès du programme. Jouèrent ainsi un rôle néfaste le manque de subsides alloués par le gouvernement central, la valeur discutable des qualités requises pour un poste d'enseignant et par dessus tout un déficit important dans la détermination du but de l'éducation indienne⁶². Chaque confession, et à l'intérieur de celles-ci chaque direction d'établissement, a organisé son école indienne comme elle l'entendait sans grand souci d'uniformité⁶³.

Même s'il faut se garder de noircir exagérément le tableau, parce que l'école comblait malgré tout un besoin et parce que les missionnaires ne voyaient aucune autre alternative et qu'ils obtenaient des résultats partiels, l'école indienne restera un des reproches majeurs adressés aux Églises par les divers mouvements indiens contemporains⁶⁴.

F. Les missions canadiennes au vingtième siècle

La grande entreprise missionnaire canadienne du XXe siècle fut sans conteste l'évangélisation du peuple esquimau de l'arctique. Les approches encore tâtonnantes d'un Grollier ou d'un Petitot n'avaient laissé aucune trace chez les Inuit et leur gain à la cause catholique paraissait bien aléatoire en ce début de siècle. Les derniers efforts dataient des années 1890-1893 quand le P. Camille Lefebvre⁶⁵ approcha les Esquimaux au Fort McPherson puis séjourna chez eux sur l'île Richard, à l'embouchure du Mackenzie (1892-1898). A cette époque, Camille Lefebvre se rendit dans le territoire voisin du Yukon et construisit un presbytère chapelle à Selkirk (1898), une église et un presbytère à Whitehorse (1901) et une église encore à Domino. Le père fonda la première école catholique dans sa paroisse de Dawson City. En 1907, le religieux fut rappelé au Mackenzie en vue d'occuper la place de procureur du vicariat. Il résida alors à Fort Résolution (1907-1909), à Edmonton (1906-1926) et enfin à Fort McMurray pratiquement jusqu'à son décès. CARRIERS, G., Dictionnaire..., op. cit., T. II, p. 291.

1. Les missions esquimaudes du Mackenzie

Dans le Mackenzie, Mgr Breynat, ayant appris qu'une rencontre était prévue entre Indiens et Inuit en cette année 1912, jugea l'occasion favorable pour tenter l'évangélisation. Il confia cette mission au P. Rouvière⁶⁷. Après une longue course, le père établit un premier contact amical avec un groupe d'Esquimaux du cuivre. Il édifia une maison chapelle près d'un lac appelé Imerenick, à une centaine de kilomètres au nord de la baie Dease. En 1912, le père partit chercher son compagnon d'apostolat, le P. Le Roux un robuste breton de vingt-sept ans⁶⁸. De leur mission du lac Imerenick, ils se décidèrent à partir à la recherche des Inuit en octobre 1913. Ils en rencontrèrent plusieurs familles menacées par la famine. A l'instigation d'un chamane, deux esquimaux rattrapèrent les pères sur le chemin du retour et les massacrèrent.

La relève fut assurée par le P. François Frapsauce⁶⁹. Il serait la troisième victime de l'évangélisation des Inuit. Parti pêcher parce qu'il était à court de vivres, la glace avait cédé sous lui et le père était mort noyé. Les premiers baptêmes d'Esquimaux du Mackenzie seraient administrés par son successeur, le P. Pierre Fallaize⁷⁰, deux mois après la mort du P. Frapsauce.

En 1923, Mgr Breynat prit la décision d'établir une mission à Aklavik, point de convergence des Indiens et des Inuit. Les protestants s'y étaient déjà installés depuis plusieurs années d'où l'urgente nécessité de contrer leur influence par la fondation d'une mission. On décida aussi de construire une école-hôpital. Une paire d'années plus tard, les premières Soeurs Grises prenaient charge de l'école et par après de l'hôpital (1933).

En 1928 et 1929 s'ajoutèrent respectivement à la liste des missions oblates les postes de Lettie Harbour et de Coppermine dus au labeur du P. Fallaize.

A Lettie Harbour, assisté du P. belge Antoine Binamé⁷¹, le P. Pierre Fallaize engrangeait victorieusement, après quelques mois, trois baptêmes d'enfants et une régularisation de mariage. A la mission de Coppermine, la lutte pour les âmes promettait d'être chaude. Le protestantisme ne fut vaincu qu'avec l'appoint de deux ingénieurs canadiens venus placer les pylônes d'un poste radiotélégraphique. En effet, leur assiduité aux offices catholiques impressionna fortement les Inuit au point que les oblats purent se réjouir d'une nouvelle victoire locale. Mais l'extension des missions catholiques au Mackenzie se poursuivait sans interruption: Notre-Dame de Sion à l'embouchure de la rivière Burnside (1935), Cambridge Bay (1938), la mission du Christ-Roi de Minto-Inlet (1939). Et des renforts venus de France et de Belgique renforceraient encore ces chrétientés naissantes⁷².

2. Les missions esquimaudes de la Baie d'Hudson

Du côté de la Baie d'Hudson, les missions esquimaudes démarrèrent de la résidence St-Pierre du lac Caribou. En 1900 y débarquait un jeune prêtre d'origine normande, Arsène Turquetil⁷³, brûlant de s'attaquer à cette difficile entreprise. Il passa dix ans à se préparer à son rude apostolat en se dévouant auprès des Indiens de la mission St-Pierre. Mais chaque année il entreprenait un voyage de reconnaissance à travers les terres stériles. En 1906, accompagné bon gré mal gré par deux guides Indiens, il rencontrait ses premiers Inuit à la rivière Kazan. Le père se décida à les suivre dans leurs déplacements et à partager leur vie de nomade pendant sept mois. Le soulagement apporté à deux malades à l'aide de sa petite pharmacie lui procura ses premiers baptêmes d'enfants. Entre-temps, le P. Ovide Charlebois⁷⁴, qui venait d'être nommé vicaire apostolique du Keewatin, avait reçu une lettre d'un membre de la police montée canadienne demandant l'envoi d'un prêtre à Chesterfield Inlet (embouchure du fleuve Chesterfield) afin d'y desservir des Inuit bien disposés. L'endroit était idéal car Chesterfield, véritable centre de rayonnement, devait prochainement voir s'installer un poste de traite de la H.B.C. D'un commun accord, mg, Charlebois décidait d'y installer une station de missionnaires et d'en confier la direction au P. Turquetil. Le nouveau poste devait plus tard prendre l'appellation de Notre-Dame de la Délivrande. Les pères Turquetil et Leblanc⁷⁵ se rendirent sur place avec tout le matériel nécessaire et entreprirent la construction de la mission. Si les Esquimaux visitaient les Pères, ils ne se laissaient pas encore convaincre d'embrasser la foi catholique. Les pères étaient lourdement handicapés par leur méconnaissance de la langue qui provoquait risées et moqueries. Leur vain travail de sape dura quatre années sans l'ombre d'une moindre conversion. Le moral durement atteint par les railleries et des deuils familiaux, le P. Leblanc dut repartir en France mais il mourut en mer sur la route du retour. Pour le remplacer arrivait un solide gaillard de trente et un ans, le frère Prime Girard⁷⁶. Ayant reçu, à la fin d'octobre 1916, une brochure intitulé «Histoire d'une petite âme» consacrée à la vie de soeur Thérèse de Lisieux⁷⁷ et un peu de terre prélevée sous son cercueil, les deux oblats songèrent à s'en servir pour convertir leurs irréductibles paroissiens. Le frère Girard en répandit discrètement sur la tête de quelques Esquimaux.

Le changement fut radical. Dès le dimanche suivant, les Inuit se montrèrent très assidus aux prières, aux cantiques et à l'instruction religieuse. Le 2 juillet 1917, le P. Turquetil pouvait baptiser les membres de quatre familles esquimaudes, neuf adultes et trois enfants.

Entre-temps, le père publiait en syllabique un livre de prières, des cantiques et un catéchisme élémentaire⁷⁸. Les Esquimaux se pressèrent de plus en plus nombreux aux offices. A l'hiver 1919, Arsène Turquetil termina sa grammaire de langue inuktitut⁷⁹.

D'autres voyages apostoliques furent décidés autour de la Baie d'Hudson. Une série de

missions s'implantait au milieu des pires difficultés. Fondée en 1924, la mission d'Eskimo Point porterait le nom de la patronne des missions. En 1926 était établie la mission St-Joseph de l'île Southampton. Les Inuit de la région avaient été catéchisés sommairement par un des leurs passé au protestantisme. Cette couche superficielle fut aisément grattée par les missionnaires catholiques⁸⁰. Au lac Baker, les missionnaires, arrivés en 1927 après avoir de justesse évité le naufrage, durent attendre six ans le baptême des premiers adultes Inuit. Ils se heurtaient, il est vrai, à une rude concurrence de la part de l'Église anglicane établie antérieurement à leur arrivée. A Pond Inlet (1929), le changement fut total, car certains autochtones, des Iglooliks, attendaient la venue des pères grâce à l'apostolat bénévole d'une famille esquimaude de Chesterfield venue s'installer sur place.

Les pères Prime Girard et Étienne Bazin⁸¹ profitèrent de cette avance et en 1931, la mission du Sacré-Coeur de Pont Inlet comptait 22 chrétiens.

La même année, les Soeurs Grises s'installaient à l'hôpital de la mission Ste-Thérèse au Cap Esquimau, un poste fondé à l'initiative du P. Turquetil en 1925, et à l'hôpital de Chesterfield Inlet⁸². Et Rome allait consolider toute l'oeuvre en érigeant la Baie d'Hudson en vicariat apostolique avec le P. Turquetil comme premier vicaire (1931). D'autres fondations suivirent dans les années trente. Le P. Armand Clabaut⁸³ était le promoteur en 1932 de l'implantation de la mission Notre-Dame des Neiges de Repulse Bay.

S'y installa le P. Pierre Henry⁸⁴ qui trois ans plus tard jetait les bases de la mission de Pelly Bay qu'il consoliderait à l'arrivée du père belge Frans Vandevelde⁸⁵ en 1937. Quant au P. Bazin, il s'installa dès 1933 à Avatak au milieu des Iglooliks⁸⁶.

Dans les faits, cette période fut marquée par une compétition accrue entre Anglicans, établis les premiers dans les Territoires du Nord-Ouest et le nord du Québec, et Catholiques qui avaient précédé leurs concurrents à l'ouest de la Baie d'Hudson. L'objectif avoué des deux parties était de ravir le maximum d'âmes à la branche rivale de l'Église. Pour ce faire, on multiplia les postes durant L'Entre-deux-guerres sans se soucier le moins du monde d'une quelconque coordination. Catholiques et Anglicans dirigeaient ainsi leurs propres écoles et hôpitaux qui se doubleraient en de nombreux endroits⁸⁷. Dans de telles conditions, une partie des Eskimos suivaient à un moment la voie catholique, à un autre la voie protestante, cherchant à en tirer le maximum de profits matériel et spirituel. D'autres, s'ils se montraient davantage fidèles à une confession, procédaient à un syncrétisme religieux, tentant de «réinterpréter» le Christianisme à la lumière de leurs coutumes.

Du rapport quinquennal envoyé par Mgr Turquetil à la Propagande ressortait une progression marquée des conversions mais dans des proportions diverses selon les missions⁸⁸. Quoi qu'il en soit, les fruits de toutes ces fondations ne se cueilleraient qu'après-guerre avec la christianisation progressive de l'ensemble des Inuit⁸⁹.

III. Bilan des missions indiennes au XXème siècle

Mis à part l'évangélisation des Inuit, l'entreprise missionnaire était sur la voie de l'achèvement de ses objectifs premiers dès le début du siècle. Sur les 100,000 Indiens recensés par le gouvernement fédéral en 1899, plus de 70% disposaient d'une affiliation chrétienne quelconque. Si les progrès de la foi demeuraient lents et si les fruits de l'installation dans des villages tardaient à se produire, les Églises des différentes confessions dominaient bon nombre de réserves et il ne faisait aucun doute que le temps jouait en leur faveur.

Pourtant, cet a priori favorable se teintait de gris dans les rapports des missionnaires qui se plaignaient de plus en plus d'un retour à la pratique traditionnelle. De plus, l'arrivée en masse des colons européens et une grave crise financière affectant certains organismes missionnaires obligèrent à revoir les priorités et à consacrer moins de temps et de moyens aux missions indiennes. Les méthodistes et les presbytériens songeaient sérieusement à se désengager de l'apostolat auprès des Indiens. On évoquait la possibilité de sécularisation des écoles indiennes. Cette idée fut finalement abandonnée et en 1910 les représentants des Églises signèrent un nouveau mémorandum d'accord avec le gouvernement. Les écoles pensionnats continueraient

mais en nombre réduit et soumises à de plus hauts critères de qualité. En compensation, elles pourraient recevoir des subventions gouvernementales plus consistantes. Les écoles industrielles seraient graduellement éliminées. Cet accord apportait des moyens nouveaux aux écoles indiennes et les histoires horribles de taux de mortalité et de nourriture avariée cessèrent de se colporter. La qualité des professeurs s'améliora également.

Dans l'ensemble cependant, la continuité avec les conceptions du passé restait plus perceptible que les changements. La vision des missionnaires sur le but de l'éducation des Indiens se cantonnait dans une combinaison de christianisme et de civilisation occidentale. La méthode favorite demeurait l'école résidentielle⁹⁰.

Toutes les dénominations tentèrent de laisser place à un leadership indien à l'intérieur de l'Église. Cependant, si les Protestants, et parmi eux essentiellement les Anglicans, ont employés des prêtres autochtones, du côté catholique, l'immense majorité des prêtres appartenait à la race blanche⁹¹. Même la simple notion de «partenariat» ne prenait pas cours dans le canevas de la mission. Le missionnaire venait avec un programme tout fait dans lequel l'Indien ou l'Eskimo n'avait plus qu'à se glisser. Les missionnaires ne faisaient à vrai dire que refléter les conceptions de leur époque qui plaçaient vraiment très peu de confiance dans l'aptitude des races indiennes du Canada à redresser la tête. L'opinion communément admise était que la seule bonne solution pour ces peuplades consistait en l'assimilation avec la société blanche. Voyant la situation des Indiens comme désespérée et comme peu probable d'amélioration sans intervention extérieure, les envoyés des Églises chrétiennes estimaient hautement irresponsable toute suggestion qui comptait sur un quelconque esprit d'initiative autochtone. Le résultat de tout ceci fut une lourde dose de paternalisme⁹².

Au plan des résultats obtenus, nous constatons principalement une réduction du nombre des «païens» due aux progrès dans l'évangélisation des Inuit et une progression globale du nombre d'Indiens catholiques, sans doute favorisée par l'augmentation de la population indienne très apparente à partir des années 1930⁹³. Ressort aussi de ce tableau malheureusement incomplet les situations contrastées selon les régions. Il ne faut donc pas attribuer toute la progression des Catholiques à la simple récupération d'Indiens protestants ou à la conversion des païens.

Au niveau de la vie religieuse elle-même, un certain nombre de lacunes transparaisent à la lecture d'un rapport établi en 1936 après la visite du supérieur de la congrégation dans les missions du Nord-ouest:

- Certains oblats faisaient ainsi passer leur sanctification personnelle et les obligations de la vie religieuse derrière les travaux du ministère ou les soucis matériels⁹⁴.

- des supérieurs prenaient des décisions mal appropriées donnant trop de travail aux frères ou envoyant un jeune frère dans une mission où il restera seul parfois plusieurs semaines⁹⁵;

- trop peu d'importance était accordée aux oeuvres indiennes des plaines au détriment des nombreux colons amenés par l'immigration, les supérieurs ne gardant pour les réserves que le strict minimum d'ouvriers apostoliques⁹⁶;

- on ne fondait plus aucune nouvelle mission dans les plaines, accordant une place exagérément démesurée à l'école indienne⁹⁷;

- les pères ne visitaient plus que rarement leurs ouailles, préférant les avantages de la vie communautaire à la solitude du labeur dans les réserves les visites annuelles étaient complètement tombées en désuétude⁹⁸;

- l'apprentissage de la langue indienne était déconsidéré par certains supérieurs ou pères. Dans les écoles, les petits Indiens étaient sévèrement réprimés s'ils parlaient leur langue natale en lieu et place de l'anglais. Des missionnaires ne se donnaient plus la peine d'apprendre les langues autochtones⁹⁹;

- la routine envahissait peu à peu les activités du missionnaire¹⁰⁰;

- les programmes des écoles indiennes étaient mal adaptés aux élèves et les règlements beaucoup trop stricts¹⁰¹.

L'obtention de ressources financières plus larges ne garantissait pas une réussite plus élevée et graduellement les Églises se tournèrent vers la loi pour achever ce que la persuasion était incapable d'obtenir:

- L'école obligatoire pour les enfants indiens était officiellement d'application en 1921;
- Peu après, on décidait d'un renforcement de la loi contre les potlatch et la danse du soleil, pratiques dorénavant effectivement poursuivies devant les tribunaux¹⁰².

La crise des années trente entraîna du côté protestant le réveil des idées de désengagement de ces activités coûteuses et peu productives. La sphère catholique préférait trancher les problèmes en invoquant le sacrifice sacerdotal ou l'application de la discipline ecclésiastique. Les catholiques conservaient une attitude essentiellement défensive dans leurs relations avec l'État central, cherchant à restreindre l'autorité du Département des Affaires Indiennes¹⁰³. Du côté indien, la crise fut également durement ressentie. Pour cause de restriction budgétaire, les déjà maigres services sociaux garantis aux Indiens devinrent squelettiques. Les espoirs placés dans l'agriculture furent annihilés par le véritable désastre que connurent les fermiers canadiens pendant la grande crise¹⁰⁴. La tuberculose et l'alcoolisme continuèrent à régner en maître dans les réserves. Quant aux Indiens attirés par le mirage de la ville, ils sombraient dans l'alcoolisme et la prostitution¹⁰⁵.

D'autre part, cette période de l'Entre-deux-guerres vit conjointement l'apparition des méthodes de conversion (avion, T.S.F., traîneau motorisé...) et un renouveau de la conscience indienne au Canada nourri par les succès obtenus par les Indiens américains et par l'insistance apparue après la première guerre mondiale sur l'auto-détermination des peuples¹⁰⁶. Au début des années vingt et à l'initiative d'une poignée d'autochtones lettrés, était lancée la Ligue des Indiens du Canada. Parallèlement, des Indiens de la côte nord-ouest réunis pour lutter contre l'empiétement abusif et répété de leur terre ancestrale, par les autorités provinciales fondaient en 1931 la «Native Brotherhood of British Columbia¹⁰⁷». On assistait aussi au retour des formes syncrétiques de religion avec des rumeurs d'implantation de la «Native American Church» au Canada et la résurgence, dans les réserves indiennes catholiques situées près de Montréal, de la religion de « la longue maison¹⁰⁸».

En réaction, les Églises faisaient preuve d'un manque total d'imagination sur la place à accorder aux Indiens au sein de l'Église. L'idée même d'installation d'une Église autochtone apparaissait comme un principe assez lointain devant obligatoirement transiter par deux processus antérieurs. Les protestants mettaient l'accent sur la dévotion qui visait au transfert graduel vers les chefs religieux autochtones de la responsabilité et de l'autorité. Les catholiques plaçaient davantage d'insistance sur l'adaptation qui cherchait à rendre le message chrétien localement compréhensible et à habiliter les convertis à mettre au point des formes propres d'expression liturgiques et théologiques.

Malgré quelques tentatives d'application de ces principes dans les réserves, leur impact était anéanti par l'inclusion des missions indiennes dans des juridictions à large prédominance blanche et par le postulat maintenant bien connu que les Indiens seraient éventuellement assimilés à la société canadienne. En fait, ce paternalisme condescendant demeurerait une attitude encore longtemps ancrée dans la société canadienne¹⁰⁹.

Pour terminer, laissons la parole à J.W. Grant qui nous rappelle très sagement que:

The objective was to create a controlled environment, for, as one missionary candidly stated of the children, "it is necessary to have complete control of them to do permanent work". It would be unfair to judge such a remark, and many others like it, by today's standards. Most educators of the time would have expressed a similar philosophy with respect to white children, and the churches were only seeking to achieve a control over Indian behaviour that they had long sought to exercise in Canadian life as a whole.

The Indian had less opportunity to exist, however, and could respond to missionary authoritarianism only by passive if by no means passionless acquiescence. Missionaries devoted much earnest effort to the service of the Indian, under the most difficult conditions and with inadequate support from either churches or governments. Their major mistake, understandable in the circumstances, was in relying too much on one-way communication¹¹⁰.

Eddy LOUCHEZ

NOTES:

¹ *Ibid.*, p. 119-123.

² KENNEDY-GRESCO, J., «Missionary Acculturation Programs in British Columbia», dans *É.O.*, XXXII (1973-1974), p. 148.

Cette technique d'enseignement religieux sera reprise et adaptée plus tard dans les plaines par le P. Lacombe, entraînant une furieuse réprobation de la part des missionnaires protestants.

³ *Ibid.*, p. 123-124.

⁴ L'archevêque d'Orégon City ne disposait en effet alors que de douze jésuites, deux prêtres diocésains et six Soeurs de Notre-Dame de Namur pour son diocèse qui englobait les états actuels de Washington, Idaho et Montana. CRONIN, K., *op. cit.*, p. 3.

⁵ RICARD Pascal, né à Allauch (Bouches-du-Rhône) le 16 mai 1805 et décédé à Notre-Dame de Lumières (France), le 9 janvier 1862, frappa à la porte du noviciat de Marseille après avoir mené à bien des études classiques (1827). Sa profession perpétuelle prononcée, le 1er novembre 1828, Pascal continua ses études cléricales dans la cité phocéenne et à Billens, en Suisse. L'évêque de Lausanne devait d'ailleurs l'ordonner prêtre à Fribourg le 26 juin 1831. Le père travailla d'abord sur le continent européen, comme prédicateur à Billens (1831-1837) puis à Notre-Dame de Lumières dont il assura la direction dès 1841. En 1847, le père fut envoyé dans les missions de l'Orégon dont il devint le premier supérieur (1847-1857) et vicaire des missions (1851-1857). Après avoir fondé ou dirigé une série de missions sur le sol américain, le père fut rappelé en France, à Notre-Dame de Lumières, afin d'y rétablir le noviciat. Ayant épuisé sa santé dans les pénibles missions de l'Orégon, le père mourut à l'âge de 57 ans. CARRIERS, G., *Dictionnaire*, *op. cit.*, T. III, p. 125-126; CRONIN, K., *op. cit.*, p. 46.

⁶ CRONIN, K., *op. cit.*, p. 9-54.

Mg` Demers voyait par là-même ses souhaits se réaliser puisque, déjà en 1850, il avait demandé au Fondateur de la congrégation des O.M.I. que lui soient envoyés quelques religieux.

De VAULX, B., *op.cit.*, p. 121-122.

⁷ Le Potlatch consistait en la distribution à ses invités ou en à la destruction rituelle de grandes quantités d'objets ou de nourriture en vue de la reconnaissance d'une position ou d'un titre. Il constituait de plus une occasion de renforcer la cohésion de la communauté, de s'acquitter d'une dette, de se procurer un crédit et enfin simplement de se divertir. GRANT, J.W., *op. cit.*, p. 138.

⁸ Léon FouQUET Naquit à Argentré-Les-Laval (Mayenne) le 30 avril 1831. Léon devait pousser la porte du noviciat de Notre-Dame de l'Osier à l'âge de vingt ans. L'année suivante (1852), il fit profession perpétuelle puis termina ses études au scolasticat de Montolivet, près de Marseille, avant d'accéder à la prêtrise par les mains de son évêque et supérieur général, Eugène de Mazenod (1854). Durant cinq ans, Léon Fouquet fut professeur de théologie au grand séminaire d'Ajaccio (1854-1857) et ensuite au scolasticat de Montolivet (1857-1859). Son désir d'apostolat en terre américaine fut exaucé en 1859 puisque le P. Fouquet partait pour les

missions de Colombie Britannique. D'abord au travail sur l'île de Vancouver, à Esquimalt, le père fondait sur le continent même la mission de New Westminster (1860), une mission baptisée St-Charles dont il fut le curé de 1860 à 1867. Les fondations de l'école indienne de Mission City et de la mission de North Vancouver (1864), de même que la réouverture de la mission de Williams Lake désertée depuis 12 ans, lui sont attribuées. De 1867 à 1871, notre missionnaire se dévoua à la mission St-Michel de Fort Rupert (Île de Vancouver) mais l'indifférence des Indiens entraîna l'abandon de la mission. Retourné sur le continent (1871), Léon Fouquet dirigea la résidence de St-Eugène des Kootenays (Cranbrook). Il y resta durant 17 ans. Après une année de repos consacrée à la formation théologique de quelques scolastiques, le P. Fouquet était envoyé en Alberta, d'abord à Saint-Albert, puis comme curé ou chargé de missions dans les parages d'Edmonton et de Calgary. Il s'occupa tout spécialement des stations qui s'égrenaient le long de la voie de chemin de fer du Canadian Pacific. En 1899, épuisé et vieilli, le père se rendit à Mission City (Colombie Britannique) pour y terminer sa carrière. C'est là qu'il décéda le 8 mars 1912. CARRIERE, G., *Dictionnaire...*, *op.cit.*, T. II, p. 42-43.

⁹ CHIROUSE Eugène-Casimir, né le 20 septembre 1821 à Hostun (Drôme), décédé à New Westminster le 28 mai 1892, fut admis au noviciat de Notre-Dame de l'Osier en 1843. C'est en ce lieu qu'il fit sa profession perpétuelle le 14 septembre 1844. Ayant achevé ses études au scolasticat de Marseille, il fut envoyé en 1847 dans les missions de l'Orégon. Eugène Chirouse fut d'ailleurs le premier prêtre ordonné dans l'état de Washington, le 2 janvier 1848. De 1847 à 1856, il travaillait comme Supérieur de la mission du comté de Yakima, chargé par après des missions St-Joseph d'Ahtanum et Sainte-Rose, chez les Cayuses. La guerre le contraignit à se replier chez les jésuites de Colville. Lorsque la situation se fut quelque peu calmée, le missionnaire reprit ses activités religieuses en Orégon et dans l'état de Washington, à Tulalip notamment où il fonda la mission des Indiens Snohomish (1857-1876). Nommé agent des Indiens (1871-1876), le gouvernement américain le désigna également instituteur officiel de l'école indienne où il obtint de beaux résultats. Le manque d'assistance financière du gouvernement Grant ruina ses espérances. En outre, une partie des réserves dont il avait la charge fut attribuée aux Presbytériens et aux Méthodistes. En 1878, le P. Chirouse, rappelé par ses supérieurs, passait en Colombie Britannique en tant que maître des novices à New Westminster. Il oeuvra aussi dans les missions de la vallée du Fraser. Mais «Good Old Fathens» retournait de temps à autre visiter ses Indiens américains. CARRIERE, G., *Dictionnaire...*, *op.cit.*, T. I, p. 200-201; CRONIN, K., *op.cit.*, p. 137-150.

¹⁰ Louis D'HERBOMEZ Vint au monde le 17 janvier 1822 à Brillon (Nord). Après avoir pratiqué jusqu'à l'âge de 17 ans le métier paternel, c'est-à-dire maréchal-ferrant, Louis D'Herbomez entra au séminaire diocésain avant de se tourner vers la vie régulière en prenant l'habit au noviciat de Nancy (1847). Sa profession perpétuelle prononcée le 21 novembre 1848, le jeune homme se rendit au scolasticat de Marseille où il fut ordonné prêtre le 14 octobre 1849 par le fondateur des oblats. L'attendaient immédiatement les lointaines missions de l'Orégon et le missionnaire rejoignit Olympia en 1850. Un an plus tard, il oeuvrait chez les Yakimas, inaugurant pour eux la mission St-Joseph d'Ahtanum. Il visita ensuite les Indiens de la côte du Puget Sound. Nommé visiteur extraordinaire des missions de l'Orégon et de la Colombie Britannique (1856), le P. D'Herbomez prit pied à Esquimalt dans l'île de Vancouver. En 1860, il commençait la mission Ste-Marie de Mission City et une paire d'années plus tard l'établissement d'écoles pour les petits Indiens.

Le 9 octobre 1864, Louis D'Herbomez était sacré évêque titulaire de Melitopolis et vicaire apostolique de la Colombie Britannique par Mgr' Blanchet. Le nouvel évêque s'installa à New Westminster et entama une série de fondations impressionnante: Williams Lake (1866), Stuart Lake (1868), Cranbrook (1874), Kamloops (1878) et 55 chapelles de 1864 à 1868. Vicaire des missions (1858-1888), il créait encore, dans les dernières années de son existence, un hôpital à New Westminster, confié aux Soeurs de Ste-Anne, et une paroisse à Vancouver. Le 3 juin 1890, Mgr D'Herbomez quittait cette terre après une longue et pénible maladie. Il fut inhumé à Mission City. CARRIERE, G., *Dictionnaire...*, *op.cit.*, T. I, p. 285-286; CRONIN, K., *op.cit.*, p. 155.

¹¹ Paul DURIEU Était né le 4 décembre 1830 à Saint-Pol-de-Mons (Haute-Loire). Après ses études au collège ecclésiastique de Monistrol, Paul voulut entrer dans la jeune congrégation

des oblats de Marie-Immaculée. A cet effet, il fit son noviciat à Notre-Dame de l'Osier et y effectua sa profession perpétuelle le 1^{er} novembre 1849. Après qu'il eut terminé son scolasticat à Marseille, Mg' Charles-Joseph-Eugène de Mazenod l'éleva au sacerdoce le 11 mars 1854. Le père reçut la même année son obédience pour les missions de l'Orégon et débarqua à Olympia pour se dévouer parmi les Indiens Yakimas. Il voyagea ainsi dans ces missions ouest-américaines jusqu'en 1859, année où il abandonna la mission de Tulalip pour l'apostolat en Colombie Britannique. Le P. Durieu passa successivement à Esquimalt (1859), Kamloops (1859-1864), New Westminster (1864-1868) d'où il entreprit un voyage à Fort Rupert (1865-1867) et Mission City dont il fut nommé directeur (1868-1870). Rappelé à New Westminster afin d'y tenir le poste de vicaire général (1870), Paul Durieu était nommé cinq ans plus tard évêque de Maropolis et coadjuteur de Ms' D'Herbomez pour le vicariat de la Colombie Britannique. A la mort de ce dernier survenue en 1890, il devint vicaire apostolique et évêque de New Westminster. Il mit en place un système d'éducation des Indiens largement inspiré des méthodes jésuites et qui fut appelé de son nom. Vicaire des missions de 1888 à 1898, il se donna un coadjuteur, Mg, Dontenwill, trois ans avant sa disparition. Son décès survint le 1^{er} juin 1899 à New Westminster. CARRIÈRE, G., *Dictionnaire...*, *op.cit.*, T I, p. 326327; CRONIN, K., *op. cit.*, p. 151-181.

¹² PANDOSY Charles, Marseille le 20 novembre 1824 - Penticton, Colombie Britannique, le 6 février 1891, avait étudié au juniorat de Notre-Dame de Lumière avant d'entrer au noviciat de Notre-Dame de l'Osier le 14 août 1844. Ayant formulé sa profession perpétuelle le 15 août 1845, Charles Pandosy partit poursuivre ses études à Marseille. En 1847, le jeune diacre était envoyé en Orégon où il fut ordonné prêtre le 21 avril 1848 par Mgr Magloire Blanchet, l'évêque de Walla Walla. Le P. Pandosy se dévoua auprès des Indiens Moxees et Yakimas. En 1854, l'incendie de sa mission de Yakima par l'armée américaine qui le suspectait de livrer de la poudre aux rebelles indiens le força à se replier chez les jésuites de Colville. Arrivé à Esquimalt (1858), le père passait l'année suivante sur le continent pour y fonder la mission de L'Anse-au-Sable, sur la rive gauche de l'Okanagan. Assisté d'une poignée de Canadiens français, il construisit une petite église, une école et un bâtiment pour la mission. Après un intermède à Esquimalt (1861-1863), Fort Rupert (1863-1864) et New Westminster (1864-1867), le P. Pandosy retourna dans sa chère vallée de l'Okanagan où il fit fonction de supérieur à Kamloops. En 1868, le rude missionnaire plantait dans la région les premiers arbres fruitiers. Transféré pour cinq ans au Fort St-James en tant que supérieur de la mission de Stuart Lake (1882-1887), Charles Pandosy revint dans l'Okanagan et sa popularité parmi les Indiens et les colons ne s'éteignit pas avec sa disparition. CARRIERS, G., *Dictionnaire...*, *op.cit.*, T. III, p. 35-36; CRONIN, K., *op.cit.*, p. 38-39, 66-67, 157.

¹³ RICHARD Pierre, né à Chaise-Dieu (Haute-Loire) le 9 octobre 1826 et décédé à North Vancouver le 25 mars 1907, avait étudié au petit séminaire de la Chartreuse et au grand séminaire du Puy avant d'entrer au noviciat de Notre-Dame de l'Osier le 19 octobre 1849. Il y fit profession perpétuelle le 1^{er} novembre 1850. A la fin de son scolasticat, Mg' Eugène de Mazenod l'ordonna prêtre le 11 mars 1854. Pierre travailla quelques mois à la maison du Calvaire puis traversa l'Atlantique et les États-Unis pour rejoindre l'Orégon. Durant quatre ans, il desservit les missions américaines. Puis, à l'instar de tous ses confrères, dut passer la frontière afin d'oeuvrer en terre canadienne. Connu comme l'un des fondateurs, avec le P Pandosy, des missions de l'Okanagan (1858-1859), il passa un bref laps de temps à Fort Hope puis retourna à la mission de l'Immaculée-Conception (Kamloops) de 1859 à 1868. Durant les dix années qui suivirent, le père repartit aux États-Unis, à Tulalip, afin de s'occuper de l'école indienne. Revenu au Canada, le P. Richard séjourna dans diverses missions, Kamloops (1878-1883), Cranbrook (1883-1892), Kamloops derechef (1892-1894) et Mission City (1894-1899). A l'âge de 73 ans, Pierre Richard partit pour son dernier poste, la mission Squamish de Vancouver Nord. CARRIERS, G., *Dictionnaire...*, *op.cit.*, T. III, p. 126-127.

¹⁴ De VAULX, B., *op.cit.*, p. 123; CRONIN, K., *op.cit.*, p. 61-68.

Il arrivait même fréquemment au P. Pandosy de tenir ses classes en pleine forêt... CRONIN, K., *op.cit.*, p. 69.

¹⁵ *Ibid.*, p. 87-108.

En 1866, les oblats se retirèrent de l'île de Vancouver à l'exception de la mission de Fort Rupert où ils se maintinrent encore quelques années jusqu'en 1874. CRONIN, K., op. cit., p. 109 et 127.

¹⁶ *Ibid.*, p. 128-130, 136; De VAULX, B., *Op.Cit.*, p. 121.

¹⁷ CRONIN, K., *op.cit.*, p. 160.

¹⁸ BuNoz, E.M., «Bishop Durieu's System», dans *É.O.*, 1 (1942), p. 193-209.

¹⁹ GRANT, J.W., *Op.Cit.*, p. 125; KENNEDY-GRESCO, J., *op.cit.*, p. 156.

²⁰ En fait, l'entièreté du quotidien des Indiens était réglé par des lois quasi monastiques.

Ainsi, on ne tolérait pas les lève-tard, les femmes ne pouvaient se rendre au marché de la ville que par trois, les maisons devaient être nettoyées tous les samedis, les mariages avaient lieu entre 18 et 21 ans et la séparation n'était pas admise... BUNoz, E., op. cit., p. 204-205.

²¹ *Ibid.*, p. 194-200, 204-207.

²² De VAULX, B., *op.cit.*, p. 126-128; CRONIN, K., *op.cit.*, p. 167.

²³ *Ibid.*, p. 213-215.

²⁴ KENNEDY-GRESCO, J., *Op.Cit.*, p. 157.

²⁵ Jean-Marie LEIEUNE Vint au monde le 12 avril 1855 dans un petit village du Finistère, Pleyber-Christ. Après ses études au collège de Saint-Paul-de-Léon, il traversa la France pour entrer au noviciat de Nancy le 10 décembre 1873. Deux ans plus tard, Jean-Marie Lejeune prononçait ses vœux perpétuels au scolasticat d'Autun. C'est là qu'il fut ordonné prêtre le 7 juin 1879. Son obédience pour la Colombie britannique ayant été décidée, le P Lejeune s'initia à New Westminster et sous la houlette de Paul Durieu au travail parmi les Indiens. De 1880 à 1882, son ministère se passa chez les Indiens de Mission City, Sechelt, Stalo et Yale. Le reste de sa carrière se déroula à Kamloops en compagnie notamment des Indiens Shushwaps. En 1890, il eut l'idée d'adapter la méthode de sténographie Duployé à la transcription du langage Chinouk. L'année suivante, il publiait la première livraison du «Kamloops Wawa» (Parole de Kamloops), journal en steno, tirant à 3000 exemplaires en 1898. Le père était également l'auteur de plusieurs ouvrages en langue indienne. Retiré à New Westminster (1929), sa mort survint le 21 novembre 1930. CARRIERS, G., *Dictionnaire...*, op.cit., T. II, P 305-306.

²⁶ CRONIN, K., *op.cit.*, p. 170-172.

²⁷ MORICE Adrien-Gabriel, né à Saint-Mars-sur-Colmont (Mayenne) le 27 août 1859 et décédé à Saint-Boniface (Manitoba) le 21 avril 1938, avait achevé ses études au juniorat de Notre-Dame de Sion quand il frappa à la porte du noviciat de Nancy (1877). Ses vœux perpétuels ayant été prononcés au scolasticat d'Autun le 9 octobre 1879, le jeune religieux reçut son obédience pour la Colombie britannique. Demeurant à Mission City de 1880 à 1882, c'est dans cette ville que Mg' Louis D'Herbomez l'ordonna prêtre le 2 juillet 1882. Envoyé chez les Chilcotins de Williams Lake (1882-1885) puis à Stuart Lake (1885-1906), le P. Morice mit au point pour ces Indiens un alphabet «en caractères méthodiques». A l'instar du P. Lejeune, Gabriel Morice publiait un journal dans ce type d'alphabet, «le papier qui raconte». Grâce à lui, la connaissance des langues des Chilcotins, des Sékanais et des Nahanis s'enrichit de plusieurs ouvrages de vocabulaire et de grammaire. La mise au point du syllabaire déné, une imprimerie pour la langue dénée à Stuart Lake et des cartes géographiques de l'intérieur de la Colombie britannique lui sont également attribuées. A partir de 1906, le père séjourna à Kamloops (1906-1908), Saint-Boniface (1908-1909), Saint Mary's de Winnipeg (1909-1910) avant d'inaugurer la fonction de rédacteur en chef du «Patriote de l'ouest». De 1912 à 1914, il enseignait l'anthropologie à l'université de Saskatoon tout en assurant la fonction d'aumônier de l'académie Ste-Marie de Winnipeg. Au juniorat de SaintBoniface de 1914 à 1923 et à Lebrét (Saskatchewan) de 1923 à 1925, le P. Morice se retira de la vie communautaire et passa à Winnipeg le reste de sa vie. CARRIERS, G., *Dictionnaire...*, op.cit., T. II. p. 404-405.

²⁸ Durant la grande épidémie de variole amenée par les chercheurs d'or (1862), le P Fouquet aurait vacciné plus de huit mille autochtones. CRONIN, K., *op.cit.*, p. 95.

²⁹ KENNEDY-GRFSco, J., *op.cit.*, p. 150-151; GRANT, J.W., *op.eit.*, p. 127.

³⁰ CRONIN, K., *op.cit.*, p. 226-231.

³¹ Robert Terrill RUNDLE Était un missionnaire méthodiste wesleyen qui naquit le 11 juin 1811 à Mylor (Angleterre) et mourut le 4 février 1896 à Garstang (Angleterre). Très jeune, de par

l'influence de son grand-père, un prêcheur méthodiste, et de son oncle le révérend Benjamin Carvosso, Robert prit une part active aux affaires de l'Église méthodiste wesleyenne. En 1837, il s'inscrivait à l'école de commerce de Botreaux Castle et deux ans plus tard devenait ministre de l'Église méthodiste. Seulement deux mois s'étaient écoulés qu'à l'initiative du gouverneur de la H.B.C., Georges Simpson, on lui offrait une place de missionnaire pour le Canada et le Saskatchewan en particulier. Après plusieurs mois passés à Norway House (Manitoba) afin d'y recevoir des consignes du superintendant pour les missions méthodistes de la H.B.C., James Evans, Robert Rundle partit pour Fort Edmonton, centre du Saskatchewan, et l'atteignit le 18 octobre 1840. Il confectionna un itinéraire strict qu'il appliquerait durant les sept années suivantes. En 1841, Rundle parvint dans le territoire pied-noir. Accompagné d'un fidèle interprète métis, William Rowland, le révérend Rundle parcourait les camps des Indiens cris, assiniboines et pied-noirs. C'est lui qui sélectionna l'emplacement de l'école indienne de Pigeon Lake (1847). Il œuvra également beaucoup parmi les sang-mêlés établis dans les parages des Forts Assiniboine et Edmonton. Mais l'influence initiale qu'il avait eue sur eux fut annihilée par l'action du F Jean-Baptiste Thibault. S'étant sérieusement blessé au bras en tombant de cheval (1847), le révérend Rundle rentra en Angleterre l'année suivante afin de se soumettre à l'avis médical d'un compatriote. A partir de cette époque, il servit dans différents circuits méthodistes en Angleterre et ne remit jamais les pieds dans le nord-ouest canadien. PANNEKOEK, F., «RUNDLE Robert Terrill», dans *D.C.B.*, op. cit., T. XII, Toronto, 1990, p. 931-932.

³² Henri Bird STEINHAEUER (1804-1885) naquit dans un campement chippewyan du Lac Simcoe (Haut Canada). Adopté et éduqué par une famille d'origine allemande, le jeune indien reçut le nom de Steinhauer. En 1840, il accompagnait le révérend James Evans dans une tournée missionnaire. Installé à Norway House, Henri y resta jusqu'en 1855, aidant à l'élaboration des caractères cris syllabiques. Trois ans passèrent et Henri Steinhauer était ordonné ministre de l'Église méthodiste. Il résida alors dans sa mission de Whitefish Lake (Territoires du Nord-Ouest). Le révérend Steinhauer y transcrivit en langue crise une grande partie de la bible. C'est là qu'il mourut le 29 décembre 1885. « STEINHAEUER Henri Bird », dans *The Macmillan op.cit.*, p. 793.

³³ GRANT, J.W., op.Cit., p. 143-146.

³⁴ CROWFOOT (Pied-de-corbeau) était né vers 1830 quelque part dans les plaines canadiennes. Rapidement, il devint le chef le plus influent de la confédération des PiedsNoirs. Ami personnel d'Albert Lacombe, le chef Crowfoot joua un rôle modérateur en vue de freiner les aspirations guerrières des tribus Pieds-Noirs et notamment lors du passage du Canadian Pacific (1883) et de la révolte de 1885. Le 25 avril 1890, le chef Crowfoot rendit son âme à Dieu, baptisé sur son lit de mort près de Gleichen (Alberta). «CROWFOOT», Dans *The Macmillan op.Cit.*, p. 185; GRANT, J.W., op.Cit., p. 158-159, 165.

³⁵ LEVASSEUR, D., op.cit., T. I, p. 240-242.

³⁶ CHAMPAGNE, J.-E., *Les missions...*, op.cit., p. 127.

³⁷ GRANT, J.W., op.Cit., p. 146-147.

³⁸ CHAMPAGNE, J.-E., *Les missions...*, Op.CL1., p. 162-164; GRANT, J.W., Op.Cit., p. 147-148.

³⁹ Le 19 novembre 1869, la Compagnie remettait officiellement entre les mains de la couronne britannique ses pouvoirs de gouvernement et de législation sur la Terre de Rupert et les Territoires du Nord-Ouest. Le 23 juin de l'année suivante, ces territoires furent annexés au Dominion du Canada. SAVARD, R., et PROULX, J.-B., op.cit., p. 99.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 150-152; CHAMPAGNE, J.-E., op.cit, p. 141-150.

⁴¹ Le 1er, juillet 1867, la province unie du Haut et du Bas Canada (Soit Québec et l'Ontario), la Nouvelle-Écosse et le Nouveau-Brunswick s'assemblaient pour créer un État fédéral appelé Canada. En 1870 s'y ajoutait le Manitoba (A l'époque bien plus restreint en superficie), en 1871 la Colombie Britannique et en 1873 l'île du Prince-Édouard. Le processus d'agrandissement ne devait plus s'interrompre: en 1876 était créé le district de Keewatin puis en 1882 les districts d'Assiniboine, Saskatchewan, Alberta et Athabaska. Deux ans plus tôt, l'archipel arctique passait sous la souveraineté canadienne. LINGARD, M.C.C. (sous la dir. de), *Canada. Un siècle (1867-1967)*, Ottawa, 1966, p. 22-23.

⁴² GRANT, J.W., op.cit., p. 154-156.

⁴³ Note personnelle. Cette disparition fut causée par une chasse effrénée entreprise par les chasseurs blancs qui ne prélevaient que la peau et la langue de l'animal. Ce massacre fut largement encouragé par les gouvernements U.S. et canadien comme moyen aisé d'affamer et de soumettre les irréductibles Indiens des plaines.

⁴⁴ Nicholas Flood DAVIN Naquit à Kilfinane (Irlande) le 13 janvier 1843. Après des études au Queen's College de Cork et à l'université de Londres, Nicholas fut reçu au sein du barreau britannique (1868). Journaliste, il couvrit la guerre franco-prussienne de 1870 avant d'émigrer au Canada (1872) pour y rejoindre la rédaction du «Toronto Globe» puis celle du «Toronto Mail». En 1874, il faisait partie de l'ordre des avocats de l'Ontario. Aux élections générales de 1878, Nicholas Davin fut le candidat malchanceux des conservateurs à la Chambre des Communes pour Haldimand. Parti dans le Nord-Ouest (1883), il y fonda le journal «Regina Leader». Quatre ans plus tard, il était élu président de l'Association des Libéraux-Conservateurs pour les Territoires du Nord-Ouest et représentant de l'Ouest Assiniboine à la Chambre des Communes, une charge qu'il accomplit jusqu'en 1900. Davin se suicida un an plus tard dans la ville de Winnipeg. «DAVIN, Nicholas Flood», dans *The Macmillan op.cit.*, p. 198.

⁴⁵ L'immigration vers le Canada s'intensifia sensiblement à partir des années 1882-1883.

⁴⁶ RIEL Louis, né à St-Boniface (Manitoba) le 22 octobre 1844 et exécuté par pendaison le 16 novembre 1885 à Régina dans les quartiers de la Police Montée, avait été éduqué au séminaire de Montréal avant de retourner dans l'Ouest. En 1869, il arriva à la tête du Comité national des Métis, un organisme chargé de lutter contre la mainmise du gouvernement canadien dans le Nord-Ouest. Quelques mois plus tard, Riel était élu président du gouvernement provisoire installé par les métis en rébellion ouverte. A l'arrivée du corps expéditionnaire de Wolseley, Riel prit la fuite aux États-Unis. Mais en 1873 et 1874, Louis Riel, revenu d'exil, était choisi pour représenter la ville de Provencher à la Chambre des Communes canadiennes. Au moment où il devait prêter serment, le métis était expulsé de la Chambre et l'année suivante (1875), un mandat d'arrêt était lancé contre lui. Réfugié au Montana, Louis y demeura en paix jusqu'à ce qu'on l'invita à revenir au Canada durant l'été 1884 afin d'y organiser les métis du Nord-Ouest dans leur demande de justice. Le mouvement tourna en fronde ouverte. La rébellion fut rapidement réprimée et le 12 mai 1885 Louis Riel était capturé à la bataille de Batoche par les troupes du général Middleton. En juillet 1885, le patriote Louis Riel comparait devant la justice canadienne et était reconnu coupable de haute trahison. Il fut condamné à la peine de mort par pendaison. «RIEL, Louis», dans *The Macmillan op.cit.*, p. 705.

⁴⁷ GRANT, J.W., op.cit., p. 157-160; LEVASSEUR, D., op.cit., T. I, p. 243-244.

⁴⁸ Les deux missionnaires assassinés par les révoltés étaient les pères Léon Fafard et Félix Marchand. LEVASSEUR, D., op.cit., T. I, p. 243.

⁴⁹ Après l'arrestation de Riel suivirent celles des chefs Cris Poundmaker, le 26 mai, et Big Bear, le 2 juillet. Le gouvernement avait pu compter sur la Royale Police Montée Canadienne créée en 1873, sur la milice et sur la «Force Permanente» mise sur pied en 1883, soit un effectif total de plus de 5000 hommes puissamment armés. BIL.ODEAU, R., COMEAU, Gosselin, A. et al., *Histoire des Canadas*, Montréal, 1971, p. 444-446.

⁵⁰ GRANT, J.W., op.cit., p. 161-162, 175-176; LEVASSEUR, D., op.cit., p. 242.

⁵¹ GRANT, J.W., op.cit., p. 165-166.

⁵² *Ibid.*, p. 176-177.

⁵³ «Rapport sur les missions indiennes. Province du Manitoba», dans *M.O.M.L.*, n. 246, juin 1932, p. 355.

⁵⁴ Le gouvernement insistait particulièrement sur l'interdiction pour les jeunes Indiens de s'exprimer dans leur langue natale. Des missionnaires catholiques tentèrent vainement d'obtenir de pouvoir instruire en langue indienne. L'accentuation était également de mise dans le domaine de la propreté et de l'habillement. GRANT, J.W., op.cit., p. 178.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 177-179.

⁵⁶ Citons entre autres la «réservation» des bébés encore dans les bras de leur mère, les sermons réguliers sur la nécessité d'envoyer les enfants à l'école, les distributions de vêtements

et les tournées de recrutement menées à grands frais par les principaux des divers établissements. GRANT, J.W., Op.Cit., p. 180.

⁵⁷ Dans son rapport sur l'état de la province du Manitoba en 1927, le P Jean-Baptiste Beys fournit les chiffres suivants: sur 3660 enfants indiens en âge scolaire, 830 fréquentent les écoles-pensionnats catholiques et 180 les écoles du jour contre 1345 pour les établissements protestants ou neutres. Le reliquat, soit 1305 enfants, ne reçoit aucun enseignement formel. BEYS, J.-B., «Rapport du Père Provincial du Manitoba», dans *M.O.M.L.*, no. 231, septembre 1927, p. 346.

⁵⁸ BROUILLET, C., «École Saint-Antoine, Kénora, Ont. (1897)», dans *M.OXI*, no. 219, mars 1923, p. 22.

⁵⁹ Notre promoteur, J. Pirotte, nous faisait remarquer judicieusement que la proportion inhabituelle d'incendies pouvait aussi s'expliquer par les dures conditions climatiques de ces territoires. L'obligation de chauffer durant de longs mois des bâtiments construits en bois entraînait évidemment une prise de risque plus importante. A l'appui de cette thèse, nous avons remarqué dans les rapports des provinciaux que les incendies ne frappaient pas seulement les écoles mais aussi les habitations des pères et les hôpitaux.

Une forme de confirmation supplémentaire pourrait se trouver dans une lettre de Mg' Breynat parue dans le *M.B.* L'évêque y déplore le coût démesuré des primes d'assurances couvrant tous les bâtiments dans le Grand Nord. *M.B.*, septembre 1930, p. 189.

⁶⁰ Citons parmi d'autres: l'incendie du pensionnat pour garçons Saint-Bruno dans le Grouard (1923); les deux sinistres ayant frappé le couvent-pensionnat de l'Île-à-la-Crosse (1920 et 1927); celui qui ravagea complètement, et pour la seconde fois, l'école de Beauval au lac La Plonge (1927) entraînant le décès d'une religieuse et de dix-neuf petits Indiens; celui de l'école-pensionnat de Cross Lake (1930), l'un des plus terribles, (qui causa la mort de la Supérieure et de sept enfants, de graves blessures à plusieurs religieuses et une perte estimée à 160,000 dollars); celui du couvent des Soeurs de la Providence, enseignantes à Fort Vermilion (1932) et enfin en 1937 celui qui détruisit de fond en comble le pensionnat pour garçons Indiens de Jossard (Grouard. *M.O.M.I.*, no. 261, décembre 1937, p. 433; no. 231, septembre 1927, p. 452; no. 241, décembre 1930, p. 601; no. 260, septembre 1937, p. 293; *M.B.*, avril 1930, p. 94; juillet-août 1930, p. 167; avril 1937, p. 93; *P.M.M.I.*, décembre 1927, p. 90.

⁶¹ GRANT, J.W., Op. Cll., p. 179-181.

Conrad Brouillet, le supérieur de l'école St-Antoine à Kénora, exprime clairement ses désillusions (1923) «A l'école, non plus, pas de bien grands résultats. Quelques enfants y sont morts dans de forts beaux sentiments; mais, cela, ce sont des oasis dans le désert. En sortant de l'école, nos enfants retournent chez leurs parents, païens ou indifférents; et il n'est pas difficile de deviner l'influence néfaste de ce milieu sur leurs âmes jeunes et impressionnables». BROUILLET, C., Op.Cit., p. 22-23.

⁶² *Ibid.*, p. 181-183.

⁶³ ROUTHIER, H., «L'école indienne», dans *É. O.*, 111, 1944, p. 23.

⁶⁴ Récemment, Douglas Crosby, O.M.I., Président de la Conférence Oblate du Canada a présenté, au cours du pèlerinage annuel des peuples autochtones au Lac Ste-Anne, des excuses aux premières nations. Il a regretté particulièrement le rôle joué par les oblats dans les pensionnats et les écoles industrielles. Il s'est excusé pour l'existence même des pensionnats et a reconnu qu'ils étaient une tentative d'assimilation du peuple indien. Douglas Crosby et les oblats ont déploré les cas d'abus physique et d'agression sexuelle qui se produisirent dans certains établissements. CROSBY, D., «Des excuses aux Premières Nations du Canada. Au nom des 1200 missionnaires oblats de Marie-Immaculée qui vivent et qui exercent leur ministère au Canada», dans *Kerygma*, 25, 1991, p. 135-139.

⁶⁵ Camille LEFEBVRE, Saint-Eustache (Québec) le 17 février 1863-Montréal (Québec) le 9 février 1936, fut instruit aux collèges Bourget de Rigaud et St-Laurent, à Montréal, puis entama son noviciat à Lachine le 30 mai 1884. Passé au scolasticat de Saint-Joseph à Ottawa, il y fera son oblation perpétuelle le 20 juin 1886. Camille attendit trois ans avant de se voir ordonné prêtre par Mgr Clut, coadjuteur du vicaire apostolique du Mackenzie. Ayant reçu son obédience pour le Nord-Ouest canadien, le P. Lefebvre travailla à Fort Good Hope (1890-1892) puis à Fort

McPherson où il évangélisa les Loucheux et approcha les Inuit de du Mackenzie. La langue inuuktitut et le mauvais exemple donné par les baleiniers américains ruinèrent les espérances du P. Lefebvre⁶⁶. Depuis lors, on avait même abandonné les contacts avec ce groupe vivant à l'embouchure du Mackenzie. En ce début du XXème siècle, des projets divers voyaient le jour et sur différents champs d'apostolat.

⁶⁶ CHOQUE, C., «L'Église et les Inuit», dans VO., 47, 1988, p. 23-24.

⁶⁷ ROUVIERE Jean-Baptiste, né à Antrenas (Lozères) le 11 novembre 1881 et assassiné à Coppermine, territoires du Nord-Ouest, le 30 octobre 1913, poussa la porte du noviciat de Notre-Dame-de-l'Osier le 23 septembre 1900. Ayant prononcé ses vœux perpétuels au scolasticat de Liège (1903), il fut ordonné prêtre dans la même ville par Mg' Rutten (1906). Envoyé dans le Nord-ouest canadien, il travailla d'abord à Fort Providence (1907-1911) puis à Good Hope (1911-1913). Envoyé fonder une mission chez les Inuit en compagnie du P. le Roux, ils furent assassinés par des Esquimaux à l'endroit baptisé Bloody Falls en leur honneur. CARRIERS, G., *Dictionnaire...*, *op.cit.*, T. III, p. 141.

⁶⁸ LE Roux Guillaume naquit à Lanvillau (Finistère) le 30 mars 1885 et fut assassiné par les Esquimaux sur la Coppermine, Territoires du Nord-Ouest, le 30 octobre 1913. Guillaume étudia au petit séminaire de Pont-Croix et entra au noviciat du Bestin, Belgique, le 14 octobre 1914. Ses vœux perpétuels prononcés à Liège (1906), il reçut l'ordination sacerdotale de Mg' Augustin Dontenwill, supérieur général O.M.I. Son obédience le destinait au grand Nord canadien et il oeuvra d'abord à Fort Résolution (1911) puis à Fort Good Hope (1911-1912). Parti avec le P. Rouvière chez les Esquimaux de la Coppermine, ils furent tragiquement abattus par deux esquimaux. CARRIERS, G., *Dictionnaire...*, *op.cit.*, T. 11, p. 317.

⁶⁹ FRAPSAUCE François, né à Missiriac (Morbihan) le 5 juillet 1875 et décédé accidentellement au lac d'Ours (Territoires du Nord-Ouest) le 24 octobre 1920, entra au petit séminaire des Carmes à Ploënnel (1889), puis au grand séminaire de Vannes (1894-1895) avant d'entamer son noviciat à Saint-Gerlach (Hollande), le 16 février 1895. Ayant prononcé ses vœux perpétuels au scolasticat de Liège (1897), il y fut ordonné prêtre par Mg` Adélarde Langevin, le 10 juillet 1898. Envoyé au Mackenzie, le père se dépensa successivement à Fort Résolution (1899-1902), à Fort Smith (1902-1904), à Hay River (1904-1908), à nouveau à Fort Smith (1908-1910) et enfin à Fort Norman (1910-1920). Le père réalisa alors deux expéditions chez les Esquimaux puis fut désigné pour continuer l'oeuvre des regrettés pères Rouvière et Le Roux. Le père entreprit sa troisième expédition en direction du lac d'Ours et de la mission du Saint-Rosaire (1920). Il se noya lors d'un voyage probablement à proximité de la mission. CARRIERE, G., *Dictionnaire...*, *op. cit.*, T. 11, p. 50-51.

⁷⁰ FALLAIZE Pierre, né à Gonnevill-sur-Honfieur (Calvados) le 25 mai 1887 et décédé à Fort Smith, Territoires du Nord-Ouest le 10 août 1964, étudia au petit séminaire de Lisieux (1899-1905) et après son service militaire entra au grand séminaire de Sommervieu (1905-1906). Il prit l'habit religieux au noviciat du Bestin à Liège (1906). Il y prononça ses vœux perpétuels le 17 février 1909, trois ans avant son ordination sacerdotale par Mg, Dontenwill, supérieur général des oblats. Pierre Fallaize partit pour les missions du Mackenzie (1913), se dévouant d'abord dans les missions indiennes, précisément à St-Joseph de Fort Résolution (1913-1920), avant de se lancer en territoire esquimau (1920-1931). Le 23 juin 1931, il était nommé évêque de Thmais et coadjuteur du vicaire apostolique du Mackenzie. De 1931 à 1939, l'évêque demeura à Fort Résolution. Il devait démissionner à cause d'un handicap visuel très important dû à ses voyages dans le Nord. Passé en France, il fut affecté au chapelinat de la basilique de Lisieux (1939-1960) où il exerça un ministère de confession. Sa cécité et sa surdité augmentant, il se retira au noviciat de La Brosse-Montceaux (1960-1961) puis revint au Canada, à Fort Smith, sur l'invitation de Mg' Piché, pour y passer les dernières années de sa vie. CARRIERE, G., *Dictionnaire...*, *op.cit.*, T. II, p. 16-17; «Mg` Pierre Fallaize 1887-1964», dans *Pôle et Tropiques*, no. 7-8, 1965, IV-XXII.

⁷¹ BINAMÉ Antoine, Evrehailles (Namur), le 15 février 1900 - Fals-Astaffort (France), le 27 décembre 1971, entama ses études supérieures au petit séminaire de Floreffe (1914-1920) et les poursuivit au grand séminaire de Namur (1919-1924). Mg- Heylen l'ordonnait prêtre à Namur le 15 mars 1924. Entré au noviciat de Nieuwenhove en mai de la même année, Antoine Binamé y faisait profession perpétuelle douze mois plus tard. Il reçut peu de temps après son obédience

pour les missions du Mackenzie. Le père belge fit son apprentissage à Fort Norman (1925-1927) et Fort Good Hope (1927-1928). Il fut ensuite désigné pour prendre en main la mission naissante de Lettie Harbour (1928-1929). Après un repos en Europe, le P. Binamé retourna au pôle magnétique en 1930 afin de diriger la mission d'Aklavik (1930-1933). Jusqu'en 1956, et mis part un séjour de cinq ans dans son pays natal (1945-1950), il exerça les fonctions de supérieur de plusieurs missions esquimaudes au Mackenzie. Le missionnaire se retira alors plus au sud, travaillant à Fort Norman et à Norman Wells durant dix ans. En 1966, Antoine Binamé revint pour la troisième fois en Europe, pour un bref séjour à Fals-Astaffort. Le père repartit ensuite pour le Canada où il servit comme aumônier de la Dew Line (1967-1970). Puis il retransversa l'Atlantique, cette fois définitivement, et se fixa à Fals-Astaffort pour y passer les dernières années de son existence. CARRIERE, G., *Dictionnaire...*, op.cit., T. I, p. 97-98.

⁷² SACHOT, J., *Jusqu'au dernier «mangeur-de-cru!»*, Paris, 1943, p. 253-264, 278; DE VAULX, B., op.cit., p. 141-146; CHoQuE, C., op.cit., p. 24; LEVASSEUR, D., op.cit., T. II, p. 154-158; MONESTIER, M., *Avec les Rois du Nord*, Paris, 1953, p. 177.

⁷³ TURQUETIL Arsène, né à Revières (Calvados) le 3 juin 1876 et décédé à Washington D.C. le 14 juin 1955, se présentait au noviciat d'Angers le 7 septembre 1896. Son oblation perpétuelle prononcée à Liège (1899), il était ordonné prêtre à Namur le 23 décembre 1899 par Mg' Heylen, évêque de Namur. Arrivé au Canada, le P Turquetil se rendit à la mission du Lac-Caribou (1900), en assurant la direction de 1906 à 1912. En 1901, il prit contact avec ses premiers Inuit, vivant même au milieu d'eux (1907). Envoyé en voyage d'exploration à la baie d'Hudson, le père fonda en 1912 la mission de Chesterfield Inlet, mais dut patienter cinq ans avant d'obtenir les premiers résultats. Nommé préfet apostolique de la Baie d'Hudson le 15 juillet 1925, puis vicaire apostolique et évêque de Ptolémaïs (1931), il était sacré à Montréal par Ms^r Gauthier le 23 février 1932. Supérieur oblat des missions de la Baie d'Hudson (1925-1936) et décoré de la Légion d'honneur (1936) puis vicaire des missions (1936-1942), Arsène Turquetil résida successivement à Chesterfield Inlet et Churchill, Ayant démissionné le 6 décembre 1942, il administra le vicariat jusqu'à la nomination de son successeur et se retira au scolasticat de Washington D.C. (1943-1955). CARRIERE, G., *Dictionnaire...*, op.cit., T. III, p. 245-246.

⁷⁴ Ovide CHARLEBOIS Naquit le 17 février 1862 à Oka (Québec). Après une scolarité tranquille au collège de L'Assomption, Ovide entra au noviciat de Lachine le 14 août 1882. Il eut l'occasion d'approfondir sa formation à l'université d'Ottawa (1883-1885) puis au scolasticat St-Joseph d'Ottawa (1885-1887). Le jeune homme accomplit sa profession perpétuelle le 15 août 1884 à Maniwaki. Ce fut Mg' Grandin en personne qui lui conféra la dignité sacerdotale le 17 juillet 1887. Envoyé la même année à la mission de Cumberland (Saskatchewan), Ovide Charlebois y demeurait en solitaire durant quinze ans. Rayonnant dans la région, il construisit de ses mains plusieurs églises. En 1900, il fut nommé directeur à LacPélican et supérieur de district mais il passait encore la majorité de son temps à Cumberland. De 1903 à 1910, le P. Charlebois occupait la fonction de principal à l'école indienne de Duck Lake (Saskatchewan). Là, il mit beaucoup d'ardeur à fonder le journal «Le Patriote de l'Ouest» et à développer le pèlerinage de Notre-Dame-de-Lourdes à Saint-Laurent de Grandin. Le P. Charlebois rédigea aussi quelques ouvrages en langue indienne. Il fut ensuite sacré évêque et vicaire apostolique du Keewatin le 20 novembre 1910. Le nouveau Monseigneur se consacra alors à la visite de son immense vicariat, tâche qu'il combina avec celle de vicaire des missions. Ce fut lui qui envoya les premiers missionnaires parmi les Inuit de la Baie d'Hudson (1912). Au cours d'un de ses voyages apostoliques, il contracta une maladie qui devait l'emporter, à Le Pas, le 20 novembre 1933. CARRIERE, G., *Dictionnaire...*, op.cit., T. I, p. 186-187.

⁷⁵ LEBLANC Armand, né à Brangoumay en Saint-Servant (Morbihan) le 11 janvier 1884 et décédé en mer le 21 septembre 1916, pénétra pour la première fois dans la cour du noviciat du Bestin (Belgique) le 28 septembre 1904. Envoyé par la suite au scolasticat de Liège, il fit sa profession perpétuelle le 7 novembre 1907 et fut ordonné prêtre jour pour jour quatre ans plus tard par Mgr Dontenwill, Supérieur de la congrégation. Son obédience l'ayant désigné pour les missions esquimaudes de la Baie d'Hudson, Armand Leblanc accompagna le P Turquetil à Chesterfield Inlet (1912). Gravement éprouvé physiquement et moralement, il mourut en mer sur le chemin du retour. CARRIERE, G., *Dictionnaire...*, op. cit., T. 11, p. 272.

⁷⁶ Prime GIRARD Vint au monde à Saint-Tite-des-Caps (Québec) le 8 juin 1883. Après le séminaire de Québec, le jeune Prime fut tenté par la vie religieuse, motivation qui l'amena le 29 septembre 1899 au noviciat de Lachine. Passé au scolasticat Saint-Joseph d'Ottawa où il travailla de 1902 à 1906, Prime Girard quitta ensuite momentanément la congrégation avant que son désir de prendre part aux missions ne le fasse reprendre l'habit religieux, cette fois au noviciat de Norway House où il resta de 1908 à 1910. Le frère Girard fit profession perpétuelle le 20 février 1914 puis fut envoyé au juniorat de la Sainte-Famille de St-Boniface et à Berens River (Manitoba). En 1916, il était désigné pour remplacer le malheureux P Leblanc en tant que compagnon du P Turquetil à Chesterfield Inlet. Huit ans après, il se trouvait parmi les fondateurs des missions d'Eskimo Point (1924-1926) et de Southampton (1926-1929). Sa carrière religieuse prit alors un nouveau tournant lorsqu'à la demande de Mg' Turquetil, le frère Prime Girard fut ordonné prêtre à Régina le 19 mai 1929. Le nouveau prêtre se chargea alors de fonder la mission de Pond Inlet (1929-1935). Après une tournée de conférences en Europe, Prime Girard, malade, renonça aux missions sur le terrain et prit sa retraite à la procure des missions de la Baie d'Hudson à Montréal (1936-1946) où il s'occupa du ravitaillement de ses confrères. De 1946 à 1949, ses activités se réduisirent aux retraites fermées et à la surveillance des ouvriers missionnaires à Ville-La-Salle. Invité à l'expédition missionnaire au séminaire de Brighton (Massachusetts), il mourut à Lowell, dans le même état des États-Unis, le 30 juillet 1949. CARRIBRE, G., *Dictionnaire...*, op.cit., T. II, p. 89-90.

⁷⁷ Thérèse-Marie-Françoise MARTIN, dite Ste-Thérèse de l'Enfant-Jésus de la Sainte Face ou Ste-Thérèse de Lisieux, naquit à Alençon le 2 janvier 1873 dans une famille de chrétiens convaincus. Après la mort de sa mère (1877), Thérèse fut élevée par son père et ses soeurs. Envoyée à l'école des Bénédictines (L'Abbaye) durant cinq ans, la petite Thérèse subit un autre choc et tomba malade en 1882 avec l'entrée de sa soeur Pauline (sa seconde mère) chez les Carmélites de Lisieux. En 1886, la jeune fille dut être retirée de l'école pour raison de santé. En mars 1887, elle multiplia les prières et les sacrifices pour sauver la tête de Pranzini, l'assassin de la rue Montaigne, qui avant d'être guillotiné demanda à baiser le crucifix. Thérèse y vit un signe de son entrée au carmel. Multipliant les démarches (notamment auprès du Pape Léon XIII), l'adolescente fut finalement acceptée au carmel de Lisieux le 9 avril 1888, à l'âge de 15 ans. Elle prit l'habit le 10 janvier 1889 et fit sa profession définitive le 8 septembre 1890. La toute jeune carmélite, d'un naturel réservé, se révéla comme infirmière et sacristine au cours d'une épidémie de grippe qui n'épargna pas la communauté des Carmélites. En 1894, la lecture de deux versets de l'Ancien Testament lui fit découvrir son désir volontaire de sainteté. L'année suivante, Thérèse de l'Enfant-Jésus commençait la rédaction de ses souvenirs d'enfance, récit émaillé de réflexions sur sa relation avec Dieu et s'essayait à la composition de cantiques. Durant la semaine sainte 1896, la carmélite subit un violent accès d'hémoptysie dû à la tuberculose. Entée dans une nuit intérieure dont elle ne sortirait plus, mis à part quelques éclaircies, jusqu'à sa mort, Thérèse fut chargée par sa Supérieure de prier pour de jeunes prêtres missionnaires partis se dévouer à l'étranger. Sa vocation venait de trouver une autre dimension. Au mois de juillet 1897, sa maladie la terrassa à nouveau et Thérèse mourut deux mois plus tard, le 30 septembre. Révélée dans le monde entier en 1899 par la sortie du livre «Histoire d'une âme» (une compilation de ses écrits), des pèlerinages furent organisés sur sa tombe et les miracles commencèrent à s'amonceler. Son procès de béatification débuta le 3 août 1910 et s'acheva le 30 septembre 1917. Six ans plus tard, Pie XI présida la cérémonie de béatification. Thérèse de l'Enfant-Jésus fut canonisée le 17 mai 1925 et proclamée Sainte patronne des missions par Pie XI et le 14 décembre 1927. GAUCHER, G., «Thérèse de Lisieux», dans SAVART, C. (sous la dir. de), *Histoire des Saints et de la sainteté universelle, T. X, Vers une sainteté universelle. 1715 à nos jours, 2e partie*, Paris, 1988, p. 74-83.

⁷⁸ *Prières, cantiques et évangiles du dimanche*, Lille, 1934.

⁷⁹ CHOQUE, C., *75~ anniversaire de la première mission catholique chez les Inuit de la Baie d'Hudson. Chesterfield Inlet 1912-1987*, Churchill, 1987, p. 3-7.

⁸⁰ SACHOT, J., op.cit., p. 169-171.

⁸¹ Étienne BAZIN, Né à Dijon (Côte-d'Or) le 30 mars 1903 et décédé dans sa ville natale le 21 novembre 1972, fit ses études au collège St-François de Sales (1908-1910) avec l'ambition

de devenir médecin. Après le premier conflit mondial, il poursuivit son cursus scolaire à l'école industrielle et au collège St-Joseph de Dijon. En 1921, il entra au séminaire français de Rome. Toujours en Italie, Étienne Bazin décida de s'orienter vers la vie religieuse régulière et rejoignit le noviciat oblat de San Giorgio Canavese (1924). Le jeune homme acheva ses études théologiques au scolasticat de Liège. Après sa profession perpétuelle (Lyon, le 25 janvier 1928) et son ordination sacerdotale (Liège, le 8 juillet 1928), il fut envoyé en résidence à Sainte-Foyelles-Lyon pour une année. Puis, sa congrégation le réclama dans les missions de la Baie d'Hudson. En 1929, le P. Bazin «inaugurait» le premier poste chez les Eskimos de Pond Inlet et deux ans après récidivait chez ceux d'Igloolik parmi lesquels il resta 9 ans. De 1942 à 1947, il demeura à Repulse Bay. Malade, le P. Étienne Bazin rentra alors en France afin de travailler comme curé dans le diocèse de Dijon, à Gorgoloin. Durant l'année 1954, il fut dispensé de ses vœux et incardiné dans le diocèse. A plusieurs reprises, Étienne Bazin souhaita revenir au sein de la congrégation mais au vu des bons résultats qu'il obtenait dans sa paroisse, on lui conseilla de demeurer attaché au diocèse. Ce n'est que le 4 juin 1973 et à titre posthume que le Conseil général O.M.I. le réintégra dans la congrégation pour les services qu'il lui avait rendus. CARRIERE, G., *Dictionnaire...*, *op.cit.*, T. 1, p. 53-54.

⁸² Le 8 juillet 1931, les quatre premières Soeurs Grises prenaient possession de l'hôpital qui comptait vingt-quatre lits en temps normal et quarante dans les situations d'urgence. SACHOT, J., *Op.cit.*, p. 194.

⁸³ Armand CLABAUT, Né le 20 mai 1900 à Marquette-les-Lille (Nord) et décédé à Violaine (France) le 17 janvier 1966, étudia successivement à Marcq-en-Bareuil, Marquette et au grand séminaire de Lille. Nommé professeur à l'École des Arts et Métiers de Lille (1919-1920), Armand Clabaut se soumit à ses obligations militaires (1920-1922) avant d'enseigner une année au collège de Marquette. Le 11 septembre 1923, il passait la frontière afin de rejoindre les rangs des novices oblats de Thy-le-Château (Belgique). Ordonné prêtre à Liège (1926), le P. Clabaut embarqua immédiatement pour les missions de la Baie d'Hudson. Ce fut d'ailleurs à Chesterfield Inlet qu'il accomplit sa profession perpétuelle, le 20 août 1927. Dès ce moment jusqu'en 1933, l'Oblat nordiste se dévoua dans diverses missions parmi les Inuit. De 1933 à 1937, il fonda en compagnie du P. Henry la mission de Repulse Bay. Nommé en 1937 évêque titulaire de Troas et coadjuteur du vicaire apostolique de la Baie d'Hudson, il fut sacré le 21 août de cette année-là par Ms^r Turquetil. En 1940, l'évêque remit sa démission et rentra en France, à Paris, pour s'occuper de propagande missionnaire. CARRIERE, G., *Dictionnaire...*, *op.cit.*, T. 1, p. 205-206.

⁸⁴ Pierre HENRY Vit le jour à Plougenast (Saint-Brieuc) le 16 décembre 1904. Pierre fit ses études au juniorat oblat de Jersey puis entra au noviciat de Coigny (1924) avant de se retrouver au scolasticat de Liège (1925-1932). C'est dans la cité mosane qu'il prononça ses vœux perpétuels le 1er novembre 1929 et fut ordonné prêtre le 12 juillet 1931. Ayant reçu son obédience pour la Baie d'Hudson, le P. Henry travailla d'abord à Repulse Bay (1932-1935), puis à Pelly Bay (1935-1948) et Thom Bay (1948-1950). Il fut reconnu comme le premier prêtre ayant atteint le pôle magnétique. «Le grand roux» (ainsi que le nommaient les Inuit) prit ensuite un temps de repos. En 1951, il fonda la mission de King William Island où il devait demeurer dix ans. Son dernier poste actif fut Chesterfield Inlet (1961-1971). Nommé Chevalier de l'ordre national du mérite par les autorités françaises, il se retira dans l'Est, à Sutton puis Shawinigan (1971-1978). Le P. Henry s'occupait à cette époque de célébrer des messes en latin pour un groupe de fidèles. Atteint d'un cancer, il fut transféré à l'infirmerie de Ste-Agathe-des-Monts. Ce fut le lieu de son décès, le 4 février 1979. GILBERT, M. et MARTEL, N., *Dictionnaire biographique des O.M.I. au Canada*, T. IV, Montréal, 1989, p. 129.

⁸⁵ Frans VANDELDELDE Vint au monde le 28 novembre 1909 à Landskouter, près de Gand. A l'âge de 11 ans, la lecture du livre de Louis Rouquette, «L'épopée blanche», lui donna le goût du Grand Nord. De 1922 à 1929, Frans fit ses humanités gréco-latines au collège jésuite St-Joseph d'Alost. Le collège disposait d'un «club des missions» et d'une petite bibliothèque où Frans Vandevelde se familiarisa avec les oeuvres de Pierre Duchaussois (*Apôtres inconnus, Aux Glaces polaires, Femmes héroïques...*) et d'Émile Grouard (*Souvenirs de mes soixante ans d'apostolat dans l'Altaïka -Mackenzie*). Sa vocation missionnaire se précisait et en 1929 le jeune homme frappa à la porte du noviciat des pères oblats de Waregem. Après une année de

philosophie à Jambes et une autre à Velaines (1930-1932), il étudia la théologie à Velaines, près de Tournai, de 1932 à 1935. Appartenant au «groupe des nordistes» - ainsi appelait-on les étudiants désireux d'être envoyés dans le Grand Nord -, Frans Vandevelde fut ordonné prêtre le 29 juin 1935 par Mg' Rasneur, évêque de Tournai. Durant six mois, le P Vandevelde fit de la propagande missionnaire dans les Flandres. Son désir des missions esquimaudes fut exaucé en 1937 lorsque Mg' Turquetil vint en mission de recrutement dans notre pays. «Engagé» par ce dernier, le P. Vandevelde recevait son obédience pour les missions nordiques. Après un périple de 11 mois, il arrivait enfin le 23 avril 1938 sur les lieux de son apostolat, la mission nouvellement créée de Pelly Bay (auparavant le père avait résidé quelques mois à Repulse Bay afin de se familiariser avec la langue des Inuit). Il y tiendrait compagnie, entre deux voyages, au P. Pierre Henry. Leurs ouailles étaient de purs Inuit Netsilik «Arviligjuarmiut», préservés plus que leurs voisins du contact avec les Blancs. Ataata Vinivi (son nom esquimau) devait demeurer à Pelly Bay jusqu'en 1965, date à laquelle il passa quelques années à Igloodik (1965-1967) avant d'atteindre son dernier champ d'apostolat, la mission de Sanerajak (Hall Beach). Le père s'y dévoua pendant près de vingt ans. En novembre 1986, ce pionnier des missions polaires prenait sa retraite, ce qui ne signifie pas, loin s'en faut, inactivité puisque le père participe activement à diverses manifestations (par exemple la récente exposition d'Anvers sur les Inuit) et archive sa fabuleuse documentation dont il a déjà livré plus de six mètres au K.A.D.O.C. à Louvain. TANGHE, O., *Nog even voor je sterft. Ontmoetingen met Ataata Vinivi, laatste Noordpoolpionier*, Markedal, 1981, p. 18-19; renseignements obtenus auprès du P. Vandevelde au cours d'un entretien accordé le 10 décembre 1991, à Moortsele.

⁸⁶ DE VAULX, B., *op.cit.*, p. 147-166; CHOQUE, C., *op.cit.*, p. 8-12; MONESTIER, M., *op.cit.*, p. 179-180; VAN DE VELDE, F., *Eskimos mensen zonder tijd*, Bussum-Apeldoorn, s.d., p. 142.

⁸⁷ Par exemple à Akalvik en 1931, on trouvait deux missions, deux écoles et deux hôpitaux pour une population totale de 441 Inuit. DORAIS, L.-J. et SALADIN D'ANGLURE, B., «Roman Catholic Missions in the Arctic», dans WASHBURN, W.E., *History of Indian-White Relations*, *op. cit.*, p. 503.

⁸⁸ *Tableau: Progression de la foi catholique chez les Inuit de la Baie d'Hudson (1929-1935)*

	Missions	Population	Baptisés	Catéchumènes
Cap Eskimo	350	53	118	
Chesterfield	225	185	16	
Baker Lake	400	12	45	
Southampton	150	71	25	
Repulse Bay	555	90	42	
Iglulik	100	70	20	
Pond Inlet	300	13	14	

M.B., mars 1936, p. 61.

⁸⁹ DE VAULX, B., *op.cit.*, p. 147-168; CHOQUE, C., *op.cit.*, p. 25-27; LEVASSEUR, D., *op.cit.*, T. II, p. 167-169; DORAIS, L.-J. et SALADIN D'ANGLURE, B., *op.cit.*, p. 510-505.

⁹⁰ GRANT, J.W., *Op.Cit.*, p. 190-196.

⁹¹ Plusieurs tentatives d'explication ont été avancées pour expliquer cet état de choses. Deux des plus convaincantes nous semble être le niveau d'éducation encore relativement faible atteint par les autochtones et l'importance accordée par les Indiens et les inuit à la famille. Cette dernière caractéristique s'accommode mal avec l'exigence du célibat des prêtres et des religieuses. Voir à ce sujet: ZIMMER, R.P., «Early Oblate Attempts for Indian and Metis Priests in Canada», dans *É. O.*, XXXII, 1973-1974, p. 276-291.

⁹² GRANT, J.W., *op.cit.*, p. 187-189.

⁹³ LINGARD, M.C.C. (sous la dir. de), *op.cit.*, p.64.

⁹⁴ *Acte général...*, *op.cit.*, p. 17.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 19-20.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 28-29.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 36-37, 64. 99

⁹⁹ *Ibid.*, p. 44-45.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 59.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 82-86, 91.

¹⁰² Ainsi en 1921 le surintendant général des Affaires indiennes transmet-il à ses agents plusieurs directives en ce sens dont une précisait: «Je dois... vous demander de faire tout ce qui est en votre pouvoir pour dissuader les Indiens de s'adonner de façon excessive à la danse. Vous devriez interdire toutes les danses qui entraînent une perte de temps, empêchent les Indiens de vaguer à leurs occupations, les détournent d'un travail sérieux, nuisent à leur santé et les portent à la paresse ou à l'oisiveté...» BROWN, C. (sous la dir. de), *Histoire générale du Canada*, Québec, 1988, p. 524-525.

¹⁰³ GRANT, J.W., *op.cit.*, p. 197-198.

¹⁰⁴ Outre la chute du prix du blé sur les marchés internationaux et le déclin de l'exportation, une série de catastrophes naturelles (sécheresse, vents et sauterelles) ajouta encore à la situation désastreuse des agriculteurs canadiens. On estime que leur revenu chuta de 75\$... BILODEAU, R., COMEAU, R., GOSSELIN, A et al., *op.cit.*, p. 541-542; BROWN, C. (sous la dir. de), *op.cit.*, p. 536-537.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 524-526.

¹⁰⁶ GRANT, J.W., *op.cit.*, p. 201-203.

¹⁰⁷ BROWN, C. (sous la dir. de), *op.cit.*, p. 526-527.

¹⁰⁸ Largement répandue aux États-Unis parmi les Indiens, la «Native American Church» incorporait coutumes indiennes et éléments de Christianisme. Le culte s'articulait autour de la consommation rituelle du Peyotl, un extrait de cactus hallucinogène, qui permettait d'entrer en contact avec le monde supranaturel. JOSEPHY, A.M., *The Indian Heritage of America*, Boston, 1991, p. 379.