

**VIE  
OBLATE  
LIFE**

TOME CINQUANTE HUIT / 4  
VOLUME FIFTY EIGHT / 4

1999

OTTAWA, CANADA

# Mgr de Mazenod et les protestants

**SUMMARY:** Bishop Eugene de Mazenod was in touch with Protestants in Marseilles, but he also met some in Switzerland and in England; moreover he often had the opportunity to talk about them since the Oblates of Mary Immaculate have worked close to them in some regions of France, but especially in the missions of Canada, Sri Lanka, and South Africa.

Here, as in the previous articles on the Orientals and the Muslims, the Author intends above all to transcribe the numerous texts of the Founder on this topic, by setting them as much as possible in a brief historical context. Therefore this article is more about a selection of texts than some sort of doctrinal account on the way that Bishop de Mazenod “saw” and “judged” the Protestants.

One will find however, here and there, and especially in the conclusion, some considerations on the thought of the Founder with regard to Protestantism. He seldom made distinctions between Lutherans, Calvinists, Anglicans, etc., but his views, like those of his contemporaries, are always very harsh. Today's reader can only be shocked by statements, expressing caricature and scorn as well as by the context of “war” in which we were as that time. We are far from, even at the opposite of, the respect and the oecumenical research of today. Such is the perspective in which one must “read” the texts which follow.

Mgr Eugène de Mazenod a été en relation avec des protestants à Marseille, mais il en a aussi rencontrés en Suisse et en Angleterre; de plus l'occasion d'en parler s'est souvent présentée car les Oblats de Marie Immaculée ont travaillé auprès d'eux dans quelques régions de France et surtout dans les missions du Canada, de Sri Lanka et d'Afrique du Sud.

Ici, comme dans les articles précédents sur les Orientaux et les Musulmans, je me propose surtout de transcrire les nombreux textes du fondateur 483 sur ce thème, en les insérant, autant que possible, dans un bref contexte historique. Il s'agit donc plus d'un choix de textes que d'un exposé doctrinal quelconque sur la façon dont Mgr de Mazenod «voyait» et «jugeait» les protestants.

On trouvera cependant, ici et là, et surtout dans les conclusions, des réflexions sur la pensée du fondateur par rapport au protestantisme. Il a peu souvent fait des distinctions entre luthériens, calvinistes, anglicans, etc., mais ses jugements, comme ceux de ses contemporains, sont toujours fort sévères. Le lecteur d'aujourd'hui ne peut qu'être choqué, et par des formules exprimant la caricature et le mépris, et par le contexte de «guerre» dans lequel on se trouvait alors. On est loin, même à l'opposé, du respect et de la recherche oecuménique d'aujourd'hui. C'est dans cette perspective qu'il faut «lire» les textes qui suivent.

## I – Mgr de Mazenod et les protestants de Marseille

L'histoire de la communauté protestante de Marseille dépasse les limites de cet article. En 1803, ils se réunissaient pour leur culte dans la salle du Vieux-Concert et ils avaient leur propre cimetière à Saint-Martin. La croissance de la communauté les a conduits, en 1823, année de la nomination de Mgr Fortuné de Mazenod à Marseille, à acheter l'ancien hôtel Payan de la rue Grignan. Ils font construire à sa place, avec l'aide de l'État et de la municipalité, un nouveau temple, inauguré en octobre 1825. En 1830, ils ouvrent une école primaire et développent des oeuvres d'assistance<sup>1</sup>.

Le nombre des protestants, même s'il augmente au rythme de la population de la ville, ne dépasse pas 3 ou 4% de la population entre 1820 et 1860. En 1853, Mgr Eugène de Mazenod écrit au ministre des cultes que les protestants sont environ 800 ou 1000<sup>2</sup> et, l'année suivante, il confirme ces chiffres dans une lettre au ministre de l'instruction publique: dans le département des Bouches-du-Rhône il y aurait un million de catholiques et 1500 protestants dont 800 à

Marseille mais, ajoute le prélat, «ils font du bruit et grossissent leur nombre<sup>3</sup>».

Dans un article intitulé *Le catholicisme marseillais en 1861*, monsieur Regis Bertrand écrit: «La pluralité religieuse n'est guère d'ailleurs statistiquement un problème: en 1861, 0,80% des Marseillais seraient juifs, 3,49% protestants, auxquels s'ajoute une petite communauté orthodoxe. Les vrais défis que dut affronter Eugène de Mazenod sont l'augmentation démographique de la ville, les mutations de sa composition sociale et sur tout la montée du détachement religieux<sup>4</sup>».

Dans les *Statistiques des Bouches-du-Rhône*, le préfet Villeneuve-Bargemon se félicite en 1824 «de la charité qui dans tous les temps a uni les chrétiens<sup>5</sup>». Cependant, d'après monsieur Echinard,

on était loin de la paix absolue entre les cultes, néanmoins il n'y avait plus d'exclusion et les diverses autorités religieuses avaient peu à peu appris à se rencontrer, à se rendre mutuellement des visites protocolaires, donnant à leurs rapports un vernis de tolérance et de cohabitation que releva aussi la presse de l'époque<sup>6</sup>

La rue Grignan était considérée la rue de la tolérance parce qu'on y trouvait le temple protestant, la synagogue juive et l'église catholique Saint-Charles.

Il y eut cependant des mésententes et des accusations réciproques. Essayons de voir ce qu'en dit Mgr de Mazenod. Il se trouve qu'il s'exprime sur les protestants surtout en deux circonstances: lors de l'entrée de protestants dans l'Église catholique, ou quand il a à se plaindre de ce qu'il appelle leur «prosélytisme».

### **Conversion de protestants**

M. Pierre Echinard écrit:

Généralement, les autorités religieuses catholiques n'ont pas véritablement renoncé à leur prééminence. De loin en loin, des conversions spectaculaires au catholicisme sont annoncées et célébrées comme des victoires avec le parrainage des hautes autorités, et le *Messenger de Marseille*<sup>7</sup> n'hésite pas à écrire en 1826 que l'Église catholique est «intolérante envers les protestants», des accusations que l'on verra périodiquement réapparaître dans les décennies suivantes. En octobre 1828, le consistoire protestant se plaint des «obsessions» faites sur les malades de l'Hôtel-Dieu pour les faire abjurer. Dans les années 1830, le courant des conversions s'accroît<sup>8</sup>....

Ces affirmations de Pierre Echinard correspondent à ce qui apparaît dans les écrits de Mgr de Mazenod, en particulier ceux du début de son épiscopat de 1837 à 1840, les seules années où l'on conserve l'original de son Journal. Une seule fois cependant il est question d'une conversion «spectaculaire». Il écrit, en effet, le 10 juin 1838:

J'ai confirmé ce matin monsieur Papon de la famille de l'historien de Provence<sup>9</sup>. Il était âgé de plus de 50 ans. Son retour à l'Église est des plus consolants. M. Papon était calviniste, jamais il n'avait laissé entrevoir la moindre propension à se convertir, seulement il laissait que sa femme pratiquât sa religion et il avait consenti que ses enfants fussent tous catholiques. Voilà que tout à coup, à 53 ans, sans que personne s'y attendît, il demande qu'on le fasse aboucher avec un prêtre et dans trois séances il se trouve à même d'abjurer<sup>10</sup> les erreurs de Calvin et d'être baptisé sous condition comme nous le pratiquons toujours<sup>11</sup>. Le marquis de Montgrand<sup>12</sup> et sa femme ont été ses parrain et marraine. Genoud, curé de Saint-Giniez l'a confessé et j'ai eu la consolation de le confirmer et de lui donner la

communion dans ma chapelle en présence de sa femme et de ses deux enfants<sup>13</sup>.

L'évêque ne dit pas comment s'opéraient ces conversions et quels étaient les prêtres ou laïcs zélés qui travaillaient dans ce sens. Il note seulement ses interventions pour confirmer les convertis; il s'agit presque toujours de personnes gravement malades. Voici quelques exemples de ce qu'il écrit ici et là dans son Journal et dans quelques lettres. Le fait qu'il écrit quelquefois une page entière pour raconter ces événements indique bien l'importance qu'il attribue à ces conversions et la joie qu'il en ressent.

Le 6 août 1838: Confirmation dans ma chapelle... Un peu plus tard, je suis allé administrer le sacrement de confirmation à une protestante et à son fils qui venaient d'être baptisés sous condition et de faire leur première communion dans la chapelle de l'hospice St-Joseph. L'assemblée était toute composée de personnes pieuses et vraiment la cérémonie a été imposante par son aspect tout religieux. La bonne néophyte pleurait pendant mon instruction, attendrie sans doute par la pensée de tout ce que le Seigneur avait fait pour elle dans ce beau jour.

Le 7 février 1839: Au sortir de l'église, je suis allé confirmer une protestante dangereusement malade qui avait fait ce même jour son abjuration, avait été baptisée sous condition, confessée, elle avait reçu le saint viatique, l'extrême-onction et le mariage; en lui donnant la confirmation, j'ai complété l'oeuvre, c'était le sixième sacrement qu'elle recevait dans la matinée; j'ai trouvé cette femme dans les meilleures dispositions. On peut bien dire qu'elle a reçu le paiement entier de la journée quoiqu'elle ne soit arrivée qu'à la onzième heure.

Le 18 février 1839: Deux confirmations en ville après celles dans ma chapelle. L'un de ces malades était un protestant qui avait fait abjuration hier dans les plus édifiantes dispositions. Je suis arrivé à temps, mais je ne crois pas qu'il passe le jour. La chambre était pleine de pieuses personnes qui se réjouissaient de son retour à l'Église et qui avaient orné un joli autel et sans doute contribué à le secourir.

Le 20 avril 1839: Immédiatement après la messe que j'ai célébrée sous l'invocation de la sainte Vierge, j'ai administré le sacrement de confirmation à la petite Roulet, âgée seulement de sept ans et demi. Je me suis décidé à devancer l'âge accoutumé parce que cette enfant est menacée par son père protestant d'être enlevée à son aïeule maternelle pour la faire élever à Neuchâtel dans la religion protestante, au mépris des engagements sacrés qu'il avait pris en épousant sa femme de faire élever tous les enfants dans la religion catholique. Cet homme déloyal ne disconvient pas d'avoir fait cette promesse, mais il a l'audace de soutenir qu'une telle promesse ne l'engageait pas, tandis que sa femme ne consentit à l'épouser qu'à cette condition. Mme Blanchenay, aïeule de l'enfant, s'est admirablement conduite dans cette circonstance, elle a parlé à son gendre avec autant de force que de dignité, mais la loi est muette pour empêcher cette injustice. J'ai conseillé à mme Blanchenay, à défaut du secours que devrait lui prêter la loi, de menacer son déloyal gendre d'une publicité flétrissante. Je lui disais de se laisser condamner par le tribunal en exposant hautement toutes les raisons d'équité et de religion qui protègent sa cause. Je ne sais si elle s'y résoudra, mais elle a fait, par sa propre inspiration, une démarche qui rentre dans cet ordre d'idées, car elle a signifié à m. Roulet que dans l'impossibilité de résister à la force elle allait protester avec toute sa famille contre l'inique prétention dont il abuse et qui blesse à la fois la religion, la délicatesse et l'honneur. Cette attitude de mme Blanchenay est aussi noble que chrétienne. Peut-être qu'au fait et au prendre monsieur Roulet reculera devant la conséquence d'une démarche si inconsidérée.

Dans le doute, j'ai dû pourvoir aux besoins de cette belle petite âme,

et la fortifier par la vertu de l'Esprit Saint. La pensée des dangers qu'allait courir sa foi, l'innocence de cette enfant, son attitude angélique pendant que je lui adressais la parole de façon à être bien compris par son intelligence précoce, le recueillement de ma chapelle, le respect de tous ceux qui entouraient l'enfant, tout rendait cette cérémonie touchante et imposante tout à la fois. J'espère que cette petite n'aura pas reçu en vain l'Esprit Saint, et que le caractère sacré dont son âme a été marquée lui servira au besoin pour repousser le caractère de la Bête<sup>14</sup> qu'on voudrait imprimer sur son front en la faisant apostasier. Je ne crois pas qu'elle oublie, toute jeune qu'elle est, la grâce et la cérémonie de ce jour. J'ai pensé qu'il serait à propos d'en donner acte pour qu'il conste de plus en plus du catholicisme de cette enfant. La grand-mère et tous les assistants ont signé comme témoins.

Le 20 novembre 1840: Je ne pourrais rendre l'impression que j'ai éprouvée en conférant le sacrement de confirmation à un jeune homme de 25 ans à qui l'on doit couper la cuisse demain. Il n'est rentré dans le sein de l'Église que depuis 15 jours et il est parvenu, je dirai volontiers, à l'apogée de la perfection. Il n'est pas possible de s'en faire une idée. Le miracle de la grâce est visible et en quelque sorte palpable. Aussi son père n'est plus protestant que de nom. La vue de cette merveille l'a converti, et il a promis à son fils qu'il se manifesterait plus tard.

Dans la lettre pastorale du 21 décembre 1845, dans laquelle il demande des prières pour «le retour de l'Angleterre à l'unité catholique», Mgr de Mazenod écrit:

Dans notre diocèse, où les communications avec le monde entier amènent, tous les jours, des gens de chaque secte, les abjurations presque incessantes, qui ont lieu entre nos mains ou dans celles de nos prêtres, ont constamment pour principe, nous pouvons rendre ce témoignage, les motifs les plus élevés. Ces actes courageux nous décèlent chaque fois des âmes d'élite en qui l'opération du Saint-Esprit et l'abondance des grâces sont manifestes. La sainteté de la vie dépose de l'attrait divin auquel ces âmes obéissent (imprimé, pp. 1213).

Le 20 juillet 1846 il écrit au père Barthès, jésuite:

J'ai recours à vous pour donner un dernier coup de main à un jeune protestant très disposé à rentrer dans le sein de l'Église. Il est doux naïf, sa mère et sa soeur sont catholiques, il fréquente déjà nos églises et ne va pas au temple, bref il est plein de bonne volonté, c'est moi qui désire qu'avant de prendre un parti définitif il s'instruise. Vous aurez la charité, mon révérend père, de lui servir d'Ananie. Il demeure près de chez vous, accordez-lui une demi-heure dans la soirée, quelques séances suffiront pour éclairer son esprit, vous ferez le reste par le coeur<sup>15</sup>.

Le 2 mai 1859: Confirmation d'adultes dans ma chapelle et entre autres de deux protestantes, fille, petite-fille et arrière-petite-fille de pasteurs soi-disant. Le 16 décembre 1860: Nous sommes en veine pour la conversion des protestants, il y en a cinq ou six et je viens de confirmer une de ces brebis rentrées au bercail, qui est sur le point de mourir<sup>16</sup>.

## **Prosélytisme des protestants**

Dans la première moitié du XIXe siècle, les protestants ont intensifié leur propagande dans les pays catholiques; on a même parlé de «grande conspiration protestante<sup>17</sup>».

À Marseille, Mgr de Mazenod est aux aguets et intervient dès que les protestants menacent de quelque façon d'attirer à eux des catholiques. Les premières interventions de ce genre apparaissent en 1825. Au mois de janvier, pour répondre à une lettre du ministre des affaires ecclésiastiques, Mgr Fortuné demande au préfet des Bouches-du-Rhône s'il connaît un

certain monsieur Sauze qui se propose de fonder un pensionnat exclusivement pour les protestants. Le 24 janvier, l'évêque répond au ministre qu'il n'a pas de renseignements défavorables à donner «sur la conduite et la moralité du sieur Sauze», mais celui-ci a «senti l'inconvenance de l'établissement qu'il projetait de former» et il se désiste de la demande qu'il a faite<sup>18</sup>.

Il est de nouveau question des protestants au printemps de 1839. Un prêtre polonais<sup>19</sup> de Marseille veut se marier civilement. Mgr Eugène de Mazenod s'y oppose, disant que la loi française rend les prêtres catholiques inhabiles à contracter le mariage civil. Il écrit dans son Journal, le 12 avril: «Ce malheureux menace de se faire protestant. Cela prouvera que ces sectaires prennent ce que nous avons de meilleur, ô honte!» Le 24, une lettre du maire annonce qu'il ne peut se refuser plus longtemps à procéder au mariage. Le consistoire protestant a pris fait et cause pour lui. Dans le style fort et imagé qui lui est propre, surtout lorsqu'il est mécontent, le prélat ajoute: «Grand bien lui fasse. Ces messieurs ne démentent pas leur origine. Il constatera de plus en plus qu'ils sont le cloaque où vont se jeter toutes nos immondices».

Au début de l'année 1840, les dames protestantes de Marseille fondent un orphelinat. Mgr de Mazenod s'empresse de convoquer à l'évêché une assemblée générale de tous les bureaux des oeuvres catholiques. Il en explique le motif dans son Journal, le 9 janvier:

C'est pour les prémunir contre une surprise bien funeste. Les dames protestantes, jalouses du bien que les dames catholiques opèrent, ont voulu les singer; elles ont formé un établissement de pauvres filles orphelines, et profitant de ce moyen pour attirer à elles des enfants catholiques aux parents desquels elles promettent monts et merveilles, elles jettent ces enfants dans l'apostasie. Dès lors il n'est plus permis aux catholiques d'aider de leurs aumônes un pareil établissement. Et comme les dames protestantes ont l'audace de se présenter à la porte des catholiques sous prétexte que les catholiques vont bien quêter chez elles, j'ai signifié aux dames composant les bureaux de nos oeuvres qu'elles eussent à prendre une délibération pour qu'il fût désormais défendu de quêter pour leurs oeuvres chez les protestants. Il sera alors plus facile de refuser aux protestants de concourir à l'entretien de leurs établissements. Toutes ces dames ont compris l'importance de la communication que je leur ai faite et des résolutions uniformes seront prises dans chaque bureau pour servir de règle à tous les membres des associations respectives.

À la fin de l'année 1844, les protestants ouvrent une salle d'asile ou école primaire. Nouvelle réaction de l'évêque. Il proteste d'abord auprès du ministre de l'instruction publique parce que le conseil général du département a accordé à cette école une subvention de 1000 francs et parce qu'on y accueille des enfants catholiques pauvres.

Si les deux communions peuvent être confondues dans un même local et sous la même direction, écrit-il, pourquoi les protestants ont-ils voulu, au nom de la liberté des consciences dans l'éducation de la jeunesse, avoir des salles d'asile à eux? Si au contraire la séparation qu'ils ont demandée et obtenue est convenable, pourquoi maintenant admettent-ils ou pour mieux dire attirent-ils des enfants catholiques dans une salle où l'on reçoit une éducation protestante?<sup>20</sup>.

Mais l'évêque va beaucoup plus loin. Il intitule son mandement du carême 1845: «Sur les attaques actuelles dirigées contre l'Église». Il y est surtout question des «mauvais livres», mais il consacre ensuite deux pages aux protestants:

Nous devons encore, nos très chers frères, puisque nous vous parlons des épreuves de la foi, vous signaler les efforts de l'hérésie pour enlever à l'Église catholique ses propres enfants. Un prosélytisme depuis longtemps inconnu se manifeste au sein du protestantisme. Il a l'ambition sans doute de répondre par là à ce que signifient d'une manière si frappante ces conversions nombreuses qui partout et notamment ici nous amènent tant d'âmes d'élite sorties de ses rangs. Celles-ci ont trouvé dans la foi catholique la

paix que procure la possession certaine de la vérité. Rien de semblable ne peut être offert à ceux que le protestantisme veut appeler à lui; mais en compensation ce sont des avantages temporels qu'il présente. Entre autres moyens de parler à des pensées terrestres, il a formé dans notre ville épiscopale une institution qu'il dirige selon ses principes erronés, et il y attire les jeunes enfants des catholiques pauvres par l'appât des secours accordés à leur dénuement en sus d'une éducation gratuite. Cette tentation réussit auprès de la misère, jointe à l'ignorance et à la faiblesse de la foi. Élevés dans le protestantisme et par ses dangereux bienfaits, ces pauvres enfants des deux sexes deviennent de vrais protestants imbus d'injustes préventions contre l'Église catholique à laquelle on les a arrachés. C'est un grand malheur dont il faut s'affliger dans l'intérêt de ces âmes entraînées hors de la voie du salut, mais vous devez en même temps, nos très chers frères, empêcher ce malheur autant qu'il est en vous, soit en venant en aide par vos largesses aux oeuvres catholiques pour qu'elles puissent adopter un plus grand nombre de jeunes infortunés, soit en intervenant dans l'occasion par l'action particulière et immédiate de vos conseils et de votre générosité. Surtout, ce qui est pour vous de toute rigueur, c'est de ne jamais concourir en rien pour le soutien des oeuvres protestantes dont le but est protestant. Vous commettriez dans ce cas un grave péché contre la foi; vous attenteriez, dans les limites de votre concours, à cette foi sainte, puisque vous fourniriez le moyen de lui former des ennemis. Sans doute il vous est permis de venir au secours de nos frères séparés pour les nourrir, les vêtir, ou les soulager en d'autres choses comme individus, c'est même un devoir, car ils sont notre prochain et ils ne doivent pas être exclus de notre charité. Mais il ne saurait vous être permis de favoriser l'hérésie dans ses oeuvres anticatholiques, quand même vous ne le feriez que pour obtenir ou reconnaître sa coopération à vos propres bonnes oeuvres, car il n'est jamais licite de faire le mal pour qu'il en résulte un bien. D'ailleurs ne voyez-vous pas que, dans l'immense disproportion du nombre dans les deux communions, ce que vous recevriez d'une main vous le rendriez au centuple de l'autre? Ne vous laissez donc pas tromper par des pensées de générosité que la raison et la foi contredisent également, et que la charité bien entendue ne justifie pas....<sup>21</sup>.

En réaction à ce mandement, le pasteur Marion, membre du consistoire protestant, publie une lettre dans le *Sud*, journal officieux de la préfecture. Le pasteur déclare que le mandement «renferme, relativement à notre salle d'asile, une erreur grave qu'il est du devoir du consistoire de ne pas laisser s'accréditer [...]. Jamais, écrit-il, nous n'avons fait auprès des parents aucune démarche directe ni indirecte pour les engager à nous confier leurs enfants. [...] Nous n'avons pas, suivant l'expression du mandement, d'avantages temporels à employer ou à promettre», etc. Le pasteur termine en des termes conciliants qui font contraste avec ceux de l'évêque:

Nous aurions bien à répondre aussi à quelques assertions de Mgr de Mazenod dirigées contre notre Église, notamment à celles relatives à la participation que les membres des différents cultes prennent mutuellement à leurs oeuvres charitables. Mais, dans un sentiment qui, nous l'espérons, sera compris du public, nous n'essayerons point de les réfuter. Nous préférons en laisser la juste appréciation à toutes les consciences éclairées chrétiennes. Elles sentiront que cet échange mutuel de bons procédés est éminemment dans l'esprit du christianisme, et qu'il est du devoir de la charité de maintenir, autant que possible, la bonne harmonie entre les deux communions. C'est pour cela que nous continuerons à contribuer avec joie pour les oeuvres de charité catholique qui demanderont notre concours. C'est pour cela aussi que nous voyons, avec plaisir, réunis dans une même école des enfants des deux communions différentes, apprenant à se regarder et à s'aimer comme des frères, enfants du même Dieu, et rachetés du même Sauveur<sup>22</sup>.

Mgr de Mazenod s'en plaint au préfet, le 19 février.

Le journal le *Sud*, écrit-il, toujours malveillant à mon égard, a inséré

dans ses colonnes une lettre injurieuse contre moi, signée par m. Marion, au nom du consistoire protestant, sans avoir su trouver un mot de réserve dont l'honnêteté et sa foi... lui faisaient un devoir. C'est ce qui me détermine à vous envoyer le numéro de la *Gazette du Midi* où l'on relève quelque chose de plus que l'erreur grave qui m'est imputée par messieurs du consistoire. Vous verrez si j'étais fondé à dire ce que j'ai avancé dans mon mandement et vous reconnaîtrez sans doute que ces messieurs, connaissant les faits aussi bien que moi, loin de m'insulter comme ils l'ont fait, auraient dû me savoir gré de mon excessive modération dans l'exercice des fonctions les plus indispensables de ma charge pastorale<sup>23</sup>.

Dans ce long article, la *Gazette du Midi*<sup>24</sup> défend l'évêque en disant que ses affirmations sont vraies lorsqu'il parle du prosélytisme protestant.

Les faits relevés dans ce passage étaient déjà connus ici de toutes les personnes qui s'occupent de l'état religieux de notre cité. On a même trouvé que le prélat s'était tenu, à ce sujet, dans une grande réserve, et bien des gens ajoutaient des récits assez graves à ce qu'il avait dit. On voyait qu'il avait été beaucoup plus désireux de prémunir les catholiques contre les entreprises de l'hérésie que de raconter en détails ces entreprises incessantes. Il paraît que l'on ne lui a pas su gré de cette réserve et qu'on n'exige rien moins que le silence absolu de sa part, sur ce qu'on pourrait entreprendre contre la vraie foi...

L'auteur de l'article précise ensuite que les enfants catholiques «forment la presque majorité absolue» de l'école protestante; de nombreux témoignages attestent qu'on est allé faire du recrutement jusque sur les places publiques, en promettant des avantages temporels aux familles catholiques (une cinquantaine) qui font élever leurs enfants dans cette école. De plus, il était convenu que la salle d'asile devait porter une enseigne indiquant qu'elle était placée sous la direction du consistoire protestant et cela n'a pas été fait, etc. Les faits évidents de prosélytisme, conclut l'auteur de l'article, ne correspondent pas aux «touchantes réflexions» de conciliation par lesquelles monsieur le pasteur du consistoire termine sa lettre.

Mgr de Mazonod avait eu beaucoup à se plaindre de Louis-Philippe, mais il s'était réconcilié avec lui à l'occasion des importantes audiences du roi pour lui prêter serment de fidélité comme évêque d'Icosie, fin janvier 1836, puis comme évêque de Marseille, fin décembre 1837. Par la suite, les autorités gouvernementales avaient reconnu l'utilité publique de plusieurs églises de Marseille et accepté de payer les frais de construction et de maintien des curés et recteurs. Mais la ville n'avait pas repris les subsides à l'école des Frères des Écoles chrétiennes<sup>25</sup>. Il semble bien que les 1000 francs donnés par le conseil général à l'école protestante qui accueillait des catholiques aient particulièrement blessé l'évêque. On était d'ailleurs en pleine lutte pour la liberté de l'enseignement secondaire. Dans une lettre du 12 décembre 1844 à Mgr Capaccini, de la secrétairerie d'État, il expose clairement sa pensée sur Louis-Philippe.

Il ne veut du clergé et de la religion que dans une certaine mesure qui ne puisse faire ombrage à sa politique, et en fasse plutôt un instrument docile. Il ne nous aime pas; de trop longues habitudes l'éloignent de nous et il n'aura jamais pour nous que de belles paroles sans effet, ou des actes favorables mais peu compromettants qui feront honneur à sa modération, à sa sagesse, à son amour même de la religion, mais ne pourront jamais amener à de grands résultats. Il aura bien plus de sympathie pour le protestantisme, si fier et si audacieux aujourd'hui de la protection du gouvernement. C'est que le protestantisme est à lui, tout à lui!<sup>26</sup>.

Monsieur Pierre Echinard fait la même constatation. Il remarque en effet que les protestants de Marseille

ont fêté les régimes successifs avec une égale constance, dans



l'évident souci de bien montrer que leur objet était purement religieux et ne devait pas faire d'ombre au pouvoir, quel qu'il soit. De multiples services religieux, allocutions et adresses ont tout aussi bien salué les victoires de l'empire que la naissance ou la mort des princes et des rois, par une sorte d'obligation civique qui n'a pas toujours été autant respectée par une Église catholique plus puissante, mais aussi plus émancipée. En contrepartie, les autorités ont été amenées à protéger les minorités contre certains excès de zèle religieux catholique<sup>27</sup>.

L'évêque de Marseille a encore eu l'occasion de parler des protestants lors de la construction de l'église de Notre-Dame de la Garde dont il posa la première pierre le 11 septembre 1853. Plusieurs projets néo-gothiques avaient été présentés, mais la commission chargée de cette construction choisit le projet romano-byzantin de Henry Espérandieu (1829-1874), jeune architecte de 24 ans, dont c'était la première commande monumentale<sup>28</sup>. Mgr de Mazenod le nomme dans le mandement du 28 août 1853 qui annonce le début des travaux. «La construction projetée, écrit-il, aura un caractère vraiment monumental. Nous nous sommes adressé, afin de réaliser une pareille pensée, à l'habile architecte choisi déjà par le gouvernement pour l'édification de la future cathédrale (M. Vaudoyer), et c'est sous sa direction supérieure qu'un artiste de son choix (M. Espérandieu) a tracé et va faire exécuter par un constructeur qui a toute notre confiance (M. Bérangier) le plan que nous avons adopté<sup>29</sup>». Lui-même et le clergé furent «désappointés» lorsqu'ils apprirent que m. Espérandieu était protestant<sup>30</sup>. Le prélat approuva le choix du projet, mais regretta celui de l'architecte. Celui-ci écrivit dans son Journal «Il n'est pas plus nécessaire à l'architecte d'avoir la foi pour construire une église, qu'il ne l'est à Corneille<sup>31</sup> d'être païen pour faire parler les Romains<sup>32</sup>».

Au mois de novembre 1853, m. Vaudoyer, inspecteur général des édifices diocésains, proposa monsieur Tallon comme inspecteur des édifices du diocèse de Marseille. Cette fois l'évêque réagit immédiatement dans deux lettres du 20 novembre. À m. Vaudoyer, il écrit que m. Tallon «est tout à fait inconnu à Marseille. [...] Cependant votre garantie vaut mieux qu'une autre et sous le rapport de l'art surtout il suffit que vous le présentiez pour qu'on ait confiance en lui. J'aurais néanmoins à faire une objection conditionnelle. Si m. Tallon est protestant je ne puis pas voir avec plaisir sa nomination. Déjà quand on a su ici que m. Espérandieu était protestant, elle a fait le plus mauvais effet. L'adjonction de m. Tallon, s'il n'est pas catholique, serait vraiment compromettante pour moi et pour d'autres<sup>33</sup>.» Il s'exprime de la même façon en écrivant au ministre des cultes, et ajoute:

L'avis que votre excellence me demande par sa lettre du 4 novembre ne peut porter que sur le point que j'indique, mais ce point est essentiel quant à l'effet moral, soit par rapport à moi, soit aussi, j'ose le dire, par rapport au gouvernement. Les protestants qui sont à Marseille en si petit nombre, (environ 800, 1000 au plus) bien qu'ils se représentent en toute occasion de manière à grossir démesurément le chiffre, font ici avec un grand zèle de secte tous leurs efforts pour envahir le plus de positions qu'ils peuvent, surtout depuis que la construction du canal de Marseille a été confiée à l'un d'entre eux, devenu encore directeur des ponts et chaussées des Bouches-du-Rhône; un autre protestant de Genève ainsi que le directeur du canal, a su sous les auspices de ce dernier se faire présenter à l'empereur pour être l'architecte du palais impérial projeté. Je ne sais s'il est définitivement agréé, mais après que j'ai moi-même accepté, sans connaître sa religion, m. Espérandieu d'après la recommandation de l'architecte de la future cathédrale, votre excellence comprendra combien il importe que l'inspecteur qui doit être chargé de surveiller les édifices diocésains ne soit pas encore protestant<sup>34</sup>.

M. Espérandieu semble bien avoir eu de bonnes relations avec l'évêque. Celui-ci l'accepta comme inspecteur des travaux de la cathédrale<sup>35</sup> et affirma qu'il n'avait jamais demandé «que le choix déjà fait de m. Espérandieu fut révoqué<sup>36</sup>», mais il tenait à ce qu'on dise que l'architecte principal de Notre-Dame de la Garde soit m. Vaudoyer lui-même.

Mgr de Mazenod intervint encore auprès du ministre de l'instruction publique le 24 juillet 1854, alors que le gouvernement devait nommer quelques nouveaux membres dans le conseil de

l'instruction publique des Bouches-du-Rhône. Le prélat proposa des noms pour la charge de recteur de l'Académie d'Aix et d'inspecteur d'académie mais dit qu'il «serait absurde de placer des protestants et des juifs dans le conseil alors qu'ils ne sont que quelques milliers et que le million de catholiques n'est représenté que par un évêque et deux membres du clergé<sup>37</sup>».

Mgr de Mazenod, on le voit dans toutes ses interventions, trouve que les protestants occupent plusieurs positions importantes dans le diocèse et sont très actifs à Marseille. C'est sans doute pour protéger les catholiques que, le 14 mars 1853, il érige canoniquement l'association pour la défense de la religion catholique. Cependant, celle-ci propose des moyens positifs<sup>38</sup> pour réveiller la foi et ne parle guère de moyens de défense contre le zèle des protestants .

## II – Mgr de Mazenod et les protestants en France

C'est Jean Calvin (1509-1564) qui propagea la Réforme en France. Les guerres de religion qui s'ensuivirent ensanglantèrent le pays de 1562 à 1598. La situation des protestants fut définie par les édits de Nantes (1598) et d'Alais (1629). Sous Louis XIV, les protestants furent persécutés et la révocation de l'édit de Nantes en 1685 provoqua l'exil d'au moins 500 000 d'entre eux. La Révolution rendit complètement leurs droits aux protestants qui étaient demeurés plus nombreux dans quelques régions de l'Ouest et du Sud de la France, en particulier à Nîmes et dans les Cévennes.

Mgr de Mazenod et les Oblats furent occasionnellement en relations avec des protestants. Il en rencontra d'abord lors de la visite des familles au début de la mission de Mourès, prêchée du 9 février au 15 mars 1817. Il écrit à ce sujet:

En faisant nos visites, nous rencontrâmes, dans une maison protestante, le ministre qui vient faire le service de ces pauvres camisards<sup>39</sup>, dans une maison de campagne à portée du village. Il paraissait fort embarrassé de la contenance qu'il avait à tenir; il se leva, ainsi que le maître de la maison; il resta chapeau bas et debout tout le temps que dura notre visite qui, au reste, fut très courte; après quelques politesses de part et d'autre, nous nous retirâmes. On ne se fait pas l'idée de l'ignorance de ces camisards; ils ne savent absolument rien, sinon qu'ils font leurs exercices de religion dans un autre temple que le nôtre; nous n'en avons pas trouvé un seul qui pût nous dire s'il était calviniste; ils n'ont pas même entendu parler de Calvin; leur grand argument c'est qu'ils sont nés dans cette religion, qu'ils croient bonne comme la nôtre, dans laquelle ils conviennent tous qu'on peut se sauver. Au demeurant, ils s'imaginent que pour le fond c'est à peu près la même chose, et c'est là le mal, car ils seraient peut-être moins éloignés de la vérité, et ils donneraient plus d'espérance de retour s'ils savaient bien que la distance est immense, et que les deux routes ne peuvent aboutir au même but, puisqu'elles guident en sensinverse<sup>40</sup>.

Au début de 1825, les Missionnaires de Provence firent une fondation à Nîmes. Ils demeurèrent d'abord au grand séminaire puis, en 1827, achetèrent une maison située en plein quartier protestant. Ils exercèrent leur apostolat dans les missions paroissiales et dans les prisons. Le 22 décembre 1825, alors qu'il était à Rome dans le but d'obtenir l'approbation de son institut, le père de Mazenod fut reçu en audience par le pape Léon XII et lui dit:

qu'en ce moment les deux plus jeunes missionnaires de la société font des merveilles, etc. L'un d'eux, très Saint-Père, n'a pas encore l'âge d'être prêtre. Il fut ordonné en août avec dispense de seize mois que votre sainteté daigna nous accorder, et cependant le bon Dieu s'est servi d'eux pour convertir des protestants, etc<sup>41</sup>.

Le lendemain, le père de Mazenod écrivait à monseigneur Adinolfi, sous-secrétaire de la congrégation des Évêques et Réguliers: Les missionnaires «travaillent dans les Cévennes où depuis saint François Régis on n'avait peut-être plus fait de missions; et les protestants de ces contrées commencent à revenir au giron de l'Église»<sup>42</sup> .

La Révolution de 1830 mit fin à cet apostolat. À Nîmes «les passions religieuses s'étant unies aux passions politiques», les protestants s'unirent aux anticléricaux pour menacer le clergé qui quitta la ville. «Les missionnaires insultés, poursuivis de cris de mort, se retirèrent chez des prêtres à la campagne». Le père Honorat, alors supérieur, y revint en septembre, mais fut de nouveau obligé de se sauver, déguisé en garçon perruquier. L'abandon de cet établissement s'imposa<sup>43</sup>.

L'expérience acquise à Nîmes rendit Mgr de Mazenod prudent. Le 15 janvier 1835, il écrit au père Mille, supérieur de la communauté de Notre-Dame du Laus, près de Gap dans les Hautes-Alpes: Je recommande par-dessus tout la prudence. Vous en avez surtout besoin dans les pays mixtes que vous évangélisez. Ne visez pas à convertir les protestants. Tant mieux pour eux s'ils profitent de votre passage, mais ne les ayez point particulièrement en vue, le bien particulier pourrait nuire au général; vous êtes d'ailleurs envoyés *ad domesticos fidei*. Réglez-vous là-dessus. Il faudrait peu de choses pour réveiller une persécution dont les suites seraient incalculables<sup>44</sup>.

Au début de 1837, Mgr de Mazenod passe quelques jours à Notre-Dame de Lumières, sanctuaire dont les Oblats prennent alors la direction dans le diocèse d'Avignon. Une lettre de l'abbé Jacques Jeancard, collaborateur à l'évêché de Marseille, lui apprend que les autorités civiles invitent les évêques à joindre leurs prières «aux fêtes que l'on se dispose de donner à l'occasion du mariage de monsieur le duc d'Orléans<sup>45</sup>

» avec la princesse allemande Hélène de Mecklembourg, de confession protestante. Il approuve ce que l'on a projeté de faire et ajoute:

Je tiens que l'on exprime hautement le voeu de voir la princesse rentrer dans le sein de l'Église catholique, seule dépositaire de la vérité, etc. Il faut que l'on dise que l'on regarde comme certain que tous les enfants issus de ce mariage soient catholiques, en un mot qu'on prie, à la bonne heure, mais qu'on ne se réjouisse que dans l'espérance de ce bien. Un évêque ne peut pas faire autre chose<sup>46</sup>.

Avant de quitter Notre-Dame de Lumières, il convainc un jeune gendarme de la brigade locale de sortir de l'état de concubinage où il vit, n'étant marié qu'à la commune avec une protestante. En passant à Avignon, il obtient de l'archevêque, Mgr Célestin Dupont, les dispenses nécessaires pour que le père Honorat, supérieur à N.-D. de Lumières, bénisse ce mariage après s'être occupé «d'instruire et de confesser le gendarme», et peut-être même de «réussir à faire abjurer la femme<sup>47</sup>». Le 16 juillet, le prélat écrit dans son Journal:

Je vous remercie, ô mon Dieu! de m'avoir ménagé le bonheur, au milieu des ennuis et des contrariétés d'un voyage pénible, de procurer votre gloire et de faire du bien, beaucoup de bien, à quelques âmes que vous avez rachetées de votre sang. Le gendarme de Lumières est sorti du désordre. Le p. Honorat me mande qu'il sent si fort son bonheur qu'il veut absolument m'écrire pour me remercier. Le Seigneur m'avait envoyé à Lumières pour cela, c'est lui qui m'a inspiré de faire ce qui a amené cet heureux résultat.

À Notre-Dame de l'Osier, au cours de leurs missions paroissiales surtout dans le diocèse de Grenoble, les pères rencontraient des protestants<sup>48</sup>. En 1838, le père J. A. Vincens veut s'occuper d'un petit ouvrage contre les protestants qu'il se propose d'intituler *Mes doutes à un pasteur du saint Évangile*<sup>49</sup> et, en 1839, le père J. E. Bruno Guigues, supérieur de la communauté, demande au nom de ses confrères s'ils peuvent écrire «des articles dans un journal qu'on se propose de faire paraître pour ramener les protestants nombreux du diocèse<sup>50</sup>».

Au cours de l'année 1845, le ministre des cultes écrit aux évêques pour leur demander leur opinion sur les règles à observer relativement à la sépulture des non-catholiques dans les cimetières catholiques. Le problème ne se posait pas à Marseille car, on l'a vu, les protestants et les juifs avaient leur cimetière. Mgr de Mazenod répond quand même, le 26 septembre, une longue lettre dans laquelle il expose clairement son opinion. Elle est exigeante, surtout dans la

conclusion de la lettre:

Sans doute, écrit-il, par cet appel à l'opinion de l'épiscopat vous voulez trouver les bases des mesures propres à prévenir ce qui a pu donner lieu à des plaintes de la part de ceux qui ne professent pas notre religion. Mais vous ne voudriez pas assurément porter atteinte aux droits des uns pour favoriser les autres [...]. Il ne faut pas que pour ménager les protestants ou les israélites on sacrifie les droits de nos consciences. La liberté de culte qui protège nos frères séparés doit nous protéger aussi et ce serait opprimer en nous cette liberté que de nous obliger à abandonner pour leur complaire des règles fondées sur nos dogmes<sup>51</sup> et qui veulent que nos cendres ne soient pas mêlées avec les leurs. De quoi peuvent-ils se plaindre? De ce qu'on ne les traite pas dans leurs sépultures comme appartenant à notre communion? car la séparation de leurs morts ne peut à leurs yeux signifier autre chose. Mais ils veulent n'être pas de notre communion; ils tiennent à rester séparés de nous pendant leur vie, comment s'offenseraient-ils, dès lors, de ce qui constate une séparation religieuse que nous déplorons pour leurs âmes, mais qui est le fait de leur volonté persévérante? Ils refusent d'être unis à nous d'esprit et de cœur par la profession de la même foi dans le sein de la même Église, comment prétendraient-ils faire accepter parmi nous leurs cadavres? Comment voudraient-ils reposer parmi nous sous la protection des prières et des bénédictions de cette Église dont ils repoussent avec obstination les enseignements? Quant à nous, nous reconnaissons volontiers, si un des nôtres venait à mourir dans une localité où il n'y a qu'un cimetière protestant, il n'a droit pour son corps qu'à une place isolée dans un coin de ce cimetière étranger, et loin de considérer cette séparation comme une offense, nous la réclamons au contraire comme un dernier témoignage rendu à sa foi [...]. J'estime donc, monsieur le garde des sceaux, que la séparation des corps des morts qui ne reçoivent point la sépulture ecclésiastique est indispensable [...]. Ecclésiastiquement parlant, la séparation des suppliciés n'est pas nécessaire. S'ils sont morts munis des sacrements ils ont à la rigueur les mêmes droits que nous, mais ceux qui ne sont pas baptisés n'ont aucun droit parmi nous, et ceux qui, étant baptisés, ont cessé de nous appartenir parce qu'ils n'écoutent point l'Église, doivent selon l'Évangile être traités comme des païens et des publicains; ils meurent sous l'anathème, la mort les sépare à jamais de nous<sup>52</sup>.

À ce propos, le 7 septembre 1858, l'évêque de Marseille félicite le président de la commission administrative de la ville de Marseille qui s'est opposé à la translation des restes d'une catholique dans un cimetière protestant:

J'espère que monsieur le maire, à qui la loi a confié le soin de veiller à la conservation du respect religieux dont doivent être entourés les lieux de sépulture, sera frappé de vos raisons et ne permettra pas que, sans égard pour la loi et les dernières volontés présumées d'une mère, on enlève à l'Église catholique le dépôt placé sous les auspices de sa piété. Les droits de cette Église elle-même, relativement à l'un de ses enfants, seraient outragés si l'autorisation demandée était accordée [...]<sup>53</sup>.

À la fin de l'année 1854, Mgr de Mazenod est à Rome pour assister à la cérémonie de la définition du dogme de l'Immaculée Conception. Dans ses conversations avec le cardinal Jacques de Bonald, archevêque de Lyon, et surtout avec le cardinal Thomas Gousset, archevêque de Reims, il se rend compte que plusieurs cardinaux voudraient que le souverain pontife se bornât dans la bulle à déclarer que la doctrine de la conception immaculée de Marie n'est pas dogme de foi, mais simplement une doctrine approchant de la foi. L'évêque de Marseille fait prévenir le pape de l'opinion de ces personnages, et surtout du cardinal Gousset «pour le tenir en garde contre ses insinuations lorsqu'il se présenterait devant lui.<sup>54</sup>». Le 5 décembre, il apprend que les «évêques qui ne voulaient pas d'une définition complète avaient l'espoir que leurs idées prévaudraient.» Consterné, il s'empresse d'écrire au pape pour le suppléer de ne pas céder. Entre autres motifs, il apporte celui-ci:

Les ennemis de la religion auraient gain de cause si le Saint-Siège s'arrêtait dans la voie, et diraient qu'il a reculé et qu'il n'a pas eu le courage de ses doctrines. Le protestantisme et l'impiété philosophique dont on a tant de peur, bien à tort, trouveraient là une sorte de signe de faiblesse et de décadence, tandis que si, au contraire, ils en étaient réduits à attaquer dans le principe de l'autorité la définition de l'Immaculée Conception les controverses qui leur seraient opposées amèneraient par la force de la vérité un triomphe certain et éclatant pour l'Église<sup>55</sup>.

En 1856, Napoléon III nomme l'évêque de Marseille sénateur de l'empire. Chaque année, de 1856 à 1860, celui-ci va assister aux séances du sénat de janvier jusqu'à la semaine sainte. À Paris, comme à Marseille, il ne refuse pas de présider des cérémonies liturgiques quand ses fonctions de sénateur le lui permettent. Le cardinal Morlot, archevêque de Paris de 1857 à 1862, l'a d'ailleurs autorisé à exercer ces fonctions avec tous les pouvoirs désirables. En 1858, il arrive à Paris le 15 janvier. Quelques jours après, il célèbre la messe chez les Dames de la Retraite et y confirme une protestante convertie. Le 31 janvier, dans l'église de Notre-Dame de Lorette, il baptise très solennellement un petit enfant d'une famille marseillaise après avoir refusé comme marraine une tante protestante. Il écrit ce jour-là dans son Journal:

Je savais qu'il y avait là nombre de protestants. Je voulais qu'ils comprissent combien nos cérémonies sont belles et touchantes. C'est tout au plus si l'exclusion que j'ai donnée à la tante lui a convenu non plus qu'à madame sa mère; elles ont dû se contenter d'être témoins. Plût à Dieu que leurs yeux s'ouvrent à la lumière [...]<sup>56</sup>.

Dans les textes cités ci-dessus au sujet des protestants à Marseille, apparaît surtout chez Mgr de Mazenod le pasteur vigilant qui ne veut pas perdre une seule brebis de son troupeau. Il essaie de les protéger de l'influence des protestants à l'école et dans les oeuvres ou encore par les positions importantes que ceux-ci exercent en ville<sup>57</sup>. Il se réjouit et trouve normal que, parmi les protestants, «des âmes d'élite<sup>58</sup>», «pour les motifs les plus élevés<sup>59</sup>», deviennent catholiques; mais il ne comprend pas que le contraire puisse se produire parce que, pour lui, les protestants vivent selon «des principes erronés» et sont des «âmes entraînées hors de la voie du salut<sup>60</sup>». En France, il constate d'abord, en 1817, que les calvinistes de Mouriès<sup>61</sup> sont ignorants; mais il faisait alors les mêmes réflexions en parlant des catholiques des campagnes que les Missionnaires de Provence évangélisaient. Plus tard, à Nîmes, il se réjouit en apprenant que, grâce au zèle de ses jeunes missionnaires, des protestants commencent «à revenir au giron de l'Église»<sup>62</sup>. Les difficultés rencontrées par les Oblats de Nîmes, en 1830, rendent prudent le supérieur général qui conseille aux missionnaires de N.-D. du Laus, en 1835, de ne pas viser «à convertir les protestants» parce qu'il «faudrait peu de choses pour réveiller une persécution dont les suites seraient incalculables<sup>63</sup>». À N.-D. de l'Osier, en 1838 et 1839, il permet cependant aux Oblats d'exercer l'apostolat de la plume en vue de «ramener les protestants nombreux du diocèse» de Grenoble.

En général, dans les écrits ci-dessus reportés, Mgr de Mazenod apparaît intolérant, ennemi des demi-mesures, jusqu'à s'opposer à l'existence de cimetières communaux ou «profanes» et à la sépulture des protestants dans les cimetières catholiques. Une des raisons qu'il invoque, c'est le danger d'indifférence en matière de foi. Il écrit à ce propos:

Il semble qu'aujourd'hui moins que jamais il faut affaiblir l'effet de ce qui peut rappeler à l'homme les destinées immortelles et l'empêcher de se rabaisser dans des pensées au niveau de l'être sans raison. Malheur aux nations qui éloignent de la tombe des hommes la religion qui rattache au ciel leurs espérances! Déjà parmi nous l'esprit du siècle ne tend que trop à faire prédominer l'indifférence en matière de foi, il ne faut pas que cette indifférence qui n'atteste souvent que l'absence de tout sentiment religieux se manifeste encore jusqu'après la mort, tandis que tous les cultes seraient confondus par un pêle-mêle impie dans le champ où nos corps privés d'honneurs seraient livrés<sup>64</sup> à la pourriture.

### III – Mgr de Mazenod et les protestants en Suisse, en Algérie et en Angleterre

Comme supérieur général des Oblats de Marie Immaculée et aussi comme évêque de Marseille dont le «cœur déborde de catholicisme<sup>65</sup>», Mgr de Mazenod a eu l'occasion de s'intéresser au protestantisme dans plusieurs pays. Pour trois d'entre eux où les Oblats ont travaillé et où il est lui-même allé, il a dit clairement ce qu'il pensait: des calvinistes en Suisse, des anglicans en Angleterre et de la coopération, même indirecte, des catholiques à l'expansion du protestantisme en Algérie.

#### En Suisse

Mgr de Mazenod alla plusieurs fois en Suisse. Il y séjourna surtout pendant quelques semaines en 1830 et en 1837. Il y fut envoyé en convalescence au mois de juillet 1830, après une grave et longue maladie contractée au printemps de 1829. La Révolution de Juillet le contraignit à retarder son retour. Il demeura à Billens jusqu'à la mi-novembre<sup>66</sup>. En passant à Genève et Lausanne il livra ses impressions au père Tempier. Le 26 juillet il écrivait: Visite de Genève.

Nous arrivâmes de fort bonne heure dans cette capitale de l'erreur. Je ne puis vous rendre l'impression pénible que j'éprouvai. La vue de l'église catholique, où je m'empressai d'aller adorer notre Seigneur, ne fit qu'aggraver mon angoisse; la petitesse de ce temple, au centre d'une ville supérieurement bien bâtie, sa pauvreté apparente au milieu de tant de richesses; la pensée que le bel édifice de Saint-Pierre est au pouvoir des hérétiques, tout ce monde que je rencontrais dans les rues marqué du signe de l'hérésie, tout contribuait à me froisser l'âme et à me jeter dans une profonde tristesse. Cependant, je ne voulus pas me priver de la consolation de dire la sainte messe sur cette terre infidèle, et j'offris le saint sacrifice aux intentions que vous pouvez supposer; j'avoue que ce ne fut pas sans quelque émotion, car après tout, offrir la sainte victime sur ce boulevard de l'erreur, y adorer Jésus-Christ, l'élever à la face de tant de rebelles, et invoquer sur eux sa miséricorde, ou à défaut sa justice, c'est encore quelque chose, surtout quand on pense aux siècles passés et à la disposition présente des esprits. Néanmoins il ne me serait pas possible de vivre en ces lieux; nous en partîmes au plus tôt, continuant notre route. Rien n'est beau comme ces bords du lac, que nous côtoyâmes dans toute sa longueur par un temps magnifique; nous parvînmes ainsi jusqu'à Lausanne, où je voulus voir la belle cathédrale, d'où furent chassés nos frères, et dont s'enorgueillissent aujourd'hui ces Vaudois, qui n'ont même plus la monstrueuse foi de Calvin. Quel spectacle que ce vaste et beau temple désert, inhabité, qui ne dit plus rien à l'âme, dont la majestueuse architecture contraste avec la nudité du sanctuaire, et l'ignoble table de cabaret qui tient lieu d'autel et de tout objet de culte extérieur [...]<sup>67</sup>.

Son cœur se dilata à la vue de la première croix qu'il aperçut en entrant dans le canton de Fribourg.

Nous récitâmes avec transport le *Vexilla* comme si nous avions retrouvé notre boussole, écrit-il au père H. Guibert le 29 juillet. Nous n'errions pourtant que depuis deux jours dans ce beau pays ravagé par l'hérésie. Je saluais avec un plaisir indicible tous les bons paysans que je rencontrais comme s'ils eussent été des frères que je retrouvais; je les bénissais et les félicitais intérieurement du bonheur qu'ils avaient eu de conserver la foi au milieu d'une si épouvantable séduction. C'est dans ces occasions que l'on sent ce que c'est que d'être catholique et tout ce qu'a de ravissant cette véritable charité qui nous unit tous dans notre centre commun qui est Jésus-Christ, à qui soit honneur et gloire en tous lieux, en tout temps et pendant l'éternité!<sup>68</sup>

Mgr de Mazenod fait de nouveau un voyage en Suisse en juin-juillet 1837, envoyé par ses médecins pour se remettre d'une maladie qu'il traîne depuis l'automne 1836. Il y fait à peu près les mêmes réflexions qu'en 1830. Le 13 juin, il arrive à Genève et écrit dans son Journal:

Cette ville a été considérablement embellie depuis quelques années [...], toutefois je n'ai pu me défendre d'un profond sentiment de douleur en parcourant Genève si fière aujourd'hui du titre qu'elle s'est arrogée de Rome protestante [...]. Il y a 7000 catholiques dans cette ville, c'est-à-dire le quart de la population, mais c'est la partie la plus pauvre de ses habitants; quoique dans le canton on compte la moitié de catholiques, le pouvoir est tout entier entre les mains des protestants qui ont grand soin d'en écarter tout catholique.

Le 14, il prend le bateau pour aller de Genève à Vevey. Il rencontre des ministres et des mômiers<sup>69</sup>. Il constate à Vevey que l'église catholique

est beaucoup trop petite et ne suffit pas à beaucoup près pour le nombre des catholiques qui se trouve à Vevey dans la belle saison. Elle est encore trop petite pour les indigènes, ceux du moins qui sont domiciliés dans le pays. D'ailleurs, quand on bâtit en Suisse une église catholique dans une ville protestante, il faut songer à l'avenir et bien se dire que les fidèles croissent de jour en jour. Les protestants en sont tellement persuadés eux-mêmes que, dans certains villages qu'on m'a nommés, le syndic et les principaux du pays ont voulu qu'en bâtissant leurs temples on construisît un sanctuaire et qu'on laissât la place de l'autel, parce que, disaient-ils, on ne sait pas ce qui peut arriver dans la suite, et que si l'on redevenait catholique, il n'y aurait plus à y retoucher; entre autre pays où cela est arrivé, on m'a cité Dompierrre dans le canton de Vaud. Il ajoute ce même jour: Les mômiers tracassent beaucoup les protestants de Vevey comme tous ceux des autres populations du canton de Vaud et de Genève. Ils s'avisent même d'essayer de séduire les catholiques. Ils n'épargnent même pas l'argent pour cela. Ce moyen de séduction pourrait être plus dangereux que ces bibles muettes qu'ils déposent dans toutes les chambres des auberges. Nous avons trouvé à Genève ce saint livre défiguré dans l'appartement que nous avons occupé. Il portait le nom de l'hôtel et le numéro de la chambre. On y lisait au commencement un petit avis imprimé qui témoignait du zèle de ces fanatiques pour propager l'erreur sous le voile de la mysticité<sup>70</sup>.

Le 15 juin, avant de quitter Vevey, il célèbre la messe dans l'église paroissiale et exprime ainsi ses impressions:

On comprendra quelle consolation on éprouva quand on considère qu'il y a quelques années seulement le catholicisme était proscrit de toutes ces contrées et qu'aujourd'hui on peut rendre à Dieu l'hommage public du seul culte véritable au milieu d'une famille catholique déjà assez considérable et qui croîtra de jour en jour. Ah! si l'on parvenait à vaincre l'indifférence des protestants, on se moquerait bien du prosélytisme des mômiers!

Le 6 juillet, Mgr de Mazenod et le p. Tempier, son compagnon de voyage, quittent Billens après avoir décidé la fermeture définitive de cette maison oblate et, le 7, il célèbre la messe dans la nouvelle église de Lausanne.

Le doyen nous dit, note-t-il, qu'il ne se passait pas d'année qu'il ne rentrât dans le sein de l'Église sept ou huit personnes. C'est peu sans doute, mais quand on songe qu'il y a peu d'années on ne voyait que quelques catholiques étrangers à Lausanne et qu'aujourd'hui on en compte 1500, cela donne de l'espoir...<sup>71</sup>.

## En Algérie

On a vu dans l'article sur les musulmans avec quelle émotion Mgr de Mazenod a appris, en juillet 1830, la prise d'Alger par les troupes françaises. En 1838-1839, il est invité par le prince de Mir<sup>72</sup> à devenir actionnaire dans la compagnie chrétienne pour la colonisation de l'Afrique du Nord.

L'affaire l'intéresse d'abord vivement, puis le préoccupe. Il a accepté d'être coprésident honoraire de la compagnie parce que d'abord elle avait un but apostolique et portait le titre d'association catholique. Peu à peu on change le mot catholique par chrétien puis, dans le but d'attirer plus de capitaux, on fait même disparaître ce nom et toute référence à la religion<sup>74</sup>. Mgr de Mazenod écrit alors au prince:

Cher prince, sans éprouver d'aussi longues insomnies que vous, je ne laisse pas que de veiller aussi quand une affaire importante m'occupe. Aussi dès ce matin je veux vous communiquer la peine que j'éprouve sur la rédaction du prospectus et les articles qui suivent. Rien de plus séduisant, mais un coeur d'évêque n'en peut être satisfait. Les ménagements sont bons, mais il n'est pas permis de transiger avec la vérité. Or, la vérité est une, elle n'est connue et proclamée que par l'Église catholique apostolique romaine. C'est la trahir en quelque sorte que de ne pas l'avouer. L'évêque d'Alger pensera comme moi que nous sommes déplacés dans une association chrétienne évangélique, si vous voulez, mais qui affecte de taire sa foi catholique. Il est parlé de morale, de philanthropie, pas un mot qui rappelle ce que nous avons à coeur avant tout. Avec nos statuts, on pourra former des villages protestants sous le manteau des évêques. On trouvera dans les articles tout ce qu'il faut pour qu'on y force la main dans une assemblée que le prince de Mir, ni m. Landmann, ni l'évêque d'Alger ni moi ne pourrions maîtriser. Toutes réflexions faites, je croirais trahir mon ministère si je consentais à prendre une part active dans une oeuvre placée tout à fait hors des conditions du catholicisme...<sup>75</sup>.

Après diverses modifications des articles du règlement, dans un sens tantôt favorable tantôt défavorable aux vues de prélat, celui-ci est enfin invité par le prince de Mir et le banquier Fournier à écrire les conditions qu'il met pour accepter la présidence d'honneur qui «ferait toute la force de l'association et qui, sans cela, serait une pure spéculation financière<sup>76</sup>».

C'est alors que, le 4 février 1839, Mgr de Mazenod écrit une longue lettre dans laquelle il expose ses principes. Il affirme ses craintes en présence de l'évolution des statuts. On parlait d'abord d'association catholique, puis ensuite d'association chrétienne, et maintenant il n'est plus question que d'opération financière. Il n'y a pas «le plus petit article à consacrer à la religion catholique, ou plutôt [la compagnie] a exclu de toutes ses prévisions tout ce qui dans le premier projet avait pour objet de faire reflourir sur cette terre d'Afrique cette religion sainte qui y brilla jadis avec tant d'éclat». Le prélat craint même «qu'une oeuvre conçue d'abord dans un sens tout catholique finisse par contribuer directement à la propagation même du protestantisme sur la côte africaine. Dès lors, écrit-il, ma conscience m'a prescrit sinon de m'abstenir à jamais, du moins d'attendre avant toute coopération de ma part que j'eusse reçu des explications et des garanties propres à rassurer ma foi.»

À ce point de la lettre, il expose avec force et clarté ses principes sur une coopération quelconque des catholiques à l'expansion du protestantisme. Il est très exigeant sur le fond, sur la doctrine, mais compréhensif vis-à-vis des personnes. Voici quelques extraits de son



texte:

L'Église est pleine de charité pour tous les hommes, quelle que soit leur croyance. Elle aime tous ceux que Dieu a créés à son image et a appelés par là même à la connaissance de la vérité. Elle leur fait dans l'ordre temporel comme dans l'ordre spirituel tout le bien qu'elle peut, fût-ce de sa part au prix des plus grands sacrifices. Cependant si elle est animée d'un esprit de dévouement et de miséricorde envers les hommes, si obligée comme société spirituelle d'employer quelquefois la rigueur dans sa discipline, elle n'a alors que des rigueurs salutaires qui sont elles-mêmes inspirées par sa charité envers ses membres; elle n'en est pas moins inflexible, intolérante même, si vous voulez, quant aux principes; elle n'abandonne jamais ses principes, elle ne les fait jamais céder à aucune considération quelle qu'elle soit. Comme elle ne peut jamais permettre de faire le mal pour qu'il en arrive le bien, elle ne peut jamais aussi faire à l'erreur la moindre concession, quand même la vérité devrait en profiter. Sa foi est immuable comme la vérité. Sa foi est la vérité qui cesserait d'être la vérité si elle s'accordait ou transigeait avec l'erreur. Comme le oui et le non sur le même point sont inconciliables, la vérité démontrée est nécessairement, même dans les choses humaines, intolérante de l'erreur connue.

Dès lors, l'Église catholique qui est la colonne inébranlable de la vérité, qui en possède immuablement et avec une certitude complète le dépôt que Dieu lui a confié pour jusques à la fin des siècles, ne saurait sans se démentir et se renier elle-même concourir directement à la propagation de l'hérésie protestante. Sa charité elle-même s'y oppose autant que sa foi; elle ne peut consentir à ce que ceux qui sont ou devraient être ses enfants, vivent ou tombent dans des erreurs funestes à leur salut, et les anathèmes dont elle poursuit sans relâche tout ce qui est contraire à ses enseignements infaillibles procèdent à la fois d'un principe de vérité et de charité.

Vous ne vous plaindrez donc pas, messieurs, de ce que je reste scrupuleusement fidèle à ce principe comme l'Église elle-même. Vous comprendrez que c'est pour moi, qui comme évêque suis un des gardiens de la foi, le devoir le plus essentiel et j'aime à croire que vous trouverez bon que je n'hésite pas à vous dire, à vous catholiques, que ce devoir sacré, bien que par des motifs moins impérieux, vous est commun avec moi et que vous ne pouvez vous en écarter sans trahir la foi sainte que vous professez, et témoigner au grand scandale de vos frères d'une indifférence coupable entre toutes les religions, entre l'Église de Jésus-Christ et les diverses sectes révoltées contre son autorité, entre la vérité révélée et l'erreur condamnée.

La doctrine que je vous expose déplaît beaucoup, il est vrai, à la philosophie moderne toujours hostile à l'Église et favorable à l'hérésie dont elle est fille; cette philosophie qui est, dans un sens, encore plus intolérante de la vérité que la vérité ne l'est de l'erreur, ose jeter en avant ce mot d'intolérance comme une accusation terrible contre la religion catholique. Elle veut bien nous persécuter quelquefois même jusqu'à verser le sang, quand elle est la plus forte, mais dans son amour des hommes elle se scandalise de ce que nous avons des dogmes exclusifs, qui nous défendent de dire à la fois: oui et non en matière de croyance et de favoriser également ceux qui prêchent que le pape est le vicaire de Jésus-Christ et ceux qui disent qu'il est l'antichrist. Au reste, qu'importe la philosophie moderne? Nous n'en devons pas moins, quoi qu'elle pense, nous arrêter quand une obligation de foi est de conscience, et là nous devons nous arrêter malgré qu'il puisse nous en coûter, fallût-il avoir alors la même intolérance, une intolérance aussi inflexible que celle des martyrs qui, plutôt que de condescendre en quelque chose à l'erreur, mouraient

dans les tourments.

Cependant, messieurs, je ne veux pas conclure de ceci que nous soyons obligés, en disant anathème aux erreurs des protestants, de les repousser eux-mêmes. Nous devons vivre avec eux en toute charité pour quoi que ce soit et en bonne intelligence en ce qui est temporel, nous devons en user comme envers des frères à l'égard de leurs personnes. Ainsi nous pouvons les recevoir en qualité d'actionnaires dans la compagnie, admettre comme colons ceux d'entre eux qui peuvent être utiles à nos établissements et les faire participer tous, colons aussi bien qu'actionnaires, aux avantages matériels de l'entreprise. Mais nous ne pouvons, dans aucun cas, contribuer directement ni à la construction de leurs temples, ni au traitement de leurs ministres, ni à rien de ce qui tient au maintien, à la profession et aux pratiques de leur hérésie. Même impossibilité de conscience envers toute autre religion que la religion catholique, apostolique et romaine [...].

Vous voyez, messieurs, que je ne demande pas que la compagnie s'arme d'une rigueur excessive qui ressemble à la persécution. Sans doute, elle doit éviter d'attirer dans ses établissements un trop grand nombre de protestants dont la présence constatant une division religieuse empêcherait l'homogénéité de la population européenne et offrirait aux arabes le spectacle de notre religion déchirée par une secte qui se dit chrétienne et qui, opposée au vrai christianisme qui est le christianisme catholique, ne peut qu'entraver l'oeuvre projetée de civilisation, en jetant dans l'esprit de ces pauvres indigènes des pensées défavorables à la foi par laquelle ils doivent sortir de la barbarie. Mais sans manquer aux obligations essentielles de la foi, on peut se conduire à l'égard de l'hérésie de certains colons, comme par rapport aux autres péchés qu'ils peuvent commettre; car, si la vraie religion refuse son concours et son adhésion à l'erreur qu'elle condamne, comme la bonne morale les refuse au vice et à l'injustice qu'elle réprovoque, ce n'est pas à dire pour cela que la compagnie ne puisse, à l'exemple de Dieu qui fait lever son soleil sur les bons comme sur les méchants, répandre ses bienfaits temporels sur les catholiques et sur ceux qui ne le sont pas. Tout ce qui est nécessaire, je le répète, c'est qu'elle ne contribue pas à l'établissement et à la propagation de l'hérésie en Afrique, en construisant des temples, payant des ministres et encourageant l'erreur par sa protection.

Elle doit favoriser le catholicisme, lui procurer tous les moyens pécuniaires et autres de s'établir et de se propager pour éclairer, moraliser et civiliser le pays; mais si jamais on voulait faire participer le protestantisme comme religion, à ces mêmes avantages, un évêque ne pourrait rester dans la compagnie, son devoir serait de se retirer avec éclat et d'avertir ses ouailles des obligations que la foi leur impose, c'est-à-dire qu'il devrait les engager à se retirer aussi. J'espère que rien de semblable n'aura lieu; c'est pourquoi, après que j'aurai obtenu, par le moyen que vous jugerez le plus convenable, en même temps que par la réponse que j'attends de votre délicatesse, des garanties suffisantes contre toute crainte de voir le protestantisme prendre rang, comme religion, dans la compagnie et dans ses établissements, je m'empresserai d'accepter l'honneur que vous voulez me faire en me plaçant à la tête du conseil supérieur, sinon je me bornerai à faire des vœux pour que le bien s'opère...<sup>77</sup>.

Après avoir publié cette lettre, le père A. Rey ajoute «tel était donc, tel fut toujours Mgr de Mazenod: inflexible sur les principes, inébranlable dans ses convictions religieuses, incapable soit d'une concession à l'erreur, soit même d'un silence, prudent peut-être mais qu'on eût pu interpréter comme un compromis<sup>78</sup>».

Le 19 février, l'évêque de Marseille reçoit deux lettres. La première provient du comité de la compagnie chrétienne pour la civilisation de l'Afrique. Celui-ci remercie le prélat

de sa lettre du 4 février, reconnaît la justesse de ses principes et ajoute que «la société ne contribuerait directement, dans aucun cas, à la construction d'aucun temple, au traitement d'aucun ministre d'un culte dissident, ni à laisser prendre rang comme religion dans la compagnie et ses établissements à aucune croyance que celle qui repose sur la foi catholique, apostolique et romaine<sup>79</sup>». La seconde provient de Mgr A. A. Dupuch. Celui-ci lui fait savoir que les notables d'Alger n'adhéreraient à la compagnie que dans le sens de la première rédaction des statuts. Il ajoute qu'il faut éloigner de la compagnie le prince de Mir «qui ne peut pas rester là et qui en Afrique par sa seule apparente participation gênerait et empêcherait tout<sup>80</sup>».

Mgr de Mazenod répond à l'évêque d'Alger le 28 février, lui résume l'histoire des statuts de la compagnie et lui parle des dernières modifications; il lui explique enfin pourquoi il y consent:

On m'assurait que cette nouvelle rédaction était nécessaire: 1- Pour recueillir des actions, vu que dans le premier projet on avait considéré l'oeuvre comme entreprise charitable et généreuse et que les capitalistes refusaient d'y concourir; 2-Pour obtenir l'autorisation du gouvernement. La vérité est que des hommes très honorables et religieux de Marseille étaient les auteurs de cette seconde rédaction et qu'ils déclaraient qu'il n'y avait aucune chance de succès si on ne donnait à la compagnie non seulement toutes les conditions, mais encore la forme d'une opération financière propre à rapporter des bénéfices considérables aux actionnaires et si on n'écartait tout ce qui pouvait faire supposer de leur part des sacrifices généreux pour une bonne oeuvre. Il fallait selon les personnes qui m'ont entretenu à ce sujet, il fallait faire appel non à la charité et à la piété, mais à l'esprit financier et commercial, on n'aurait sans cela que peu d'actions, tandis que dans les termes proposés beaucoup de capitalistes seraient portés à verser des fonds considérables. On ajoutait que le but primitif de coloniser et de civiliser le pays ainsi que d'y faire fleurir la religion catholique n'en serait pas moins atteint. Je disais que rien ne me répondait que le protestantisme ne s'implantât dans les établissements de la compagnie. On me garantissait le contraire vu que deux évêques, donnant leur patronage à l'entreprise et pouvant y concourir comme membres des deux conseils dirigeants, il n'était pas possible de supposer qu'à la faveur du silence gardé dans les statuts le protestantisme vint se substituer à la religion catholique [...]. Vous voyez, monseigneur, que les vues de désintéressement et de générosité qui sont exigées dans la note que vous m'avez adressée ne sont pas celles qui doivent réussir en Europe. On a conçu la chose dans un sens tout opposé et moi je n'ai pu, sur la question des moyens d'obtenir des actions, m'opposer aux hommes expérimentés en ces matières. Je pense au reste que vous aurez déjà vu les nouveaux statuts; vous aurez comme moi, mais plus que moi, à examiner quand on sera à l'oeuvre jusqu'à quel point il convient d'accorder votre coopération. Tout ce que je puis vous dire, c'est que le président et le plus grand nombre des autres membres du comité d'organisation sont des catholiques dignes de confiance et croient à l'impossibilité de réussir par une autre voie que celle qu'ils ont suivie. Ce sont de plus des hommes capables<sup>81</sup>.

On reconnaît ici le sens pratique de Mgr de Mazenod, évêque et apôtre, mais aussi homme très versé en affaires et assez prudent pour faire confiance à des laïcs compétents dans une entreprise généreuse mais aussi essentiellement financière.

Malgré toutes ces modifications aux statuts, les capitaux n'entrèrent guère, de plus des dissentiments se formèrent peu à peu entre les actionnaires, le représentant de l'évêque d'Alger se retira et le projet de compagnie n'eut pas de suite<sup>82</sup>.

À propos de l'Algérie, Mgr de Mazenod raconte une anecdote survenue lors de son voyage en Algérie, en octobre-novembre 1842, alors qu'il a été invité avec quelques autres évêques par Mgr Dupuch<sup>83</sup> pour accompagner une relique de saint Augustin. Le départ s'effectua du port de Toulon le mardi 25 octobre, et le soir précédent les évêques allèrent

dîner chez l'ami-ral qui les avait invités. On les avait prévenus que cet amiral et son épouse étaient protestants ainsi que le maire de la ville. Le lendemain, l'évêque de Marseille écrit dans son Journal:

Assurément, si j'eusse su plus tôt ce que j'appris plus tard, que cet homme avait abandonné la religion catholique et avait entraîné sa femme dans la même apostasie, on ne m'aurait pas vu chez monsieur l'amiral, et encore moins à sa table. Les bras me sont tombés à l'annonce de cette particularité. Quoi! six évêques faire des avances de politesse et honorer de toute manière un misérable apostat! C'est trop fort! Il y avait là de quoi nous faire rendre ce malencontreux dîner, qu'aucun de nous n'aurait dû accepter. Qu'y faire? Il n'était plus temps d'y remédier. Seulement je promis bien, et le signifiai tout haut à mes collègues, qu'au retour d'Afrique je ne mettrais pas les pieds chez lui<sup>84</sup>.

## En Angleterre

C'est surtout en relation avec l'Angleterre que Mgr de Mazenod a eu le plus souvent l'occasion de parler des protestants. Les Oblats de Marie Immaculée y furent de plus en plus nombreux après les années de fondation en 1841-1843, et lui-même, malgré son «grand âge<sup>85</sup>» fit le voyage des Îles Britanniques en 1850 et en 1857.

Quelques-uns des premiers établissements, dus aux largesses des familles Phillipps de Lisle, Maxwell et Hope Scott en Écosse<sup>86</sup>, furent faits en milieux anglicans (Penzance, Grâce-Dieu dans le comté de Leicester, Everingham, Galashiels en Écosse).

À Penzance, première fondation en 1843, au sud-ouest de l'Angleterre, les catholiques n'étaient qu'une centaine. Les protestants accueillirent les pères avec «une sympathie générale». Ils vinrent nombreux assister aux cérémonies religieuses et plusieurs passèrent au catholicisme à tel point qu'il fallut bientôt construire une grande église<sup>87</sup>.

«L'ouverture officielle eut lieu à Pâques 1843 en présence d'un «auditoire dont la majorité était composée de protestants [...]. Ainsi se passa le saint jour de Pâques, écrit le p. Casimir Aubert. Jour mémorable pour l'établissement de Penzance. Ce fut une heureuse coïncidence que celle de la solennité de la résurrection de notre divin Sauveur avec le rétablissement de la religion catholique dans cette terre malheureuse d'où, si longtemps bannie, [elle] semblait s'être éteinte pour toujours. C'est sans contredit le signe de la victoire<sup>88</sup>».

Mgr de Mazenod suivit avec intérêt et joie les succès de la mission de Penzance et il en parle souvent dans ses lettres de 1844 et 1845.

Quant au bon père Daly<sup>89</sup>, écrit-il au p. Casimir Aubert en 1844, il fait des merveilles [à Penzance]. Il est très content de sa charmante mission. Il me dit que c'est on ne peut plus consolant de voir notre belle église tous les dimanches remplie de monde. Il n'y a jamais moins de 3 à 400 protestants de toutes les sectes qui viennent entendre prêcher les saintes vérités de la religion catholique. Les églises protestantes sont presque abandonnées, tandis que la nôtre est toujours pleine, même quand il fait le plus mauvais temps. Ceux même qui viennent par curiosité sortent toujours édifiés et très contents. Ils observent tous une très grande modestie dans l'église; ils sont dans l'admiration de nos cérémonies et de notre doctrine, et ils en concluent que la religion catholique est bonne. Il ajoute qu'il y a dans ce moment-ci une tendance extraordinaire vers notre sainte religion et que les esprits sont tous en mouvement et cherchent la vérité avec une avidité extraordinaire...<sup>90</sup>.

En écrivant aux membres du conseil de l'oeuvre de la propagation de la foi, Mgr de Mazenod donne des nouvelles sur la mission de Penzance; il copie des extraits de lettres du

p. Daly qui a ouvert plusieurs succursales dans le comté de Cornwall:

Voici ce que m'écrit le p. Daly dans son style un peu anglais: Je suis bien aise de vous donner des nouvelles de notre mission qui, grâce à Dieu, ne peut pas être plus consolante. Nous avons ouvert deux nouvelles missions, une au village qui s'appelle Saint-Just, et l'autre dans un village où demeure une de nos familles converties; on l'appelle Goldsithney. J'ai ouvert la mission de Saint-Just le 9 de ce mois. J'y suis allé à pied avec le frère Dowling et un de nos pauvres catholiques. Nous avons été bien reçus par les braves gens de St-Just qui tous travaillent dans les mines. Ce sont des gens simples mais leurs esprits sont empoisonnés par les mauvaises doctrines de leurs sectes et par conséquent ils ont beaucoup de préjugés contre notre sainte religion. À peine suis-je entré dans une maison que j'ai été entouré de femmes et d'enfants. J'étais pour eux un vrai spectacle car ils n'avaient jamais vu de prêtre catholique. La maîtresse de la maison est la soeur d'une de nos converties, elle m'a bien reçu et se prépare elle-même pour le baptême. J'ai passé la journée très agréablement, je suis allé de maison en maison visitant les habitants du village. En général j'ai été bien reçu...<sup>91</sup>.

J'ai reçu des nouvelles des plus satisfaisantes de la mission de Penzance en Angleterre. Cette mission s'étend à tous les pays circonvoisins qui accueillent le missionnaire avec une sorte d'empressement; les conversions se multiplient, m'écrit le p. Daly, ajoutant que s'il pouvait bâtir des chapelles, il ferait désertes les temples comme à Penzance. Dans cette dernière ville l'école se peuple, les protestants ne redoutent pas d'y envoyer leurs enfants que l'on dispose ainsi à devenir catholiques. Je suis obligé d'envoyer dès le printemps prochain un nouveau missionnaire au secours de ceux qui s'épuisent par l'excès du travail...<sup>92</sup>.

Les dernières lettres que j'ai reçues de Penzance sont des plus consolantes, les conversions se multiplient par dizaines, dernièrement encore un prédicant méthodiste est rentré dans le sein de l'Église. Aussi les protestants commencent-ils à s'étonner, et dans quelques familles on essayerait de détourner par les menaces et les mauvais traitements ceux qui reviennent à la vraie foi. Une demoiselle harcelée par sa mère lui dit avec force qu'on pouvait la tuer, mais jamais la détourner du bon sentier qu'elle voulait suivre, que son bonheur serait de mourir pour la foi...<sup>93</sup>.

Le supérieur général des Oblats n'a pas toujours suivi d'aussi près ses missionnaires de Grande-Bretagne, ni correspondu avec chacun. Après quelques années, il fit confiance aux deux principaux responsables de ce champ d'apostolat, les pères Casimir Aubert et Charles Bellon. Mais, comme on peut le constater par les quelques extraits de lettres qui précèdent, la conversion des protestants se situe toujours au coeur de son intérêt et de ses préoccupations<sup>94</sup>.

En 1845, un bon nombre d'anglicans passent au catholicisme. D'illustres docteurs de l'université d'Oxford, tels Newman<sup>95</sup>, Manning<sup>96</sup>, Faber, etc., se tournent vers l'Église catholique qu'ils reconnaissent et proclament seule Église véritable fondée par Jésus-Christ. Ces conversions ont un retentissement immense dans le monde catholique. Mgr Wiseman, archevêque de Westminster, écrit alors aux évêques catholiques de la chrétienté pour les solliciter d'ordonner des prières publiques en faveur de ce retour à l'unité. L'évêque de Marseille répond avec empressement à cette invitation et publie, le 21 décembre 1845, un long mandement «qui ordonne des prières publiques pour le retour de l'Angleterre à l'unité catholique<sup>98</sup>».

Certaines expressions de ce mandement surprennent dans le climat oecuménique d'aujourd'hui. Il faut les lire et les comprendre dans le contexte historique du XIX<sup>e</sup> siècle. D'ailleurs, Mgr de Mazenod ne connaissait encore l'anglicanisme que par les quelques lettres

reçues des Oblats d'Angleterre et par les conversations qu'il avait chaque année avec des lords catholiques anglais qui venaient habituellement le saluer lors de leur séjour hivernal sur la Côte d'Azur. Après ses voyages en Angleterre, en 1850 et 1857, ses jugements seront plus nuancés.

Les premières pages sont plutôt louangeuses: grandeur de l'Église d'Angleterre d'autrefois, fidélité et courage des catholiques d'aujourd'hui, action de l'Esprit parmi de nombreux protestants en quête de la vérité. Les pages centrales veulent réfuter avec énergie la doctrine du libre examen, principe dissolvant qui vide le contenu de la vérité révélée. De là est venue l'incertitude de la foi, l'indifférence religieuse et l'abandon pur et simple de toute religion.

[...] À force d'enlever pièce à pièce les articles du Symbole chrétien, le Symbole lui-même a été détruit et toute sorte de foi échappe au protestantisme. La vie se retire de ce corps usé par tant de changements, les enfantements de l'erreur l'ont épuisé, et s'il s'agit encore, ce ne sont plus là que les derniers efforts d'un mourant qui se débat dans son agonie [...].

Succombant au principe dissolvant du libre examen, qui est son essence même, le protestantisme en est venu à n'exister guère qu'à l'état de négation. Ce n'est plus seulement, comme autrefois, la négation du catholicisme, mais de toute vérité révélée, c'est-à-dire du christianisme même. Là, point de doctrine positive et certaine, nul appui pour l'esprit, nulle paix pour le coeur. Là, le ciel est fermé et n'a plus aucune relation avec la terre, l'homme est livré sans guide et sans règle à toutes les incertitudes de ses pensées, à tous les caprices de ses sentiments. Il lit bien encore les divines Écritures, mais vain labeur! Impuissante ressource! Les Écritures n'ont pour lui d'autre autorité ni d'autre signification que celles que leur donne une raison sans cesse défaillante en présence des grands mystères qui enveloppent notre existence. Partout et toujours, il n'y a pour le protestant que cette faible raison qui se fait à elle-même sa religion et son Dieu, qui s'adore dans ses conceptions, mobiles comme les flots de la mer, décevantes comme les vapeurs lointaines qu'exhale la terre. Que s'il n'en croit pas à ses propres conceptions, il croit aux conceptions d'un autre homme et c'est toujours la pensée humaine qui reçoit son culte plutôt que Dieu parlant par la voix de son Église, infaillible dépositaire de ses enseignements. Il n'est pas étonnant qu'une semblable religion, de conséquence en conséquence, aboutisse à la négation de toute vérité, et que de là sortent, ainsi que de leur source, toutes les doctrines qui désolent le coeur et épouvantent la conscience. Le néant n'enfante que le néant, le mensonge n'enfante que le mensonge et l'esprit du mal ne saurait être l'auteur du bien [...] <sup>99</sup>.

Emporté par son argumentation, l'évêque emploie des expressions pour le moins fort colorées: «décomposition», «agonie», «cadavre» «restes d'un faux temple». etc. Sur ce point, il n'a peut-être pas assez clairement fait les distinctions nécessaires. Il y avait en effet dans l'Église d'Angleterre d'alors des courants libéraux qui allaient très loin dans la négation des fondements même du christianisme, pendant que d'autres groupes vivaient dans la ferveur et la recherche de la vérité. Cependant, dans les dernières pages du mandement, Mgr de Mazenod décrit les aspects positifs de l'Église d'Angleterre. Les divers groupes religieux qu'il appelle «sectes» lui apparaissent comme des signes d'insatisfaction et de recherche de la vérité, des preuves qu'il n'y a pas seulement que de l'indifférence. Les abjurations de protestants, même à Marseille, témoignent du travail de la grâce vers l'unité des chrétiens qui, dans l'optique du temps, ne peut se faire que par un retour sans condition au catholicisme. Le mandement se termine par une réflexion enthousiaste sur les suites heureuses qu'entraînerait pour le christianisme le retour de l'Angleterre à l'unité:

[Les convertis d'Oxford] ont été les premiers dans la voie, en

avant de leur frères. Prions,

nos très chers frères, pour qu'ils les entraînent tous à leur suite. Ce serait là un grand événement dans le monde. Quelle influence n'aurait-il pas pour le bien des âmes! L'Angleterre catholique, c'est à nos yeux une grande partie de l'univers, nous allions presque dire, c'est l'univers catholique. Ce sont au moins les immenses possessions britanniques sur tant de points du globe qui se réunissent à nous dans la même unité sainte. Ah! qui d'entre nous, nos très chers frères, ne tressaillirait à la pensée de cet avenir? Qui ne l'appellerait de ses vœux? Qui ne le saluerait de loin comme les patriarches et les prophètes appelaient et saluaient le jour du Seigneur! Alors il serait reconnu que le génie spécial qui a fait de l'Angleterre une si grande puissance sur les mers et a si fort étendu son empire dans les contrées lointaines, a été dans les desseins de la providence comme le génie conquérant de Rome, qui lui fut donné pour qu'elle préparât les voies aux conquêtes pacifiques de l'Évangile [...].<sup>100</sup>

Le 24 février 1847, l'évêque de Marseille publie un «Mandement qui ordonne une quête dans les églises de son diocèse pour les pauvres d'Irlande<sup>101</sup>». Un des motifs qu'il invoque pour solliciter la générosité des fidèles:

C'est, écrit-il, qu'un système de prosélytisme s'est organisé parmi les protestants anglais et irlandais; ils ont réuni des sommes considérables pour payer assez largement le prix de l'apostasie, au moins apparente, de ceux qui, vaincus par les déchirements du besoin pour eux ou pour leur famille, succombent à la tentation. Cependant, ces infortunés, dont les âmes ont été mises à la torture, ressentent presque aussitôt les atteintes du remords et reviennent chercher dans leur première pauvreté la paix de l'esprit qu'ils avaient perdue dans un moment fatal d'oubli. Ils aiment mieux mourir fidèles ou repentants, mais dénués de tout, que de vivre apostats dans une maison carrelée qu'on avait mise à leur disposition avec de la nourriture et du feu [...]. Nous nous bornons, nos très chers frères, à ces traits d'un tableau déchirant [...].<sup>102</sup>

En général, dans ses lettres aux Oblats ou à l'oeuvre de la propagation de la foi, Mgr de Mazenod parle surtout de favoriser, par le zèle et les ressources financières, «tout ce qui peut contribuer au mouvement de retour vers le catholicisme<sup>103</sup>»; le scolasticat oblat de Maryvale en particulier, «fondé au centre d'un royaume qui est le boulevard du protestantisme, ne peut subsister que par l'assistance» qu'il reçoit des oeuvres de la propagation de la foi<sup>104</sup>.

Le prélat se réjouit toujours du succès de l'apostolat des Oblats auprès des catholiques et même auprès des protestants. Le 2 avril 1850, il écrit par exemple au père Étienne Semeria à Ceylan:

Nos pères ont donné à Manchester une mission, à l'instar de celles que nous donnions en France, qui a produit des effets merveilleux. Ils viennent d'en donner une autre à Liverpool, où nous sommes établis, qui est tout aussi merveilleuse. Jamais aucune congrégation n'avait songé qu'il fût possible de faire de pareilles choses dans ce centre du protestantisme [...]. À Liverpool, ils ont reçu 25 abjurations et là, comme à Manchester, ils ont remonté les catholiques qui ne l'étaient plus que de nom<sup>105</sup>.

Lors de ses voyages en Angleterre en 1850 et 1857, la remarque la plus fréquente qu'il fait concerne la tristesse qu'il ressent en visitant les belles églises devenues protestantes et, au contraire, la joie qu'il éprouve lorsqu'il est accueilli avec enthousiasme par les catholiques ou encore quand il célèbre dans leurs églises. Voici quelques citations à ce sujet:

Le premier juillet 1850, il visite York «où se trouve une magnifique cathédrale dont j'ai admiré les belles dimensions tout en

déplorant de voir cet édifice imposant entre les mains des anglicans qui n'en font pas grand-chose. Ils ne se servent que du choeur pour leur culte et ils y sont toujours à l'aise<sup>106</sup>».

Le 10 juillet, il est reçu solennellement par les catholiques de Liverpool. «Avouez que c'est quelque chose de prodigieux, écrit-il au p. Tempier, au centre d'une ville protestante et à l'occasion du passage d'un étranger, mais cet étranger était un évêque catholique, et ce peuple a, je crois, l'instinct du bien que je voudrais lui faire et que je lui fais en effet par les nôtres. Ici, j'ai confirmé ce matin 26 personnes, la plupart converties, et j'ai admis dans le sein de l'église un jeune homme marié dont toute la famille est encore protestante. Il est de fait que nos pères ont ramené beaucoup de ces pauvres âmes égarées<sup>107</sup>» .

Le 15 juillet 1857, il célèbre la messe dans l'église des Oblats à Londres. Il écrit au p. Tempier: «Je ne saurais vous dire la consolation que j'éprouve en offrant le saint sacrifice et remplissant les autres fonctions épiscopales dans cette ville de Londres, le foyer de l'hérésie régnante. Jésus-Christ présent et honoré et adoré sur tous les points de cette immense cité, toute révoltée qu'elle est contre sa divine personne et contre sa loi [...]»<sup>108</sup>.

Le 13 août, il est de nouveau à Londres. Un ministre lui fait visiter l'église de l'université d'Oxford et les tombeaux des saints. Il écrit le soir dans son Journal: «Je ne visite jamais ces églises devenues les temples de l'erreur sans que le coeur me saigne. Dans la semaine, ces temples sont déserts, mais le dimanche le temple se remplit d'auditeurs bénévoles disposés à croire sur paroles ceux qui les maintiennent dans leurs erreurs et la haine de la vérité<sup>109</sup>» .

À son retour en France, il livre les impressions de son voyage au cardinal Barnabo', préfet de la congrégation de la Propagande:

De retour de mon voyage en Angleterre, en Écosse et en Irlande, je me fais un plaisir de vous rendre compte de l'impression que j'ai ressentie et de la situation dans laquelle j'ai trouvé les missions de nos Oblats de la très sainte Marie Immaculée.

Chose surprenante! Je puis dire que mon voyage dans ce pays hérétique a été un triomphe continu. Je ne crois pas avoir rencontré un seul visage hostile ni vu une seule grimace parmi les hérétiques<sup>110</sup> ; puis parmi les catholiques c'était l'expression la plus vive du respect que rien ne pouvait contenir, à tel point qu'à Liverpool et à Leeds comme à Dublin les cris de joie et les vivats enthousiastes se faisaient entendre dans la langue de la région, dès que j'apparaissais. Je ne parle pas des compliments publics dans les meetings, toujours à l'honneur de notre sainte religion catholique, sans égards pour les hérétiques qui se laissaient aller, j'oserais dire, à faire chorus avec les catholiques. Vraiment, c'est une chose remarquable que tant de liberté n'excite pas la moindre représaille et ne produise aucun mauvais effet. Au contraire, beaucoup d'hétérodoxes et aussi beaucoup de ministres remplissent nos églises, écoutent les instructions de nos prêtres et assistent avec révérence à nos exercices religieux et à nos cérémonies [...]»<sup>111</sup>.

#### **IV – Mgr de Mazenod et les protestants au Canada, à Ceylan et en Afrique du Sud**

Les Oblats ont été fréquemment en relation avec les protestants dans leurs missions



*ad gentes*, toutes situées en des pays sous domination britannique. C'est uniquement par leurs lettres que Mgr de Mazenod a connu les difficultés qu'ils ont rencontrées dans leur apostolat à cause quelquefois de la présence des protestants. Dans sa correspondance, déjà publiée dans les *Écrits oblats*, il ne fait que réagir aux nouvelles bonnes ou mauvaises qu'il reçoit.

**Au Canada** les Oblats ont d'abord travaillé auprès des catholiques de langue française dans l'Est du pays où l'influence protestante était peu importante. Le supérieur général parle des protestants pour la première fois en 1843 lorsque Mgr Ignace Bourget, évêque de Montréal, se plaint du père Telmon qui, dans une mission à Corbeau, petite ville de l'État de New-york, a brûlé les bibles distribuées par les protestants<sup>112</sup>.

Le supérieur général parle encore des protestants lorsque, en 1844, il envoie le p. Guigues comme supérieur des Oblats du Canada<sup>113</sup>. Ce n'est ensuite qu'en 1859 et 1860 qu'il est question des protestants dans la correspondance entre Mgr de Mazenod et la centaine d'Oblats qui travaillent alors au Canada. Le principal problème qui préoccupe les missionnaires est celui de couvrir au plus tôt l'immense territoire du Nord-Ouest et d'arriver les premiers<sup>114</sup>. Cette préoccupation, partagée par Mgr de Mazenod<sup>115</sup>, n'était pas sans fondements; en général les Amérindiens et les Inuit sont demeurés fidèles à leurs engagements comme catholiques ou comme protestants.

**À Ceylan (Sri Lanka)** les premiers Oblats arrivèrent à la fin de 1847. C'était, comme au Canada, une colonie anglaise où les protestants, nombreux, pouvaient compter sur la bienveillance et la protection des autorités civiles; les catholiques, en minorité, jouissaient cependant de liberté et, à peu d'exceptions près, les Oblats n'eurent qu'à se féliciter de la largeur de vue des gouvernants mais, on le constate en lisant leurs lettres, ils sont souvent sur la défensive et s'efforcent de préserver les catholiques de l'influence des protestants.

À la mort de Mgr de Mazenod, en 1861, environ 25 Oblats travaillaient à Ceylan dans les deux vicariats d'alors, celui de Jaffna et celui de Colombo. Dans leur correspondance avec leur supérieur général, ils parlent assez souvent des protestants. Celui-ci se fait l'écho de leurs réflexions surtout dans ses lettres à la congrégation de la Propagande et à l'oeuvre de la propagation de la foi.

Il invite ses fils à travailler auprès des catholiques, des infidèles et aussi à «empêcher le protestantisme de s'emparer d'une des plus belles contrées de l'Inde<sup>116</sup>»; il se réjouit des quelques conversions qu'ils opèrent<sup>117</sup>. La préoccupation principale de Mgr Semeria à Jaffna est celle d'ouvrir des écoles catholiques afin de ne pas laisser les catholiques continuer à fréquenter les écoles protestantes. Mgr de Mazenod encourage cet effort et dénonce,

auprès de la congrégation de la Propagande, Mgr Bravi, auxiliaire de Colombo, qui laisse les jeunes catholiques dans les écoles protestantes<sup>118</sup>.

**En Afrique du Sud** les premiers Oblats arrivent au début de 1852, sous la direction de Mgr Jean François Allard. Seulement une dizaine de pères et frères y furent envoyés avant 1861 à cause de l'impossibilité d'obtenir des conversions dans les premières fondations au Natal. Le principal missionnaire auprès des Noirs est le p. Joseph Gérard qui ne réussit pas à baptiser un seul Zoulou en près de 10 ans. Il voit une des causes de son échec dans la présence des ministres protestants qui tolèrent la polygamie et suscitent la haine envers les catholiques<sup>119</sup>.

Mgr de Mazenod souffre de cette situation, fait quelques reproches à Mgr Allard et surtout «accuse l'infâme décision des faux prophètes anglicans, qui nous ont précédés dans cette mission, sur la polygamie. C'est, ajoute-t-il, un puissant levier que l'enfer a mis entre leurs mains pour neutraliser les efforts de votre zèle, mais n'importe vous finirez par remporter la victoire au nom de ce Jésus dont ils méconnaissent la sainte doctrine<sup>120</sup>».

## V – Conclusions

Plusieurs considérations peuvent être faites à la suite de ces nombreux extraits des écrits de Mgr de Mazenod.

**A-** Les premières sont d'ordre doctrinal ou, pourrait-on dire, elles concernent Mgr de Mazenod théologien. Sur ce point, le p. Rey a écrit justement que l'évêque de Marseille était «inflexible sur les principes, inébranlable dans ses convictions religieuses<sup>121</sup>». Première conviction profonde chez lui: le «seul culte véritable<sup>122</sup>», «la seule vraie religion<sup>123</sup>», «le vrai christianisme<sup>124</sup>», la Vérité, n'existent que dans l'Église catholique. Il insiste sur ce dernier point et s'exprime de bien des façons: «L'Église catholique, seule dépositaire de la vérité»<sup>125</sup>; «La vérité est une, elle n'est connue et proclamée que par l'Église catholique, apostolique et romaine. C'est la trahir en quelque sorte que de ne pas l'avouer<sup>126</sup>»; «L'Église catholique qui est la colonne inébranlable de la vérité, qui en possède immuablement et avec une certitude complète le dépôt que Dieu lui a confié pour jusques à la fin des siècles, ne saurait sans se démentir et se renier elle-même concourir directement à la propagation de l'hérésie protestante<sup>127</sup>»; «Possession certaine de la vérité<sup>128</sup>»; «Nous seuls, catholiques, avons gardé la doctrine des apôtres dans toute sa pureté, dans toute son intégrité, etc<sup>129</sup>. Au contraire, selon lui les protestants sont des «hérétiques<sup>130</sup>», de «pauvres âmes égarées<sup>131</sup>» qui ont des «principes erronés<sup>132</sup>» et ont «parcouru le cercle entier de l'erreur<sup>133</sup>». Genève, entre autres, est la «capitale de l'erreur<sup>134</sup>» et Londres est une ville «toute révoltée [...] contre la divine personne de Jésus-Christ et contre sa loi<sup>135</sup>». Le protestantisme est une «synagogue d'erreur et de perdition<sup>136</sup>», une «école de perversion<sup>137</sup>», «le cloaque où vont se jeter toutes nos immondices<sup>138</sup>», formé de nombreuses sectes<sup>139</sup>.

Rien d'étonnant si les protestants sont tombés dans l'indifférence<sup>140</sup> et si leurs églises sont vides<sup>141</sup>.

**B-** Comme pasteur, Mgr de Mazenod tire logiquement quelques conclusions de ses principes:

**1.** D'abord il faut prier pour la conversion des protestants, en particulier des anglicans. À ce propos, dans le mandement du 21 décembre 1845, il a des paroles très fortes:

On ne vous propose pas seulement de contribuer à arracher de la porte de l'enfer quelques individus engagés dans les voies de la perdition [...]; on vous demande d'employer un remède céleste pour la guérison spirituelle de toute une grande nation, depuis trois siècles livrée par un abominable tyran à l'action désolante d'une maladie qui perd pour l'éternité<sup>142</sup>.

Afin «d'arracher de la porte de l'enfer» le plus de protestants possible, on comprend pourquoi le prélat s'est opposé à ce que les catholiques concourent directement à la propagation de l'hérésie protestante ou à ses oeuvres<sup>143</sup>, et pourquoi il a encouragé le zèle des catholiques pour la conversion des protestants. À Marseille, on ne connaît pas d'écrits aux prêtres ou aux laïcs à ce propos, mais on a vu comment il était heureux d'administrer les sacrements de baptême et de confirmation à tous ceux qu'on lui présentait. À l'étranger, il s'est également réjoui du zèle des Oblats dans leur apostolat auprès des non-catholiques.

**2.** Après avoir jugé avec une grande sévérité l'hérésie et les erreurs dans lesquelles vivent les protestants, on est surpris de trouver ici et là dans les écrits de Mgr de Mazenod des jugements beaucoup plus modérés et positifs. Deux fois il appelle les protestants «nos frères errants<sup>144</sup>», et deux fois «nos frères séparés<sup>145</sup>». De plus, il constate que dans le protestantisme il y a des «âmes d'élite en qui l'opération du Saint-Esprit et l'abondance des grâces sont manifestes<sup>146</sup>», des gens qui passent dans l'Église catholique pour des «motifs les plus élevés<sup>147</sup>» et qui «cherchent la vérité avec une avidité extra ordinaire<sup>148</sup>». Au contraire, ceux qui abandonnent le catholicisme sont des pauvres attirés par des avantages temporels<sup>149</sup>, ou surtout de «lâches apostats».

Que l'on compare les nouveaux frères que nous acquérons aux lâches apostats qui nous abandonnent, écrit- il dans le mandement du 21 décembre 1845; quelle différence sous le rapport de la valeur morale, comme d'ailleurs sous celui du nombre! Au seizième siècle, un moine veut secouer le joug de ses engagements sacrés, et lève audacieusement l'étendard de la révolte contre l'Église. Depuis, si un prêtre égaré vient à passer sous cet étendard, il montre aussitôt en lui ce même homme à qui le devoir pèse. Là est la raison de sa désertion honteuse, n'en cherchez point d'autre, le plus souvent les stigmates de l'ignominie ont déjà marqué sa vie, c'est un indigne repoussé de l'autel qu'il profanait, et qui s'en va, nouvel Iscariote, chercher parmi les ennemis de nos croyances le prix du scandale et de l'apostasie. Il en fut constamment ainsi. Plus que jamais cela se vérifie aujourd'hui. Avouez-le: partout la vertu, le sentiment chrétien à un degré élevé, surtout lorsque le savoir les rehausse encore, gravitent, pour ainsi dire vers l'Église catholique; mais, d'autre part, l'esprit de désordre et d'irrégion, ou le vice joint à l'ignorance, tendent, comme par instinct, à s'éloigner de cette Église sainte <sup>150</sup>.

**3.** Une dernière remarque s'impose. Malgré son intransigeance sur les principes et la dureté de ses propos sur le protestantisme, Mgr de Mazenod est habituellement compréhensif et indulgent envers les personnes. Dans sa lettre à la compagnie pour la colonisation du Nord de l'Afrique, le 4 février 1839, après avoir exposé ses principes, il écrit:

L'Église est pleine de charité pour tous les hommes, quelle que soit leur croyance. Elle aime tous ceux que Dieu a créés à son image et a appelés par là même à la connaissance de la vérité. Elle leur fait dans l'ordre temporel comme dans l'ordre spirituel tout le bien qu'elle peut, fût-ce de sa part au prix des plus grands sacrifices [...].

Cependant, messieurs, je ne veux pas conclure de ceci que nous soyons obligés, en disant anathème aux erreurs des protestants, de les repousser eux-mêmes. Nous devons vivre avec eux en toute charité pour quoi que ce soit et en bonne intelligence en ce qui est temporel. Nous devons en user comme envers des frères à l'égard de leurs personnes. Ainsi nous pouvons les recevoir en qualité d'actionnaires dans la compagnie, admettre comme colons ceux d'entre eux qui peuvent être utiles à nos établissements et les faire participer tous, colons aussi bien qu'actionnaires, aux avantages matériels de l'entreprise [...].

On trouve les mêmes réflexions dans le mandement de carême du 19 janvier 1845: Il est permis de «venir au secours de nos frères séparés pour les nourrir, les vêtir ou les soulager en d'autres choses comme individus, c'est même un devoir, car ils sont notre prochain et ils ne doivent pas être exclus de notre charité<sup>151</sup>».

**C**-On a souvent dit que Mgr de Mazenod était un pasteur plus qu'un intellectuel. Il faut nuancer ce jugement. Plusieurs de ses mandements et beaucoup de lettres, écrites par exemple à l'occasion de la querelle sur la liberté de l'enseignement, sont riches de doctrine et de raisonnements. On a vu également ici, dans quelques écrits comme ceux sur la non-participation des catholiques aux oeuvres des protestants<sup>152</sup> ou sur la sépulture dans les cimetières catholiques<sup>153</sup>, etc., que pour défendre la foi des catholiques il était capable d'exprimer avec force des principes clairs et élevés.

Malgré ses convictions profondes sur l'Église catholique, unique détentrice de la vérité, et sur ce qu'il considère les errances du protestantisme, Mgr de Mazenod est compréhensif pour les besoins des personnes sans s'arrêter à leurs croyances; en cela il reste toujours lui-même, un homme sensible qui ne vit «que par le coeur<sup>154</sup>».

## Notes:

---

<sup>1</sup> Ces quelques détails sur les protestants à Marseille proviennent de l'article de monsieur Pierre Echinard, *Le temps de la visibilité, minorités religieuses à Marseille sous la Restauration*, dans *Marseille, revue culturelle*, n. 179, 1997, pp. 36 et 37. Cf. aussi *Encyclopédie des Bouches-du-Rhône, t. X: culte protestant*, pp. 685-690. Marseille, 1923.

<sup>2</sup> Mgr de Mazenod au ministre des cultes, 20 novembre 1853. Copie auth.: AAM, reg. lettres administratives, vol. VI, p. 107.

<sup>3</sup> Mgr de Mazenod au ministre de l'instruction publique, 24 juillet 1854. Copie auth.: AAM, reg. lettres adm., vol. VI, pp. 132-133.

<sup>4</sup> Cf. *Marseille, revue culturelle*, n. 179, 1997, p. 61.

<sup>5</sup> Cf. *Ibid.*, p. 37.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 37. Ces «visites protocolaires» et ce «vernis de tolérance et de cohabitation» n'apparaissent guère dans les écrits de Mgr de Mazenod.

<sup>7</sup> *Le Messager de Marseille*: journal littéraire et politique des libres penseurs. Cf. *Encyclopédie des Bouches-du-Rhône*, vol. X, p. 723.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 37. Les aumôniers de l'Hôtel-Dieu changèrent souvent en 1828. Il y eut d'abord l'abbé Long puis, au mois de mai, l'abbé Taillefer, enfin les abbés Chabert et Savournin après l'arrivée des Soeurs de la Charité de Saint Vincent de Paul au cours de l'été. Cf.: Correspondance administrative de Mgr Fortuné de Mazenod.

<sup>9</sup> Cet historien de Provence est l'oratorien Papon (1734-1803), auteur de *l'Histoire de Provence* en 4 volumes, 1777-1786.

<sup>10</sup> Seuls les adultes et seuls les chrétiens sont tenus à l'abjuration, cf. Y. Congar, art. *Abjuration* dans *Catholicisme I*, col. 38 et 39.

<sup>11</sup> Baptême «sous condition»: «Dans l'état actuel des choses, sauf dans un petit nombre de cas où aucun doute n'existe sur la validité du baptême, l'usage est, dans nos pays, de rebaptiser sous condition les convertis du protestantisme ou de l'anglicanisme», cf. Y. Congar, art. *Abjuration*, dans *Catholicisme I*, col. 39.

<sup>12</sup> Le marquis de Montgrand (1776-1847) avait été maire de Marseille avant 1830, au temps de Napoléon et de la Restauration.

<sup>13</sup> Journal Mazenod, 10 juin 1838, cf. *Écrits oblats*, vol. 19.

<sup>14</sup> Allusion à Ap. 13.

<sup>15</sup> Orig.: AGR L Maz.-Barthès.

<sup>16</sup> Rey, pp. 723 et 824.

<sup>17</sup> Cf. Marthe de Hédouville, *Mgr de Ségur, sa vie, son action, 1820-1881*. Paris, Nouvelles éditions latines, 1957, pp. 418-430.

<sup>18</sup> Mgr Fortuné de Mazenod au préfet, 10 janvier et au ministre des affaires ecclésiastiques, 24 janvier 1825. copies auth.: AAM, reg. lettres adm., vol. I, p. 31, n. 5 et p. 32, n. 12. Les lettres de Mgr Fortuné étaient habituellement écrites par son neveu, Eugène de Mazenod, ou par le p. Tempier, ses vicaires généraux.

Au mois d'octobre de la même année, Mgr Fortuné intervient sans succès pour que le texte de l'inscription «au Christ rédempteur» placé au fronton de la porte principale du nouveau temple protestant fût écrit en latin. M. Echinard, qui rapporte ce fait, ajoute que, lors de l'inauguration du temple, en octobre, les autorités du département et de la ville se sont abstenues de paraître par solidarité avec Mgr Fortuné de Mazenod. Cf. P. Echinard, *art. cité*, p. 37.

<sup>19</sup> Il s'agit de F. G. Alexandre Pawitowski qui s'était établi à Marseille avec quelques

Polonais après l'écrasement de l'insurrection polonaise en 1830-1831. Il décida de se marier civilement et fit des démarches auprès du maire de Marseille. Mis au courant de ces démarches, Mgr de Mazenod écrivit au maire, le 8 février 1839, pour exprimer son opposition. M. Pawitowski passa alors au protestantisme et se maria civilement. Voir les détails de l'affaire dans Joseph Pielorz, *Mgr de Mazenod et les Polonais*. Rome, 1970, pp. 68-72.

<sup>20</sup> Mgr E. de Mazenod au ministre de l'instruction publique, 9 décembre 1844. Copie auth.: reg. lettres adm., vol. V, p. 42.

<sup>21</sup> Mandement du 19 janvier 1845. Imprimé, pp. 21 et 22.

<sup>22</sup> Journal *Le Sud*, 15 février 1845.

<sup>23</sup> Rey II, 195-196. M. le marquis de Barthélemy, pair de France, écrivit à Mgr de Mazenod, le 21 février 1845, pour le féliciter de son mandement.

<sup>24</sup> Numéro du 19 février 1845, pp. 1 et 2 (2 colonnes et 1/2).

<sup>25</sup> Les subsides leur avaient été enlevés à partir de 1830 et l'école, de plusieurs centaines d'enfants, était maintenue par le diocèse. En 1837, il y eut des pétitions des catholiques pour que la ville reprenne l'octroi de subsides pour cette école, cf. Journal Mazenod, 5 octobre 1837. *Écrits oblats*, vol. 18.

<sup>26</sup> Dans cette lettre, Mgr de Mazenod disait que le pape ne devait rien céder au gouvernement dans sa lutte contre les Jésuites. Rambert II, 201.

<sup>27</sup> Cf. *Marseille, revue culturelle*, n. 179, 1997, p. 37.

<sup>28</sup> Cf. Article de Denise Jasmin, *Notre-Dame de la Garde, la difficile édification*, dans *Marseille, revue culturelle*, n. 179, 1997, pp. 84-85.

<sup>29</sup> Mandement du 28 août 1853. Les noms, ici entre parenthèses, sont mis en notes dans le mandement imprimé, p. 5.

<sup>30</sup> Lettre de m. Léon Vaudoyer, architecte de la cathédrale et inspecteur des édifices diocésains, à m. Espérandieu, 13 septembre 1853: «Il était facile de prévoir que lorsqu'on viendrait à savoir que vous êtes protestant, il y aurait quelque difficulté et désappointement pour le clergé [...]. Qu'il vous suffise de savoir que monseigneur ne vous refuse pas comme inspecteur de la cathédrale, mais qu'il regrette de vous avoir comme architecte de N.-D. de la Garde». Cf. *Marseille, revue culturelle*, p. 84.

<sup>31</sup> Auteur tragique du XVIIe siècle.

<sup>32</sup> H. Espérandieu, *Chroniques posthumes*. Nîmes 1877, p. 162; texte cité dans *Marseille, revue culturelle*, art. cit., p. 84.

<sup>33</sup> Lettre du 20 novembre 1853. Copie auth.: AAM, reg. lettres adm., vol. VI, p. 107.

<sup>34</sup> Mgr de Mazenod au ministre des cultes, 20 novembre 1853. Copie auth.: AAM, reg. lettres adm., vol. VI, p. 106.

<sup>35</sup> Proposé par m. Vaudoyer, cf. Mgr de Mazenod à m. Vaudoyer, 25 mai 1854. copie auth.: AAM, reg. l. adm., vol. VI, p. 125. M. Espérandieu fut nommé le premier inspecteur des travaux de la cathédrale et m. Tallon le second, cf. *Encyclopédie des Bouches-du-Rhône*, vol.

6: *vie intellectuelle*, p. 798, note 1.

<sup>36</sup> Mgr de Mazenod à m. Vaudoyer, 4 décembre 1854. *Ibid.*, vol. VI, p. 107.

<sup>37</sup> Mgr de Mazenod au ministre de l'instruction publique, 24 juillet 1854. Copie auth.: AAM, reg. lettres adm., vol. VI, p. 132.

<sup>38</sup> Cf. Ordonnance du 14 mars 1853. Texte imprimé. La même année, le père Emmanuel d'Alzon, fondateur des Assomptionnistes, commençait à Nîmes une association similaire, mais plus orientée vers la défense des catholiques contre le protestantisme. L'association du p. d'Alzon, approuvée par Pie IX en 1855, devint, en 1857, l'association catholique du Saint-François de Sales, sous la direction de Mgr L. G. Adrien de Ségur (1820-1881), avec siège social à Paris. En 1859, cette association était déjà établie dans 72 diocèses et rapportait 80 000 francs. Elle continua à se développer d'une façon prodigieuse et était considérée comme une «œuvre de la propagation de la foi» sur le modèle de celle de Lyon, mais pour le

développement et la défense de la foi dans les pays catholiques. Le nom de Mgr de Mazenod ne figure pas dans la liste des évêques qui, en 1859, ont approuvé l'association, mais elle était connue à Marseille puisque le père Martens, omi, en recevait des subsides pour l'oeuvre dite "des Allemands". Cf. *Bulletin de l'association de St-François de Sales*, 1861, n. 1, p. 8; n. 4, p. 48; n. 5, p. 119; n. 10, p. 257.

<sup>39</sup> Camisards: nom donné aux calvinistes des Cévennes qui luttèrent contre les armées de Louis XIV après la révocation de l'édit de Nantes.

<sup>40</sup> *Écrits oblats* 16, p. 247.

<sup>41</sup> Mgr de Mazenod au père Tempier, 22 décembre 1825, dans *Écrits oblats* 6, p. 229. D'après le contexte, le p. de Mazenod lut au pape un extrait d'une lettre du p. Tempier. Le jeune prêtre ordonné au mois d'août était Joseph Hippolyte Guibert (1802-1886), l'autre jeune père est J.-B. Honorat (1799-1862) qui faisait alors partie de la communauté, ou le p. Marcou (1799-1826), encore jeune père, qui travaillait aussi à Nîmes en 1825-1826, cf. *Journal Mazenod*, 20 août 1838.

<sup>42</sup> Mgr de Mazenod à Mgr Adinolfi, 23 décembre 1825. Cf. *Écrits oblats* 13, p. 81.

<sup>43</sup> Rey I, pp.489 et 492. Le 11 décembre 1830, le p. de Mazenod veut faire une fondation dans le royaume de Sardaigne et écrit au père Grassi, s.j., qui sert d'intermédiaire: «À Nîmes, outre le service de l'église et les missions difficiles dans les Cévennes, qui sont jonchées de protestants, l'évêque a voulu les charger du dépôt de 1400 prisonniers». Cf. *Écrits oblats* 13, p. 111.

Dans son *Journal*, le 21 août 1838, Mgr de Mazenod s'intéresse encore à Nîmes. Il reçoit la visite d'un prêtre qui lui parle de l'évêque, Mgr J.F. Cart, évêque de Nîmes de 1838 à 1855, et écrit: «C'est une chose aussi admirable que de se faire adorer par les protestants qui le portent aux nues sans blesser les catholiques qui n'éprouvent plus les mêmes susceptibilités qui les offusquaient tant sous l'épiscopat de Mgr de Chaffoy [év. de Nîmes de 1821 à 1837], qu'ils fatiguèrent tant de leurs plaintes. Tout cela me semble bien misérable».

<sup>44</sup> Cf. *Écrits oblats* 8, p. 128.

<sup>45</sup> Ferdinand-Philippe (1810-1842), fils du roi Louis-Philippe et héritier présomptif de la couronne.

<sup>46</sup> *Journal Mazenod*, 3 juin 1837. Cf. *Écrits oblats*, vol. 18.

<sup>47</sup> *Journal Mazenod*, 7 juin 1837. Cf. *Écrits oblats*, vol. 18. Le 12 juillet, Mgr de Mazenod écrit dans son *Journal*: Le père Honorat m'annonce «que le jeune gendarme a commencé sérieusement son affaire et qu'il en est fort content.»

<sup>48</sup> On sait que le miracle qui est à l'origine du sanctuaire de N.-D. de l'Osier a été opéré en faveur d'un calviniste (Huguenot). Pierre Port-Combet coupa des branches d'osier le dimanche. Aussitôt le sang jaillit de l'arbre.

<sup>49</sup> Mgr de Mazenod parle de cela dans son *Journal*, le 3 décembre 1838. Cf. *Écrits oblats*, vol. 19. Le p. Vincens écrivit en effet: *La foi, impossible quand on ne veut croire qu'à la Bible. Réponse à un ministre protestant par un prêtre catholique*. Lyon et Paris, Périsse, 1848, 102 pp.

<sup>50</sup> *Journal Mazenod*, 19 avril 1849. Cf. *Écrits oblats*, vol. 19.

<sup>51</sup> C'est beaucoup dire. Il s'agissait plutôt de discipline ecclésiastique.

<sup>52</sup> Copie auth.: AAM, reg. lettres adm., vol. V, n. 104.

<sup>53</sup> Copie auth.: AAM, reg. lettres adm., vol. VII, p. 34, n. 35.

<sup>54</sup> *Journal Mazenod* 1854, dans *Écrits oblats* 17, p. 240.

<sup>55</sup> *Journal Mazenod* et lettre au pape, 5 décembre, cf. *Écrits oblats* 17, p. 242.

<sup>56</sup> Rey II, 672.

<sup>57</sup> Ils «font ici avec un grand zèle de secte tous leurs efforts pour envahir le plus de positions qu'ils peuvent». Lettre au ministre des cultes, 20 novembre 1853.

<sup>58</sup> Mandement de carême 1845. Imprimé, pp. 21-22.

<sup>59</sup> Lettre pastorale du 21 décembre 1845. Imprimée, pp. 12-13.

<sup>60</sup> Mandement de carême 1845. Imprimé, pp. 21-22.

- <sup>61</sup> *Écrits oblats* 16, p. 247.
- <sup>62</sup> Lettre à Adinolfi, 23 décembre 1825. *Écrits oblats* 13, p. 81.
- <sup>63</sup> *Écrits oblats* 8, p. 128.
- <sup>64</sup> Lettre au ministre des cultes, 26 septembre 1845.
- <sup>65</sup> Cf. Journal de Rome, 18 novembre 1854, dans *Écrits oblats* 17, p. 220.
- <sup>66</sup> Rey I, 488.
- <sup>67</sup> Cf. *Écrits oblats* 7, pp. 203-204. Mêmes réflexions dans la lettre au p. Guibert, le 29 juillet, *ibid.*, p.205.
- <sup>68</sup> *Écrits oblats* 7, p. 206.
- <sup>69</sup> Nom populaire, en Suisse, des membres des Églises dissidentes, nées de l'Église réformée.
- <sup>70</sup> Cf. *Écrits oblats*, vol. 18.
- <sup>71</sup> Le 16 avril 1839, Mgr de Mazenod écrit encore dans son Journal: «Lettre de m. Varin, curé de Genève. En me remerciant de lui avoir cédé m. Espanet, il me le demande pour tout le mois de mai. Il m'annonce une brochure sur les oppositions brutales faites par les protestants aux prédications dans sa paroisse.» Cf. *Écrits oblats*, vol. 19.
- <sup>72</sup> Teofil Mirski, appelé en France «le prince de Mir», était un de ces nombreux polonais qui s'étaient battus en 1830 pour l'indépendance de la Pologne. Après l'écrasement de l'insurrection par l'armée russe, il se réfugia en France, s'établit d'abord à Levroux (Indre), puis en Algérie. Après l'insuccès de la compagnie pour la colonisation du Nord de l'Afrique, le prince adhéra à l'Église orthodoxe et partit pour la Russie. Cf. J. Pielorz, *Mgr Eugène de Mazenod et les Polonais*. Rome, 1970, pp. 53-67.
- <sup>73</sup> Il en parle une vingtaine de fois dans son Journal de février 1838 à mars 1839 et écrit plusieurs lettres à ce sujet. Nous résumons ici l'affaire et ne citerons que quelques extraits de ses écrits. On trouve un bon exposé de toutes ses interventions dans l'ouvrage du p. Pielorz, *op. cit.*
- <sup>74</sup> «Lorsqu'il avait été question de cette oeuvre entre le prince de Mir et moi, nous étions convenus qu'elle serait toute catholique. Les articles ayant passé par la critique de certains hommes, j'ai vu non sans étonnement que l'on avait fait disparaître tout ce qui prouvait l'intention de ne travailler que dans les intérêts de la vérité...». Journal Mazenod, 4 décembre 1838.
- <sup>75</sup> Journal Mazenod et lettre au prince de Mir, 4 décembre 1838.
- <sup>76</sup> Journal Mazenod, 24 janvier 1839.
- <sup>77</sup> Mgr de Mazenod aux membres du comité d'organisation de la compagnie pour la colonisation du Nord de l'Afrique. Copie auth.: AAM, reg. lettres adm., vol. IV, pp. 18-20, n. 20.
- <sup>78</sup> Rey II, 55.
- <sup>79</sup> Journal Mazenod, 19 février 1839.
- <sup>80</sup> *Ibid.*
- <sup>81</sup> Mgr de Mazenod à Mgr A.A. Dupuch, 28 février 1839. Copie auth.: AAM, reg. lettres adm., vol. IV, n. 31.
- <sup>82</sup> Cf. Rey II, 55 et Pierre Guiral, *Marseille et l'Algérie 1830-1841*. Aix-en-Provence, 1956, pp. 181-182.
- <sup>83</sup> Antoine Adolphe Dupuch (1800-1856), évêque d'Alger de 1838 à 1845.
- <sup>84</sup> Journal Mazenod, 24 et 24 décembre 1842. Cf. *Missions OMI 1874*, p. 421.
- <sup>85</sup> Il avait 68 ans. Cf. Acte de visite de la province d'Angleterre, 22 juillet 1850: «Sur le point de quitter l'Angleterre, où je suis venu vous visiter malgré mon grand âge...». Cf. *Écrits oblats* 3, p. 200.
- <sup>86</sup> Mgr de Mazenod rencontra personnellement ces familles lors de ses voyages de 1850 et 1857, cf. *Écrits oblats* 3, pp. 60, 64, 66, 140, 142, 144-146, 201.
- <sup>87</sup> Mgr de Mazenod au conseil de l'oeuvre de la propagation de la foi, 15 juin et 26 juillet 1843. Cf. *Écrits oblats* 5, pp. 161, 163-164.

<sup>88</sup> Casimir Aubert, *Histoire de la maison de Penzance, 1843-1844*. Cf. *Écrits oblats* II, vol. 5, pp. 217-218.

<sup>89</sup> Guillaume Joseph Marie Daly (1814-1894), irlandais, premier Oblat en Angleterre et fondateur de plusieurs maisons.

<sup>90</sup> Mgr de Mazenod au p. Casimir Aubert à N.-D. de l'Osier, 11 juin 1844. Cf. *Écrits oblats* 3, p. 14.

<sup>91</sup> Mgr de Mazenod aux membres du conseil de la propagation de la foi à Lyon, 21 juillet 1844. Cf. *Écrits oblats* 5, p. 169.

<sup>92</sup> Mgr de Mazenod à monsieur le président du conseil de l'oeuvre de la propagation de la foi, 6 février 1845. Cf. *Écrits oblats* 5, p. 176.

<sup>93</sup> Mgr de Mazenod à monsieur Jessé, président du conseil central de la propagation de la foi à Lyon, 26 juin 1845. Cf. *Écrits oblats* 5, p. 181.

<sup>94</sup> Cf. à ce sujet *Écrits oblats*, vol. 3: *Lettres et documents concernant l'Angleterre et l'Irlande, 1842-1860*. Rome, 1978, 228 pages.

<sup>95</sup> John Henry Newman (1801-1890). Mgr de Mazenod le rencontra en Angleterre en juillet 1850 et à Rome en novembre 1854, cf. *Écrits oblats*, vol. 3, p. 62 et vol. 17, pp. 214 et 222.

<sup>96</sup> Henry Manning (1808-1892). Mgr de Mazenod le rencontra à Leeds, fin juillet 1857, cf. *Écrits oblats* 5, p. 108-109.

<sup>97</sup> Nicholas Patrick Wiseman (1802-1865). Mgr de Mazenod l'a rencontré à Londres en 1850 et à Leeds, fin juillet 1857. Cf. *Écrits oblats* 3, pp. 59, 62, 66, 141. Lorsqu'il fut créé cardinal, il était question de lui confier un poste à la curie romaine; l'évêque de Marseille écrivit alors au cardinal Fransoni, le 25 juillet 1850: "Comme j'écris de Londres, je me ferais presque un scrupule de ne pas dire que s'il est vrai, comme on le répète ici, que Mgr Wiseman, créé cardinal, doit quitter Londres, tous les bons catholiques considèrent cette mesure comme un malheur irréparable pour la religion en Angleterre où Mgr Wiseman est apprécié plus que tout autre par les protestants et par le gouvernement. À mérite égal, tout autre prélat pourrait faire aussi bien que lui à Rome, mais aucun ne réussira à le remplacer dans la position qu'il occupe en Angleterre..." Cf. *Écrits oblats* 5, p. 43.

<sup>98</sup> Ce mandement est publié dans *Écrits oblats* 3, pp. 173-187. Émilien Lamirande en a fait une étude sommaire dans l'article: *Le zèle de toutes les Églises chez Mgr de Mazenod. Son enseignement sur l'Église d'après quelques mandements; III-L'union des chrétiens. Au sujet de l'Église d'Angleterre*, dans *Études oblats* 19 (1960), pp. 127-136.

<sup>99</sup> *Écrits oblats* 3, pp. 180-181.

<sup>100</sup> Cf. *Écrits oblats* 3, p. 185.

<sup>101</sup> Texte publié dans *Écrits oblats* 3, pp. 188-194.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>103</sup> Mgr de Mazenod à l'oeuvre de la propagation de la foi, 20 avril 1846. Cf. *Écrits oblats* 5, p. 191.

<sup>104</sup> Mgr de Mazenod à l'oeuvre de la propagation de la foi, 23 mai 1850. *Ibid.*, 5, p. 220.

<sup>105</sup> Lettre du 2 avril 1850. Cf. *Écrits oblats* 4, pp. 54-55.

<sup>106</sup> Lettre au p. Tempier, 1er juillet 1850. Cf. *Écrits oblats* 3, p. 64.

<sup>107</sup> Cf. *Écrits oblats* 3, pp. 65-66. Le 13 juin 1851, Mgr de Mazenod annonce au père Vincens que trois ministres protestants convertis entreront dans la congrégation des Oblats à Leeds. *Ibid.* 11, p. 40. Un seul est devenu oblat: G. Crawley. Cf. *Ibid.* 3, p. 81.

<sup>108</sup> *Écrits oblats* 3, pp. 132-133. Cf. aussi lettre au p. Fabre le 18 juillet: visite d'une église protestante à Liverpool. *Ibid.*, 3, pp. 135-136.

<sup>109</sup> Cf. Rey II, 648.

<sup>110</sup> Habitué à l'intolérance, il est tout étonné de découvrir que cela se passe autrement en Angleterre.

<sup>111</sup> Mgr de Mazenod au cardinal Barnabo, le 1er octobre 1857. Cf. *Écrits oblats* 5, p.



108.

<sup>112</sup> Le p. Gaston Carrière expose l'affaire dans *l'Histoire documentaire de la congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée dans l'Est du Canada*. Ottawa, t. IV, 1962, pp. 135-141.

<sup>113</sup> Lettres au p. Guigues, 12 mai 1844 et à Mgr Ph. de Bruillard, 24 mai. Cf. *Écrits oblats* I, pp. 86 et 88.

<sup>114</sup> Cf. par exemple: Lettres du p. Végreville à Mgr de Mazenod, 10 janvier 1859, du p. Pian, 2 août 1859 et du frère Jean Perréard, 26 décembre 1854.

<sup>115</sup> Mgr de Mazenod à Mgr Barnabo, 12 juillet 1859 et 15 avril 1860. Cf. *Écrits oblats* 5, pp. 122, 125; aux curés de Marseille pour les inviter au sacre de Mgr Grandin, 22 novembre 1859. Copie auth.: AAM, reg. lettres adm., vol. VII, p. 68, n. 162.

<sup>116</sup> Lettre à l'oeuvre de la propagation de la foi, 14 août 1847. Cf. *Ecrits oblats* 5, p. 199.

<sup>117</sup> Lettres au cardinal Franson en 1853. Cf. *Écrits oblats* 5, pp. 61-62, 78.

<sup>118</sup> Lettres à Mgr Semeria, 20 février 1860 (*Écrits oblats* 4, pp. 152-153), au cardinal Barnabo, 13 septembre 1853 (*Ibid.* 5, p. 136), au p. Prosper Boisramé, 1 juillet 1860 (*Ibid.* 3, p. 168).

<sup>119</sup> P. Gérard à Mgr de Mazenod, 29 septembre 1856 et 5 avril 1858. Cf. *Écrits oblats*, II, vol. 4, pp. 13 et 18-19.

<sup>120</sup> Lettres à Mgr Allard, 28 octobre 1859, au card. Barnabo, 14 mai 1860 et à l'oeuvre de la propagation de la foi, 5 avril 1860. Cf. *Écrits oblats* vol. 4, p. 214; vol. 5, pp. 126 et 294.

<sup>121</sup> Rey II, 55.

<sup>122</sup> Journal 15 juin 1837.

<sup>123</sup> Mandement pour l'Église d'Espagne, 10 avril 1842, imprimé, p. 10: «Comment les peuples croiraient-ils à une religion nationale telle que le souhaitent partout les ennemis de l'Église catholique? Toute secte séparée du centre de l'unité présente toujours à nos yeux un homme qui l'a faite ce qu'elle est. Luther en Allemagne, Calvin à Genève, Henri VIII en Angleterre, tels sont entre autres les instituteurs et les pères dont peuvent se glorifier dans ces divers pays les religions qui furent substituées à la seule vraie religion que Jésus-Christ nous a enseignée et que les apôtres ont établie d'après ses préceptes, c'est-à-dire en transmettant à leurs successeurs la même doctrine et le même ministère qu'ils avaient reçus» etc.

<sup>124</sup> Lettre à la compagnie pour la colonisation du Nord de l'Afrique, 4 février 1839. AAM, reg. l. adm. IV, n.20: «Le vrai christianisme qui est le christianisme catholique».

<sup>125</sup> Journal, 3 juin 1837.

<sup>126</sup> Lettre au prince de Mir, 4 décembre 1838. Cf. Journal, 4 décembre 1838.

<sup>127</sup> Lettre à la compagnie pour la colonisation de l'Afrique du Nord, 4 février 1839.

AAM, reg. let. adm. IV, n. 20.

<sup>128</sup> Mandement de carême, 19 janvier 1845. Imprimé, p. 21.

<sup>129</sup> Mandement du 21 décembre 1845. *Écrits oblats* 3, p. 183.

<sup>130</sup> Lettre au p. Tempier, 26 juillet 1830 (*Éc. oblats* 7, 203) et au p. Guibert, 29 juillet 1830 (*Ibid.* p. 206): La Suisse "beau pays ravagé par l'hérésie"; Mandements du 19 janvier 1845 (imprimé, p. 21) et du 21 décembre 1845 (*Éc. oblats* 3, pp. 177, 183, etc.)

<sup>131</sup> Lettre au p. Tempier, 10 juillet 1850 (*Éc. oblats* 3, p. 66).

<sup>132</sup> Mandement du 19 janvier 1845. Imprimé, p. 21

<sup>133</sup> Mandement du 21 décembre 1884 (*Éc. Oblats* 7, p. 203)

<sup>134</sup> Lettre au p. Tempier, 26 juillet 1830 (*Éc. oblats* 7, p. 203).

<sup>135</sup> Lettre au p. Tempier, 15 juillet 1857 (*Éc. oblats* 3, pp. 132-133).

<sup>136</sup> Mandement du 21 décembre 1845 (*Éc. oblats* 3, pp. 183-184).

<sup>137</sup> Lettre à Mgr E. Semeria, 20 février 1860 (*Éc. oblats* 4, p. 153).

<sup>138</sup> Journal, 24 avril 1839.

<sup>139</sup> Lettre à la compagnie pour la colonisation du Nord de l'Afrique, 4 février 1839. AAM, reg. I. adm. IV, n. 20 : «diverses sectes révoltées»; Journal, 12 avril 1839 «sectaires»; Mandement du 21 décembre 1845 «gens de chaque secte», «les sectes pullulent» (*Éc. oblats* 3, pp. 177, 179, 183), etc.

<sup>140</sup> Journal, 15 juin 1837 et Mandement du 21 décembre 1845 (*Éc. oblats* 3, pp. 181, 182, 183).

<sup>141</sup> Lettre au p. Tempier, 26 juillet 1830 (*Éc. oblats* 7, 204): À Lausanne: «temple désert, inhabité, qui ne dit plus rien à l'âme»; Lettre au p. Casimir Aubert, 11 juin 1844 (*Éc. oblats* 3, p. 14): À Penzance «les églises protestantes sont presque abandonnées».

<sup>142</sup> Cf. *Écrits oblats* 3, p. 176.

<sup>143</sup> Lettre à la compagnie pour la colonisation du Nord de l'Afrique, 4 février 1839 (AAM, reg. I. adm. IV, n. 20) et Mandement du 19 janvier 1845. Imprimé, p. 22.

<sup>144</sup> Journal, 4 décembre 1838 et Acte de visite des Oblats d'Angleterre, 22 juillet 1850 (*Éc. oblats* 3, p. 206)

<sup>145</sup> Lettre au ministre des cultes, 26 septembre 1845 (AAM, reg. I. adm., V, n. 104) et Mandement du 14 janvier 1845. Imprimé, p. 22.

<sup>146</sup> Mandement pour le retour de l'Angleterre à l'unité catholique, 21 décembre 1845 (*Éc. oblats* 3, pp. 182-183, etc) et mandement du 19 janvier 1845. Imprimé, p. 21.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>148</sup> Lettre au p. Casimir Aubert, 11 juin 1844 (*Éc. oblats* 3, p. 14).

<sup>149</sup> Journal, 9 janvier 1840; Mandement, 19 janvier 1845, imprimé, p. 21 et mandement sur l'Irlande, 24 février 1847. *Écrits oblats* 3, p. 191.

<sup>150</sup> Cf. *Écrits oblats* 3, p. 183.

<sup>151</sup> Imprimé, p. 22.

<sup>152</sup> Lettre du 4 février 1839. AAM, regl. lettres adm. IV, n. 2.

<sup>153</sup> Lettre au ministre des cultes, 26 septembre 1845. AAM, reg. let. adm. V, n. 104.

<sup>154</sup> Lettre au p. Ambroise Vincens, 9 novembre 1853. *Écrits oblats* 11, p. 175.

# Islam and its Challenge to the OMI Mission

SOMMAIRE: Les chrétiens et les musulmans ne doivent pas ménager leurs efforts pour vivre et travailler ensemble et avec les autres pour régler les conflits et faire en sorte que les communautés travaillent selon leur propre choix pour leur développement vers une société plus juste et plus collaboratrice.

Il n'y a pas de réponses faciles aux questions des relations entre chrétiens et musulmans. Chaque situation doit être étudiée suite à de sérieuses considérations sur les facteurs en jeu, qu'il soient historiques, sociaux ou doctrinaux. Peu importe les facteurs et leur ampleur il est de notre devoir d'en arriver à une meilleure société qui vit en harmonie. Nous devons amplifier ce qui nous unit et faire un effort pour mettre de côté ce qui pourrait nous diviser. Pour en arriver là il faut bien comprendre ce que les autres croient et se soumettre au principe de respect et à la considération des croyances et des sentiments de chaque communauté et personne.

## I. Introduction

The realization that Islam may serve as a powerful spiritual and political force or help catalyze such forces is much in our minds these days. In a large part, this phenomenon is given attention, because of the contemporary developments in the Islamic world, especially in Iran, Libya and other Middle East and Asian countries. Throughout the Western world there is a spreading awareness that Islam is resurgent. It is accompanied, however, by a sense that this development is somehow fearsome and ominous, to say the least.

Wherever Islam manifests itself politically or religiously in the contemporary world, popular Western and Christian perceptions of these developments are either distorted or antagonistic. The first contributing factor to this type of perception is the negative view associated with Islamic revolutions in Iran and Libya. The second is the whole legacy of adverse Western and Christian attitudes towards Islam since the time of the Crusades. Such distortion and antagonism certainly affect reporting about Islamic revival which has begun in the early 70's. Media headlines continue to highlight the Western perceptions of fanaticism and Puritanism that accompany the Islamic reform/revival.

Similarly, the *Dakwa(h)* phenomenon in many Islamic communities is seen as an integral component of Islamic political revival that threatens the existing order that is more associated with the West. What is or should be clear is that simplistic accounts based on that legacy of anachronistic preconceptions will not do. As a matter of fact, *Dakwa(h)* has become the subject of much concern in as much as 'foreign' observers see in it shadows of the turmoil in Iran.

In Southwestern Philippines, the establishment of the Autonomous Region for Muslim Mindanao (ARMM) and the continuing Moro struggle for self-determination have, for all purposes, been viewed within this worldwide resurgence of Islam. Thus, this development exacerbate further the already tense situation in the region, particularly the Muslim-Christian relations.

The OMI Philippine Province is situated for the past fifty years in this milieu. The implications as well as the responsibility of this presence and missionary activity cannot be underestimated as the Autonomous Region of Muslim Mindanao takes shape. To meet this challenge, the OMI as a group needs to assess as well as appreciate the situation and the developing ferment to chart or rechart the Mission Plan for the rest of the 90's unto the year two thousand.

Another factor that has to be considered in configuring the mission by the year two thousand is missiological approaches that have emerged from the late 60's to the present. Definitely, charting mission plan has to be rooted not only on the living tradition of the local church but also on developments of mission theology, particularly vis-à-vis living world religions.

## II. The challenge of the Islamic reform

For an understanding of Islam in Southeast Asia today, there is no concept more important than that of Islamic reform/revival. At the outset, it should be noted that Islamic reform/revival is something much broader than what is popularly described as 'fundamentalist'. The latter term has a Christian derivation and is applied with varying degrees of accuracy to some types of Islamic reform/revival. The Muslims, however, do not use such term nor recognize the validity and legitimacy of the term to describe the Islamic reform/revival today.

The Islamic reform/revival in each Southeast Asian country assumes variety of forms and expressions. The most this paper attempts is to delineate the principal forms and expressions of the said reform/revival that has given birth to many and varied Islamic movements.

### The Islamic movements

The radical Islamic movement is often referred to as a movement of Islamic fundamentalists. Radical Islam rejects the very idea of western concept of nation-state and its promises. It is opposed to Islamic concept of the *ummah*, the universal Islamic community, which transcends local and regional differences and does not recognize national ones and whose existence can be guaranteed only by government based upon the *shari'a*.

The Islamic State movement is the striving to establish a state governed in accordance with the Islamic law, *shari'a*. And since the *shari'a* originates from divine revelation, it may not be developed or modified, but merely applied. Their application involves interpretation in particular cases and enforcement not legislation in the sense of innovative law-making.

The ruler (*khalifat*) of the Islamic State is legitimate in so far as he ensures the application of the *shari'a* and thereby preserve the moral order upon which the integrity of the community of believers depends. That is to say, that the Khalifa performs his functions within the legal parameters laid down in advance and immutable.

It is the common view of all radical Islamic movements that the true Islamic government was realized under the rule of the first four 'rightly guided' caliphs: abu Bakr (632-634), 'Umar (634-644), 'Uthman (644-656) and 'Ali (656-661).

Radical Islam, in general, derives its inspiration from the '*nahda*' (renaissance), that is stimulated by the teachings of the *salafiyya* movement. The *salafiyya* movement preached a reformation of Islam on the basis of a return to a strict adherence to the *Qur'an* and the *hadith* ... and thus the purification of the faith of all blameworthy innovations.

The reform movement (*Islah*) has its origin from the celebrated Egyptian reformer, Shaykh Muhammad 'Abduh. Its principal purpose was to promote a reformed scripturalist and puritan Islam and the revival of Arabic language and culture.

The *Da'wah* movement is not to be understood simply as preaching crystallized around mission (*da'i*). It is a religious reform which embraces all profane aspects capable of reinforcing the cohesion of the group. It feels itself to be invested with a mission of reform which leads necessarily into a mission of conversion from the necessity of commanding that which is proper and forbidding that which is reprehensible. This mission implies the *jihād*. This logic involves ultimately the exercise of political power. But the taking of power is not an explicit objective, for the first duty is the censorship of morals (*hisba*) and those who do not observe good morals are unbelievers to be combated.

The various Islamic movements in Southeast Asia as everywhere in Islamic countries have differing understanding of a modern Islamic Renewal. There are those who are inspired by the ancient grandeur of Islam and want to go back as far as possible to the institutions and the way of thinking and acting during the *rashidun khilafat*. On the other hand, there are those who try to find means and ways to reconcile the spirit of Islam with the exigencies of our modern technical era and the conditions of a modern state in which the old rules of the *shari'a* cannot possibly remain unaltered. Thirdly, there are those who defend Islam against the increasing menace of

## Communism and Secularization in contemporary Southeast Asia.

There are four features which, more or less, describe the current Southeast Asian Islamic movements. *First and foremost*, they are a minority. Only a minority Muslim population are affected by these movements. For the vast majority of Asian Muslims, being Muslim entails no strict adherence to or particular knowledge of Islam as laid down by the Qur'an, the Hadith, and the Shari'a. For these nominal or statistical Muslims, Islam is little more than a thin veneer of Arabic phrases over a Hindu-Buddhist-animist base. They are definitely Muslims, because they identify themselves as such, but the religion they practice is a syncretic and nativistic variant that bears little resemblance to its West Asian prototype. Religion is their life with all its attendant rituals and beliefs built up over the centuries that provide the framework for religion and not vice versa. Thus, the Muslims affected by the various Islamic movements remain the minority.

The *second* distinguishing feature of these Islamic movements is its traditional link to specific economic classes. Since it was brought to the shores of Java, Sumatra, Malacca, Johore, and Mindanao by Arab traders in the 13th and the 14th centuries, Islam has found some of its most devoted followers among the mercantile classes, either urban entrepreneurs or traders who have accumulated extensive land-holdings in rural areas and constituted a kind of *Kulak* class.

While it is true that the class lines of these Islamic movements have blurred somewhat over the years and an increasing number of lower middle class and middle class professionals such as school teachers have joined the ranks, the movements' commercial base remains strong. Thus, they, too, have a vested interest in the continued stability of the prevailing government. The militancy that these movements display against secularization and their aggressive advocacy for Islam is due more to their perceived prospects of a PKI comeback as in the case of Indonesia.

The *third* feature is its lack of unity. The ethnic as well as geographical factors contribute to the division among its ranks. From the very beginning, the Islamic movements have been divided into two major factions: the traditionalists who are rural folks and educated in *Pesantrens* led by a *Kiyai*, and the modernists who are urban folks and heavily influenced by the Islamic Reform movement in the Middle East.

In addition to these differences, the movements are also divided ethnically and geographically. Its greatest strength is among the non-Javanese: the Sundanese of West Java, the Acehnese and Minangkabau of North and West Sumatra respectively, and the Bugis of South Sulawesi. This is also evident among the Muslim Filipinos who are divided along ethnic lines.

The *fourth* feature which may seem somewhat incongruous to what the Western media used to portray is the fact that these movements are primarily a social movement. This is not to deny the strong political coloration that these movements take on, especially given their strong desire for a louder, more representative voice in government. But the basic thrusts of these movements remain moral and social. The collective aim, in so far as there is one, is a society of upright, moral, pious individuals who have a thorough understanding of Islam and a desire to live according to its principles. The chief activity of the proliferating Islamic groups in large cities is Qur'anic study and proselytization. Thus the fears of many Christians that the hidden agenda of every Muslim movement is the creation of Islamic state in which the Christians would be persecuted minority are not wellfounded.

In our attempt to study the resurgence of Islam in Southeast Asia, we cannot discount the global environment in which the Islamic movements have arisen. First, the recent world-wide upsurge in Islam is not a sudden event. It is rather the culmination of a long period in which Islam has been intensifying and extending its influence. Islam is and has been for quite sometime the world's fastest growing religion.

Second, the Middle East war and its repercussions have changed the way Muslim view themselves. Many Muslims around the world have become involved intellectually and emotionally – if not also politically – with the Palestinians, in whom they see a most dramatic example of the heedless way Western powers have been willing to displace their fellow believers. Feeling displaced themselves and anxious over their own future, many Muslims in the ex-colonial world thus identify themselves as somehow Palestinians too. This is particularly true in the case of the

Philippines and Thailand where the Malay-Muslim minorities are engaged in the struggle for recognition and respect.

Third, the international politics of oil since 1973 have enabled those concerned for the fate of the world's culturally and politically beleaguered Muslims to command international attention.

And fourth, an institutional and infrastructural basis for world-wide Islamic solidarity has been growing since the late 60's. An urgent concern has thus developed – and been quite powerfully promoted – for the future of embattled Muslims everywhere: a community based on a recognition of common fate as well as common faith has emerged.

### **III. The Legacies and hopes of Christian-Muslim relations**

#### **A. Legacies:**

1. Memory of historical supercession of Christian faith in the East and North Africa by the expansion of Islam in the 7th and 8th Century.

- The heartland of Tertullian, Cyprian and Augustine passed to Islam.
- The Titular bishoprics
- The *Haran al-sharif* in Jerusalem.

2. The calligraphy of the grand Mosque (The first and many believe still the finest) is about Jesus as if serving notice by its splendor and motifs-the Holy City and its church of the resurrection now had a permanent presence sharing the skyline and monopolizing the rule.

3. Isa vs. Yasu' – one and yet not the same... The duality of the names deepens into the stress and tension of the prophet / savior dichotomy, of the non-incarnational and the incarnational understanding of Christ's person and significance.

4. The Q disallows the suffering of Jesus and with it the elimination of the Eucharist and the whole structure of Christian worship, as well as the whole theological form of Christian faith.

5. The long tradition of Islam tolerance of the church and its faith in terms of a freedom to remain only, and not the freedom to recruit.

6. The *dhimmi* status of the Christian minorities... Freedom of movement of belief within the Islamic Empire was only into Islam.

7. The crusades... More recently the situation has been still more embittered by the Christian involvement in that Western dominance of Muslim peoples politically and economically which Islam sees as a kind of aberration from the true course of Islamic history where power must always be in the hands of Muslims.

The lingering resentments and injustices are deep in the psyche of relationship. Therefore, with some form exceptions, there was no mutual openness between faiths, but only survival within supercession, and the steady accumulation of the instinct by which both faiths developed a sort of exclusivism of culture and identity around their inner focus of faith and rite drawing all things into a calculated otherness and reciprocal from which we now struggle so hardly to escape.

#### **B. Hopes**

All those legacies ... are familiar enough and part of our problem. Is it simply escaping from their tyranny over our spirits? Thus, we have steadily to school ourselves to resist and reject their habit of preferring suspicion to trust; Instinct to prefer familiar confrontation to venture relationship.

Why? Because despite these legacies of enmity and otherness, there are fascinating areas of common spiritual territory within a simple religious ancestry.

Islam and Christianity, for all their historical antipathy, have profound kinship in truth.

The quarrel between Islam and Christianity are squarely within a common ground of conviction about God and Man. Yet, there is often a strange affinity of thought inside these disputes ...

#### Examples:

1. S 4:172 declares that "Messiah will never scorn to be servant to God" (*Lan Yastankif al-Masih an Yakuna 'abdan li-flah*). The similarity of thought here with Philippians 2:6-8 is striking: "Gave no consideration to a seizure, namely that he should be equal with God, but he emptied himself and took a slave form and came to be in the likeness of men." *"Alla eauton ekenosen morphen doulou labon en homolomati anthropon genomenos"*.

Jesus does not hold 'sonship' as a status at all cost to be preserved, clutched tight and jealously prized. On the contrary, Sonship fulfilled in being 'of no reputation' and in 'taking the form of a servant'. In line with S.4:172, "the Messiah does not scorn to be servant, and never would..."

S4:172 is made the ground of the view that, therefore, Jesus, The Christ-Servant, would never pretend to 'Sonship'. Clearly some pampered oriental sonship is in mind.

The denominator of Servanthood is in common. But servanthood for Christian Tradition is the meaning of sonship but for Islamic tradition servanthood excludes sonship. The Christian reason for identifying 'sonship' in Jesus -namely the will to self-expenditure, is the reason for denying it! Thus Christianity and Islam are united, we might say, in differing.

2. S.57:27 Be the followers of Jesus... in whose hearts God has planted "compassion and mercy" ... Then it goes in, rather abruptly: "as for monasticism, they invented it. We did not prescribe it for them", all that God prescribed was "the desiring of the pleasing of God" (*ibtiga'a ridwan lillah*).

This expression is very close to a basic New Testament idea most memorably expressed in the angel's nativity song about 'men of good will'. It means 'men whose good pleasure, what they delight in, is the good pleasure of God. What God delights in...'. This is the characteristic of Mary (Lk 1:28) 'of being highly favored' (*kecharitomene*), of the believers as Paul describes in Phil 2:13 "God is always at work in you to make you willing and able to obey his own purpose".

Col. 1: 10 "You will be able to live as the Lord wants, and always do what pleases him". In Christian Tradition: Such 'desire of divine pleasing',

i.e. this 'coinciding of will with will' whereby man obeys God is, precisely, the purpose of monasticism. True in its concrete and historical reality, not all monasticism has been worthy of its meaning and vocation. But institutions, surely, must be understood and assessed, not in terms of their aberrations, but of their intentions (though, truly, their aberrations are within their responsibility).

In Islamic Tradition: as in 4:172, the Q would appear to reject the institution while stating in a most memorable phrase, precisely what the institution is about. It decries and dismisses monasticism on behalf of that very direction of the soul, by self discipline, into the divine pleasing, which is what those 'houses of prayer', admired and commended in S.24:36, where divinely permitted to nurture and achieve.

Thus the ground of the censure that antagonizes is the truth that is shared. The point of citing those detailed instances:

1. This situation is the characteristic of the whole range of Muslim/ Christian issues in their essence;
2. The contra-Christian animus of Islam has Christian criteria — 'viceversa';
3. Islamic reason for continuing Christian!

Reflection of this situation mirrors God's Transcendence and Human sacrament of nature.

Theological abstract leads to nowhere... Concretely reckoning with what it is we mean when we say:

- “God is
- “God reigns
- “God loves

Why?

It is out of that conviction, believed to be in history and experience, that the doctrinal formulations derive. If doctrinal formulations are converted and contested as formulas prior to the mediation of the experiential meaning, we not only invite, or incite, contention, but we abandon the apostolic sequence of discovery and conviction.

What are the points of doctrinal formulas within the urgencies of our contemporary work? Is it, as some would say, a cerebral abstraction, an intellectual indulgence, as diversionary escapism, irrelevant to the harsh alternatives of war and peace, of poverty and malnutrition, of technology and alienated man? Are there not far more urgent problem of development, of economic imbalance, of commercial exploitation, weighing down humanity which make such abstraction irrelevant or worse? Will dialogue achieve anything unless it is closely related to the 'criticism of earth' rather than the mysteries of heaven?

In our modern times, it is often said that religions divide. Maybe atheism, at least in operative terms, is what alone can unite us (secularity... being the only option)? This option is neither Islamic/Christian. Why? To let man be man... we must let God be God !

The problem lies in our credibility as believers! If believers are true and honest, the theology is inseparable from its concrete practical liabilities.

Islam has always understood itself amidst the world of *Jahil* as set for 'Peace under God'. It stood for a human order under the divine authority.

Christianity, understood itself in that kenosis, i.e., the measure of the divine stake in our humanity in one who 'does not scorn to be servant' – in the eternal son whose cross and passion redeem us all!

#### **IV. The impact of colonialism on Christian-Muslim relations:**

In Southeast Asia, with the exception of Thailand, the Muslims experienced the historical evil of colonialism by Christian Western power: The Dutch in Indonesia, the British in Malaysia, and the Spanish and the American in the Philippines. The Christian-Muslim relations during the colonial times were relations between Muslims, the colonized peoples, and the Christians, the colonizing powers. In above mentioned countries, the Muslims at various times and at varying degrees resisted the Christian colonizing powers.

An accident of this historical colonialism is the fact that the indigenous Christians and the other non-Muslim inhabitants, like the Chinese in Malaysia and Borneo, have been integrated into Western political and economic systems that automatically discriminate against the 'unlettered' in the Western mode and ways. The Muslims feel that their Christian neighbors and the 'integrated' Muslims who constituted the elite class were given an unfair advantage over them from the very outset. These were the very people who guided and charted the direction of development during the post Merdeka (independence) period.

Today, in spite of the apparent good disposition to get on well, there are factors that still haunt Christian-Muslim relations. Some of these are:

1. The memory of the war of resistance;



2. The feelings that a people of one faith have been given an unfair deal;
3. An unfair distribution of national assets;
4. Misunderstandings of the theological positions of others on issues that really matter in the process of living together;
5. A genuine difference in the doctrines of the two religions;
6. The new assertiveness of the Muslims.

## **V. Our Christian mission**

Our Christian mission must always be inspired by the Event of the selfgiving, suffering love of God as revealed in Jesus Christ. Our mission as Christians in witness, service, dialogue and presence are basically enfleshments of our responses to that Event, even while we acknowledge that so much of our conduct is nevertheless tainted by our weakness and sin, not least by our disunity among ourselves as Christians.

Our responses as Christians to God's love is 'faith working through love' (Gal. 5:6) – love for God Himself whom we cannot see, and love for our fellowmen whom we can see (I Jn 4:19-21). This response of love moves us to action. Our action for justice, peace, and the fulfillment of human and humane potentialities are expressions of 'faith working through love'. Likewise, our actions and relationships in witness, service, dialogue and presence are expressions of love.

Moreover, we believe that in these actions which express our faithful, loving response to God's love, God Himself is acting. As Christians, especially after Vatican II, we do not claim any monopoly on God's love nor do we regard ourselves as the exclusive agents of God's love in the world. We believe that God has been and is creatively and redemptively at work among all human beings. Therefore, we seek both to express our responding love for God and humanity through our actions and, at the same time, to be open to the love of God which comes through interaction with people of other faith. Our mission understood as witness, service, dialogue and presence, must be worked out in the light of this perspective.

### **A. Our witness (Martyria)**

In some instances, and in some places, certain modes of witness and some forms of missionary activities among Muslims have too often created problems, because they appear to Muslims to be exploitative in character, or because they are sometimes carried out in a crusading, triumphalistic and unloving spirit. Christians, in some places, raise similar complaints with regard to Islamic *da'wah*.

The intention in mission is to carry out the joyful and humble work of proclaiming God's love and his kingdom in a manner consistent with that love – a strong, suffering love which respects the dignity and spiritual treasures of our Muslim neighbors and all other human beings. And the search for the most appropriate forms of carrying out our witness is a continuing enterprise, and one in which dialogue plays an important part.

### **B. Our Service (Diakonia)**

Service to all human beings is an integral part of Christian vocation and life-style. The love of God in Christ constrains us to be responsive to all the pains and needs and aspirations of our fellow human beings, regardless of religion and ideology. Here again, there are forms and manners of Christian service that are perceived by Muslims as instruments for their conversion to the Christian faith, taking undue advantage of sickness, poverty, educational deprivation or lack of political power in places where the Muslims are in the minority. Again, the same complaints are being raised by Christians in places where they are in the minority.

The intention of Christian service is simply to serve as part of the loving response to God who first loved us and after the example of the Samaritan. This is essentially to show love to human persons in need and this is showing love to God. The Christians must look at the service to the Muslims as the sharing of God's love and his kingdom through deeds of love.

Moreover, the Christians seek and welcome every opportunity for cooperation with Muslims and all others in responding to human needs.

Indeed, it is at this point of service to humankind that Christians and Muslims can meet most meaningfully in a common obedience to God who is Merciful and Compassionate.

### **C. Our dialogue (Dialelogmai)**

Five key areas of concern in ongoing Muslim-Christian dialogue

#### *1. The need for a theological understanding of power.*

– There is the danger of religion becoming tool of ‘nationalism’ or being exploited by a government or party for narrow political ambition or perpetuation of the status quo.

#### *2. The need for theological understanding of pluralism.*

– Pluralism within and under the shari’a..

– Pluralism in secular society...

– Social framework or actual social conditions ... ?

– Existing models of social, political and cultural pluralism

– The need for theological assessment in the search for new concepts.

– The understanding of the concept of ‘co-citizenship’.

#### *3. The need for the renewed critique of religion.*

– The modern understanding of religion... – The radical theological reaction to the above ... – The theological criticism of political injustice ...

#### *4. The need for vigilance in Human Rights.*

– Abuses of Human Rights...

– The international agreements/covenants...

– Claiming for one another basic human rights and liberties including the freedom of religion.

#### *5. The need to avoid stereo-typing others and ourselves.*

– The presumed weaknesses and failings of one side are contrasted against the proclaimed ideals of the other.

Examples:

\*Three tendencies of Christian stereo-types of Islam...

*Simplistic:* Oversimplifying the complex realities.

*Essentialism:* tends to cast Islam as a monolithic religion and all Muslims as the same.

*Extremism:* regards all Muslims as fundamentalists or terrorists with implication that they are dogmatic, reactionary, anti-modernistic, etc.

In dialogue we seek the positive face of our neighbors and we do so in the hope that they will see our positive face as well. From the Christian point of view, dialogue is an integral component of witness and service. In so far as dialogue enhances the understanding of God’s love in the lives of our

neighbors, then dialogue is related to witness. And in so far as dialogue seeks to build relationships between people, to break down walls which separate them and strengthen and build up a human community, then it is related to service and to presence.

Dialogue is a neighborly way of relating to Muslims. It is a relationship of openness to

enrichment and growth which comes from attentive, respectful and receptive listening to each other. The Christian presence is understood as a vocation for patient good-neighborliness, rejoicing with those who rejoice, and grieving with those who grieve.

## **VI. Conclusion**

Christians and Muslims must spare no effort to live and work with each other and with others, towards reconciling conflicts and helping grassroots level communities to act upon their own choices in self-development towards a more just, participatory society.

There are no simple answers to the question of living together as Christians and Muslims. Every situation ought to be handled after seriously considering the factors in play. Some of them are historical, social or doctrinal. Whatever the factors and their magnitude, it is our duty to see a better society that lives in harmony. We have the obligation to emphasize that which unites us and make an effort to set aside that which would divide us. We can only do this if we have full understanding of what the other believes, and are committed to the principle of respect and consideration of the beliefs and feelings of every community and person.

Fr. Eliseo R. MERCADO, Jr., OMI President, Notre Dame University

# Le Vendredi saint d'Eugène de Mazenod

**Summary:** As you read this article you will find the story of Eugene de Mazenod's vocation that unfolds before your eyes. At the end it concludes that the event that profoundly moved him and provoked his conversion is most likely the Good Friday 1807. The primary proof of the truthfulness of this Good Friday is that nothing objects to it while in fact, many objections are brought up if we situate this Good Friday with other dates. The life of Eugene is a very transparent life, at the same time very complex and bearing many important events. One could write many biographies with different insistences and report different facts; yet in no instances would it falter the truth.

Le 12 octobre 1808, Charles-Joseph Eugène de Mazenod, fils de Charles-Antoine de Mazenod et de Marie-Rose de Joannis, entre au Séminaire de Saint-Sulpice, l'un des centres ecclésiastiques les plus importants de l'histoire de France. Eugène démontre tout au long de ses études au Séminaire une décision et une sécurité étonnante sur sa vocation.

Comment en est-il venu à une décision aussi définitive et aussi certaine?

## La vocation de Venise

Le départ de sa vocation est dû à une rencontre avec un prêtre, don Bartolo Zinelli, à Venise. Eugène s'était rendu là en mai 1794 avec ses parents, sa soeur, ses trois oncles dont deux étaient prêtres. En octobre 1795, sa mère s'éloigne du reste de la famille pour rentrer en France et essayer de récupérer les biens familiaux; le mois suivant, le 23 novembre, meurt à Venise son oncle Charles-Auguste André, prêtre.

Sous la direction de don Bartolo, Eugène progresse dans la vie spirituelle jusqu'à découvrir un appel à l'état ecclésiastique.

Cette époque décisive, qui eût pu entraîner la perte de ses moeurs, fut au contraire pour lui une période de ferveur ardente et joyeuse. Don Bartolo lui avait donné un règlement, d'esprit ignatien, que l'enfant se promettait de garder toute son existence «avec la grâce de Dieu», car «une vie chrétienne, déclarait le début, n'est point celle où l'on fait le bien comme par hasard et par caprice, mais celle où l'on agit bien, suivant une méthode, une règle, vie dirigée en tout par les principes de la Religion et de la piété chrétienne».

Don Bartolo était impliqué dans la restauration de la Compagnie de Jésus; il transmet cet esprit à son disciple qui lit les «Lettres édifiantes sur les missions étrangères, écrites par des missionnaires de la Compagnie de Jésus».

Nous savons par Mgr Jeancard, son confident de plus tard, qu'il en éprouva «un grand désir de se consacrer un jour à la conversion des infidèles», et lui-même écrira, le 2 octobre 1855, au P. Tamburini: «Je n'avais que douze ans quand Dieu fit naître dans mon coeur les premiers et très efficaces désirs de me vouer aux Missions». Faut-il voir dans ces «premiers et très efficaces désirs» le principe de ses entreprises futures? On n'oserait l'affirmer. Il n'en reste pas moins, ses aveux en témoignent, que l'influence de son maître, en se prolongeant, l'eût déterminé à entrer avec lui chez les Paccanaristes: «Certainement, écrit-il, si nous fussions restés un an seulement de plus à Venise, j'aurais suivi mon saint directeur et son frère, devenu prêtre, dans la congrégation religieuse qu'ils choisirent et où ils sont morts l'un et l'autre dans l'exercice d'un zèle héroïque». Mais le départ de sa famille pour Naples, pour la Sicile, entraîna, de toutes les façons, dans une direction très différente le futur fondateur des Oblats. Dieu avait sur lui d'autres desseins.

Si Eugène était demeuré à Venise, nous aurions eu un jésuite de plus mais un fondateur de moins. Sans la révolution française, je pense qu'Eugène serait entré par la suite dans l'état

ecclésiastique, mais sans découvrir le don de Dieu qu'est le charisme et la Congrégation des Missionnaires oblats de Marie Immaculée.

De Saint-Sulpice, en 1809, il écrit à sa mère, laquelle s'oppose opiniâtement à son choix de vie:

Il y a des personnes qui ne peuvent pas concevoir comment j'ai pu me résoudre à éteindre avec moi mon nom dans l'obscurité du sanctuaire. Cela me fait pitié aujourd'hui, et je suis honteux de m'être arrêté si longtemps à une si futile vanité. C'est à présent le cas d'appliquer ce que je disais à l'âge de 14 ans et que vous me rappelâtes un jour. Quelle est la famille royale même, qui ne serait pas très honorée de finir en la personne d'un prêtre, investi de tous les pouvoirs de Jésus-Christ, exerçant sur la terre son sacerdoce royal, pour être élevé au ciel à un degré de gloire et de félicité proportionné à l'excellence du caractère dont son âme a été marquée par la miséricorde de Dieu.

Vous ne vous rendez pas compte de la consolation que vous éprouverez quand vous assisterez au Sacrifice offert par le ministère de votre Fils. Vous ne vous posséderez pas de joie, et je suis bien sûr que les larmes vous couleront des yeux, quand vous recevrez le précieux corps de J.-C. des mains de votre fils qui... l'aura consacré en votre présence malgré son indignité.

Eugène a une très haute idée du sacerdoce, lequel fait davantage ressortir son indignité et celle de quiconque face à un mystère si extraordinaire. La vocation d'Eugène était née à Venise, mais il y a un second moment où Eugène redécouvre cet appel de Dieu et prend la décision, finalement, d'y répondre résolument. Lorsque Eugène parle de l'âge où il découvrit sa vocation, il dit: à 14 ans. Antérieurement, il avait dit: à 12 ans. Mais nous ne pouvons exiger d'un homme du siècle passé une précision typique de notre époque. Cela signifie que c'est entre 1794 et 1796 qu'Eugène sent l'appel à la vocation sacerdotale et missionnaire. À la fin de 1797, les De Mazenod doivent s'enfuir à Naples où ils arrivent le 1 janvier 1798 après environ deux mois de voyage par bateau et par terre.

### **L'expérience de Palerme**

Après une période d'ennui à Naples, Eugène vit à Palerme une étape de développement très importante et fort intéressante. Il est guidé par son père et la duchesse de Cannizzaro, laquelle est pour lui comme une seconde mère et le fait participer à ses oeuvres de charité, ainsi que par don Bartolo qui, à partir de Venise, continue à le soutenir de ses conseils.

Eugène étudie, se livre aux sports, entretient des relations d'amitié, participe à la vie mondaine, est courtisé par les femmes, mais sa conduite demeure irréprochable (Leflon, I, p.235); il se sent dégoûté de la mondanité:

...quand je me trouve au milieu de cette dissipation, du bruit des instruments et de cette joie toute mondaine, mon coeur se resserre, la tristesse s'empare de moi, et je choisis un lieu écarté où, séparé de tout ce monde qui me paraît fou, je me livre à des pensées sérieuses, mélancoliques même, au point d'être tenté de pleurer. J'ai été surpris plusieurs fois dans cette disposition par des personnes de ma connaissance, qui voulaient m'en faire sortir, ne pouvant se l'expliquer. C'est que je n'étais pas dans mon élément. Je me trouvais comme forcément dans le monde. Il n'avait point d'attrait pour moi. Je condamnais cette dissipation dont j'étais témoin; elle répugnait à tous les sentiments de mon âme, qui aspirait à une tout autre joie. Plus la dissipation des autres était grande, plus le contraste était violent et dominait toutes mes affections. Voilà comment je m'explique à moi-même cet étrange phénomène .

Le jeune comte ne se bornait pas à répandre avec tact et joie les largesses de sa seconde mère, mais prodiguait également aux malades les soins les plus attentifs et les plus dévoués. Lorsqu'en février 1802, la baronne de Talleyrand se trouva gravement en danger «avec des symptômes

effrayants», il accourt aussitôt. «Je dois vous dire que j'ai été bien content de mon fils à cet égard, écrit M. de Mazonod à sa femme, car il a quitté tous les plaisirs du carnaval et de ses autres sociétés pour venir s'établir chez nos amis et servir la chère malade avec une adresse, un zèle et une affection touchante. Au reste, ce n'est pas la première fois que cela lui arrive et, dans plusieurs autres occasions, il a rendu le même service à d'autres amis, ce qui est une preuve d'un bien bon coeur.» Nous savons en particulier que l'une des demoiselles de Puget, qui habitaient la même maison que son père et ses oncles, mourut entre ses bras. Le danger de contagion était pourtant bien grave, car il s'agissait de phtisie; mais rien n'arrêtait le dévouement et l'intrépidité du charitable infirmier.

D'autre part, Eugène se laisse envoûter par le milieu amusant de la noblesse de Palerme. Il vit les contradictions typiques d'un adolescent. Si, d'un côté, il profite des joies de la vie qui s'offrent à lui, d'un autre côté, il n'oublie pas «l'appel de Venise» que Don Bartolo Zinelli se charge de lui rappeler jusqu'en 1802, année de sa mort.

Je vous dirais aussi une chose relativement à vous, très cher Eugène, si j'étais assuré que vous avez conservé les sentiments de votre enfance, ce que j'espère du reste, sachant combien Dieu vous a spécialement béni. Eh bien! voici ce que je pense de vous: votre caractère ne vous laissera rien faire à demi; vous ferez beaucoup de bien ou beaucoup de mal.

Je voudrais de vous quelque chose de plus grand que ce que vous faites [sic] en ce moment, de plus grand encore pour la gloire de Dieu et le salut des âmes. Si vous aviez achevé vos études et que vous fussiez ici, Dieu vous l'inspirerait peut-être. Dans une précédente lettre je vous demandais ce que vous pensiez et ce que Dieu vous inspirait par rapport au choix d'un état. Je vous renouvelle ma demande puisque vous m'y autorisez .

Si Eugène a quelque peu négligé sa vocation, il ne va pas laisser de côté la vie mondaine de la belle Palerme.

En 1799, après l'arrivée du roi Ferdinand IV avec sa Cour, il se forme dans la ville une véritable colonie française. Les Mazonod se retrouvent donc, peu de temps après leur arrivée, en compagnie de nombreuses anciennes connaissances. Mais Eugène entretient peu de rapports avec ces familles. Il préfère le cercle de la Cour royale et des familles aristocrates de Palerme, lesquelles, dû à la présence du souverain, organisent fêtes et spectacles, en oubliant – ou du moins en en tenant peu compte – les événements politiques qui secouaient alors l'Europe et qui leur étaient par surcroît défavorables.

Nombreuses sont les occasions qui donnent à Eugène la possibilité de rencontrer la fine fleur de la noblesse de Palerme: les réceptions, les repas, les rafraîchissements, les courses à chevaux, etc., mais aussi les fêtes religieuses avec les messes et les processions.

Eugène oublie donc la réalité de l'exil et ses inconvénients pour accueillir avec une certaine sécurité et même désinvolture cette nouvelle situation. Il se retrouve, à ce moment bien particulier de sa jeunesse, dans un milieu qui menace d'étouffer son esprit et de le distraire de la voix de Dieu qui s'est déjà manifestée à lui si clairement. Les gens qui l'entourent appartiennent, pour la plupart, à la haute noblesse et se glorifient de leurs noms et de leurs titres. Eugène ne veut pas se faire considérer comme inférieur à eux. Il aime se faire appeler: Excellence (...), le comte, etc. Il demande à son père le sceau de la famille et l'invite implicitement à inclure dans les armoiries «le manteau et le béret de magistrat». En réaction au refus de son père, il en vient à demander à celui-ci de s'adresser à lui, dans ses lettres, en lui donnant le titre d'Excellence. Lui-même, d'ailleurs, adresse ses lettres à son père avec l'appellation « A S.E. Monsieur le président».

Eugène accorde beaucoup d'importance aux titres, alors qu'à Venise il n'avait démontré aucun attachement au nom de famille au moment où il sentait un appel à l'état ecclésiastique. Lorsque Eugène redécouvrira sa vocation et se repentira de s'être éloigné si longtemps de

l'appel de Dieu, il aura parfaitement raison, même si cela ne signifie pas qu'il se serait laissé aller à des actions peccamineuses. Pour utiliser une terminologie d'aujourd'hui, nous pourrions dire qu'Eugène se rend compte qu'il s'est éloigné de son option fondamentale faite à Venise et du projet de Dieu qu'il avait découvert avec l'aide de Don Bartolo.

D'autres détails nous aident à comprendre le type d'éloignement vécu par Eugène par rapport à la «vocation de Venise».

C'est d'abord sa soeur Eugénie qui lui écrit d'Aix (26 octobre 1801) en soulignant la réputation de la société de Palerme et lui exprimant son inquiétude sur la façon dont il se divertit. Elle lui dit sa crainte de le voir mener une vie dissipée, lui qui déjà s'était montré si pieux et si réservé à l'endroit des femmes au point de ne donner la main à aucune d'elles sauf aux dames âgées!

Eugène, pour sa part, veut tout connaître de la vie de Ninette (Eugénie) et s'intéresse à sa formation, même dans ses moindres détails. Il veut qu'elle devienne une demoiselle aux manières gentilles et élégantes. Il lui suggère, en particulier, de surveiller sa diction.

Encore Eugénie:

On dit que vous aimez donner des conseils. Quant à moi, je trouve que vous faites très bien, car vous en donnez d'excellents et j'ai apprécié tous ceux que vous m'avez déjà donnés. Dans une lettre que vous avez écrite à notre maman, vous lui avez dit de prendre

Nous sommes très loin, même si nous ne sommes pas devant une situation peccamineuse, de la vocation missionnaire à servir les pauvres et à s'exprimer dans leur propre langue. Des années plus tard, Eugène fera des reproches très sévères aux Oblats qui ne parlent pas le provençal. Son ministère parmi les pauvres en 1813 a débuté avec ses célèbres prédications de Carême en provençal. À partir de là, on devait utiliser cette langue dans la prédication aux plus pauvres, lesquels ne comprenaient pas le français «cultivé». Une des accusations adressées à l'évêque Eugène à Marseille sera l'usage de la langue provençale dans son ministère.

Un autre élément qui nous aide à comprendre davantage la décision future d'Eugène de «tout laisser» pour suivre le Christ est son attitude à l'endroit du mariage. On a souvent dit que les mariages que sa mère avait «organisés» étaient des mariages d'intérêt. Nous ne devons cependant pas oublier quelque chose de typique de la culture méditerranéenne: on contractait le mariage après de longues conversations et tractations. Souvent les contractants ne s'engageaient qu'au terme d'ententes où la dote tenait une place très importante.

En 1802, alors qu'Eugène était encore à Palerme, Marie-Rose Joannis commence à chercher un parti pour son fils.

Elle écrit à son mari (17 janvier 1802) que, si la Providence favorise ses plans, Eugène trouvera un parti encore plus riche que ce qu'il aurait pu espérer même à des époques plus calmes. Elle pense aussi au mariage de Ninette, la soeur d'Eugène, et ajoute que, lorsque ces deux affaires seront réglées, un grand pas aura été franchi pour le retour de M. de Mazenod en France et leur tranquillité.

Le mot «affaires» ne doit pas nous tromper. Nous n'avons pas à penser avec la mentalité de quiconque voit et lit continuellement des histoires d'amour. Il faut se situer à une époque où le mariage était principalement un contrat. Dans une famille, par exemple, où il y avait plus d'une fille, la première à se marier était la plus vieille. Mon grand-père, pour donner un exemple personnel, dut se marier avec la première fille de mes arrière grand-parents, parce qu'elle était la plus âgée, malgré qu'il ait cherché à se marier avec la seconde.

Lorsque Eugène est informé des intentions de sa mère, il cherche à connaître la candidate mais la mère y met un frein. Elle se refuse à lui révéler les détails de son projet, car, dit-elle, un projet de ce genre comporte des «avantages» et des «inconvenients» et elle se donne quelques mois avant de prendre la décision.

Mais la candidate, qui était «douce et docile», décède.

Nous connaissons d'autres projets de mariage préparés par Marie-Rose et l'oncle d'Eugène, Roze-Joannis.

En 1804, le père d'Eugène aborde avec lui le sujet du mariage. Eugène était très préoccupé par la dote en vue de solutionner les problèmes économiques.

«Il n'y a aucune demoiselle qui me convienne à Aix; et peut-être je ne plais à aucune.

Donc je ne me marierai pas, donc je ne serai pas bon mari et bon père. Ce n'est pas que je ne désire beaucoup d'avoir de petits enfants, *ma la moglie* (en italien: mais la femme);

ah! c'est une terrible chose qu'une *moglie*. Et puis encore, c'est que je la veux très riche, *richissima e buona*, ce qui est bien difficile à trouver».

Dans ce cas, le projet n'aboutit pas à cause de la dote sur laquelle les deux partis ne peuvent se mettre d'accord. Mais Eugène demeure intéressé au mariage et la famille poursuit ses recherches d'occasions.

Nous connaissons la dernière occasion par une lettre écrite en juin 1808 à sa soeur; il y révèle que depuis le mois de janvier il a décidé d'entrer au Séminaire de Saint-Sulpice pour se faire prêtre. Eugène lui demande de garder le secret sur sa décision jusqu'à ce que les détails soient précisés.

Il ajoute ensuite quelques détails qui sont pour nous fort intéressants.

J'ai appris à Marseille que Montaigu épouse Mlle de Pierrevost, cette même demoiselle que l'on m'avait présentée, et que j'ai vue dans une maison où elle vint pendant que je m'y trouvais. Elle n'est pas aussi horriblement laide qu'on la disait, mais personne ne serait tenté de dire qu'elle est jolie. Quand à nous, ma chère Eugénie, nous nous rendrons je pense un peu plus difficiles, et dans deux mois d'ici, s'il plaît à Dieu, quelqu'un ou plusieurs se mordront les poings. Quand je disais qu'il n'était pas nécessaire de nous tant presser, tu devais entrevoir pourquoi je le disais, si tu n'avais pas oublié une conversation que j'eus avec toi il y a près de six mois [...] Tu ne te fais pas d'idée du plaisir que j'éprouve en pensant que, faisant pour ce qui me regarde la volonté de Dieu, je change de beaucoup ta position .

La décision d'Eugène fut donc prise au début de 1808, les projets de mariage s'étant poursuivis jusque là, du moins de la part des partis en cause. D'autre part, la décision d'Eugène favorise la position de sa soeur qui acquiert la part d'Eugène dans la dote. Ainsi elle peut aspirer à un meilleur parti.

Un autre élément, qui contraste avec l'austérité d'Eugène qui décide d'entrer dans l'état ecclésiastique, est les dépenses qu'il consacre à se maintenir élégant alors qu'il était à Palerme.

Dans une lettre de son père (21 novembre 1799), nous apprenons une petite histoire de souliers. Eugène voulait retourner ses souliers chez le vendeur, sous prétexte qu'ils sont déchirés, trop étroits, etc. Son père s'y oppose, lui suggérant comment s'accommoder des souliers dont il dispose et invoquant le paiement déjà effectué. Il prévoit d'ailleurs que le cordonnier refusera de reprendre sa marchandise.

Rien à voir avec l'Eugène qui, alors enfant, avait changé ses vêtements neufs pour des guenilles du charbonnier. Rien à voir avec le Monsieur de Mazonod qui change ses souliers avec ceux d'un pauvre. Rien à voir non plus avec le futur évêque de Marseille qui s'habillait très pauvrement et qui portait une paire de vieux souliers.

### **1802: Une année difficile**

En 1802, Eugène perd, outre sa première «candidate» au mariage, ses trois guides: la duchesse de Cannizzaro meurt, meurt également Don Bartolo, et Eugène doit se séparer de son



père pour retourner à Aix et rejoindre sa mère qui le 25 avril 1802... «se présente à la mairie d'Aix avec quatre témoins et 'demande à haute voix la dissolution de son mariage', qu'elle obtient immédiatement par décision du maire Brignon».

À la mort de la duchesse de Cannizzaro, Eugène tombe malade. «Le 17 août, une grave maladie se déclara; il s'agissait d'une fièvre intestinale bilieuse continue avec redoublement, accompagnée de saignements de nez, vomissements de bile, transpiration arrêtée».

En octobre, rétabli, il part pour la France. La traversée est très difficile. Sur le bateau, il ressent la faim, le froid, la tristesse. Les vents compliquent la navigation. Eugène débarque à Marseille le 24 octobre 1802. Sa mère n'est pas là, ni personne d'autre.

«En désespoir de cause, après avoir mis ses papiers en règle, transmis les commissions de Charles-Antoine à ses amis et connaissances, Eugène se décida, le 28, à gagner Aix, sans aucune certitude d'y rencontrer sa mère. Si, pour ne pas contrister le président, il édulcore sa déception, nous pouvons deviner qu'il fut non seulement fort en peine, mais très réellement peiné. Une série de fausses manoeuvres, de contre-temps regrettables, excluait après coup l'interprétation fâcheuse que suggéraient sur le moment le silence et la passivité de Mme de Mazenod. Mais, avant de s'éclairer, le néfaste mystère de cet accueil manqué jeta une ombre sur l'arrivée d'Eugène en terre de France. Ce premier mécompte en présageait d'autres qui, de plus en plus, attristeraient son séjour. Pour se libérer du service militaire, il se rend à Saint-Julien puis à Saint Laurent pour ensuite retourner à Aix avant Noël. En juin 1803, il retourne à Saint-Laurent pour y demeurer jusqu'aux premiers jours de décembre.

Mais les choses ne vont pas beaucoup mieux à Aix. L'amitié entre la mère et l'oncle Roze-Joannis inquiète Charles-Antoine.

Sous prétexte que sa santé exigeait le remède d'un voyage, celle-ci prit, en mai 1803, la direction des Iles britanniques avec son cousin Roze-Joannis, qui se rendait à Londres pour affaires. La rupture de la paix d'Amiens les empêchant de gagner cette ville, tous deux prolongèrent leur séjour à Paris, puis à Vichy, et ne rentrèrent à Aix qu'au bout de trois mois. Le président eut peine à comprendre, et il fallut que son fils dissipât les doutes que lui inspirait l'attachement de Mme de Mazenod à son cousin, en traçant de ce dernier un portrait peu flatteur: «Un grand homme à figure rébarbative, yeux enfoncés, nez monstrueux, joues creuses, bouche grande et dégarnie, dans laquelle par la plus minutieuse recherche on ne saurait trouver trois dents et la moitié d'une, poil gris-blanc, ton brusque...Enfin que vous dirai-je? un assemblage de décrépitude! Voilà, mon cher papa, voilà l'Adonis dont bénévolement vous supposez ma mère éprise. Cette peinture exacte et véridique suffit-elle pour vous tranquilliser?» Eugène avait beau ironiser; l'expérience avait prouvé que cet «assemblage de décrépitude» pouvait encore exercer quelques charmes. Nous savons en effet que le janséniste Roze, auquel manquait de temps en temps la grâce efficace, eut pour le moins un enfant naturel .

Eugène, qui avait l'intention de reconstruire le milieu familial, se rend compte que ce n'est pas facile.

Par certaines réflexions qui échappent à son entourage, par l'attitude et le comportement de celui-ci, Eugène ne tarde pas à constater que l'opposition des deux clans faisait de lui un enjeu. Il compare la réserve, le tact, la délicatesse, l'équilibre du président, de ses oncles, avec les pressions indiscretes qu'il subit à Aix. Ici comme là, certes on lui témoigne une vive affection. Mais comment ne pas préférer malgré lui la manière dont elle se traduisait en Sicile?

### **Une situation familiale complexe**

Dans l'expérience d'Eugène de Mazenod, une expérience enclavée dans l'histoire de la

France du XIX<sup>e</sup> et de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans une période caractérisée par des changements qui ont influencé profondément l'histoire universelle, les circonstances et les personnes "providentielles" furent nombreuses.

Une d'elles est sa mère, une personne au caractère difficile, qui s'est opposée fermement au chemin choisi par son fils mais qui finalement l'a accompagné dans toutes les étapes de sa vie jusqu'en 1851, année de sa mort. À travers les lettres qu'Eugène lui écrit nous connaissons mieux certains événements, certains sentiments qu'il a éprouvés et certains comportements chez lui.

Eugène voulait bien trouver une solution aux problèmes qui l'entouraient, en commençant par la séparation de ses parents, mais sans succès. C'est son père qui, en 1805, tire ses conclusions:

...ta mère ne veut avoir auprès d'elle ni ses beaux-frères ni son mari. Elle nous a trop formellement expliqué ses intentions à ce sujet pour que nous puissions en douter. D'après cela, en allant remplir la formalité prescrite par la loi de nous placer à Aix sous surveillance du sous-préfet, il faudrait ou nous loger chez des amis..., ou prendre une maison particulière, ce qui serait tout à la fois un crève-cœur pour toi ainsi que pour nous, et un sujet de scandale pour le public. Aucun de nous trois ne met de l'humeur en tout ceci; mais ta mère, dans un temps où elle craignait que nous n'effectuassions notre retour, nous ayant écrit en termes exprès qu'elle ne recevrait point tes oncles chez elle, quand même ils lui payeraient une pension, et que, pour moi, elle ne m'accueillerait qu'à la condition que j'irais me confiner à Saint-Laurent, tandis qu'elle resterait à Aix, tu dois voir si un pareil parti, qui ne répugnait point à sa délicatesse, pourrait convenir à la nôtre.

L'éloignement sauve du moins cette disparate, que notre présence ferait trop ressortir .

En 1802, Marie-Rose parlait du retour possible de son mari; en 1803, l'amitié avec le cousin Roze-Joannis a créé un abîme entre le mari et sa femme; en 1804, la rupture est définitive. Charles-Antoine de Mazenod retournera en France en 1818 pour y mourir deux ans plus tard à Marseille, loin d'Aix.

Si Eugène s'était marié, il aurait acquis l'autonomie financière et, par conséquent, aurait eu la possibilité d'aider son père et ainsi lui permettre de retourner à Aix, mais ce mariage n'eut pas lieu.

D'autre part, l'antagonisme entre les deux clans Mazenod et Joannis s'était accentué et était devenu irrémédiable.

Nous ignorons avec quelle sérénité Eugène a assumé ces problèmes, mais nous avons des indices de son agacement devant cette situation.

Le 3 septembre 1805, il écrit de Paris à son père, se plaignant de ce que sa mère craigne que son fils demeure à Paris. «Est-il concevable que ma mère ne sache pas m'apprécier?». Charles-Antoine lui répond non seulement en appuyant l'autorité de Marie-Rose Joannis, mais en invitant Eugène à être compréhensif à son endroit. Eugène lui répond le 26 décembre dans une lettre pleine d'inquiétude.

...Ce que vous me dites en réponse à la lettre emportée et peu réfléchie que je vous écrivis de Paris au sujet de certains petits reproches de ma mère, me couvre de honte et de confusion. Je cherche à retrouver dans mon esprit ce que la mauvaise humeur me fit dire alors mais je ne puis me le retracer et je n'en suis pas étonné puisque mon cœur n'entraîne pour rien dans ces plaintes mal fondées et si fort exagérées. Comment ai-je pu un seul instant ne pas reconnaître l'amour qu'a pour moi cette excellente mère? En vérité je suis tenté de croire que quelque malin esprit s'était emparé de ma plume. Ma mère est un être adorable, elle possède toutes les vertus, on ne peut lui reprocher aucun défaut si ce n'est une extrême franchise qui, dans le moment

où elle est imbue d'une idée qu'elle envisage avec vivacité, lui empêche de mesurer les termes qui très souvent expriment plus qu'elle n'en veut dire. Douée d'un coeur parfait elle adore ses enfants, sa mère, son mari et toute sa famille, elle n'oublie qu'elle, que malheureusement elle ménage trop peu. Ma mère est en un mot la femme la plus parfaite que je connaisse. N'attribuez pas à la tendresse filiale le portrait que je viens de vous tracer, vous pourriez craindre que sans m'en apercevoir je me fusse laissé aller à une partialité qui après tout serait bien pardonnable, mais vous apprécierez davantage mon témoignage quand vous saurez qu'il est conforme à l'opinion de toutes les personnes qui connaissent véritablement ma mère.

Marie-Rose n'était en rien la femme la plus parfaite, mais le fils désirait ardemment la réconciliation de ses parents et pour cette raison cherche à éviter tout malentendu.

### **La recherche d'Aix**

À son retour à Aix, Eugène avait rêvé de la réconciliation familiale, mais ce qui lui paraissait possible en 1801 se transforme en une barrière insurmontable à cause de l'influence négative de son oncle Rose-Joannis sur sa mère. Cette année-là, Eugène passa six mois dans l'ennui à Saint-Laurent.

«À Aix, en 1803 et au début de l'année 1804, il semble bien avoir participé à la vie mondaine avec un certain intérêt». Deux fois par semaine, il se réunit avec ses amis pour chanter, danser et prendre part à des comédies. Si quelqu'un s'ennuie à Aix, écrit-il à son père (16 février 1804), c'est par sa faute. Son expérience à lui est tout autre: il y trouve tout pour s'occuper et se distraire: des concerts, des promenades en campagne, des bals déguisés, des comédies, etc.

Mais ici il faut souligner un autre élément de la personnalité et de la culture méditerranéenne d'Eugène: il écrit et raisonne avec le coeur. De fait, Aix était une ville beaucoup plus ennuyante que Palerme, Eugène était mal à l'aise dans la famille de sa mère, désireux de trouver une solution aux problèmes en cause. Comme d'autres fois, il ne cherche pas à se préoccuper de son père.

En 1804, Eugène, voyant qu'il n'allait rien gagner, projette de retourner en Sicile pour entreprendre la carrière militaire. «Le crédit dont jouissent les Talleyrant à la cour de Naples et ses amis de Sicile lui obtiendraient aisément un grade de lieutenant ou de capitaine dans la garde palatine».

En 1805, Eugène demeure trois mois à Paris avec l'intention d'obtenir son passeport, mais son projet faillit et il doit retourner à Aix plus triste que jamais.

Le jeune homme se sent de moins en moins à sa place et littéralement enrage de voir s'écouler dans une obscurité oisive les plus belles années de sa jeunesse, désespérant de trouver la moindre issue à cette situation qui lui devient intenable et qui semble définitivement bloquée. Tous les essais qu'il a tentés l'ont acculé à des impasses: impossible de reconstituer son foyer à Aix; impossible de s'assurer en France un poste ou une charge compatible avec ses principes et son honneur; impossible de recourir à la solution qu'il considère comme un pis-aller, le mariage; impossible de rejoindre son père et ses oncles pour faire carrière en Sicile. Devra-t-il indéfiniment languir chez sa grand mère Joannis?

À cette situation, cependant, il répond avec une foi intègre. Il participe activement aux Célébrations, se comporte avec charité.

Il allait de mansarde en mansarde, portant aux pauvres et aux malades, avec le secours matériel, l'édification de sa parole et de ses exemples. Il enseignait le catéchisme, instruisait les ignorants avec une patience, une douceur et un dévouement qui lui gagnaient tous les coeurs. Au besoin, il faisait le lit des malades, balayait leur réduit, pansait leurs plaies. Il appelait le prêtre au moment opportun et fermait les yeux de ceux qu'il avait soignés jusqu'à leur dernier soupir. Plusieurs fois par semaine il se rendait à

l'hôpital où il allait, disait-il, honorer et servir Jésus-Christ dans ses membres souffrants .

Il participe en outre à la vie de l'Église locale. Il prend d'abord connaissance de l'Église d'Aix, dont il se considère bientôt un membre vivant. On est même surpris de rencontrer sous sa plume, dès le mois de mars 1804, des expressions comme: «nous allons établir un séminaire», «samedi nous ferons l'ordination d'un prêtre et d'un diacre, etc.».

### **1806: Une année d'inaction**

N'ayant pas réussi à obtenir son passeport, Eugène va vivre, en 1806, une année d'inaction et insister pour que son père et ses oncles reviennent en France.

Séparé des personnes qui font partie de moi-même, le bonheur de correspondre avec elles par le plus doux de tous les commerces épistolaires m'aidait pour attendre avec patience le moment fortuné de notre réunion après laquelle je soupire incessamment. Ce n'est pas vivre, mes chers amis, que de voir nos jours s'écouler à trois cent lieues les uns des autres. Y pensons-nous, et pouvons-nous de sang froid former le cruel projet de ne nous revoir qu'au jour de la résurrection? Nous détruisons autant qu'il est en nous l'ordre établi par l'Auteur de la nature qui n'a pu vouloir, en nous formant du même sang, que nous nous obstinassions à vivre séparés. [...] Tant que j'ai conservé l'espoir de vous aller joindre, j'ai pu parler faiblement, mais aujourd'hui que tous mes projets se sont évanouis, je répéterai toujours la même chose, jusqu'à ce que vous vous soyez rendus à mes raisons; je me suis fait toutes les objections que vous pourriez me faire; les anciennes et d'autres encore, et je réponds victorieusement à toutes .

En juillet, Eugène parle de «projets évanouis». S'il s'était agi d'une réflexion ou d'un questionnement sur sa vocation, il ne se serait pas exprimé en termes si absolus. Certainement qu'il aurait parlé de son indignité, de son infidélité, de sa lenteur, mais non de «projets évanouis». Nous pouvons alors écarter l'idée qu'avant le 4 juillet 1806 il ait pu se passer quelque chose d'important qui aurait agi sur l'inaction d'Eugène. En particulier, il n'est pas logique de penser que le Vendredi saint de 1806, Eugène aurait entrepris un processus d'engagement dans sa vocation de Venise qu'il aurait perdue à Palerme et à Aix.

Le 1 août, Charles-Antoine répond à son fils en lui disant qu'il n'est pas facile de laisser les 3,000 livres de pension qu'ils reçoivent à Palerme et qu'ils ne recevraient plus à Aix. «Tu es dans l'impossibilité physique de remplacer ce que nous perdrons». La réponse d'Eugène est du 15 septembre.

...Si je n'étais pas trop préoccupé de la perte que nous avons faite (la mort de la princesse de Vintimille), je tâcherais, mon cher ami, de revenir sur le contenu de ma lettre du 4 juillet que vous croyez avoir victorieusement combattu, mais il faudrait que mon esprit fut plus tranquille qu'il n'est.[...] Il est plus que probable que l'absence de mon père a fixé ma destinée d'une manière bien opposée à ce que mon coeur autrefois si jaloux de la gloire paraissait me promettre. Je n'en serai peut-être que plus heureux si je sais mettre à profit pour le ciel une inaction peu volontaire, mais que je n'aurais jamais activée sans les avis et les conseil d'un père aussi éclairé que le mien...

Pour sortir de son état d'«inaction», Eugène se confie à son père, lui demande conseil afin de se libérer de cette situation qu'il considère sans issue. Mais tel n'est pas le cas lorsqu'il découvre la miséricorde de Dieu, quand il comprend que le bonheur est en Dieu et non hors de Lui.

### **1807: L'année du mystère**

L'année 1807 commence par une lettre d'Eugène à son père dans laquelle il parle clairement des dettes de Charles-Antoine et réitère que, malgré cela, il est possible d'envisager un retour des Mazonod à Aix. On ne trouve ici aucun indice de quelque projet et rien ne peut indiquer un processus de recherche, de réflexion ou de discernement.

Nous avons peu de documents de l'année 1807. Cela est important à noter pour comprendre le travail des premiers biographes d'Eugène qui ne disposaient pas des documents présentement à notre disposition, ni des nombreuses études réalisées récemment sur la très complexe figure de saint Eugène.

Il semble qu'Eugène cache un secret. À la fin de l'année apparaît quelque chose d'étonnant et de très explicite. Il écrit à son ami Emmanuel Gaultier, un médecin militaire en poste dans un régiment en Italie et qu'il a connu en 1805.

Maintenant, vous parlerai-je de moi? Oui, mais ce sera pour me recommander à vos prières, pour vous charger expressément de demander à Dieu avec persévérance qu'Il accomplisse sur moi ses adorables desseins dont je retarde l'effet par mes infidélités; qu'Il frappe, qu'Il coupe, qu'Il me réduise à ne vouloir que ce qu'Il veut, qu'Il renverse les nombreux obstacles qui s'opposent à ce que j'arrive à un état plus parfait auquel je crois fortement être appelé. Qu'Il me fasse la grâce de connaître de plus en plus les vanités de cette misérable terre, pour que je ne vise plus qu'à ces biens célestes que la teigne ne saurait entamer. En un mot qu'Il me rende digne de la Communion des Saints : me fasse occuper parmi eux la place qu'Il paraît m'avoir destinée, mais qu'il me semble être bien loin encore de mériter.

Eugène semble être à une étape avancée de discernement, il connaît la «place» qu'il doit occuper dans l'Église et ne tardera pas à prendre l'ultime décision dont il est question dans la lettre de sa soeur du 21 juin 1808. Cette lettre mentionnait sa décision concernant son avenir et l'abandon du projet de mariage.

Il semble ici qu'Eugène faisait son discernement avec l'aide d'un directeur spirituel. On peut supposer que le discernement avait été déclenché par un événement qui l'avait ému profondément. Lorsqu'il s'agira plus tard de fonder la Congrégation, il dira: C'est la seconde fois dans ma vie que je prends une décision très sérieuse comme poussé par une «étrange» secousse . La première secousse «étrange» a dû survenir cette année-là, en 1807. Rien d'étonnant alors qu'au cours de sa retraite de 1814 il se réfère à cet événement que nous pouvons facilement identifier comme étant le Vendredi saint de 1807. La première preuve de la véracité de ce Vendredi-Saint est qu'il n'y a rien qui s'y oppose, alors que beaucoup d'objections surgissent si nous situons ce Vendredi saint à d'autres époques. En outre, Eugène, dans ses lettres à sa mère, parle toujours d'un commencement de son processus de «conversion» et d'un retour à la «vocation de Venise». Pourquoi aurions-nous à nous opposer à cette interprétation?

### **Le discernement sur la «vocation d'Aix»**

Tous reconnaissent que lorsqu'Eugène parle de sa «conversion», il ne s'agit pas d'une conversion du mal au bien, mais d'une conversion de «ses propres projets» aux «projets de Dieu».

«À Aix, il est sûr qu'Eugène commença à examiner sérieusement sa vocation à la fin de 1806» . Pour le démontrer, le P. Beaudoin s'appuie sur deux lettres à sa mère, datées des 23 mars et 4 avril 1809.

Vos conjectures sont fausses et l'esprit vif de bonne maman n'a pas deviné quand vous avez cru que le Père Charles entraînait pour quelque chose dans la résolution que le Seigneur et le Seigneur tout seul m'a fait la grâce de m'inspirer. Rendez donc à ce saint homme vos bonnes grâces, vous n'aurez jamais de meilleur intercesseur auprès de Dieu. Toute la part qu'il a dans le parti que j'ai pris, c'est d'avoir beaucoup prié le bon Dieu pour moi; c'est en effet M. Beylot qui était dans ces derniers temps mon confesseur [...] Je vais

maintenant vous donner l'explication de l'énigme. Quand je fus pressé plus vivement que jamais par la grâce pour me vouer entièrement au service de Dieu, je ne voulus rien déterminer à la légère et vous dûtes vous apercevoir que je commençais à quitter cet état de tiédeur dans lequel j'étais tombé et qui m'eût infailliblement conduit à la mort, je tâchai par une plus grande ferveur de mériter de nouvelles grâces du Seigneur et comme le bon Maître est généreux, il ne manqua pas de me les accorder. Je priais, fis prier, consultai, je ruminai ainsi pendant un an les desseins que la Providence m'inspirait; enfin le moment approchant où il convenait que je me décidasse, avant de me fixer résolument et pour n'être jamais dans le cas de me reprocher de n'avoir pas employé tous les moyens possibles de connaître la volonté de Dieu, non content d'avoir fait consulter à Paris un des meilleurs directeurs qui existent dans le monde, entre les mains duquel je suis en ce moment, je fus exprès à Marseille pour découvrir tout mon intérieur à un saint et expérimenté personnage, j'eus plusieurs conférences de plusieurs heures avec cet ange de paix, après lesquelles il ne me fut plus possible de douter que Dieu me voulait dans l'état ecclésiastique pour lequel, malgré les circonstances et peut-être à cause des circonstances, il me donne un attrait déterminé.[...] Rendez donc au P. Charles votre amitié et surtout recommandez-vous à ses prières.

Eugène s'était senti poussé par la grâce au temps où il vivait avec sa mère. Voilà pourquoi il lui insinue qu'elle a dû se rendre compte de quelque chose. Il s'agissait d'une «pression extérieure» qui l'avait dégagé de l'état de tiédeur que nous avons noté surtout durant l'année 1806 et qui se prolongeait depuis Palerme.

Évidemment, comme tous les processus de conversion, il y a un temps où la grâce fait son chemin en tenant compte de la faiblesse humaine.

Durant une année, après «l'impulsion» de la grâce, Eugène poursuit sa réflexion avant de consulter les directeurs spirituels. Mais si, au lieu de parler de 12 mois exacts, il s'agissait de la période s'étendant du 27 mars à la fin de 1807, serait-ce fausser la vérité et falsifier les documents? J'estime que non. Nous sommes devant un «méri-dional», et par surcroît du siècle passé. D'autre part, nous avons vu la manière imprécise (pour notre mentalité) de traiter la date de la «vocation de Venise».

Pour illustrer par une note personnelle, je vous dirais que chaque fois qu'on me demande combien de temps je me suis accordé de réflexion avant de joindre les Oblats, je réponds: un an. Mais je sais bien que cette année s'étend des premiers jours de décembre 1972 jusqu'au mois de juillet 1973, c'est-à-dire 8 mois.

La décision d'Eugène fut beaucoup influencée par le P. Augustin Magy ainsi que Monsieur Duclaux, sulpicien, de même que M. Beylot, son confesseur à Aix.

Les 4-6 avril, Eugène écrit une autre lettre à sa mère:

Vous me dites qu'il faut réfléchir longtemps avant de prendre une détermination aussi sérieuse. Sans doute, il faut réfléchir et s'éprouver, mais faut-il que cet examen dure toute la vie? Jamais résolution n'a été plus mûrement et plus longtemps discutée que celle que je prends. A Noël prochain, époque où vraisemblablement je prendrai le sous-diaconat, il y aura trois ans que j'examine cette affaire; plus d'un an d'épreuve dans le séminaire, après avoir consulté tout ce qu'il y a de meilleurs directeurs, et cela pour savoir si une vocation qui date d'aussi loin que l'âge de ma raison, qui me fait fouler aux pieds tout ce que la vanité a de plus séduisant, renoncer à tous les avantages que j'aurais pu trouver ailleurs, passer par-dessus des considérations qui eussent ébranlé les plus fermes, maîtriser enfin tous les sentiments d'un coeur si facile à s'émouvoir et accoutumé à l'empire, pour savoir, dis-je, si cette vocation vient de Dieu. Eh! mon Dieu! si le Seigneur ne m'inspirait cette résolution aurais-je pu résister à la seule idée de vous faire verser une larme? Répondez, vous qui connaissez mon coeur .

Le processus de discernement donc, comme le confirme aussi cette lettre, commence à

la fin de 1806 ou au commencement de 1807 (le 27 mars serait une date plus que probable, compte tenu des éléments culturels déjà mentionnés), après l'étape dite d'«absence de projets», d'«inaction» et du besoin des «conseils de son père». Après un an, il prend la décision, c'est-à-dire à la fin de 1807 ou au début de 1808. Le 12 octobre 1808, il entre au séminaire.

### **Le 27 mars 1807**

À la lumière de ce qui a été dit jusqu'ici, il est évident que dans la vie d'Eugène il est survenu quelque chose qui l'a fait passer de l'«inaction», du sommeil sicilien, à une attitude de discernement, de réflexion sur une décision qui l'engagerait pour toute sa vie. Cet événement est survenu à Aix, durant son séjour chez sa mère. Nous savons qu'il s'agit d'une poussée de la grâce.

Si nous lisons les notes de retraite où il parle du «Vendredi saint», nous voyons que cet événement correspond au moment où Eugène prend conscience d'avoir perdu du temps à chercher des solutions et découvre que Dieu l'aime et, depuis Venise, le veut prêtre.

Retraite de 1814: Eugène est dans la deuxième méditation de la retraite prêchée par le P. Neveu:

*Seconde méditation* : des motifs qui nous obligent à tendre à notre fin dernière et des moyens qui peuvent nous aider pour y parvenir.

Premier point: des motifs qui nous obligent à tendre à notre fin dernière. Second point: des moyens qui peuvent nous aider à y parvenir.

Il y va de mon bonheur, de ma gloire, c'est pour moi une sorte de nécessité, dit le P. Neveu.

Je l'ai cherché le bonheur hors de Dieu et trop longtemps pour mon malheur. Combien de fois dans ma vie passée mon coeur déchiré, tourmenté, s'élançait-il vers son Dieu dont il s'était détourné! Puis-je oublier ces larmes amères que la vue de la Croix fit couler de mes yeux un Vendredi Saint. Ah! elles partaient du coeur, rien ne put en arrêter le cours, elles étaient trop abondantes pour qu'il me fût possible de les cacher à ceux qui comme moi assistaient à cette touchante cérémonie. J'étais en état de péché mortel et c'était précisément ce qui occasionnait ma douleur. Je pus faire alors, et dans quelque autre circonstance encore, la différence. Jamais mon âme ne fut plus satisfaite, jamais elle n'éprouva plus de bonheur; c'est qu'au milieu de ce torrent de larmes, malgré ma douleur, ou plutôt par le moyen de ma douleur, mon âme s'élançait vers sa fin dernière, vers Dieu son unique bien dont elle sentait vivement la perte. A quoi bon en dire davantage? Pourrai-je jamais rendre ce que j'éprouvai alors? Le souvenir seul me remplit le coeur d'une douce satisfaction. J'ai donc cherché le bonheur hors de Dieu, et je n'ai trouvé hors de lui qu'affliction et chagrin. Heureux, mille fois heureux qu'il ait, ce bon Père, malgré mon indignité, déployé sur moi toute la richesse de ses miséricordes. Au moins que je répare le temps perdu en redoublant d'amour pour lui. Que toutes mes actions, pensées, etc. soient donc dirigées à cette fin .

De cette note on peut dégager qu'Eugène, durant un certain temps, a cherché le bonheur en dehors de Dieu. Il ne s'agissait pas évidemment d'un «agir peccamineux» mais d'un retard à répondre à l'appel de Dieu ressenti à Venise. Entre Venise et Aix, il y a plus de dix ans de retard. On comprend alors qu'Eugène verse des larmes amères devant l'impulsion de la grâce qui le pousse à une décision trop longtemps retardée.

Il est évident qu'Eugène participait à la Célébration comme laïc, qu'il était entouré de gens qui ont été témoins de son émotion. Il s'agit en outre d'une «poussée extérieure». Il ne nous

reste pas d'autre alternative: il s'agit du Vendredi saint de 1807.

## Conclusion

La vie d'Eugène est une vie très transparente en même temps que très complexe et comportant de nombreux événements importants. On pourrait écrire plusieurs biographies, avec différentes insistances et rapportant différents faits; en aucun cas on ne fausserait la vérité. C'est aussi une vie que l'on découvre à partir de peu, si l'on réalise qu'Eugène a été plongé dans l'histoire sociale, politique, ecclésiale de son époque, sans parler de l'immense travail de développement, d'organisation et de coordination de la vie de la Congrégation et du diocèse de Marseille.

Il n'est évidemment pas facile de faire la synthèse des différents aspects de sa vie.

C'est une vie, en outre, qui exige l'étude d'une énorme quantité de documents, dont beaucoup ne sont même pas publiés. Il n'a été facile à personne de découvrir et d'approfondir le cheminement de foi d'Eugène. Mais je crois que ces documents, malgré qu'ils disent relativement peu, procurent une vision complète et vraiment intéressante pour l'homme d'aujourd'hui qui a besoin de modèles viables, possibles et humains; des modèles de personnes qui se sont sanctifiées avec leur propre personnalité et leurs défauts, sans fuir le monde mais plutôt en ayant le courage de l'affronter sans crainte, de proposer des solutions, de savoir lutter pour ce que l'on estime le bien commun; des personnes qui savent s'immerger dans les ombres et les lumières du quotidien.

Eugène fut un homme pleinement intégré à la réalité, évoluant avec elle, marqué par la culture de son temps, méditerranéen, français, catholique avec tout le poids que portent ces termes. Pour le comprendre, il faut comprendre aussi le contexte dans lequel il a vécu, y inclus les 14 années passées en Italie.

J'aimerais terminer en partageant ce que j'ai expérimenté au cours de l'Expérience de Mazenod à Aix en 1996: la vie est sous la conduite de la Providence du Seigneur et tout, événements et personnes, même le péché, dans un cheminement de foi révisé de temps en temps à la lumière de la Parole de Dieu est un chemin de Dieu qu'Il utilise pour le bien du croyant. La vie d'Eugène est jonchée de personnes bonnes et mauvaises, d'événements bons et mauvais, mais toujours normaux, qui «ont collaboré» à ce qu'il soit un don de Dieu à l'Église. Car ce Vendredi saint, non isolé mais harmonisé avec l'ensemble des autres événements de sa vie, n'est pas un mythe; il est plutôt une «poussée de la grâce» qu'il convient de valoriser comme les autres événements de sa vie et qui met en lumière davantage la grandeur de Saint Eugène. La vie n'est pas un hasard, quand elle est vécue dans la foi, tout a un sens. Dans la foi, il n'y a pas d'événements sans valeur, tout est harmonie, même un Vendredi saint, surtout lorsqu'il s'agit de quelqu'un qui a voulu vivre dans la cohérence.

Giuseppe MAMMANA, o.m.i.  
(traduit de l'espagnol par Martin Roberge o.m.i.)

## Notes :

---

- 1 LEFLO, *Eugène de Mazenod*, I, p. 25-26, citant REY, I, p. 119.
- 2 LEFLO, I, p. 121-122.
- 3 Lettre à sa mère, 28 février 1809.
- 4 M. GILBERT, «La vie intime du Fondateur», *Études oblates*, 1942, p. 91-92.
- 5 LEFLO, I, p. 235.
- 6 LEFLO, I, p. 235-236.
- 7 LEFLO, I, p. 237.



- 8 Lettre de don Bartolo Zinelli à Eugène, 12 octobre 1801, dans REY, I, p. 43-44.
- 9 Don Bartolo à Eugène, avril 1802, dans REY, I, p. 44.
- 10 A. ADORNO, V. DAVID, G. MOAVERO, M. MOAVERO, *Eugenio de Mazenod racconta se stesso. L'esperienza palermitana*, Palermo, 1996, p. 27-28.
- 11 A. ADORNO, et alii, *Eugenio de Mazenod racconta se stesso*, p. 99.  
garde de ne pas trop parler en dialecte par peur de prendre un vilain accent. Eh bien! je vous dirai que, quant à moi, le mal est déjà fait et que, quand vous m'entendrez, vous me direz: Ah! quel accent!
- 12 Lettre d'Eugénie à Eugène, 26 octobre 1801.
- 13 *Journal*, 26 février 1837; Lettre au P. HONORAT, 28 février 1837.
- 14 Lettre de Marie-Rose Joannis, 20 février 1802.
- 15 Lettre à son père, 10 mai 1804.
- 16 LETTRE à sa soeur, 21 juin 1808.
- 17 LEFLON, I, p. 265.
- 18 LEFLON, I, p. 250.
- 19 LEFLON, I, p. 259.
- 20 LEFLON, I, p. 260.
- 21 LEFLON, I, p. 260-261.
- 22 LEFLON, I, p. 267-268.
- 23 LEFLON, I, p. 269.
- 24 LEFLON, I, p. 268.
- 25 Lettre à son père, 26 décembre 1805.
- 26 Y. BEAUDOIN, *Introduction aux écrits spirituels (1794-1811)*, Rome 1991, p. XXII.
- 27 LEFLON, I, p. 277.
- 28 LEFLON, I, p. 284-285.
- 29 REY, I, p. 54.
- 30 Y. BEAUDOIN, *Introduction aux écrits spirituels (1794-1811)*, 1991, p.XII.
- 31 Y. BEAUDOIN, *op.cit.*, p. 36, note 84.
- 32 Lettre à son père, 4 juillet 1806.<sup>33</sup> Lettre de Charles-Antoine de Mazenod à son fils, 1 août 1806, dans Y. BEAUDOIN, *op. cit.*, p. 38, note 87.<sup>34</sup> Retraite, 1814.
- 35 Lettre à Emmanuel Gaultier, 23 décembre 1807.
- 36 Lettre à Forbin-Janson, 23-24 octobre 1815.
- 37 Y. BEAUDOIN, *op. cit.*, p. XXIV.
- 38 Lettre à sa mère, 23-24 mars 1809.
- 39 Lettre à sa mère, 4-6 avril 1809.
- 40 Retraite, 1814.

# The Making of an Apostolic Man 1808-1818

## Within the Formation of Saint Eugene de Mazenod, OMI

**Sommaire:** La thèse examine quelques aspects des conditions spirituelles, pastorales et sociales du temps du Fondateur et qui ont influencé sa formation première et les premières années de son ministère. Ce qui a pu avoir certains effets sur la vie apostolique des premiers missionnaires de Provence. L'auteur a recueilli quelques idées théologiques tirées de ses biographies, de sa correspondance et de son journal, idées qui peuvent jeter un peu de lumière sur le sens de *l'homme apostolique* mentionné dans les Règles de 1818.

### Introduction and acknowledgements

One of the fruits of the Second Vatican Council for institutes of religious life has been a revived interest in the founding story of the institute through "a continuous return to the sources of all Christian life and to the original inspiration behind a given community." (*Perfectae Caritatis*, #2). The result for those communities so renewed has been a heightened appreciation for their founding person, particularly in the story of that person's response to the prompting of the Holy Spirit in order to meet a particular need of the Church at their moment in salvation history. The Missionary Oblates of Mary Immaculate is one religious congregation which has grown to greater awareness of the particular response through the life of Saint Eugene de Mazenod, who gathered together a handful of French priests in 1816 and formed the initial community of the Missionaries of Provence.

The proposition of this investigation is that the founding charism as made manifest by the Holy Spirit through the life of a founder can be even better appreciated if one should take into account various factors surrounding the founder's moment in history. In the case of Eugene de Mazenod, such influences as the post-revolutionary climate of early nineteenth century France, the spiritual and pastoral states of the Church, various influences upon his seminary formation, and events occurring during his first years of ministry would each have a major influence upon him, and indeed left their imprint upon the first years of his new institute. It may be of some benefit to consider these influences so to better situate de Mazenod in his particular moment and thus hopefully uncover a few fundamental principles of his particular spirituality. Such elements, when appreciated within their manifestation in one historical period, will help in understanding his underlying spiritual theology and thus enable a more effective and faithful response to it in later generations.

This investigation begins with a resume of the life of St. Eugene as a young exile from the French Revolution until his entry into the seminary. Chapter Two considers some major political, social, ecclesiastical and pastoral factors which were present in the first decade of the nineteenth century. The third chapter considers the Seminary of Saint Sulpice, its spiritual heritage in the Bérullian French School of spirituality and other influences. Chapter Four investigates de Mazenod's first critical years of priestly ministry, notably his struggles with reconciling the tension between an active apostolate with his interior prayer life which led to the founding of his missionary society. The final chapter reflects upon two principal concepts which result and become evident in his spirituality. The spiritual life of Eugene de Mazenod was centered upon Jesus as the Incarnate Word of God, a life which sought to become that of Christ to the extent of embracing the cross through his prayer and ministry. This attitude enabled him to mature in his Christian apostolic life by being ever more animated by the Spirit of the Risen Christ.

I would like to thank Rev. François-Marie Lethel, O.C.D. for his interest and support in completing this work. A special word of thanks goes to Rev. Aloysius Kedl, O.M.I. who, when he

was not assisting in his capacity as general archivist for the Oblate congregation, historian, proofreader, and chief sounding board, has been for this author as well as other Oblate students a great source of encouragement for research into Oblate origins and history.

## Chapter One A Given Man at a Given Time

Before considering the time of formal apostolic formation of Eugene de Mazenod, it will be helpful to examine briefly some aspects of his life prior to entering the seminary. God's grace builds and works upon nature in such a way as to develop it toward its perfection. This is true for any human object of God's transforming love; therefore, let us consider this particular person within his unique situation.

### A. Eugene de Mazenod From Birth Through Young Adulthood

Charles-Joseph Eugene de Mazenod, born in Aix-en-Provence on August 1, 1782, was the second of two children. His father, Charles-Antoine, was a fiefed noble and President of the Court of Accounts, Aids and Finances of Provence. Mme Marie Rose Eugenie de Joannis, mother of Eugene, came from a wealthy middle-class family. The couple lived together harmoniously despite apparent differences in age and background, though after many years the marriage suffered a civil divorce for financial reasons.

Theirs was a happy family during Eugene's first years, however, and he grew in the ways of a contemporary Provençal child – including the use of the local dialect by way of his attending nurse. He also displayed while young a characteristic stubborn will which was seen as a good quality; his grandfather, on observing a particular “temper tantrum,” remarked that “This *picho* was born with *caractère*. Let him say ‘I want.’ It's better than whining. He has *caractère*! That's what I like.” Still, alongside these traits grew a certain generosity not often seen in a child. He was one to associate freely with poor children and others not of his station, sharing with them food, coin, and even clothing.

Meanwhile, the storm clouds of revolution were gathering. King Louis XVI in Paris had set himself against Parliament when he had dismissed it *sine die* in May of 1788, only to witness its reopening in a display of aristocratic self-assertion of the three noble classes of “the Church, the Sword and the Robe.” The lavish noble celebrations of October would give way to the December 26 assertion of the Provençal commoner “third estate” for constitutional equal rights alongside those of nobility and clergy. The resulting national struggle to maintain the existing order eventually led to the first major riots in March 1789. The noble classes witnessed their initial assertion against the Crown mutate into a revolution which threatened themselves and anyone associated with the existing power structure.

Charles-Antoine de Mazenod was, of course, caught up in this drama. He felt the need to respond to the national threat for reasons of maintaining the established order and, with it, the rights of nobility. His own noble identity with his deep sense of family and class honor would be assumed by his son, and Eugene would struggle for many years with this part of his identity. He would never completely lose his noble upbringing. It would serve to his advantage as founder of a religious congregation and later as bishop, but he would also find a lifelong struggle with other elements of his personality which had their roots in this period. For the moment, however, the elder de Mazenod perceived the growing danger and initiated what was to be many years of exile for his son.

#### *The Exile*

January 1791 was already witnessing the end of the precarious calm between two storms. The family had witnessed the 1789 violence and the uneasy political and social climate which ensued. Now, however, the winds of change were blowing again in the streets of Aix. Eugene's father sensed that the Revolutionists were planning a second mass bloodletting, endangering his children. That, plus concern about government-controlled religious instruction, moved him to direct that Eugene be taken from his school and go along with them to Nice. There they remained for five months convinced of a speedy return to normalcy.

## Sojourn in Italy

Normalcy would elude them, however, and they were forced into a longer exile. The family thus relocated to Turin, where they could give more stability to Eugene's education. They entrusted him to the Barnabite Fathers who attended to the education and formation of aristocratic sons. He eventually won praise for both high academic skills and leadership responsibility despite having to learn a foreign language. Primary attention was given to the formation of the religious life while the students were expected to follow a precise rule of life during their academic sojourn. After two years, however, the revolutionary armies in Nice and Savoy had begun to threaten the sizeable number of émigrés who stayed in Piedmont. Charles-Antoine once again had to relocate his family, arriving in Venice in April 1794.

The almost twelve-year-old Eugene found himself in the much more licentious and prolonged *carnivale* Venetian atmosphere without the natural protection of the structured life afforded by the Barnabites. His mother would eventually choose to return with his sister to France, leaving his 'family' now limited to his father, uncle, and grandfather. The existing aristocratic code of conduct prohibited them from tutoring their young charge, in spite of their countless number of empty hours. His early adolescent development was therefore at risk. Providentially, he came to meet Don Bartolo Zinelli, who was to have a lasting impression on the youth. The priest was an avid admirer of the Jesuits, strove on several fronts to encourage their reestablishment in this period following their 1775 dissolution, and had a love of learning. Beginning with a "chance meeting" from their respective windows that his father had arranged, he gave Eugene access to his private library, a wealth of classical literature which included books in French, Italian, and Latin. Zinelli took upon himself the task of continuing Eugene's education and religious formation, establishing for him another 'rule of life' which would help direct the youth amid the less than wholesome atmosphere of nineteenth-century Venice. The priest also admitted the youth to his own family surroundings, thus helping to supplement an otherwise dreary home life. Much later, as Bishop of Marseilles, Eugene would recall that

it was during that time that a true man of God struck the foundations of faith and piety in my soul which he had prepared beforehand by his skillful direction, aided by the Holy Ghost Whose instrument he was. And upon these same foundations did God, in His mercy, build the edifice of my spiritual life. For I first learned to scorn the vanities of the world and to acquire a taste for the things of God, at the feet of this holy priest.... My vocation to the priestly life dates back to that time.

Political instability forced the de Mazenod family to leave Venice for Naples, arriving there on the evening of January 1, 1798. Though their financial situation gradually stabilized, it was not a joyful time. Eugene's mother and sister were communicating very sparingly from France, and his own personal life was reduced to idleness and boredom, a severely limited social life often reduced to "either chatting or listening to others chat." It was a time of few good memories.

With the French armies having entered the Italian peninsula and taken possession of the Papal States, the never-ending menace of French armies and revolutionary forces once again forced the family to flee, this time arriving in Palermo in January 1799. Eugene was 17 years old at this time, and it was the beginning of what may be termed the most "worldly" years of his life. He was befriended by the Duke of Cannizzaro and his wife, who took it upon themselves to insert the young nobleman into the aristocratic circle of that city. Eugene readily adapted to his new ambience, gradually adopting the title of *conte* to identify with it further. He benefited in many positive ways through his association with the duke, such as augmenting his fragmented education and taking up characteristically noble activities of horsemanship, riflery, and swimming.

In spite of this new, more defined social world in which he found himself, the youth was beginning to feel the gnawing emptiness characteristic of those graced to recognize the lack of authenticity in their lives. Eugene described this period in his later *Memoirs*:

I was far from taking part in these amusements; much to the contrary. It is a strange thing, but whenever I found myself in the midst of it, its noisy music and its completely worldly gaiety, I would feel my heart contract and sadness would take hold of me... It was simply that I was out of my element.

He was maintaining contact with Don Zinelli in Venice during this time who, as he had done for the past years, encouraged him to hold fast to basic principles. Indeed, the youth did not completely abandon himself to the immoral frivolity which was at his bidding. His correspondence during this time suggests no particular religious sentiment. The death of the duke's wife, a woman who had become "a second mother" to him, only added to his overall sense of gloominess. A product of his time, he instead sought insight in such Romantic literature as *Thoughts on Life, Death and Immortality* by the Englishman Edward Young.

His unhappiness increased with the unceasing insistence from his mother that Eugene return alone to them in France. The marriage of his bourgeois mother and aristocratic father had eroded somewhat during her absence, due to financial problems. Her husband's concern over significant French debts and his reluctance to concede to conditions for repatriation forced the elder de Mazenods to remain indefinitely in Palermo. While attending to the affairs of her husband and her original family, the mother also worried about securing Eugene's return to his native land to protect his inheritance and a more secure future. The events of the period had jointly converged in such a way that they agreed to a civil divorce as a remedy for their financial burdens.

The amnesty offered to nobles by the French Concordat of 1801 afforded the possibility of having Eugene return home safely. He was not eager to do so, feeling a strong repugnance at the prospect of becoming a subject of Napoleon, and found excuses to delay his departure. He finally had to act in spite of his principles, adding his name to the Act of Submission at the Palermo office of the Commissioner of French Trade with a promise "to be loyal to the French government established by the Constitution and to abstain from any direct or indirect correspondence or relation with the enemies of the State." Sadly leaving his father and uncle in Sicily, the young *contino* set sail on 11 October 1802 after an eleven-year absence from his native land, as well as a seven-year separation from his mother.

### **The return to France**

Eugene arrived in Marseilles some two weeks later to less than a promising reception. His mother was not at his disembarkation, having left a hasty note with a family acquaintance there. Eugene made his way to the family residence of Provence in order to clarify his citizenship there. There he arranged for a family-paid subscript for required military service at less cost than found in the cities. The residence of Saint-Laurent was in stark contrast to his Palermo environs. The house was palatial, but empty. It held no books or other diversion for the long months during which he remained there alone.

His new French residency was one of continual preoccupation for livelihood. His mother had re-secured some original de Mazenod holdings, but nonetheless they were financially poor. It was during this time that Eugene was considering marriage as a way to rescue the family fortune. His mother had proposed that he pursue this aristocratic practice before leaving Sicily, and Eugene was presented two prospective wives beginning with his return to France which were motivated entirely by financial considerations. Neither one was successful, however, and eventually his plans focused again upon the aristocratic environs of Palermo with hopes of securing a position in the Palatine Guard. This enterprise also failed, due to his inability to secure the needed travel passport.

### **Conversion to a new life direction**

It was during this time that his earlier noted "spiritual crisis" would reach its climax,

altering the course of his life. Eugene by 1806 was directed toward marriage, though for purposes of realizing a stable economic and social future. However, he found his plans thwarted at every turn. Failed marriage prospects, his inability to return to better possibilities of Palermo or to find suitable employment at home, and the difficult living arrangement with his mother's family all transpired to bring him to a period of deep religious experiences and a redirection of life between the years 1806 and 1808.

This turnabout was not a serious change of moral nature or even a question of basic faith, as documentation before that time would suggest. The most pressing consequence was his recollection of his considering the vocation of priesthood, conceived during those formative years in Venice with Don Zinelli. Eugene felt culpable for having long ignored it, fed by a spirituality current of the time which would consider such a refusal tantamount to mortal sin. Describing his spiritual life leading to this point, Leflon notes that we know that his Christian life did suffer an undeniable slackening, and by no means was he exaggerating when he spoke of "tepidity." Undoubtedly, his outward practice of religion remained regular, but... Eugene de Mazenod [had] lost his taste for prayer, and drew farther apart from Christ. The episode gave way to long months of reflection concerning the accuracy of a priestly calling, with visits to seek spiritual advice from some noted people of the time. One was the Sulpician Fr. Duclaux, who would exert later influence upon de Mazenod at Saint Sulpice.

De Mazenod also had recourse to a remarkable Jesuit, Father Augustin Magy. This priest had remained faithful to his Jesuit calling for those many years after the suppression of the order, rather than adapting to a more secular clerical lifestyle. Living in a small, simple room above the sacristy of a Marseilles church in which he ministered, the elderly Magy was content with his meager subsistence. He was known as a learned man of deep virtue whose life radiated with charity, zeal and piety, and was sought by many seeking spiritual advice and discernment. Eugene met with Magy on several occasions, and the priest would eventually confirm his discernment. Such an example of apostolic simplicity, fidelity and virtue could not but have had effect upon his future designs.

A period of charitable work followed in which he attended to various needs among the imprisoned of Aix. One cannot say the degree of impact it had upon him, but the wretched conditions, the institutional neglect common to government-run 'charity' efforts, and abuses of administrative cheating would understandably have some effect upon the young nobleman. It is reasonable to think that this, too, was an influential factor upon Eugene's later choice to minister among the poor and neglected classes of Provence. After his zealous and reform-minded service, perhaps to the extent of upsetting the established regulatory order, Eugene was able to discern the authenticity of his call and firmly set his sights upon the seminary of Saint Sulpice.

### **B. A Spiritual Portrait of de Mazenod in 1808**

The grace of God had intervened in the life of Eugene de Mazenod at a given point in life, one preceded by a young lifetime of events which had shaped him, influenced him, and perhaps even wounded him in some ways. A consideration of a few lines from his "spiritual portrait," written for his spiritual director upon entering Saint Sulpice, is telling.

The novice seminarian writes, and one may hear the reverberations of a firstborn nobleman:

I am of a quick, impetuous nature. When I desire things, I desire them very intensely and the least delay makes me suffer... Headstrong in my wishes and feelings, the mere appearance of a contradiction makes me bristle. If the contradiction persists and I am not firmly convinced that I am being opposed for my own good, I flare up and then my soul seems to develop a new resiliency...

In spite of his parents' difficulties, he still feels closely attached to those of both sides:

...it is almost unbelievable how sensitive my heart is, but it really is, even to extremes...

I idolize my family, I would suffer anything for certain members of my family, and this is no exaggeration because I would willingly and unhesitatingly sacrifice my life for my father, my mother, my grandmother, my sister, and my father's two brothers.

The nobleman gives evidence of his upbringing, though he emphasizes that it does not stand in the way of him displaying sincere concern:

Nor does social standing influence the love I bear for those who sincerely love me. I am unbelievably affectionate toward the servants who are sincerely devoted to me. I find it painful to be separated from them, and leaving them was heartbreaking. I am deeply interested in their happiness and do everything I can to secure it for them. And I do it not out of magnanimity or nobility of soul; only with those towards whom I feel indifferent do I act in this manner. Rather it is done out of affection, tenderness, yes, even love.

Promising beginnings for one who, while having turned away from sin, would still need to travel the long, long road of interior transformation. Eugene DeMazenod was a noble *émigré*, therefore understandably subject to its prejudices and preferences. He was part of a group which had left their birthplace and remained faithful to a lifestyle which subsequently evolved into something else in the native land. Thoughts of the *ancien régime*, along with the "rightful" relationship of the Church to the monarchical state, would still be present in his outlook. Years later, as bishop of Marseilles, he would recall of his seminary years that "a certain noble instinct" in his soul had taken added vigor from the thought that "the Church was drawing its priests only from the lower classes."

The neophyte seminarian recognizes something of this earlier upbringing as having an effect upon his present state, noting with the zeal of a beginner that

I know only too well that I should imitate those blessed and holy penitents who mortified their flesh in proportion to the pampering they had formerly shown it. Being as culpable as they, and even more so, since I not only imitated but outdid them in their bad conduct, I should, therefore, use the same means they employed to appease the anger of God and satisfy His justice...

He then proceeds to draw up a rather severe plan for an ascetical life, following the spiritual counsels of his Sulpician formation. Early and prompt rising from sleep, observing a schedule for fasting (120 days) which was twice as long as that prescribed by the Church of the time, and scant heat in his spartan bedroom chamber would form the heart of a regimen that would accompany him during his entire life.

His practice of the counsel of poverty would attack what he saw to be the root of his problem. Although he could have lived more in the style of a nobleman-seminarian, "To punish myself for the easy and aimless life I led in the world and for the attachment I felt for certain of its vanities, my cell will be poor and my outward appearance simple... I will be my own servant, clean my own room..."

Admittedly, there may also have been some financial concern for the financial resources of his mother. Still, his self-imposition of simple surroundings would remain the same throughout the seminary years, as he notes later in his seminary life that

Strictly speaking, I have hardly anything. The miserable treadle-bed I had, was mislaid during vacation, and I have borrowed one. Everything consists of little more than a simple mattress, a table, three rickety cane chairs; that's all. And yet, I do not miss my beautiful room at Aix, since it no longer suits my taste, nor does it fit in with the simplicity I hope to practice for the rest of my life.

His spirit of poverty would affect, of course, his manner of dress. A cassock of plain material, woolen cincture, hair worn straight rather than shaped. One telling observation of his

reads:

To be perfectly truthful, I don't see why men always want to adorn and pamper a miserable carcass which one day will be food for worms, and which is never less submissive than when it is catered to. And what is merely pitiable in men as a whole, becomes monstrous in men who take up the Cross of Christ.

He would make no allowance for drawing attention to himself through physical adornment. Growth in humility was what de Mazenod sought through a self-effacement which, in the present day may seem questionable but has enjoyed timeless recognition among the masters of the spiritual life. He is thankful for his change of life which will hopefully continue along this path, noting in 1808 that

After a worldly life of being praised, coddled, feted, and shown every consideration by all those with whom I associated, I shall be ever grateful to God that, after such a life, I found myself mixed in with a group of people who, by their more virtuous lives, draw attention to themselves and away from me. Were they not more conspicuous than I, even the equality would delight me since it would leave me unnoticed....

Such are a few glimpses into the spiritual perspective of Eugene de Mazenod at the beginning of his seminary years. His spiritual and apostolic life would be shaped by the grace of God working through events of his time, but dependent upon the malleability of his soul. He firmly embraced this idea as necessary for one called to be an apostolic worker.

## **Chapter Two The French Social and Religious Climates of the Early Nineteenth Century**

In order to consider the formation of one called to apostolic life, it is worthwhile to take account of various aspects such as the surrounding historical and religious circumstances of the time, the pastoral condition and needs of the local church, the currents of spirituality which were operative, among others. A candidate for the priesthood in 1808 would have encountered several major influences, each one offering significant elements which could affect a seminarian's perception of his particular vocation and how he was called to respond to it. A collage of influences merged together during the seminary and early ministry years of Eugene de Mazenod; the following describes the major ones.

### **A. The Precarious "New Beginnings" for the Church in France**

France in 1808 found herself in the middle of the Napoleonic rule under the new Empire. The rule of "the Corsican" had evolved from a promising start in 1799, while the nation was still reeling from the spasms of the violent Revolution. Before long, however, Bonaparte's own designs began to reshape the political and social landscape of Europe. Having become a popular First Consul, he was granted the title of Emperor by the French Parliament in May 1804. The Revolution "reformist" proceeded to arrange his own monarchy, becoming even more despotic and gaudy in behavior than had been the dethroned Louis XVI.

One of his first concerns had been to reestablish political ties with the severed Catholic Church. While he would only gradually reveal his own imperial aims which ultimately would seek the subversion of Rome in order to serve his own designs, the Concordat of 1801 was hailed by many as the beginning of a renewed Church in France. It was a costly accord for Rome, however. Catholicism would no longer be the official religion of France, but enjoy its recognition as "the religion of the majority of French people." The episcopacy would return to French soil and to realigned dioceses, a collaborative process involving government nomination and papal canonical institution. Clergy would be remunerated by the state, thus replacing the previous benefice practice. In return, Rome would witness the resurgence and political protection of Catholicism in a country torn by revolution and awash in the age of Enlightenment. The accord was not universally acclaimed, however, as many bishops and clergy saw it as overly concessive. Frenchmen who had been loyal to the Church during the bloody years of the Revolution, particularly those of the



nobility, felt betrayed. Those clerics who had become part of the civilly recognized constitutional clergy were to be replaced for their action which some had felt was necessary for the Church to survive in those precarious days.

The amity between Rome and Paris was soon tested, as Napoleon gradually revealed his true self. He adjoined a collection of seventy-seven Organic Articles to the original Concordat during the spring of 1802. Effectively, they infringed upon elements of ecclesiastical law and sought to further limit Church authority in France. The code sought to regulate liturgical practices, the celebration of feasts, norms for clerical dress, among other things. All acts of the Holy See required government approval before promulgation in France. Pius VII was disheartened by this first of what would become a series of reversals, but Napoleon enjoyed considerable popularity among Catholic faithful who were content with being able to practice their faith. The pope permitted that the Articles be adjoined.

The French ruler fomented a series of trials for Rome over the following years as he followed his plans for world and even papal domination, the latter-day Charlemagne having remarked with utter frankness that “the Pope will be my vassal.” Pius VII would soon give witness to this scheme, eventually finding himself held prisoner by Napoleon in the ongoing struggle between the two. Bonaparte’s attempt to have ultimate control over the French Church would backfire when the detained pope withheld his canonical institution of future bishops, resulting in many empty sees throughout the country. The political “tug of war” between Church and state formed a spectre overlooking the “favored” Catholic religious life during the first years of the nineteenth century.

Prior to his seminary years, the noble-minded de Mazenod had strong feelings concerning the dubious relationship between France and the Church. As one with hopes for a restored *ancien régime*, he was no supporter of Napoleon upon returning to France. He had written to his father in apparent disgust upon the papal signing of the Concordat, commenting to a supporter that “no matter what you say, the Pope, on this occasion, has made himself *sporificato*.” That is not to say that he was a dissenter of the papal decision, for in 1805 he clarified his distinction between political and religious opinions.

Anyone is free to think as he wishes concerning political matters...  
But this is not the case with religious opinions. If you are a Catholic, you are not allowed to pick and choose or follow your own inclinations. You are obliged to adhere to the decisions of the divinely appointed teacher... Such is my invariable way of thinking, and I would still think that way even should a decision contrary to my views be handed down by the Roman Tribunal.

The exiled *conte* had to admit in the same correspondence that the state of the Church was an improvement over the earlier years, noting that

How much greater therefore should my loyalty be, now that I see with my own eyes that everything was done for the best and has worked out for the best?... So great was the evil and so much were the consequences to be feared that there would have been no remedy if the head of the Church delayed in making great concessions.... After all, what was his objective? To preserve the Faith in France.

Though he was still hoping for a return to the ways of an earlier life, Eugene conceded and was sensitive to the needs of the struggling French Church. He would have little stomach, however, for those clerics who had conceded to the secularity of the age.

He did see, interestingly, some efficacy in Chateaubriand’s *Le Génie du Christianisme*, which was intended to be a philosophical apologetic of Christianity for an enlightened age. De Mazenod ultimately noted its inadequacy, however, in writing that

M. de Chateaubriand proposes... to convert unbelievers by proving to them that of all the religions that ever existed the Christian religion is the most

poetic, the most human, and the most favorable to liberty, the arts, and literature... He will, perhaps succeed in creating an interest in such a lovable religion, but it will always be necessary to go elsewhere to prove that the Christian Religion comes from God, that God alone is to be adored for Himself, and that one should prefer this religion to any other because it is the only true one, and the only one God recognizes.

## **B. The Pastoral State of French Catholics**

As a result of the Concordat, Catholic devotion began to reflower in 1802 with the signing of the accord and installation of the new episcopate. The need for reevangelizing was great, especially among the faithful of the countryside. The priests who survived and remained after the Revolution, with lay assistance, had barely kept the faith alive through circuit-riding Mass celebrations and basic catechesis. Now, however, the need to reanimate the faith prompted the creation of numerous preaching mission societies which adopted the seventeenth century styles of Vincent de Paul, Jean Eudes, and Grignon de Montfort. There was a need everywhere to reaffirm the faith, even in the cities. Picot noted at the time that "it cannot be denied that the Concordat was for a fairly large number of people the opportunity and occasion of a sincere return to religion," although the middle class was largely taken by Voltaire and other *philosophes*. Beginning in 1806, the bishops had to contend with a competing "document of the Faith" when Napoleon issued his *Imperial Catechism*. This publication, which most notably served to sanctify his rule and plans, was often quietly and politely ignored.

One of the greatest pastoral challenges of the Concordat years involved the acute shortage of priests. Literally thousands had been guillotined, drowned or otherwise killed during the Revolution; others had fled the country, married or otherwise left the ministry. Virtually no new vocations had been promoted during those years, and the meager government-issued stipend offered no enticement for newcomers. An appeal had been issued to all former priests and friars to return to the ministry upon declaring their repentance. A few seminaries began to reopen which had been closed by the Revolution, such as Saint Sulpice, but they would not bear really substantial fruit until after 1815. Priestly formation was normally of limited depth and scope, given the shortage of teachers and resources, hastily completed within two years due to the enormous pastoral need. A major figure in this period of restoration and reform was Mr. Jacques-André Emery, former Sulpician superior general and the current rector of Saint Sulpice. He would exercise a key spiritual and personal influence in de Mazenod's seminary formation.

## **A Gradual Reappearance of Organized Religious Communities**

The Napoleonic era witnessed a reappearance of religious order communities which had been dispersed at the time of the Revolution, as well as the creation of many new societies. They were not due to a religiously enlightened emperor, however; Bonaparte only encouraged some of the more active orders which would help meet the social needs of France. The need for teachers moved him to recognize such groups as the Brothers of the Christian Schools and the Ursulines. A few officially "contemplative" women's groups such as the Carmelites were able to reestablish themselves through their formation of in-house schools. Hospital needs prompted the reemergence of the Sisters of Charity and the Sisters of Wisdom. The recent interest in promoting foreign mission works prompted him to give his blessing to and actually subsidize some orders, with a view toward propagandizing the glories of a renewed French society. In contrast, the apparent "uselessness" of strictly contemplative communities, especially those of men, were generally dismissed by Napoleon as "unprofitable creatures" whose past debased lifestyle was "destructive of all virtue, of all energy, of all government." His opinion was but an echo of post-Enlightenment secular France which, when placed alongside a general Church wariness of the higher reaches of the mystical life, kept at bay what should have been an even greater flowering and maturing of religious sentiment.

## **A Restrained Life of Prayer**

French Catholicism had already become subject to a marked skepticism concerning the higher levels of prayer during the century preceding the Revolution. The French School of Bérulle wielded such an influence upon French mystical life in the sixteenth century that it became the

base for both subsequent French mystical promotion and misadventures. The era which produced both the Salesian and French Ignatian schools witnessed several notable “misinterpretations” in the cases of Mme Guyon and others. These were occurring precisely at the time when the abuses of Quietism were producing a reactive fear of what should have otherwise been a Spirit-inspired journey toward spiritual maturity in prayer.

The heresy of Quietism was based upon an ingenious premise – that one could make a definitive intention of giving oneself entirely to God which could never be recalled or nullified. The abusive possibilities of making such a “perpetual prayer” were most acutely brought to light in the condemnation of Michael de Molinos for his *Spiritual Guide* in 1687. Semi-Quiet-ism, particular to France, found a major springboard with the spiritual direction of Mme Guyon (1648-1702) by the Quietist Fr. La Combe. Her spiritual perspective was such that

True and perfect conversion is not “only from sin to grace,” but “from outside to within,” toward our center, which is God present in us. “God is our center” and because of that He draws the soul to Himself. She therefore has to make but little effort to withdraw within; that effort made, God does the rest. Therein is found the weakness – the belief that the “little effort to draw within” would easily and surely lead to one’s union with God. The subsequent doctrinal and behavioral abuses of this outlook led to an examination of her writings beginning in 1693 and resulted in an unresolved debate in mystical theology. These “Issy Conferences” produced two equally supportable opinions regarding the presence of “pure love” and one’s growth in prayer. The two major voices were the mystical proponent Bishop François Fénelon and the anti-Quietist Bishop Jacques Bénigne Bossuet. Bossuet’s more restrictive position became the more widely accepted, and had great effect upon subsequent French spirituality through such writings as his *Ordonnance sur les états d’oraison*.

The effect of the Quietist and Semi-Quietist controversies would be a growing reluctance to promote one’s growth in prayer. The approach of most spiritual authors was to insist that one remain at the level of ascetical prayer and works, thus keeping clear of the slightest chance of erroneous mystical experiences. In the early eighteenth century, the presence of a certain social ridicule of mystics and their dubious experiences also encouraged the view that mysticism should not be seriously considered.

### **Jansenist and Rigorist Movements**

The reaction to Quietism also had the effect of encouraging a revival of Jansenism. The sixteenth-century movement which preached the impossibility for a creature to realize a good act without God’s grace had been officially condemned, but there had remained a following. The condemnation of Quietism and the growing attitude of caution regarding mystical prayer gave them the opportunity to resurface. Seventeenth-century French Jansenism, when combined with a growing rigorist spirituality and its promotion of austere ascetical practices, had a considerable impact upon spiritual writers, religious life, seminary formation, and many cultural expressions. One should not blame the austerities solely upon the Jansenists, however; Bremond notes of the period that

Une autre école et plus ancienne, et plus nombreuse, et plus importante, et plus sûre, présente exactement ces mêmes caractères de «rigueur» et de «nudité chrétienne»; c’est la grande école de M. de Bérulle... Pour la religion comme pour le style, l’originalité de Port-Royal ne serait-elle pas un de ces mythes que tout le monde accepte de confiance et qui néanmoins s’évanouissent dès qu’on les serre de près?

One must recall that Jansenism and Bérullianism share a common Augustinian understanding of the efficacy of God’s grace, and both endorse a level of “annihilation of the self” in striving for union with God. Jansenism, however, pursued these valid theological points to their

extreme.

Nonetheless, the period witnessed an overall growing demand for penance and mortifications to kill the “old man” mentioned in the writings of St. Paul. The evidence of one’s continual need for conversion was to be seen in one’s indomitable concupiscence and covetousness. The “war with the self” was grim, a lifelong struggle to overcome the self so as to realize a perfection in charity:

Christian perfection should be simply the perfection of charity and love of God. But charity is prevented from reigning supreme in the heart by the rivalry of covetousness, to the degree that it has not been overcome... it therefore follows that the destruction or ceaseless diminution of covetousness, of love of self and created things, of the different lusts that together make up what is called concupiscence and “the old man”, carries with itself the perfection of charity – and this is what Christian perfection comes to, if we understand it aright.

As we sin only when we consent to some disorderly affection, follow some cupidity, entertain some unlawful pleasure, so we can be assured of having a sincere desire for perfection in charity such as there is in Heaven, of laboring solidly to acquire that earthly perfection which consists in freedom from sin, only in so far as we unceasingly fight every concupiscence, cupidity, desire for created things, in order more and more to diminish obstacles to the perfect love of God and whatever is an occasion of sin to man.

Eugene de Mazenod was aware of the presence of Jansenism in his day. An uncle on his maternal side was an avowed Jansenist who on one occasion suggested that de Mazenod himself should become one; the two of them were known to debate the issue. This family, given to rigorist tendencies, may have had some effect upon his own sense of personal sin. But Eugene became well-versed in the Church position and arguments against Jansenism during a period of personal study before his arrival at St. Sulpice. He produced in 1806 a ten-page study on Jansenism which left little question as to where his own opinion would lie:

Mais avant de me lancer dans ces lectures, je voulus me mettre en état de les juger, je puisais donc dans les recueils et dans les écrits des Saints Pères la pure doctrine catholique et c’est d’après elle que j’ai jugé ces livres et que je me suis vu forcé d’admettre les sentiments des Jésuites et de condamner les opinions jansénistes et quesnellistes.

Jansenist spirituality gave the final blow to French mysticism in the eighteenth century, which would not be revived until the late nineteenth. The spiritual life of a fervent Christian would henceforth be limited to the practice of penance and mortifications in what St. John of the Cross had termed the “purgative way,” even should the person give clear evidence of being led into deeper levels of prayer. The spiritual way for everyone, including monks and nuns, became systematic meditation based on the *Spiritual Exercises* of Saint Ignatius, the method of St. Alphonsus, the method described by St. Francis de Sales in *An Introduction to the Devout Life*, or the method of St. Sulpice.

One can see that there were several circumstances which had arisen before and even during those first years of the nineteenth century which would have affected seminarian formation for the Church of his day. These weighed upon the formation atmosphere of Saint Sulpice even as the interior formation spirit of the seminary, protected as it was, attempted to renew that spirit and zeal of the early Sulpician founders. Our attention now turns to a consideration of this venerated institution.

### **Chapter Three Seminary Experiences, 1808-1811**

It will surprise no one familiar with the subject that seminary formation is affected by considerably more than regular prayer and academic learning. The history of an institution and the charism of its founding religious society will wield an impact upon the spiritual ‘tone’ absorbed

by its seminarians. Extracurricular activities also aid in exposing and developing a student's personal gifts, nourishing his dreams and gradually preparing him for an apostolic life which, while perhaps only dimly perceived at the moment, will build upon those first experiences. This chapter explores some of these elements and how they may have influenced Eugene de Mazenod.

## **A. The Bérullian French School of Spirituality**

### **Bérulle, the Apostle of the Word Incarnate**

Pierre Cardinal de Bérulle (1575-1629), referred to as “the apostle of the Word Incarnate” by Pope Urban VIII, had a profound influence upon Christian spiritual practice at the end of the sixteenth century. His contribution to the continually developing horizon of spirituality was partially a response to pressing issues of the day, including a rejection of humanism and Jansenism on the one hand, and the rigid scholastic dogmatization of spiritual and religious life on the other which accompanied that moment of the Tridentine reform. The subsequent “French School” of spirituality, further elaborated through such disciples as St. Jean Eudes, St. Grignon de Montfort and Jean-Jacques Olier, left its mark upon both priestly formation and the affective dimension of spirituality which is discernable even today. Two characteristics of Bérulle's spirituality were his insistence on interior abnegation and a corresponding adherence to Christ as revealed to us in the Incarnate Word.

### **Bérullian Spirituality**

Personal interior *abnegation* is a Bérullian cornerstone which is already evident in writings from his youth and young adulthood. The reality of Jesus' hypostatic union between his divine and human natures meant for Bérulle that, in order for Christians to imitate Jesus as closely as possible, it is necessary to annihilate, to remove all those things in our human life which only serve to obstruct the action of Christ's divine life within us. Such a deed will be accomplished through our *adherence to Christ*. Our evil instincts, our desires and other personal attributes which impede Christ living within us will be purified to the degree in which we are able to unite ourselves to Jesus through participating in his earthly mysteries. Bérulle recognized that the mysteries of salvation as revealed through the events of the earthly Jesus are not merely one-time events which have passed into history; they also have been registered in the realm of the eternal, always present within the reality of Jesus existing in eternity, continually offered to us through our imitating and thus rendering him present once again within ourselves. Jesus, for Bérulle, is that toward which every person is drawn, “the sun of our souls whence they receive all grace, light, and influence.”

For Bérulle, the unparalleled example of such self-renunciation is to be found in Jesus himself, through the mystery of the Incarnation. “As the humanity of Jesus has no other being, life, and subsistence than in the divinity, we also must have no other life and subsistence than in his humanity and in his divinity – that is to say, than in him as God and man”.

Jesus as the *Incarnate Word* most fully expressed God's love for humanity through permitting His Son to be born into the human condition. Bérulle saw human nature as not only imperfect but even worthy of contempt, according to Pourrat. He wrote in a short treatise, *Bref Discours de l'Abnégation Intérieure* in 1597, before his ordination:

There are two foundation stones of this abnegation. The first, a very low estimate of all related things and of oneself above all... The second is a very high idea of God... but by the total submission of self to God in order to adore him and give him all power over us and what is ours without reserving any personal interest however sacred.

This “total submission of self to God” Bérulle carried further with his promotion of the idea of *servitude*, placing ourselves at the total disposition to the will of the Father. He understood that this was the attitude to be found in the earthly life of Jesus. Jesus' human nature, though distinct from his divine one, was “enslaved” to the latter; since he was without sin, Jesus was always fully disposed to the Father's will through his hypostatic union.

As Bérulle instructed his disciples of *l'Oratoire*, we as children of God are meant to follow the humiliation of Jesus so to find new life:

La vie de Jésus sur la terre, vie divine et divinement humaine, a été une vie de croix et d'abnégation perpétuelle. Et c'est dans cette vie de croix et d'abnégation perpétuelle de Jésus, que nous sommes nés et formés;... Nous sommes nés par sa mort, et aussi nous sommes nés pour mourir... Qui ne voudra cette mort n'aura point cette vie; qui fuira cette mort fuira la vie, car cette mort est la vie même...

A later supplementary writing, *La Vie de Jésus*, introduces Bérulle's first formal elaboration upon the importance of the Incarnate Word in his mystical doctrine. The book was intended to include more elements of the Incarnation, but was not completed before his death in 1629. It does provide us, however, with some of Bérulle's reflections concerning the mysteries. As expected, one finds numerous references to attitudes of humility and adhesion.

*La Vie de Jésus* first considers the Incarnation in light of the condition of creation and humanity. One still finds in this work the traces of hopelessness and disparagement of things earthly and human: "La terre ne porte partout que pécheurs et péchés, et il est temps qu'elle porte le juste et sa justice." "Ne voyons-nous pas que la terre n'est pas digne de le porter et recevoir, qu'elle est toute couverte d'abomination et d'idolâtrie, qu'elle va croissant en impuretés..."

The Incarnation united humanity with the Divine, rendering the earthly Jesus uniquely capable of serving the Father's will:

Jésus est seul Israël sur la terre, il est seul voyant Dieu, et il est ce serviteur signalé qui rend à Dieu le service que nul ne lui peut rendre que lui: un service infini en mérite et en dignité... un service digne de contenter Dieu dans l'infinité de sa grandeur et de sa gloire.

... Il est Fils et serviteur tout ensemble.

Such an attitude concerning the Incarnate son of God would suggest that the Virgin Mary would have to have been a special person, somewhat removed from the banality of an ordinary human being. Indeed, Bérulle's sense of servitude included that it be directed to Mary as well as Jesus, she having such an exalted position as revealed by her privileged part in the Incarnation. We find this special consideration in several chapters of the book, showing Mary's special nature as having been at once humble and especially exalted by God:

Elle naît à petit bruit...[Le regard de Dieu] n'est pas lors sur les grands,... est vers cette humble Vierge, que le monde ne connaît pas... Il la comble de grâces et de bénédictions, dès sa conception; il la sanctifie dès son enfance; il la séquestre du monde et la consacre à son temple... Là, en sa solitude, il la garde .

Pierre Cardinal de Bérulle's contribution to Christian mystical thought embraced the mystery of the Incarnate Word of God as the key for growth as a disciple of Jesus. We are to imitate the attributes of Jesus' earthly life as having come from a life of total submission to the Divine, completely animated by the will of the Father. This calls for a personal interior abnegation of our own desires, selfishness, indeed the very self, so that the Divine will may shine unimpeded through the actions of our earthly lives.

### **The Contributions of Jean-Jacques Olier**

Considered to be the best writer within the French School, Jean-Jacques Olier (1608-1657) was especially influential upon the formation of French clergy from the seventeenth to the nineteenth centuries. Deville notes that the breadth of his apostolic experiences made him a combination of missionary, shepherd of souls, mystic, and reformer. He participated in the parish mission labors of Vincent de Paul and was a spiritual director of his successor, Charles de

Condren, another great influence upon French School mysticism. Olier would become the founder of the Seminary of Saint Sulpice in 1642 while being responsible for the parish by the same name, and began what developed into a long tradition of priestly education directed toward clergy reform in France. He also founded the Society of Saint-Sulpice, a community of priests dedicated to seminary education in the Sulpician tradition.

Olier was faithful to the Bérullian teachings of abnegation and adherence to Jesus within the Augustinian context of grace and original sin. As were others of his time, he is subject to a certain exaggeration in describing its effect. Interior annihilation brings about the best disposition in the soul for the Holy Spirit to occupy and direct it. In this he called often upon the teachings of St. Paul which underlined the existing dichotomy between the spirit of the flesh and the Spirit of Jesus. The damage of original sin renders a soul totally permeated by the condition of sin. While baptism restores the soul to its initial state, it remains 'enfleshed' in sin and subject to its evil inclinations. The only remedy for this, according to Olier, is the two-step process of mortification of self and the subsequent endeavoring to live by the Spirit.

Olier held an extreme position concerning the worthlessness of the Pauline "old man". The presence within us of a choice between only two persons – that between the pre-baptismal self which is utterly worthless and without benefit, never to be converted to God, and the new life in Christ afforded by baptism. We must therefore "hate the flesh" in the wider sense understood by St. Paul, for what it brings to our present divided state.

Je ne m'étonne plus si vous dites qu'il faut haïr sa chair; je ne m'étonne plus si vous dites que l'on doit avoir horreur de soi-même; je ne m'étonne plus si vous dites que l'homme, en l'état où il est, doit être maudit, calomnié, persécuté. En vérité, il n'y a sorte de maux et de malheurs qui ne doivent tomber sur lui, à cause de sa chair.

We find the means for our salvation from this dreadful condition in the Mystery of the Cross. As Jesus put the flesh to death and was given new life in the Spirit, so must we crucify our own human proclivities. A love of the cross is required of all who are baptized in Christ. Olier explains that one who loves the cross will develop a preference for the "three arms of the Cross," found in one's seeking 1) contempt, forgetfulness and abjection of self (including the rejection of personal honor or title); 2) mortification, pain, suffering and persecution; and 3) personal poverty.

One should therefore not be surprised to find evidence of Olier's "three arms of the cross" in the spiritual life of Eugene de Mazenod during the course of his seminary life. He sought to eliminate any seeking of privilege or ecclesiastical honors befitting his noble standing, to the extent of promising "never to make the least move either directly or indirectly toward becoming a bishop," and the first chapter has already underscored his acceptance of mortification and personal poverty upon beginning his priestly formation.

The end of this annihilative process is to render the soul capable of more fully being directed by the Spirit of love between Father and Son which animated Jesus' earthly existence. Olier taught that this could be done through observing the liturgical year of the Church while focusing upon the seven "moments" of Jesus' life, namely his Incarnation, childhood, crucifixion, death, burial, resurrection, and ascension. He wrote his *Journée Chrétienne* as a means of associating these mysteries within the ordinary moments of one's day. Thus, the reader is led to meditate upon the burial and resurrection of Jesus upon retiring at night and rising in the morning:

Le soir, en nous couchant, nous avons dû regarder notre lit comme un tombeau où notre corps est mis en dépôt en attendant la résurrection du matin. Et pour entrer en ressemblance fidèle de Jésus-Christ en sa résurrection, qui s'éveilla par obéissance à la voix de son Père, ayons une personne qui nous réveille soigneusement en un temps arrêté: écoutons sa voix comme la parole de Dieu qui nous réveille... D'abord donc que nous serons éveillés, après les sentiments de joie que nous venons d'exprimer, il faut consacrer notre lever à la résurrection...

One finds similar meditations for moments such as daily study, work, setting out on a journey, etc.

Eugene de Mazenod apparently had some exposure to this approach for uniting Jesus with his daily life. We find in a selection of his *Notes of piety* that he had written a small prayer to recite while dressing: "May these clothes truly serve to keep me mindful, my God, of my lost innocence... Will what should be source of shame for me be one of pride and vanity?" The tones of his composition seem to echo those of several citations from *La journée chrétienne*, with such sentiments as "Que je dois être honteux de me voir dépouillé de ces habits de gloire dont j'étais revêtu par l'innocence d'Adam!"

These meditations enable the person, with God's grace, to ultimately approach and experience the *interior life of Jesus* through imitating his earthly life. It is within this interiority where the human and divine meet, where the earthly Jesus was animated by the Spirit, the love of the Father. Jesus could give perfect praise to the Father in every thought and action through being totally permeated by the fire of this love, making his entire life a holocaust to the Father. Indeed, this is the call to a disciple, especially for those called to the ministry of priesthood – ultimately to render the whole of one's life an oblation through striving for it to be wholly consumed by the love of the Father. One thus praises the Father through seeking to imitate the manner of perfect praise rendered in the life and ministry of the Son.

Olier expounded upon this theme of holocaust and immolation, taken from Condren, in giving a special emphasis to the sacrament of the Eucharist. In the Host, we have Jesus who totally offered himself in the ultimate act of self-giving to the Father. This attitude of self-annihilation was the ultimate expression of a life being totally consumed by the Father's love, and is the same attitude that the disciple must strive to achieve. The Eucharist is the "second Incarnation" of the Son, making present to us his example of perfect response of one permeated by the love of the Father. The praise to the Father through worshipping the life of the Son embodied in the sacrament should be our "first duty", for within it is contained the entire Mystery of our redemption which were made known through the moments of his human life.

## **B. The French School and Formation at Saint-Sulpice**

### **A Spiritual Embodiment of Bérulle and Olier**

It is interesting to note that the seminary which Eugene de Mazenod attended was originally founded at an earlier moment of crisis for the French clergy. The priesthood in 1640 had not been lacking in numbers, but in quality – poor academic and spiritual formation, often with interests having little in accord with priestly life. Fr. Olier moved to address this concern with two other priests in 1641, initially founding a residential *maison apostolique* to be steeped in the principles of the French School which Olier held so dearly, while the students attended academic studies at the Sorbonne. As pastor of the adjacent parish with the same name, Olier eventually provided the seminary with a complementary liturgical, devotional, and pastoral environment.

The principles of formation as promoted by Olier are found in his *Pietas seminarii*. The chief devotion of the seminary was "to consecrate oneself to the very holy Sacrament of the Body and Blood of Christ," together with the cultivation of religion, charity, humility, and hatred of sin. Formation in prayer was a major pursuit of the seminary, and the seminarians were initiated into the Sulpician method of *oraison* expressed in the three phases of *adoration* (intentions relating to the adoration of God the Father), *communion* (considering of and asking Jesus for a given virtue or attribute of his), and *cooperation* (with the Holy Spirit, so to realize the desired attribute.) The two complementary ideals for one's prayer life were to be the passive mystical way of Fénelon undergirded with the mortifications of the young Grignon de Montfort.

Louis Tronson (1622-1700) edited and reprinted Olier's *Examens particuliers* after the latter's death which subsequently became the norm for student examination of conscience. It enjoyed many reprintings over subsequent decades, though his fidelity to Olier's true thought in this and other works is disputed.. A perusal of the book gives an excellent sample of the seminary religious atmosphere in the seventeenth century.



The emphasis of the French School and operating principle within Saint-Sulpice focused upon the sanctification of the clergy. The future priest's personal model was the earthly life of Jesus, a life which was a constant sacrifice to the Father and most fully expressed in his death upon the cross. Jesus expressed his love for the Father in his life which expressed itself in three basic directions – a life which continually sought to glorify the Father in every action, one lived as a constant self-sacrifice, and which sought the sanctification and return of all to the Father. The priestly vocation was worthy of exaltation and thus so demanding of personal holiness because the priest held the power to bring Christ into the world in the Eucharist. Indeed, his unique call to cooperate with the Holy Spirit in this “second incarnation” put the priest in a unique relationship with the Virgin Mary, making her also worthy of imitation as a model of discipleship. As for the wider seminary body, its model was to be the college of the first apostles, “through studying their maxims, through the invocation of their spirit, through the imitation of their mores and living in conformity to the gospel which they announced to us.”

Olier also promoted the veneration of Mary by reason of her special intimacy with her Son by reason of the Incarnation. The “interiority of Jesus” had replaced her own – even before his conception, Mary lived in the world while possessing the eyes, heart and mind of Christ – and it is this which we cherish. Indeed, we glorify the Father through venerating the effects of the Son found in his mother. Thus we find Olier's classic prayer: O Jésus vivant en Marie, venez et vivez en vos serviteurs, dans votre Esprit de sainteté, dans la plénitude de votre force, dans la perfection de vos voies, dans la vérité de vos vertus, dans la communion de vos mystères; dominez sur toute puissance ennemie, dans votre esprit, à la gloire du Père.

### **A Repeated Spirit of Renewal at Saint-Sulpice**

Saint-Sulpice in 1808 was a twice-renewed institution in the brief span of thirty years. The latter half of the eighteenth century had witnessed the seminary weakened by lax spiritual practices, sagging zeal, and other distractions. The student body of Saint-Sulpice, as in other seminaries, was subject to the class structure of French society. The spirit of humility and mortification promoted by the sons of Olier had been damaged by nobles' insistence upon various trappings befitting their state in life, evident in more luxurious bedrooms, the presence of attending valets, etc. Naturally, the spirit of prayer, charity, and piety suffered accordingly. A major figure in its eventual restoration was M. Jacques-André Émery, who succeeded by 1782 in overcoming much resistance. The seminary building changed ownership with the revolution when the government confiscated a large percentage of church property. Together with M. Antoine Duclaux, Émery was able to secure property and reopen the seminary, which became operational with a small collection of instructors by 1803.

As with the few other French seminaries which were allowed to reopen following the Concordat, the formators of Saint-Sulpice were intent upon a serious restructuring of their spiritual program for priestly formation. They had a special intent of reclaiming from their heritage the practices and spirit of the more successful and glorious seventeenth century. The seminary became in many respects a throwback to the period – the same rules were observed, the same clothing, formation texts and other items. A life of ascetical practices was emphasized and to be admired in the quest to develop the Christian virtues. Both Fathers Duclaux and Émery were well-known for their virtuous lives, and the latter especially is noted to have been a man of austere lifestyle.

Eugene de Mazenod in 1808 came under the formative influences of both priests. He continued a spiritual direction relationship with Fr. Duclaux, to whom he had recourse during his priesthood discernment, but also greatly esteemed M. Émery as rector, teacher and confidant. The distinguished, widely-regarded, yet very humble M. Émery could not but have left his influence upon the seminarian. Filled with love for the Church and the priesthood, Émery had long been set upon its restoration in France. His concern for the demise of Catholic mysticism during the eighteenth century led him to write the apologetic *L'esprit de Sainte Thérèse*. He also wrote several books which attempted to reconcile Catholic tradition and wisdom with the conventional Enlightenment thoughts of Leibniz, Bacon and Descartes. During the Revolution, the local clergy looked toward him for counsel, and Émery endorsed their taking civil oaths for the purpose of

keeping alive the Catholic faith in France. Émery was imprisoned twice during those years and would ultimately be removed from Saint-Sulpice by Napoleon for his non-supportive position, but the emperor himself had a singular respect for the discretion, tact and virtue of this "little priest." Saint-Sulpice during those years was a discrete center of ultramontanist support in the Church struggle against "caesaro-papism." Contemporary French Catholic thinkers such as Jean-Marie and Félicité de Lamennais would consult with Émery. He also organized the clandestine printing and dissemination of papal communications with the French Church, such as the 1809 bull which excommunicated the emperor. In this role, the rector was the key communications link between Pius VII and the restricted "black cardinals" following their refusal to attend Napoleon's illicit second marriage ceremony. Eugene de Mazenod was one of Émery's most trusted assistants in maintaining this critical network.

### **C. The Influence of Apostolic Associations within Saint-Sulpice**

The presence of three apostolic associations at Saint-Sulpice had a place in the formation experiences of Eugene de Mazenod. One had a strong Marian component, one a definite orientation toward the foreign missionary apostolate, and his activity in a third clandestine organization would be revealing as to personal traits of responsibility, discretion and other attributes of his religious and personal character. Each organization sought to form for its members a life which was at once religious and apostolic.

#### **The "Sodality"**

The Jesuit father Bourdier-Delpuits revived this society in 1801 under the name *Auxilium Christianorum*, more popularly known as "the Sodality." Bourdier-Delpuits petitioned Fr. Émery to permit that the Parisian lay group gather weekly at Saint-Sulpice, an unusual step but one to which the rector readily agreed. Frs. Émery and Duclaux hoped that the presence of such a group would have an edifying effect upon the student body, as well as bring to fruition any budding priestly vocations within the society.

The Sodality, whose members included professionals such as doctors, professors, writers and public officials, was geared toward the restoration of the Catholic faith in French society. The members sought this through the pursuit of sanctification in both their private and public lives. Not merely an association of personal piety, they looked toward the conversion of society through works of piety, charity and apostolic zeal. The society placed itself under the invocation and patronage of the Virgin Mary, maintaining a particular devotion to her. They did this, however, as a supportive element alongside their apostolate of charity and zeal. Eugene de Mazenod became a member of the Sodality during the autumn of 1808.

#### **An Association to Promote Missionary Zeal**

Another fraternity, this one restricted to seminary members, was known simply as the Missionary Association. The seminarian Charles de Forbin-Janson, a contemporary and friend of de Mazenod, was the principal animator of the group which sought to animate its members' interest in the foreign missionary apostolate. The group would meet at the seminary country house of Issy, in the shadow of the church where the famous anti-Quietist conferences had been held. Forbin-Janson himself would eventually become the founder of the Society of the Holy Childhood. The future Jesuit Father Delvaux, himself a member of this seminary group, recalled of Forbin-Janson that

His facile and glowing words were like so many fiery tongues inflaming the hearts of his listeners with the same zeal by which he himself was consumed. He inspired them with burning and great desires for the service of God, particularly in the foreign mission fields of China... Almost all of us... volunteered for the foreign missions.

The special regard for the foreign mission apostolate would have a lifelong place in the heart of Eugene de Mazenod "who, even after he became Bishop of Marseilles, still dreamed of embarking for the foreign missions of the Two Indies."

### The "Aa"

The third noteworthy organization to which Eugene de Mazenod was affiliated was modelled after the Jesuit-inspired "Association of Piety", a contemporary secret network of select theologians and philosophy students dating from the seventeenth century. M. Émery had initiated an independent association in service to his 1782 renewal of Saint-Sulpice, which he also named "Aa." Fathers Émery and Duclaux had both been associated with persons influential to the official Aa; it is reasonable to think that their guidance of the Saint-Sulpice association would have been essentially faithful to the original Aa spirit, every bit as zealous, discrete and intent upon influencing the seminary body. The membership was a fixed size, allowing for consideration of a new member upon the departure of a former one. This group was drawn from among those seminarians associating with the more openly-known Sodality, and was intended to discretely promote the growth of virtue within the student body. The Association was true to the same demand for absolute secrecy upon which the Aa depended; apart from its members, the organization was unknown to the college.

The goal of the official Aa for the members was to foster a life of holiness by imitating the first Christians in their life of mutual charity, fraternal communion, and apostolic zeal. The members' interior life was reinforced through such practices as daily *oraison* of at least one half-hour and frequently more, "calme, simple, solide et sans illusion." They were to practice virtues, ascetical works and mortifications not dissimilar to the Jesuit practices of the time. They would observe poverty, seek simplicity of life, flee from external honors, and grow in daily humility. Regular meetings and spiritual presentations were observed. Fraternal life played an important part in their search for holiness; the members would seek among themselves a total community in both spirit and heart, in imitation of the first Christian community described in the Acts of the Apostles.

Apostolic works formed the second arm of the Aa's life of holiness. The particular corporate work depended upon the needs of the local Church, but the Aa held a special regard for the poor and neglected. The age predated that which would put more weight upon social action and seeking change, but the poor were recognized as bearing a special relationship to Jesus Christ and worthy of special honor. They would be served through such works as catechesis or attending to their needs in hospitals and prisons. The Aa understanding of priesthood did not have the same cultic and sacrificial emphases as did the prevalent French School model of the seventeenth and eighteenth century; while it recognized the nature and ministerial place of the priest, the Aa regarded him principally as an apostle sent to respond to the needs of a particular time. Accordingly, it gave great importance to teaching the faith to the uneducated.

The chief aim of the seminary Association was "to form within the seminary a group of very pious ecclesiastics who will observe the seminary rules perfectly and who, by their personal example, advice, and prayers, would help to maintain a strong fervor within the community." The principal devotions were to the Sacred Hearts of Jesus and Mary (including an annual consecration), and a daily rule of life for its members which reserved times for prayer, study, devotions, etc. Fr. Duclaux was the official group director, but would normally observe a minimal presence within the group in accord with the Aa norms. In November 1809, following the renewed antagonism for the Church by Napoleon, Duclaux pointed out the aim of the Association and the forceful motives that should stir its members to move about more frequently among the new arrivals at the seminary whose virtue... needed support and encouragement.... Seven or eight seminarians, if they were animated by that type of zeal, could easily foster fervor throughout the whole community and could bring about an exact observance of the Rule without any necessity on the part of the Fathers to do or say a thing.

His hope for a well-regulated student corps was timely. The following June, M. Émery and his entire staff were ordered by the government to leave Saint-Sulpice within a year, given a grace period in which to arrange for seminary teaching and administration needs.

Fr. Duclaux steered Eugene de Mazenod into becoming a member of this select group in

December 1810, at a time when the Association was asked to “redouble its fervor and zeal” in the upcoming time of uncertainty and difficulty. De Mazenod was instrumental in rallying and guiding the Association in its mission to animate the faltering seminary community. The example of his own zeal and maturity led to his being named a temporary director of Saint-Sulpice shortly after his priesthood ordination in 1811, when the remaining Sulpician directors were ordered to abandon the seminary.

#### **D. A Few Concluding Remarks**

This examination of some of the formational aspects of Saint-Sulpice during the early nineteenth century throws into relief several major influences upon the training of Eugene de Mazenod. These could help to shed further light upon some of his own spiritual attitudes which may have been personally important, if not indispensable, to his consideration of future ministry.

The Bérullian French School, by way of Olier's further developments, formed a main pillar of de Mazenod's spiritual life. In this atmosphere of self-renunciation and growth in humility so to become as Christ, he would have been firmly rooted within the major current of classical Christian spirituality founded upon Jesus' words of Mt 16:24, “if any man would come after me, let him deny himself, take up his cross and follow me,” and further developed by the spiritual masters. From the teachings of the desert fathers through those of St. Augustine, St. Bernard, St. Teresa of Avila and beyond, this has been a consistent aspect of discipleship.

The reformatory atmosphere of Saint-Sulpice which anticipated the formal period of Catholic restoration in France would have added a special note of urgency to seminary formation. Indeed, Fathers Émery and Duclaux were themselves well immersed in this movement, and would understandably have had some effect upon their younger charges. It has been noted that de Mazenod was particularly influenced by these two men, and Duclaux as spiritual director will continue for a time to affect his future activities.

Finally, de Mazenod's affiliation with the three apostolic associations, in addition to inspiring such attributes as apostolic charity, zeal and leadership, molded to some degree his attitudes toward apostolic life. The “rules of life” of both the Sodality and the Association resonated with his own preference for a regulated lifestyle as a personal discipline which he had observed since his childhood; these, along with their apostolic goals, will have later influence upon his first ministerial endeavors.

## **Chapter Four Apostolic Life in the First Years of Ministry 1812-1818**

### **A. Eugene de Mazenod and the French Pastoral Situation**

#### **Preparing for first ordained ministry**

Eugene de Mazenod completed his short term as co-director of Saint Sulpice in October 1811, returning to his native Aix-en-Provence. His new priestly ministry, as yet undetermined, would be a badly needed commodity in those closing years of the Napoleonic Empire.

Armed with his formation experiences and great zeal, de Mazenod sought to do battle with these challenges of his time. He had no intention of taking a position as a parish priest, having set his sights during his seminary years to work in more “lowly” ministries among the poor and spiritually abandoned, principally in the spiritual formation of youth. De Mazenod felt that the existing Concordat parishes were too overworked to respond sufficiently to these great needs. Despite the immense parochial demands, Eugene was able to obtain the blessings of his diocesan superiors upon his intended work in the more neglected fields, but the authorities may have had some concern that the independent-minded young noble might not fit well within the normal regimentary structures. He was also perhaps aided by the fact that his plan had received the endorsement of Fr. Duclaux, his ongoing spiritual director. Duclaux insisted that, should

Eugene establish any youth association in the future, he should incorporate a “rule of life” in the manner of that used by the Sodality. Indeed, Eugene would follow his advice upon founding one during his early ministry years.

Shortly upon leaving St. Sulpice, de Mazenod entered a period of personal retreat in which he sought to draw up for himself a spiritual agenda more in conformity with his movement into a more public ministry. It is interesting to note that his retreat notes address a variety of spiritual topics – practices of prayer, the Mass, Divine Office, various exercises of piety – but virtually no direct mention is found of the personal dimension of ministry nor any sense of the place of ministry within priestly life. Indeed, one gets the impression that de Mazenod intended to spend virtually all of his time with personal practices, with barely enough time away for eating or necessary socializing among his family with whom he would live.

### **Eugene de Mazenod and The Imitation of Christ – some outstanding similarities**

A reading of his notes would suggest that de Mazenod, in large part, was seeking to live his priestly ministry in conformity to several admonitions found in the fourteenth-century spiritual classic, *The Imitation of Christ*. It is reasonable to think that this widely-known Christian work would have exerted some influence upon him. He writes:

Premièrement : persuadé, comme je le suis, que la vie d'un prêtre doit être une vie dont tous les jours soient pleins devant le Seigneur, je ferai tous mes efforts pour remplir cette stricte et indispensable obligation aussi parfaitement qu'il me sera possible. En conséquence, j'éviterai avec soin tout ce qui pourrait me distraire; je m'isolerai entièrement du monde; ... Je n'irai vers ceux qui composent cette *société* que lorsque la gloire de Dieu ou le salut des âmes l'exigeront. Ma porte sera inexorablement fermée à tous ceux à qui je ne pourrai être d'aucune utilité.

His tone has a similar ring to that found in the *Imitation*:

Converse not much with the young nor with strangers. Flatter not the rich: neither do thou seek the society of the great... Be not familiar with any woman... Desire to be familiar only with God and His angels, and avoid the acquaintance of men.

The greatest saints avoided the society of men when they could conveniently, and did rather choose to live to God in secret... It is easier for a man to keep retired at home than to be able sufficiently to watch over himself abroad.

One will additionally note some of this tendency in later retreat reflection writings of 1814. Indeed, several of de Mazenod's letters and other personal writings from 1808 exhibit characteristics to be found within this spiritual work. *The Imitation of Christ* could help to explain the curious style and attitude in some of Eugene's writings during his initial formation and ministry years.

During his retreat, de Mazenod composed a new rule of daily life so as “to be familiar only with God and His angels”; six hours of pious exercises, six hours for sleep, two hours for rest, time for study and eventual ministry, and a few remaining hours for eating and other light diversion. He committed himself to observe zealously and faithfully his self-made rule for the rest of his life; he would follow liturgical rubrics “with a scrupulous exactitude” (a fact which speaks against any unconscious scrupulosity!) while recognizing the moral obligation of the time under pain of sin. In doing so, he was also remaining faithful to his Saint Sulpice formation which emphasized a relationship between faithful observances and spiritual perfection. One has only to refer to Tronson's *Examens particuliers* or recall the principal end of the seminary Association; both placed heavy emphasis upon the precise observance of seminary rules.

Abbé de Mazenod submitted his rule to his spiritual director, and Duclaux heartily approved of it.

Je suis enchanté de ce que vous me marquez de votre manière de vivre, n'en changez une virgule sans quelque nécessité. C'est ainsi que doivent faire tous les prêtres qui veulent mériter la confiance des peuples. Qu'on ne nous voie que dans nos fonctions, et qu'on soit persuadé que chez nous l'étude et la prière remplissent tout notre temps, et alors tous les prêtres auront la considération qui est due à leur caractère.

Thus, the serious-minded young priest won the endorsement of his spiritual director for a rigorous priestly spiritual life. In addition to the new priest's possible impact upon ordinary Catholics, Duclaux was also recognizing the enormous potential of one exemplifying such zealous exactitude among other priests in need of reform. His young directee had already shown great potential toward this end, having already formed an Association of Piety at the Aix seminary and being the object of positive comments among some of the local clergy.

### **A ministry faithful to his formation and goals**

After several months of preparation, the new abbé gave his first public sermons on the Sundays of Lent, 1813. The residents of Aix had waited for the first public appearance of this young noble, and had expected him to make it from a pulpit befitting his state. His decision to give a series of sermons to the poor and working class was cause for surprise and even indignation among those of his own birthright. This was furthered with his use of the local *patois* in order to better serve them which was considered almost a denial of his nobility, but de Mazenod saw the need to respect and use the local language in ministering to them.

The Napoleonic restrictions of 1809 had limited the priestly apostolate to sacramental ministry and catechesis, the state having assumed control of all education. Service of the faith among practicing Catholics was important enough; seeing to the needs of those unlearned in their faith, especially the needs of youth, was an enormous and imperative need. Catechesis of youth was a special apostolate of the official Aa and, without any apparent relationship, Eugene had taught a catechism class to poor youth during his seminary formation. The abbé de Mazenod seized the opportunity to form a youth group, giving it the innocent title of "the Holy Association of Christian Youth" in deference to the legal perils of supporting any society viewed as pro-Roman. The group could not follow the breadth of pious devotions found in the then-outlawed Sodality, but the modest-sized group was able to observe the spirit of that early institution through a minimum of exercises and the generosity of different households.

De Mazenod also returned to a period of ministry among the imprisoned. His attendance to their sacramental and spiritual needs, particularly to those condemned, was in stark contrast to the prevailing Jansenist approach which would dismiss them as beyond salvation. In seeking to defy this attitude, the chaplain was walking in the footsteps of Vincent de Paul and Alphonsus di Liguori. The transfer to Aix of two thousand Austrian war Prisoners gave him an additional field in which to labor. This he did with tireless zeal, causing him to contract and initially neglect a rampant typhus in March of 1814. He lay near death for several weeks until being able to celebrate a Mass of personal thanksgiving on May 3, the day which also marked the close of the first Empire and the return of the exiled Bourbon king.

## **B. First Steps Towards a Necessary Ministry**

### **The new pastoral needs of the Restoration**

Those concerned for the Church in France were heartened by the return of Louis XVIII to the throne, expecting a prompt reinstatement of Church rights and favor. The needs were enormous. While the Napoleonic empire had initially been hailed as a "new beginning" for the Church and society of France, its periods of political instability, armed conflict and conquest had opened the door to the erosion of both public morality and respect for religion. The frequency of irregular marriages and practice of divorce, in turn, undermined the normally salutary effects of family upon the young. The attempt of the Church to counter the situation had received a blow in 1809 by renewed governmental restriction of Church rights and pastoral labors, hastened by the anti-religious attitude found in the imperial school system. As for the societal attitude of religion,

[En 1814] l'idée religieuse est encore vivante, il est vrai, dans quelques milieux, mais le peuple s'en est en majorité détaché, son âme a cessé de puiser à cette grande réserve de foi qui, pendant quinze siècles, avait été l'aliment de sa vie. La société ...est comme ... flottant au milieu d'opinions contraires, cherchant en vain une voie qu'elle ne trouve pas, agitée par la confusion des événements et des doctrines.

French pastoral needs were further burdened by the existence of only fifty large dioceses which made the episcopal ministry very difficult with the great lack of priests. Society was largely anti-clerical and anti-religious, with many influential professionals openly hostile to it.

### **The call of the Spirit to the preaching of parish missions**

The Church in France, seeking to reverse the dechristianization which had gripped the land, would return to what had served her well for several prior centuries – the apostolate of parish missions and journeying missionary priests. The tradition which held stirring memories of Jean-Jacques Olier, Saint Vincent de Paul, Grignon de Montfort and others was deeply rooted in the French soul; indeed, Napoleon had himself authorized the practice from 1804 until all missions were prohibited in 1809. The return of the Catholic Louis XVIII and his concern for restoring both faith and order in his kingdom aided in the pastoral reemergence of this time-honored means of evangelization.

With a strong conviction that the resumption of home missions was essential for reviving the faith, three priests went to Rome during the first months of 1814 to present a plan for a group to be known as the "Missionaries of France". One of these was Fr. Charles de Forbin-Janson who, while renowned for his preaching ability, rather intended to realize his long-held dream of laboring in the foreign missionary field of China. He was told by Pius VII, however, that the need for restoring the Faith in France called for more immediate attention through parish missions and clergy reform. Janson quickly set aside his own hopes and returned with the others to establish the new Society, one that would serve both Church and King by seeking the salvation of souls and the reestablishment of loyal and productive subjects. Forbin-Janson immediately turned to his old friend and kindred missionary spirit from Saint-Sulpice.

There is little doubt that such a proposition would have stirred Eugene de Mazenod. A concerted effort to firmly restore the Catholic faith and practice throughout France, calling for deeply committed disciples to walk the way of the first apostles, would have coincided with some of his own desires. Indeed, he proposed the idea to his spiritual director who, perhaps after recalling the difference in temperament of these men while at Saint-Sulpice, advised that Eugene should wait for a time.

The Society which Father Janson wishes to form is excellent in itself and is capable of doing great good: and you would do well to join it if you still feel attracted to it after it is formed and can boast of members qualified to carry out the good works which it has in mind... For the time being, continue the fine work you have begun and devote special care to the Sodality... Use any free time you may have for preaching missions.

Duclaux, while aware of the austerities practiced by Eugene, may have also recalled the tendencies of his comrade; Janson, in the words of one commentator, was "devoured with zeal" and inflicted excessive deprivations upon himself. De Mazenod, who may have been somewhat sobered through his own illnesses and at least one brush with death between 1814 and 1817, admonished his friend on several occasions. Nonetheless, Janson eventually suffered acutely in his last days and died as a result of long-term self-neglect.

During the summer of 1814, though, Eugene was also showing clear signs of a personal struggle to reconcile the spiritual and ministerial dimensions of his apostolic life. His self-imposed "rule of life" which he had composed upon beginning priestly ministry had not stood up to the particularly demanding gift of self which this life demanded. He writes in a letter to Forbin-Janson that he must decline the offer for the present to be at the disposition of his returning father and uncles from Sicily, part of a continuing series of demands upon him. This, plus the weight of

endless needs which he found among the poor were bringing him to consider life in an enclosed religious community.

Il faudra ensuite que je les place... car, dès à présent et depuis longtemps, je suis le serviteur [de tous] et à la disposition du premier venu. C'est apparemment la volonté de Dieu. [J'ai peu] de goût à ce métier; je ne sais pas s'il ne me fera pas changer de vocation. Je soupire quelquefois après la solitude; et les Ordres religieux qui se bornent à la sanctification des individus qui suivent leur Règle sans s'occuper autrement que par la prière de celle des autres, commencent à m'offrir quelques attraits... Quand je n'aurai pas sous les yeux les besoins extrêmes de mes pauvres pécheurs, j'aurai moins de peine à ne les pas secourir.

“Hier... Le matin, je n'avais presque pas fait d'action de grâces, parce qu'il fallait être avec une nombreuse jeunesse... toujours tout pour les autres, rien pour soi. Au milieu de tout ce tracass, je suis seul.”

His early preaching ministry, his work among the youth of Aix, his ministry to prisoners each was meeting with success while an additional ministry beckoned to him, but he still wrestled with the reconciliation of his ministry and prayer. He may have understood his own divided state in the words of St. Leonard of Port-Maurice, whose life he had begun to study : “Ma vocation, c'est la mission dans le don continué pour Dieu, et la solitude dans le don continué en Dieu.”

It is also apparent from a second letter to Janson that Eugene was already giving first thoughts to the formation of a missionary society for the region of Provence. In this letter which explains his hesitation to join his friend's efforts with the Missionaries of France, Eugene notes that

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 que tu as fait avec succès à Paris.... Le second, cependant, me paraissait plus utile... Cette communauté, qui n'est au reste encore que dans ma tête... J'avais aussi dans ma cervelle quelques règles à proposer, car je tiens à ce que l'on vive d'une manière extrêmement régulière...

The purpose of such a body would be to attend to the particular needs of Provence where he had much hope of a fruitful apostolate, especially since the community would minister to them in their native *provençal*. Eugene carried his vexing thoughts with him through the closing months of 1814 and into his annual spiritual retreat.

### **The quest for a harmonious apostolic life – his 1814 retreat**

De Mazenod used as a program for this annual retreat the book *Retraite de Saint Ignace pour les Ecclésiastiques* of François Nepveu. The abbreviated seven-day exercise called for personal reflections upon a common set of topics found in annual retreats of the time – meditations upon one's death, mortal and venial sin, the love of God for penitent souls, the ends of the priestly vocation, consideration of given virtues of Jesus, etc.

Though he chose a spiritual master who stressed the love of God more than instilling the sense of fear found in Bérullian thought, one could argue that this had little effect, based upon Eugene's retreat reflections of the time. He states what he perceived as his three principal weaknesses in his apostolate; an excessive concern for results in his ministry, the loss of peace in the face of its contradictions, and his inexact observance of his personal rule of life. He will propose as countermeasures to give more time to his pious practices, a greater holy abandon to the will of God, and even greater attention so to faithfully and completely observe his Rule.

Eugene recognized that his pursuit of holiness was an essential element of his particular ministry as priest.



Mais pour travailler au salut des âmes, il faut que je sois saint, très saint. 1. Parce que sans cela il serait inutile de tenter la conversion de personne; comment donner ce que l'on n'a pas?... 2. Une vertu médiocre ne se soutiendrait pas au milieu du monde, même en y vivant comme je le fais.... Ne l'oublions donc pas, prévalons-nous de tous les moyens que Dieu nous fournit pour... la perfection.

He must struggle with this even when what he concludes to be a spirit of tepidity should visit him, robbing him of zeal. The division between his interior and ministerial lives is readily apparent.

Étrange lâcheté que la mienne! personne n'a eu peut-être plus souvent de désirs de la perfection, personne n'a plus été épris des charmes de ce bienheureux état, et personne n'a été sans doute plus infidèle aux résolutions... Je crois que cette dissipation des affaires nuit à l'esprit intérieur; la preuve en est que, quand je puis passer une journée isolé, seul avec moi-même, cela va mieux... Ce prochain que je dois aimer, que je veux servir et pour l'âme et pour le corps, me dissipe; il me dérange... Comment faisaient les saints?... Pénétrons-nous de leur manière et mettons-la en pratique, car, puisque je dois vivre au milieu du monde, et que ma position m'oblige à traiter avec tant de personnes, grands et petits, il y va de mon tout que ce genre de ministère soit bien réglé, et me fasse avancer dans la perfection au lieu de m'en éloigner...

These are no longer the reflections of one seriously considering an enclosed life. Eugene de Mazenod recognizes, as before, that his particular call to serve "in the world" will require a good measure of regulation so to live both dimensions to spiritual fruitfulness.

One further reflection is worthy of note. Towards the end of his retreat, Eugene reflected upon the "three degrees of perfection." He recognized his varying ability to exist within the first two. The third, however, is that level which

consiste à être dans cette disposition que quand même on n'offenserait pas plus Dieu dans la jouissance des richesses, des plaisirs et des honneurs que dans l'état opposé, néanmoins par un désir sincère d'imiter Jésus-Christ, on préfère la pauvreté aux richesses, les souffrances au plaisir et l'humiliation à la gloire... Voilà ce qu'on appelle avoir l'esprit de Jésus-Christ. [de P. Nepveu]

This to Eugene seems a daunting project, especially in view of preferring humiliation over glory. He recognizes, though that it is a life-long task, and sets his heart upon achieving it:

... Il faut que je commence par bien m'établir dans l'amour de la pauvreté, et des souffrances, avancer jusqu'à mépriser la gloire. Dieu, je l'espère, me donnera ensuite d'aller jusqu'à aimer les humiliations, mais c'est un ouvrage de longue haleine; les saints y ont travaillé toute leur vie.

Here we note a thirst for the spiritual life which was best pursued in a life of the evangelical counsels. Eugene de Mazenod, in his quest to imitate Jesus ever more completely, will eventually be led to embrace the vows of religious life.

### **C. The Formation of the Missionaries of Provence**

Several months would elapse before de Mazenod could act upon any changes in his apostolic life. The Hundred Days of Napoleon's return, between March and July 1815, temporarily unsettled both the nation and the Church in France and reawakened fears – some realized – of further conflict and revenge. Finally, he writes in late October to Forbin-Janson of the end to his indecision, and of the "strong jolt (*secousse*) from without" which moved him to take the first concrete steps toward establishing his new society. He received the advice and blessing of his director Fr. Duclaux, along with advice to give great place to an ecclesiastical spirit among the other clergy.

The task would not be an easy one. Eugene would have to convince others of the efficacy of his plan and, probably even more difficult, persuade the diocesan authorities to release badly-needed priests for his project. Before long, he managed to secure part of a former Carmelite convent, the intention of getting possession of an adjoining church from its secular owner, and three other priests to join him in the new venture. The group sought formal diocesan recognition as a new missionary society on January 25, 1816, the feast of the Conversion of St. Paul, and received it four days later.

### **The first Rule of 1816**

The Rule of Life for the first Missionaries of Provence was a rather simple document which comprised the bulk of the official request for authorization sent to the Aix diocesan vicar capitulars general. It included an introductory section which explained the intention of the group, and three small sections describing their intended apostolate, spiritual life and government. Some points which reflect de Mazenod's evolving apostolic life are worthy of note:

1. The document states the end of the society as not only for working for the spiritual health of others, but also so as to offer a way of life in which to strive for the evangelical virtues; its members hoped to find in this life the same benefits of religious life that they would otherwise seek in an established order. Thus, they placed equal importance upon these two goals.

2. The missionaries would observe an "ongoing formation" in their spiritual and pastoral lives; beyond their principal works of preaching and direction of youth they would give time to prayer, meditation upon holy truths, study of the Scriptures, patristic writings, dogmatic and moral theology.

3. No profession of vows would be taken in this early community, being officially a diocesan community of secular priests. De Mazenod, however, had intended from the beginning that his society would at least live according to the evangelical virtues. In fact, he exchanged private vows of obedience with his trusted and close associate, Fr. François de Paule Henry Tempier (1788-1870) as a counterweight of humility to his role as society founder and superior. Many years later, he recalled that even at this early stage he had felt that the vows of religion would be an essential component for those who would follow in the footsteps of the first apostles:

Nous devons nous consacrer au ministère apostolique, il fallait des hommes d'abnégation qui voulussent marcher sur les traces des apôtres dans la pratique des conseils évangéliques; je ne concevais pas qu'il fût possible de faire le bien que je me proposais à d'autres conditions. Il n'était pas facile de trouver des hommes de cette trempe...

For the present, however, those who would be accepted into the society were to have the attitude towards life as befitting vowed religious; they would additionally make the intention to persevere in it for life.

### **A fruitful but difficult apostolate**

The first years for the *Missionaries of Provence* were not easy ones. De Mazenod would labor for many years to protect his seedling community in the face of considerable resentment of both himself and the apostolate of the society. Some of the more subtle attributes of de Mazenod's noble upbringing which he was not able to suppress tended to set him apart from the wider clerical body. Many of the local clergy, older confreres who were largely products of the pre-revolution era and influenced by the subsequent reformation of the Church in France, did not readily accept this younger group of priests who were zealous for pastoral change. A major thrust of the *Missionaries*, the direction and faith education of children, met with opposition from local pastors who rather perceived this work as a usurping of their own responsibility. Finally, the pastoral approach of the upstart group leaned much more toward swaying fallen-away Catholics back into reconciliation and returning to regular practice of their faith, in contrast to a prevailing Jansenism in the region which was not so quick to reconcile the lapsed and apostate.

The parish missions preached by the *Missionaries* had much effect in restoring the

Catholic faith of Provence over the next several years. These major parish events, particularly those rendered in the smaller villages, often included elements of theatre in order to stir the masses into a sincere return to their religion. Energetic sermons, directly applied to the daily life of the people, confronted those things which tended to negate their faith. The austere and penitential missionary preacher was regarded as a modern-day Jonah who had come to warn Nineveh of its failings and urged a faithful return to the Lord.

The very simple and sparing lifestyle of the Missionaries of Provence lent itself necessarily to this latter aspect of the mission apostolate. Here, especially, the missionary had need to give witness to the Word having effect in his life, a person who lived by the Gospel which he preached with such conviction and passion. Such efforts formed a 'second voice' to his preaching, and contributed to the reward of long hours in the confessional. While they would visit families during the course of a parish mission in service to pastoral assessment, the missionaries were very rigorous concerning the non-acceptance of dining invitations and other social invitations, holding themselves to very frugal sustenance. Their preaching style paid less attention to elegance of style than to solidity of doctrine, and while de Mazenod's group made use of the theatrical and artistic in their mission presentations, it was more sparing than that of other missionary efforts.

Another remarkable practice which separated de Mazenod's missionary society from most others was the moral content of their preaching and pastoral practice, especially in the sacrament of reconciliation. The Missionaries of Provence had a special devotion to Alphonsus di Liguori even before his 1816 beatification and assumed his moral and pastoral teachings into their apostolate. This approach formed a sharp contrast with prevailing rigorist and Jansenist attitudes of many local clergy and would even find its way in varying degree into the diverse missionary groups. Eugene de Mazenod would have long before been exposed to the less harsh Liguorian pastoral approach from his Italian exile as a youth, and directed his confreres to study Alphonsus' life and practices so to use them in the new apostolate. This more forgiving and encouraging approach, more apt to remind the sinner of the welcoming embrace of God's love, led to the Missionaries' being offered a second apostolic mission center and the need for an adapted society Rule.

### **The expanded Rule of 1818**

The July 1818 request for the Missionaries of Provence to assume the direction of the shrine of Notre Dame du Laus in the High Alps was a somewhat perilous moment for the life of the Society. The community was still a small one (six priests, with eleven other scholastics and novices), frail and still largely unpopular with local clergy. The formation of a second mission center would imperil the unity of the easily manageable small band, and de Mazenod realized the now-urgent need to transform the simple society into a religious congregation with vows.

The hastily conceived Rule was drawn up over a thirteen day period in September. It is considerably influenced by the Redemptorist rule which was approved in 1791, from the congregation which de Mazenod felt most fully shared in the missionary goals and approach as his own. Some parts of the Redemptorist document are found *verbatim*, others less so. To this practice, which was not an uncommon practice for new religious congregations, is added much from the Founder's own thoughts and interpretations of the needs of his day, both for the Church and in the proposed life of his Missionaries. One also finds supporting passages from such notable figures as Saint Ignatius and Teresa of Avila.

The new Rule contains an opening preface (in the form of a "nota bene"); part I describes the ends of the Institute as the preaching of missions, spiritual formation of children and reform of the clergy; part II lists the particular obligations of the members regarding the new element of religious vows, the observances of prayer, mortification, silence; and part III sets down the governmental structure. The preface of this Rule will remain largely intact through subsequent redactions until the present day. It is especially regarded by later sons of Eugene de Mazenod, the Missionary Oblates of Mary Immaculate, as capturing the essential spirit of his gift to the Church, that charism which was first incarnated in 1816 and later detailed in 1818.

## **D. Concluding Remarks**

The spiritual life of the seminarian Eugene de Mazenod was to undergo a trial as he entered his first years of priestly ministry. Although his ministry was successful, he underwent considerable difficulty in reconciling the demands of his active and growing apostolate with his interior need to attend to God in prayer and recollection. A combination of factors, both ecclesial and personal, converged in a given moment; the action of the Holy Spirit gave the opening inspiration and eventually set into motion the formation of a missionary society in response to a present need. The first Missionaries of Provence embodied his sense of apostolic life and was further articulated two years later, giving a fuller sense of his understanding of the “apostolic man” for those who would follow the call of the Spirit to follow Christ along his particular way.

## **Chapter Five The Apostolic Way of Eugène de Mazenod**

Eugene de Mazenod in September 1818 was thirty-six years old, a life that was still young but surely formed by his many experiences. Both his childhood exile, his return to France and religious fervor, the seminary and first ministry years had all left their mark upon him. Some had their deepest roots in his early years, others were still clamoring to be articulated, but all had a share in forming a person who responded with a generous heart to the particular needs of the people of God. These also influenced his particular way of incarnating the specific charism of the Holy Spirit which he had received. This chapter considers some specific elements of that founding spirituality that have been passed through history and find their latter-day expression among the Missionary Oblates of Mary Immaculate.

### **A. The “Apostolic Man” of the 1818 and Present Rule**

The Rule of 1818 served the Missionaries of Provence through a number of redactions before the society gained papal recognition in 1826 as the Missionary Oblates of Mary Immaculate, an approbation that resulted in a modified rule. This rule remained largely intact until 1966, when it was substantially rewritten in response to the influence of the second Vatican council.

One of the elements remaining intact from the 1826 Rule is its preface, written by Eugene de Mazenod and given special regard by later Oblates for its expression of his particular zeal for souls while striving for holiness. The preface makes reference to the need for priests to respond while following in the footsteps of the first apostles. It is here that he refers to the “apostolic man,” an image remaining essentially intact from the 1818 Rule and to which de Mazenod refers in numerous letters following that time. It is generally accepted among Missionary Oblates that the Founder himself is the Oblate personification of the apostolic man, whose lifestyle and spirituality should form the foundation for future Oblate apostolic workers whom the Holy Spirit may call to follow.

### **Comparison of the “apostolic man” between the 1818 and 1826 Rules**

There are three paragraph references which refer to de Mazenod’s apostolic worker; two are direct references, and the third can easily be inferred. A comparison of the relevant paragraphs indicate that there is little difference between the 1818 and 1826 citations.

### 1818 Rule

1. Il faut pour cela former des apôtres qui, après s'être convaincus de la nécessité de se réformer soi-même: *attende tibi*, travaillent de tout leur pouvoir à convertir les autres: *attende tibi et doctrinae, insta in illis: hoc enim faciens, et te ipsum salvum facies, et eos qui te audiunt* (1 Tm 4,16). Et comme nous avons vu que la source véritable du mal était l'insouciance, l'avarice et la corruption des prêtres, ces abus étant réformés, les autres cesseront. Ayez des prêtres zélés, désintéressés et solidement vertueux, et bientôt vous ramènerez les peuples égarés à leurs devoirs. Employez, en un mot, les mêmes moyens que notre Sauveur employa, lorsqu'il voulut convertir le monde; vous aurez les mêmes résultats.

2. Qui fit Notre Seigneur Jésus Christ? Il choisit un certain nombre d'apôtres et de disciples, qu'il forma à la piété, qu'il remplit de son esprit; et après les avoir dressés à son école et à la pratique de toutes les vertus, il les envoya à la conquête du monde, qu'ils eurent bientôt soumis à ses saintes lois.

### 1826 Rule

1. Ils se sont convaincus que, si l'on pouvait former des prêtres zélés, désintéressés, solidement vertueux, des hommes apostoliques en un mot, qui, après s'être pénétrés de la nécessité de se réformer soi-même, travaillassent de tout leur pouvoir à convertir les autres, on pourrait se flatter de ramener bientôt les peuples égarés à leurs devoirs trop longtemps méconnus. «Veille sur ta personne et sur ton enseignement, dit l'apôtre saint Paul à Timothée; persévère en ces dispositions. Agissant ainsi, tu te sauveras, toi et ceux qui t'écou- tent»(1 Tm 4,16).

2. Qui fit en effet Notre Seigneur Jésus Christ, lorsqu'il voulut convertir le monde? Il choisit un certain nombre d'apôtres et de disciples, qu'il forma à la piété, qu'il remplit de son esprit, et après les avoir dressés à son école, il les envoya à la conquête du monde, qu'ils eurent bientôt soumis à ses saintes lois.

3. Que devons-nous faire à notre tour pour réussir à reconquérir à Jésus Christ tant d'âmes qui ont secoué son joug? Travailler sérieusement à devenir des saints; marcher courageusement sur les traces de tant d'apôtres qui nous ont laissé de si beaux exemples de vertu dans l'exercice d'un ministère auquel nous sommes appelés comme eux; renoncer entièrement à nous-mêmes; avoir uniquement en vue la gloire de Dieu, l'édification de l'Église, le salut des âmes; nous renouveler sans cesse dans l'esprit de notre vocation; vivre dans un état habituel d'abnégation et dans une volonté constante d'arriver à la perfection, en travaillant sans relâche à devenir humbles, doux, obéissants, amateurs de la pauvreté, pénitents, mortifiés, détachés du monde et des parents, pleins de zèle, prêts à sacrifier nos biens, nos talents, notre repos, nos personnes et notre vie pour l'amour de Jésus Christ, le service de l'Église et la sanctification du prochain; et ensuite, pleins de confiance en Dieu, entrer dans la lice et combattre jusqu'à extinction pour la plus grande gloire de Dieu.

3. Que doivent faire à leur tour les hommes qui veulent marcher sur les traces de Jésus Christ, leur divin Maître, pour lui reconquérir tant d'âmes qui ont secoué son joug? Ils doivent travailler sérieusement à devenir des saints, marcher courageusement dans les mêmes voies que tant d'ouvriers évangéliques, qui nous ont laissé de si beaux exemples de vertu dans l'exercice d'un ministère auquel ils se sentent appelés comme eux, renoncer entièrement à eux-mêmes, avoir uniquement en vue la gloire de Dieu, le bien de l'Église, l'édification et le salut des âmes, se renouveler sans cesse dans l'esprit de leur vocation, vivre dans un état habituel d'abnégation et dans une volonté constante d'arriver à la perfection, en travaillant sans relâche à devenir humbles, doux, obéissants, amateurs de la pauvreté, pénitents, mortifiés, détachés du monde et des parents, pleins de zèle, prêts à sacrifier tous leurs biens, leurs talents, leur repos, leur personne et leur vie pour l'amour de Jésus Christ, le service de l'Église et la sanctification du prochain; ensuite, pleins de confiance en Dieu, ils peuvent entrer dans la lice et combattre jusqu'à extinction pour la plus grande gloire de son très saint et très adorable Nom.

One can see that the image of the "apostolic man" was for de Mazenod a key figure in describing the missionary who would follow his way, and was further elaborated upon in the subsequent Rule.

After having considered the influences upon de Mazenod's early life, formation, and early ministry, it would now be beneficial to consider two aspects of his spiritual life which had a

significant impact upon his sense of the apostolic worker and find reference in the *Preface*. They are a) de Mazenod's life as one which constantly sought to imitate the virtues of Jesus as a way to holiness, and b) the relentless disposition of self towards ongoing transformation into Christ by the Holy Spirit. This chapter now turns to a consideration of each.

## **B. Jesus as the Way to the Father**

### **The Virtues of Jesus as the Way to Holiness**

The disciple's quest for manifesting a visible presence of the life of Christ in the world has been in existence since the time of the first apostles and a special characteristic of the Bérullian French School. One's annihilation of the ego-driven self was to give free reign to the workings of the Holy Spirit which eventually would bring about a will consonant with that of Jesus, ever-obedient to the will of the Father. Charles de Condren associated this self-death with the sacrificial dimension of Jesus' life, something essential in the life of the priest who continually re-enacted the paschal sacrifice of the Mass. Olier elaborated upon the disciple's life becoming one with Jesus through assuming the human virtues of his interiority. This latter manifestation of the French School formed the lifelong quest of Eugene de Mazenod.

Although de Mazenod would have sought to imitate all of Jesus' virtues, the attainment of nine of them formed the basis and for him the measure of his spiritual life. These virtues were also the reflection themes for his annual retreat as he would consider to what degree the Savior's life had become his own, though his reflections tended to consider the extent to which they were lacking. Each one for Jesus had an exterior and interior dimension; they will have a corresponding application in the spiritual life of the disciple. The nine key virtues, which have their basis in classical Christian spirituality, are the following:

#### **Jesus' humility, mortification, poverty.**

De Mazenod had a special regard for these three virtues, which formed Olier's "three arms of the Cross." All Christians are called to cultivate a love for the Cross of Christ as the way to enter into the hidden mystery of the Cross. The practice of *humility*, the fundamental virtue which served to attack the root defect of pride in the soul, involves recognition of one's inherent state of disunity, misery and personal impotence due to the ongoing effect of original sin in the human condition. This is encouraged through imitating Jesus' desire for nothingness (the disciple would shun personal honors, titles, etc. in conformity to Jesus' humble birth, lack of social standing, etc.), and by seeking to render one's will totally responsive to that of the Father. De Mazenod's desire to work among the marginalized of Provence would have been in partial response to seeking this virtue, along with his renunciation of any privilege coming to him by way of his nobility. The practice of *mortification* served to imitate Jesus' suffering and death upon the Cross, and to bring about interior death to those parts of the self which obstructed one's new life in the risen Christ. *Poverty* served to bring about a detachment from external possessions and other created items, and also moved one towards reestablishing the interior human state of integrity which existed before the onset of the first sin. In addition to the external observances, the disciple would also seek to achieve interior poverty through a gradual detachment from spiritual gifts and other consolations in prayer.

#### **Penance.**

One's exercise of the virtue of penance for past sins imitated the penitential nature of Jesus' atoning death for all sins. Its external manifestations (fasting and other measures) called for the proper interior dispositions of humility, contrition and submission to the will of divine justice. The person so disposed would be responding to the penitential nature of the Spirit, which had moved numerous Old Testament figures to contrition and found its ultimate expression in the expiatory life of Christ. Another principal fruit of this exercise is expression of the virtue of religion towards God, a strong theme of the French School.

#### **Chastity.**

The person habitually possessing this virtue according to one's state in life does so through the participation in the person of the very substance of God, which is also the resurrected

state of Christ. A chaste life is a life free from inordinate attachment to carnal pleasure (*l'amour charnel*), a life whose every thought and action would otherwise be affected by this disorder.

### **Obedience.**

This virtue fosters the placement of ourselves totally at the disposal of God's will. We recognize in the exercise of obedience that our own will when detached from that of God will ultimately lead us away from God and into chaos. As we seek ever more to cooperate completely with the divine will, we are living in accordance with the pauline admonition of Rom 8:9 that "you are not in the flesh, you are in the Spirit, if the Spirit of God really dwells in you." A life imitating that of Christ Jesus is one fulfilling every desire of the Father.

A review of de Mazenod's life from youth through 1818 also discloses the observation that he saw the necessity for a guiding personal rule of Christian life. Whether it was the one from his days as a Barnabite student in Turin, the rule drawn up by Don Zinelli in Venice, or any of the rules which de Mazenod lived by as a seminarian and priest, he normally followed a daily regimen which served to protect and foster growth in his spiritual life. Such a rule for de Mazenod, especially if approved by his spiritual director, would have assumed for him an expression of the will of God and thus a matter affecting the virtue of obedience. One has only to review some of his retreat writings of this period to sense his concern for fulfilling the rule which helped to guide his apostolic way.

### **Patience.**

Christian patience allows one to peacefully accept all hardship and suffering as having their source in the Father. All difficulties of the apostolate, personal hardship or even difficulties with one's neighbor thereby become means by which the Spirit effects the divine will through us while perfecting Christ within us. The peaceful acceptance of hardship is an acceptance of the difficulty of Christian discipleship and interior transformation. One recognizes that one endures all difficulty only through God's assistance; through hardship the disciple recognizes human frailty before the infinite power of God.

### **Gentle nature.**

The practice of the *douceur* of Jesus depends upon the elimination of all self-interest and self-love, thus making one's gentleness toward others independent of any difficulties, sufferings, and any desire for personal gain. It is the fruit gained through losing one's entire self in God. The disciple strives to achieve this virtue so to identify with Jesus, who was "gentle and lowly of heart." (Mt. 11:29)

### **Charity toward one's neighbor.**

This is the incarnate expression of the theological virtue. Its perfect exercise will result in a union of wills between God and the disciple through a life perfectly conformed to that of Christ, but it must also be cultivated through frequent practice. To live according to charity is to live in participation with the Trinity, in communion with the love of God Who is Love. It is to love as Christ: "As the Father has loved me, so I have loved you." (Jn 15,9) Olier noted that true and perfect charity results in a great love for all people; one so possessed by charity is consumed with a burning ardor and zeal to make known this love of God everywhere. The creative love of God which was made visible and perfectly expressed through the Incarnation continues in history through the action of the Holy Spirit, made known through the life of the Church.

Eugene was aware of the relationship between perfect charity and apostolic zeal. Both the seminary Sodality and the Association had the double objective of promoting charity among the members and consequently the generation of apostolic zeal.

### **Growth in Christ Through a Life of Prayer**

The particular spiritual elements of Eugene de Mazenod's interior life found in various rules beginning from his Saint-Sulpice years included the hours of the liturgical office, spiritual reading, Scriptural readings, devotions to the Blessed Sacrament and to the Sacred Hearts of

Jesus and Mary. De Mazenod also maintained a twice-daily period of mental prayer using the Sulpician method of *oraison*. This prayer, with its three principal parts of *adoration* of Jesus, *devotion* to the life of Jesus, and *cooperation* with the Holy Spirit, had a special purpose of helping to form within the praying person the virtues from the life of Jesus. Scriptural reading and a brief preparatory moment preceded this meditation period, serving to bring the life of the Savior before one's eyes. In the subsequent meditation, the disciple would recall a particular virtue or attribute, petition that he receive it, and dispose the self to the sanctifying powers of the Spirit.

One does not easily adopt the virtues of Jesus as one's own. Christian spirituality has always insisted upon the place of ascetism in the life of any disciple. The collective presence in early nineteenth century France of rigorism, Jansenism, an especially cautious attitude towards the more passive reaches of prayer, and a tepid Catholicism merged together to provide a fertile field for the resulting heavy emphasis upon mortification, penance, and almost self-won advances in the spiritual life. Even so, the pursuit to imitate Jesus' interior life as the way to holiness, won only through self denial and stripping of all which impedes this, was and remains the only normal way to realize the fullness of charity in one's life and, consequently, for the apostolate. Voluntary mortification is the third traditional element of the apostolic life, in addition to prayer and service; it continues to make visible, in the present moment, the ineffable mystery of the crucified and risen Christ.

### **C. Interior Transformation in Service to the Apostolate**

#### **Configuration to Jesus as Response to Discipleship**

Configuration with Christ is effected in us by the imitation of His life and example, and especially by our likeness to Him in His sufferings, His passion and death. As the Apostle says, we are "configured with his death." (Phil. 3,10). Only by dying with Christ can we rise again with Him to a new life in the transformation. Configuration, then, embraces the entire process of purification in the interior life in order to unite us with Christ. Here principally belong all the exercises of the ascetical and mystical life which are ordained to the imitation of Christ and the attainment of the graces necessary for our sanctification...

Jesus, according to Bérullian thought, is the way to union with the Divine Mystery. Undeniably a Christocentric spirituality which saw the Word as the way to the Father, it nonetheless recognized the ultimate "unknowability" of God. Bérulle was able to "wed" the Scriptures with the neo-Platonic mystical path of Plato, Dionysius, and John of the Cross which teaches that the way to union with the Trinity was a way of *nada*, free from images. Jesus' human life was a visible, temporally prolonged expression of the Trinity; to consider him in his hypostatic union of the human and divine was hence a beholding of the infinite, unknowable God. Jesus is "the Way" by virtue of his self-emptying humility which allowed his will to coexist with that of the Father, most poignantly expressed in his loving acceptance of the Father's will through embracing the cross. The Passion of Jesus was the highest expression of his servitude to the Father; it is consequently the path which beckons all would-be disciples of the Son. One's spiritual crucifixion to all self-serving sin and imperfection will effect a similar oblation, a holocaust pleasing and acceptable to God.

This was the goal for the ascetical life followed by Eugene de Mazenod; a life in spiritual imitation of the Master along the same path trod by the first apostles. He felt it with particular urgency as one called to priestly ministry, one who took the place of Christ in the sacrifice at the Altar and thus should necessarily have the same moral disposition. But it would not end there. De Mazenod saw his vocation described in the interrelationship of "priest, apostle, sacrifice", in which he would give his priestly life fully to the exercise of the apostolate, including the possibility of losing his physical life. This virtual call to martyrdom in service to the Gospel was at the root of his heroic prison ministry which almost proved fatal; it was the same motivation for his interior death to the self. His love and gratitude to God for his vocation moved him to desire to be completely transformed into the Christ whom he sought to imitate so fully. This life-long task would prove especially fruitful in the mission preaching apostolate, in which the preachers of the life-giving



Word would give personal witness through lives totally consumed by It. As Jesus was immolated daily in the Eucharist, so the priest, having acquired as much as possible the moral interiority of Jesus through prayer and self-denial, would effect his own Christ-like sacrifice through apostolic service.

### **A Spiritual Life Striving for Charity And Union with God's Will**

True to its time, the 1818 apostolic project of Eugene de Mazenod relied upon a spirituality in pursuit of perfect conformity to the will of God that was almost exclusively ascetical in nature, with no substantial consideration of the more passive 'way' that should be normal part of a life of prayer. The sharp distinction between the ascetical and mystical dimensions from the seventeenth century was the rule of the day in early nineteenth century France, and certainly during de Mazenod's seminary formation. Olier's *Traité des Saints Ordres* confined itself to the acquired state of perfection, instructing that it could be reached by the disciple and thus complete the priest's self-oblation to God:

C'est là une très sainte disposition qui doit être dans les prêtres, et ce que demande l'état du sacerdoce. Il faut qu'ils soient dans une consommation parfaite en Dieu; leur grand désir doit être de n'avoir plus rien de la chair ni de leur première vie; et, non contents de la mortification continuelle à laquelle ils doivent s'être exercés depuis longtemps et qu'ils doivent continuer toute leur vie, il faut qu'ils portent bien plus haut leur perfection... en sorte qu'étant totalement morts à l'esprit humain et à l'état de la chair, n'ayant plus rien en eux qui leur fasse peine, ne trouvant plus rien à mortifier dans le fond de leurs coeurs et n'y voyant plus rien qui ne soit dans le calme, ils puissent vivre d'une vie toute divine, d'une vie toute ressuscitée, d'une vie transformée en Jésus Christ glorieux, toujours élevée au dessus de toutes les créatures, et appliquée uniquement à Dieu.

The reluctance to consider the fullness of the interior life was also expressed some years earlier in Fr. Émery's mystical apologetic *L'Esprit de Sainte Thérèse*. While he had wanted to keep alive the Catholic mystical tradition in a skeptical time of caution, he chose to avoid the more controversial matters pertaining to mysticism and the passive way.

However, the more spiritually 'recollective' prescriptions found in both the 1816 and 1818 Rules – the observation of periodic community silence, the life of extended enclosure between missionary ventures, etc. – would seemingly have given some extra latitude for the ongoing interior passive purifications of the Holy Spirit in what is called the "prayer of recollection." This activity is normally beyond one's awareness, but nonetheless is essential in the task of fully uniting the soul to God in Christ and hence realizing the fullest perfection of charity. While the whole of de Mazenod's apostolic life resembled anything but the prayerful life proper to monks, and certainly did not seek mystical experiences, it did allow for an interrelationship between the two complementary elements of activity and a recollected interior life comparable to that understood by St. Gregory the Great.

The sixth-century Benedictine taught that the proportion of one over the other in a given life depends upon the particular orientation of the vocation. Both dimensions are inherent in any Christian life, however, comparable to two eyes which are needed to more correctly search for God.

The active life consists in giving bread to the hungry, in teaching wisdom to him who knows it not, in bringing the wanderer back to the right way, in recalling one's neighbor to the path of humility from that of pride, in giving to each what he needs, in providing for those who are committed to our care. In the contemplative life, however, while maintaining with his whole heart the love of God and his neighbor, a man is at rest (*quiescere*) from exterior works, cleaving by desire to his Maker alone, so that, having no wish for action and treading underfoot all preoccupations, his soul is on fire with longing to see the face of his Creator.

One is first moved to action, which will eventually cause in it a desire to personally encounter the God whom it serves. After a time of recollection (for the spiritually mature soul) in the Mystery, the soul is once again driven to respond to this Mystery in service. This endless alternation thereupon leads the soul toward union with God. Both form complementary expressions of charity, one assisting the other so that charity may be ever deepened.

Bearing this in mind, it is interesting to note the importance that de Mazenod placed upon *oraison*. One resolution from his 1814 retreat had been to commit himself to a daily hour-long practice in future ministry, having decided that increased personal prayer was essential for a prayerful yet ardent apostolic worker, and includes this in his first and redacted Rule. Although he mentions the word in varying context in referring to the different types of common and devotional prayers, he intended that the morning session would allow for forty-five minutes of traditional mental prayer. The evening half-hour session in community would be unstructured, allowing for individual needs for conversing and resting with Jesus as an Intimate Friend. Thus did de Mazenod recognize the value of sustained silent prayer for those in the active apostolate, those who seek the fullness of inner transformation in service to both their own holiness and consequently that of the apostolate.

#### **D. Concluding Remarks**

The concept of Eugene de Mazenod's particular vocational response to apostolic service was forged over years of preparation. His youth, the years at Saint-Sulpice, and the first years of ministry had all left their mark upon him, effects which can be deduced from his 1818 sense of the "apostolic man" who would follow his particular way to serving God. In the end, the apostolic worker would have no other teacher than Jesus himself, as revealed in the gospels and configured in the soul through the assimilation of his virtues meditated upon in spiritual reading and prayer. One who would imitate Jesus perfectly is called to accept the cross, embracing the spiritual death to the self in the quest for the resulting new life in Christ. Faithful pursuit of this will advance the soul in the acquired way of perfection and bring it ever closer to its fullest possible acquired participation with the Divine will and charity, a product of generous prayer and self-denial. Thus would the mission be served; thus would Christ continue to be made visible on earth.

#### **Conclusions**

Eugene de Mazenod, in composing his community rule of life and establishing the Missionaries of Provence, has given to the Church a particular spirituality which is firmly based upon at least two theological constructs that are at once universal and unique. The life of Jesus as the model for discipleship is of course a cornerstone of Christianity, and one becomes another Christ solely through a gradual transformation of the self so to throw off all which is contrary to the total other-centeredness of Jesus' life. It is only by means of our accepting the mystery of the Cross and "dying to ourselves" that God's love can be made fully manifest in us, and so complete the likeness of the risen Christ in us through the Holy Spirit. The particular way of doing this through the charism of the Spirit which was incarnated through Saint Eugene was possible through his unique cooperation with God's plan at a given moment and responding to given needs. His early faith foundation, his response to God's transforming grace and following this grace into the seminary, his steadfast love of the Church and concern for the Catholic pastoral needs of France all blended into a particular expression of the apostolic worker.

De Mazenod responded to this moment in salvation history through a life which strove to be at once priestly, apostolic and sacrificial. He placed the particular powers of his ordination and gifts of his personality in service to the needs of the poor and marginalized of Provence, all the while trying to grow in his ability to imitate that total self-gift of Christ so that the Word would be known through the disciple. Eugene de Mazenod's three-dimensional vision of the apostolic worker could be further studied for its theological richness, and could perhaps serve as a common platform from which to develop a contemporary Missionary Oblate spiritual theology for both lay and ordained apostolic workers.

One especially notable concept in de Mazenod's life project of imitating Jesus was in his willingness to develop a love for "the three arms of the Cross," a teaching of Jean-Jacques Olier

which was promoted at the seminary of Saint-Sulpice. This was apparently the framework upon which Eugene built his spiritual life; he embarked on a way which demanded that he turn away from accruing all honors, privilege and ease due to his nobility, seek to redirect any inordinate desires through curbing legitimate ones, and grow in detachment from material goods through the aggressive pursuit of a materially simple lifestyle. Understanding this concept also helps to situate his particular preference for ministry among the poor and abandoned, a cornerstone of the latter-day Missionary Oblate vocation and spirituality. De Mazenod's preference for working among the neglected was not an end in itself, but rather understood as part of his way towards growth in humility and ultimately in the charity of Christ. Olier's unique expression of the Cross as a way to holiness is a key principle with which to appreciate the Oblate legacy and charism.

The interior transformation which Eugene de Mazenod sought was in service to both his religious vocation and his apostolic endeavors. It was the fruit from the combination of prayer, personal asceticism, and the continual practice of charity and the other virtues. These are still called for in contemporary Christian spirituality; indeed Pope John Paul II in *Tertio Millennio Adveniente*, 32 brings together these three components in observing that "... it is therefore necessary to inspire in all the faithful a true longing for holiness, a deep desire for conversion and personal renewal in a context of ever more intense prayer and of solidarity with one's neighbor, especially the most needy." The post-conciliar growth in appreciation for prayer, particularly the prayer of apostolic workers, calls the committed Christian to a deeper formation in elements of both the Christian prayer tradition and the other elements of its "way" which will lead one into becoming as Christ in service to the Father. St. Eugene was moved to give testimony to this call with the example of his life; it is the call of the "apostolic man" to which he responded, and which still beckons to those who would follow him.

Joseph T. LABELLE, o.m.i.

## Notes:

---

<sup>1</sup> J. LEFLON, *Eugene de Mazenod* I. New York, 1961, p. 36.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>6</sup> From his memoirs. *Ibid.*, p. 106.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>9</sup> This date is disputed among Oblate historians, as indirect references to the event are found only in writings dated several years later. See J. PIERLORZ, "Good Friday of 1807, Myth or Reality?" in *Vie Oblate* 51 (1997), p. 47.

<sup>10</sup> LEFLON, *op. cit.*, p. 278.

<sup>11</sup> A. REY, *Histoire de Mgr Charles Joseph Eugene de Mazenod* I. Rome, 1928, p. 82.

<sup>12</sup> LEFLON, *op. cit.*, pp. 281-286.

<sup>13</sup> From his *Spiritual Writings*, taken from *Ibid.*, p. 296.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>15</sup> Quoted by T. RAMBERT, *La Vie de Mgr Charles-Joseph-Eugène de Mazenod, Évêque*

<sup>16</sup> His retreat notes of October 1808. *Écrits Spirituels: 1794-1811* (Collection Écrits Oblats No. 1, XIV). Rome, 1991, pp. 74-79.

<sup>17</sup> Eugene to his mother, June 26-30, 1812. LEFLON, *op. cit.*, p. 304.

- <sup>18</sup> Eugene to his mother, January 6, 1810. *Écrits Spirituels : 1794-1811*, p. 180. de Marseille I. Paris, 1883, p. 47.
- <sup>19</sup> Retreat notes from October, 1808. LEFLON, *op. cit.*, p. 306.
- <sup>20</sup> Henri DANIEL-ROPS, *The Church in an Age of Revolution: 1789-1870* I. New York, 1967, p. 113.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 104-105.
- <sup>22</sup> *Ibid.*, p. 128.
- <sup>23</sup> A strong term for one who has debased himself. To his father, dated 28 May, 1802. LEFLON, *op. cit.*, p. 233.
- <sup>24</sup> Letter to his father, dated 16 August, 1805. *Écrits Spirituels : 1794-1811*, pp. 22-23.
- <sup>25</sup> LEFLON, *Eugene de Mazenod* I, p. 269.
- <sup>26</sup> DANIEL-ROPS, *op. cit.*, p. 118.
- <sup>27</sup> *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* (1815), taken from *ibid.*, p. 123.
- <sup>28</sup> A. LATREILLE et al. *Histoire du Catholicisme en France* III. Paris, 1962, p. 196.
- <sup>29</sup> DANIEL-ROPS, *op. cit.*, p. 104.
- <sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 119-122.
- <sup>31</sup> Thomas KEATING. *Open Mind, Open Heart*. New York, 1986, p. 23.
- <sup>32</sup> Translation from Pierre POURRAT, *Christian Spirituality* IV. Maryland, 1955, p. 192.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, p. 262.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, p. 266.
- <sup>35</sup> H. B REMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* IV. Paris, 1925, p. 25.
- <sup>36</sup> Jérôme B ESOIGNE, *Principes de la Perfection Chrétienne et Religieuse*, taken from *ibid.*, p. 269.
- <sup>37</sup> Taken from "Conversation with a Jansenist, on the Convulsions [of 1784]" in *Écrits Spirituels: 1794-1811*, p.59-60.
- <sup>38</sup> LEFLON, *op. cit.*, pp. 276-277.
- <sup>39</sup> Quoted in REY, *Histoire de Mgr. Charles Joseph Eugene de Mazenod...* I, p.76.
- <sup>40</sup> KEATING, *op. cit.*, p. 25.
- <sup>41</sup> P. POURRAT, *Christian Spirituality*, III, p. 357.
- <sup>42</sup> *Grandeurs de Jésus*, Discourse II, translation from *ibid.*, p.336.
- <sup>43</sup> *Oeuvres*, translation from *ibid.*, p.347.
- <sup>44</sup> Translation from *ibid.*, p. 329.
- <sup>45</sup> *Opuscules de Piété*. Paris, 1943, no. CXLIX, p. 436.
- <sup>46</sup> *La Vie de Jésus*. Vienna, 1932, chap. 1, p. 33.
- <sup>47</sup> *Ibid.*, chap. 3, p. 39.
- <sup>48</sup> *Ibid.*, chap. 24, p. 172.
- <sup>49</sup> *Ibid.*, chap. 5, p. 44-45.
- <sup>50</sup> R. DEVILLE, *L'École Française de Spiritualité*. Paris, 1987, p. 63.
- <sup>51</sup> POURRAT, *op. cit.*, p.353.
- <sup>52</sup> *Catéchisme Chrétien et La Journée Chrétienne*. Paris, 1954, part I, lesson XVII, pp. 38-39.
- <sup>53</sup> *Ibid.*, part I, Lessons x-xix.
- <sup>54</sup> Letter to his mother of April 1809, quoted in LEFLON, *Eugene de Mazenod* I, p. 307.
- <sup>55</sup> OLIER, *op. cit.*, part 2, "Premier Exercice: pour le réveil", pp. 180-181.
- <sup>56</sup> Quoted from J. PIELORZ, *The Spiritual Life of Bishop de Mazenod : 1782-1812*. Rome, 1998, p. 326.
- <sup>57</sup> OLIER, *op. cit.*, part 2, "Actes à faire en s'habillant", p. 187.

- <sup>58</sup> I. NOYE and M. DUPUY, "Olier" in *Dictionnaire de Spiritualité* XI. Paris, 1972, col. 744.
- <sup>59</sup> R. DEVILLE, *op. cit.*, p. 72.
- <sup>60</sup> OLIER, *Introduction à la vie chrétienne / Pietas seminarii*. Paris, 1955, principe ii, p. 163.
- <sup>61</sup> I. NOYE, "Saint-Sulpice" in *Dictionnaire de Spiritualité* XIV, col. 173.
- <sup>62</sup> DEVILLE, *op. cit.*, p. 63.
- <sup>63</sup> I. NOYE, *op. cit.*, col. 173.
- <sup>64</sup> *Pietas Seminarii...*, taken from *ibid.*, col. 171.
- <sup>65</sup> DEVILLE, *op. cit.*, p. 68.
- <sup>66</sup> LEFLON, *M. Émery* I. Paris, 1944, p.80.
- <sup>67</sup> NOYE, *op. cit.*, col. 176.
- <sup>68</sup> M. Élie MÉRIC, *Histoire de M. Émery et de l'Église de France pendant la Révolution*. Paris, 1885, p. 72.
- <sup>69</sup> Émile VILLARET, "Congrégations de la Sainte Vierge" in *Dictionnaire de Spiritualité* II<sub>2</sub>, col. 1483.
- <sup>70</sup> J. LEFLON, *Eugene de Mazenod* I, p. 336.
- <sup>71</sup> É. VILLARET, *op. cit.*, col. 1485.
- <sup>72</sup> LEFLON *op. cit.*, p. 339.
- <sup>73</sup> Taken from Delvaux from *ibid.*, p. 339.
- <sup>74</sup> *Ibid.*
- <sup>75</sup> To maintain the distinction, the Saint-Sulpice group henceforth will be referred to as "the Association".
- <sup>76</sup> *Ibid.*, p. 341.
- <sup>77</sup> R. ROUQUETTE, "Congrégations secrètes" in *Dictionnaire de Spiritualité* III, col. 1491.
- <sup>78</sup> *Ibid.*, col. 1495.
- <sup>79</sup> *Ibid.*, col. 1497.
- <sup>80</sup> *Ibid.*, col. 1496.
- <sup>81</sup> From the rule of the Saint-Sulpice Association, taken from LEFLON, *op. cit.*, p.341.
- <sup>82</sup> Minutes of 14 November 1809 meeting, taken from *ibid.*, p. 344.
- <sup>83</sup> LEFLON, *Eugene de Mazenod* I, p. 403-404.
- <sup>84</sup> Retreat notes from December 1812, reprinted in RAMBERT, *La Vie de Monseigneur de Mazenod* I, pp.106-116.
- <sup>85</sup> *The Imitation of Christ*, Book I, chapter 8. (Text used is New York, MacMillan, 1933, edited by Bro. Leo, F.S.C.)
- <sup>86</sup> *Ibid.*, book I, chapter 20.
- <sup>87</sup> RAMBERT, *op. cit.*, p. 140. (de Mazenod actually makes reference to the work.)<sup>88</sup> Quoted in REY, *Histoire de Mgr. Charles Joseph Eugene de Mazenod...* I, p. 152.<sup>89</sup> LEFLON, *op. cit.*, p. 409.
- <sup>90</sup> *Ibid.*, pp. 414-417.
- <sup>91</sup> See H.. LAVEDAN, *The Heroic Life of St. Vincent de Paul*, London, 1929. See also G. LIÉVIN, "Alphonse de Liguori" in *Dictionnaire de Spiritualité* I, col. 360<sup>92</sup> [N.D.L.R. plutôt le 3 mai: cf. LEFLON, 1957, p. 448 et notes 1-2]
- <sup>93</sup> J. BRUGERETTE, *Le Prêtre Français et la Société Contemporaine* I. Paris, 1933, pp. 2-4.
- <sup>94</sup> *Ibid.*, p. 7.
- <sup>95</sup> E. SEVRIN, *Les Missions Religieuses en France sous la Restauration* I. Paris, 1948, p.22.
- <sup>96</sup> B. PEYROUS, "Missions paroissiales" in *Catholicisme* IX. Paris, 1948, col. 401.
- <sup>97</sup> SEVRIN, *op. cit.*, pp. 25-26.

- <sup>98</sup> Letter to de Mazenod of December 1, 1814, cited by LEFLON, *Eugene de Mazenod II*, p. 18.
- <sup>99</sup> SEVRIN, *op. cit.*, pp. 58-61
- <sup>100</sup> *Ibid.*, p. 61.
- <sup>101</sup> Letter of about 12 September, 1814, from *Écrits spirituels: 1812-1856* (Collection *Écrits Oblats* No. 1, XV) pp. 92-93.
- <sup>102</sup> Eugene had requested a book of the saint's life in his letter to Forbin-Janson, in *ibid.* Quote taken from C. POHLMANN, "Léonard de Port-Maurice" in *Dictionnaire de Spiritualité IX*, col. 648.
- <sup>103</sup> Letter to Forbin-Janson, 28 October 1814, taken from J PIELORZ, "La Congrégation OMI, était-elle fondée le 25 janvier 1816?" in *Études Oblates* 54 (1995), p. 162.
- <sup>104</sup> F. JETTÉ, "La Vie Spirituelle d'Éugène de Mazenod" in *Études Oblates XX* (1961), pp. 87-91. Nephew was a seventeenth-century French Jesuit and disciple of Louis Lallement. He, as did other French Jesuits, would emphasize one's spiritual discernment through growing in the love of Jesus Christ rather than the direct discernment of choice when performing the Ignatian spiritual exercises. He was less intellectually rigorous than Lallement in his writings, emphasizing the more complete giving of oneself to God as God had done for men and women. See G. Bottereau, "Nephew" in *Dictionnaire de Spiritualité XI*, coll. 120-121.
- <sup>105</sup> JETTÉ, *art. cit.*, pp. 87-91.
- <sup>106</sup> RAMBERT, *op. cit.*, p. 141.
- <sup>107</sup> *Ibid.*, p. 144.
- <sup>108</sup> *Ibid.*, p. 147.
- <sup>109</sup> Retreat notes from *Écrits spirituels : 1812-1856*, pp. 130-131.
- <sup>110</sup> REY, *op. cit.*, p. 172.
- <sup>111</sup> Letter from PIELORZ, *op. cit.*, p. 164.
- <sup>112</sup> Letter of October 28, 1815 from Duclaux, taken from REY, *op. cit.*, p. 184.
- <sup>113</sup> A copy of both the 1816 and 1818 Rules can be found in G. CONSENTINO, *Histoire de nos Règles I*. (Archives d'Histoire Oblate, No. 3), Ottawa : Éditions des Études Oblates, 1955, pp. 24-25.
- <sup>114</sup> *Mémoires*, taken from RAMBERT, *op. cit.*, p. 164.
- <sup>115</sup> LEFLON, *op. cit.*, p. 87.
- <sup>116</sup> PEYROUS, *art. cit.*, coll. 419-420.
- <sup>117</sup> LEFLON, *op. cit.*, pp. 90-104.
- <sup>118</sup> CONSENTINO, *OP. cit.*, p. 71.
- <sup>119</sup> SEVRIN, *op. cit.*, pp. 242-245.
- <sup>120</sup> LEFLON, *op. cit.*, pp. 160-161
- <sup>121</sup> Y. BEAUDOIN, "Mgr. de Mazenod, Modèle Vivant de la Préface?", in *Vie Oblate* 52 (1993), pp. 17-33.
- <sup>122</sup> Selected paragraphs from 1818 and 1826 rules taken from AA.VV., *Dictionnaire des Valeurs Oblates*. Rome, 1996, pp. 731-741.
- <sup>123</sup> These chief virtues are described in OLIER, *Introduction à la Vie et aux Vertus Chrétiennes / Pietas Seminarii*. Paris, 1955.
- <sup>124</sup> OLIER, *Catéchisme Chrétien pour la Vie Intérieure / Journée Chrétienne*. Paris, 1954, leçon IX, p. 24.
- <sup>125</sup> OLIER, "De la charité envers le prochain" in *Introduction à la Vie et aux Vertus Chrétiennes*, pp. 151-152. The term "zeal" was variously understood in nineteenth century religious circles; we presume here that the product of zeal is a reaction against that which obstructs or thwarts what is the soul's true desire. If that is in the concupiscible sphere, zeal will seek to overcome obstacles to the the soul's satisfaction in that area; if charity in the soul has been perfected, zeal will address all that is opposed to charity, the honor of God and the eternal life of the neighbor. Since apostolic zeal is a consequence of charity, it is imperative that charity in the soul be perfected. See "Zelo" in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*

III. Rome, 1990, pp. 2699-2701.

<sup>126</sup> Olier's three-part prayer was modified by Louis Tronson to include a preparatory moment; the second part was also somewhat elaborated. This modified form was, in fact, the one used at Saint-Sulpice during de Mazenod's sojourn. Pourrat observes that Tronson's form was akin to the classical Ignatian method of prayer. See *Christian Spirituality* IV, p. 302.

<sup>127</sup> E. ANCILLI & C. LAUDAZI, "Ascetica" in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità* I, p. 221.

<sup>128</sup> V. OSENDE, *Fruits of Contemplation*. St. Louis, 1953, p. 55.

<sup>129</sup> Wm M. THOMPSON, ed. *Bérulle and the French School*, New York, 1989, p. 35.

<sup>130</sup> PIELORZ, *The Spiritual Life of Bishop de Mazenod*. Rome, 1998, pp. 275-280.

<sup>131</sup> OLIER, *Traité des Saints Ordres*. Paris, 1953, chap. 5, p. 233.

<sup>132</sup> I. NOYE, "Émery" in *Dictionnaire de Spiritualité* IV, col. 610.

<sup>133</sup> Commentary on Ezekiel II,2,8, taken from J. LECLERCQ et al, *The Spirituality of the Middle Ages* (A History of the Middle Ages, II.) New York, 1982, p. 10.

<sup>134</sup> F. K. NEMECK, "Oraison" in *Dictionnaire des Valeurs Oblates*, p. 647.