

VIE OBLATE LIFE

TOME CINQUANTE NEUF / 3
VOLUME FIFTY NINE / 3

2000

OTTAWA, CANADA

Bx Joseph Cebula, o.m.i. (1902-1941) Formateur de la jeunesse oblate et martyr de son sacerdoce

SUMMARY: The author describes in details the varied stages of the life, and of the ultimate calvary of Father Joseph Cebula, beatified by John Paul II, June 13, 1999 at the same time as the other 107 martyrs who died for their faith during World War II. His childhood at Malnia, his studies at Lubliniec, his oblate formation at Markowice, at Liège and at Lubliniec, where he will be appointed superior from 1931-1937. He then became Master of Novices at Markowice until 1940. At the outbreak of the hostilities he walks with his Oblate brothers under strained labour imposed by the Nazi occupants. Following a clandestine pursuit of his priestly ministry, he is arrested in April 1941, and deported at Mauthausen where he was inflicted the atrocious and inhuman treatments that lead him to his death instigated by the S.S. on May 9, 1941. Many witnesses of his martyr, amongst whom the author, could witness at the trial of beatification which was led between 1988 and 1999.

SOMMAIRE: L'auteur décrit en détails les diverses étapes de la vie et du calvaire ultime du P. Joseph Cebula, béatifié par Jean-Paul II, le 13 juin 1999, en même temps que 107 autres martyrs morts pour la foi durant la Seconde Guerre mondiale. Son enfance à Malnia, ses études à Lubliniec, sa formation oblate à Markowice, à Liège et à Lubliniec, où il sera nommé Supérieur de 1931 à 1937, pour ensuite devenir Maître de novices à Markowice jusqu'en 1940. Dès le début des hostilités, il accompagne ses frères oblats aux travaux forcés imposés par l'occupant nazi. Suite à la poursuite clandestine de son ministère sacerdotal, il est arrêté en avril 1941, et déporté à Mauthausen où il subit les traitements inhumains qui l'amènent à sa mort provoquée par les SS le 9 mai 1941. Plusieurs témoins de son martyre, dont l'auteur, pourront ainsi témoigner au procès de béatification mené entre 1988 et 1999.

Dans la matinée du 13 juin 1999, un dimanche, Jean-Paul II, pendant la messe célébrée à Varsovie, a élevé aux honneurs des autels 108 martyrs, morts pour la foi pendant la dernière Guerre Mondiale (1939-1945). Sur cette longue liste figurait le P. Joseph Cebula, Oblat de Marie Immaculée, assassiné au camp de concentration de Mauthausen, en Autriche.

Le P. Joseph Cebula fut considéré par tous ceux qui le connaissaient comme un homme de Dieu, un prêtre exemplaire et un religieux modèle. Il passa tout sa vie active dans la formation des candidats au sacerdoce et à la vie religieuse, soit au Petit Séminaire oblat à Lubliniec, soit au noviciat de Markowice, près d'Inowroclaw. Pendant l'occupation allemande, il reçut l'ordre de ne plus exercer aucune activité sacerdotale. Mais unique prêtre dans la région de Markowice, il ne pouvait pas laisser les enfants sans baptême, les mourants sans sacrements, les fiancés sans bénir leur mariage et d'autres sans assistance religieuse. Il continuait donc en grand secret son activité sacerdotale. Dénoncé par un mouchard pendant qu'il se rendait chez une malade, il fut condamné à mort et abattu au camp de concentration de Mauthausen.

Comme le P. Cebula était mon supérieur à Lubliniec (1933-1937) et mon maître de novices à Markowice (1939-1940), et comme j'avais passé moi-même cinq ans au camp de concentration de Mauthausen-Gusen, on m'a demandé d'écrire sa biographie.

J'ai donc fait des recherches très poussées aux Archives générales de Rome, aux Archives provinciales à Poznan et au Service International de Recherches à Bad Arolsen (Allemagne). Ce dernier garde le fichier, presque complet, de toutes les victimes de la dernière guerre; environ 16 millions de

personnes. J'ai passé aussi en revue les Chroniques des maisons où a séjourné le P. Cebula et les publications oblates de 1926-1950. Enfin, j'ai attentivement lu les plus importants ouvrages sur les camps de concentration en général et sur celui de Mauthausen en particulier. Pour me rendre compte de la situation je l'ai visité à plusieurs reprises.

J'ai préparé d'abord une biographie en polonais: «*Meczennik za wiare. B. Józef Cebula*» (Martyr pour la foi. Bx Joseph Cebula). Elle fut publiée par les Oblats de Pologne à Poznan en mai 1999 (146 p. et 16 p. d'illustrations). Ensuite une biographie abrégée en français fut publiée par la vice-province polonaise de France-Benelux en décembre 1999.

La présente biographie n'est qu'un bref résumé de ces biographies. Cependant, j'y tiens compte du résultat des dernières recherches sur la vie du bienheureux Père Cebula. C'est donc quelque chose de neuf.

I. La Jeunesse 1902-1920

Le P. Joseph Cebula naquit le 23 mars 1902 dans un village, appelé Mallnie en allemand et Malnia en polonais. Il est situé sur la rive droite de la rivière Oder (Odra), à 25 km d'Opole (Oppeln). Cette région, qui jusqu'au XIV^e siècle faisait partie de la Pologne, appartenait alors à l'Allemagne; ce n'est qu'en 1945 qu'elle sera de nouveau incorporée à la Pologne.

Comme Malnia faisait partie de la paroisse de N.D. de l'Assomption à Ottmuth (Otmét), le petit Joseph y fut baptisé le lendemain de sa naissance. L'église avait été détruite en 1945, mais le baptistère fut sauvé; on le montre encore aujourd'hui dans la nouvelle église.

Son père Adrian (1868-1938) possédait une maison et cultivait un champ de deux hectares. Pour équilibrer le budget familial, il travaillait aussi comme marin sur la rivière Oder. Sa mère Rozlia, née Buhl (1863-1930), était une femme pieuse et fort attachée à son premier-né. Joseph avait aussi un frère, nommé Paul (1904-1992) et une soeur, appelée Marie (1906-1966). Actuellement de la famille Cebula n'est vivante que sa nièce Rose (Roza), mariée Bekierz.

De ces toutes premières années nous ne savons pas grand-chose. On raconte que le petit aimait à construire des chapelles de sable et à se rendre à l'église pour prier. Après avoir terminé l'école élémentaire, Joseph s'inscrivit au séminaire pour les instituteurs à Opole. Il avait donc l'intention de se dévouer à l'éducation des enfants. On était alors en pleine guerre mondiale.

L'année scolaire commençait après Pâques et avait deux semestres. Le premier se terminait à la St-Michel, soit le 29 septembre, et le deuxième, avant Pâques. Au début Joseph avait des difficultés à passer les examens, mais peu à peu, grâce à ses efforts, il faisait des progrès. Si en 1916 sur 34 étudiants, il occupait la 1⁶ème place, en mars 1918 il avançait à la 1⁰ème place sur 30.

Cet effort intellectuel lui fut fatal. En décembre 1918, il tombe gravement malade. Le médecin constate une pleurésie avec complications et l'envoie à l'hôpital de Krapkowice, tout proche de Malnia. Le 6 janvier 1919, il y subit une opération avec succès. Mais les complications postopératoires rendirent sa guérison improbable; le malade fut renvoyé à Malnia.

Sa mère ne pouvait pas se résigner à voir mourir son cher Joseph. Elle s'adressa au médecin de Proskau Pruszków), son village natal et le supplia de faire tout son possible pour guérir l'enfant. L'ardente prière de la mère et l'expérience du médecin eurent gain de cause. Joseph commença peu à peu à se sentir mieux et après quelques mois il se rétablit de sorte qu'il se sentait capable de poursuivre ses études.

On était au début de 1920. Après la défaite de l'Allemagne en novembre 1918, les Silésiens de souche polonaise recoururent aux armes pour faire rattacher la Haute-Silésie à la Pologne, redevenue un État libre et souverain. Les trois soulèvements en 1919, 1920 et 1921 réveillèrent la conscience nationale et réussirent à obtenir des alliés le rattachement d'une bonne partie de la Haute-Silésie à la Pologne.

C'est dans cet esprit patriotique qu'au début de 1920, l'abbé Pawel Rogowski (1871-1922) annonça dans le journal «*Gazeta Opolska*» l'ouverture prochaine d'une école polonaise à Lubliniec. Après Pâques, qui cette année-là tombait le 4 avril, ce fut chose faite.

Joseph, venant d'une famille polonaise et portant le nom purement polonais *Cebula* (oignon), voulut profiter de cette aubaine pour terminer ses études secondaires et se perfectionner dans la langue polonaise. Il se rendit donc à Lubliniec et trouva un hébergement dans une petite maison, située en face de l'Institut von Grottowski, futur juniorat oblat. Le vieux couple qui l'accueillit ne disposait que de deux chambres. La plus grande servait de dortoir et contenait l'atelier de charronnage, unique source de revenus; dans la petite était la cuisine. Pour le nouveau venu on ajouta un petit lit dans la grande chambre. Bien qu'à l'étroit, tout le monde était content. Les vieux considéraient l'étudiant comme leur propre fils et il le leur rendait en affection et reconnaissance.

Pour éviter les escarmouches entre les militants allemands et les patriotes polonais, les troupes des Alliés furent envoyées en Silésie. La ville de Lubliniec était surveillée par un détachement français; il devait assurer l'ordre public et le déroulement normal du plébiscite, prévu pour le 21 mars 1921. Mais sans beaucoup de succès. La violence régnait en ville. Bien sûr l'abbé Rogowski et son école étaient particulièrement visés par les militants allemands.

Parmi les élèves se trouvait aussi Jerzy Jonienc, âgé de 14 ans. Plus tard, en 1959, devenu prêtre-oblat il écrira ses souvenirs sur le séjour à Lubliniec et sur ses relations avec Joseph Cebula.

«Les militants allemands, écrit-il, nous insultaient de plus en plus ... nous n'en pouvions plus. C'est pourquoi Cebula et moi avons décidé de quitter Lubliniec. »

Le directeur en avait aussi assez. Ainsi à la fin du semestre, c'est-à-dire vers la fin de septembre 1920, il ferma l'école et délivra à ses élèves de très bons certificats. Et il y ajouta des recommandations pour n'importe quel gymnase ou séminaire. L'abbé Rogowski partit pour la Pologne et s'établit à Wagrowiec, pour y mourir deux ans plus tard.

Cebula et Jonienc se rendirent au sanctuaire de Notre-Dame de Piekary Slaskie, pour confier leur avenir à la Sainte Vierge. Les Oblats polonais Jan Kulawy et Jan Pawolek y étaient déjà présents et prêchaient des missions paroissiales dans la région.

Joseph confia au P. Pawolek son désir de se faire prêtre. Celui-ci n'hésita pas un instant à le diriger vers le juniorat de Krotoszyn, juste ouvert le 17 septembre. Son compagnon Jonienc ne se sentait pas encore appelé au sacerdoce; ce n'est qu'en 1923 qu'il suivrait son ami: «C'est l'exemple de Cebula, avouera-t-il plus tard, qui m'a déterminé à entrer chez les Oblats².»

Les premiers Polonais entrèrent chez les Oblats vers la fin du XIXème siècle. Ils venaient surtout de la Haute-Silésie. Après le juniorat de Valkenburg et le noviciat à St-Gerlach en Hollande, ils finissaient leurs études théologiques soit au Canada, soit au scolasticat de Hünfeld en Allemagne, voire au scolasticat international oblat à Rome. En 1905, les Pères polonais, tout en appartenant à la province d'Allemagne, formèrent une équipe missionnaire pour prêcher des missions et retraites parmi les immigrants polonais, fort nombreux, dans la région industrielle de Rhénanie-Westphalie. Au mois de mai 1919, ils ouvrirent même leur propre maison à Höntrop, près de Bochum, mais dépendaient toujours du provincial d'Allemagne.

En 1918, la Pologne redevient un État indépendant; l'occasion à saisir pour y fonder la province polonaise. Pour explorer le terrain, le P. Jan Kulawy se rendit en août 1919 à Piekary Slaskie, suivi en décembre par le P. Jan Pawolek. Tout en prêchant des missions populaires, ils cherchaient une maison convenable pour y ouvrir un juniorat. Le choix tomba sur Krotoszyn, une petite ville pas loin de la Haute-Silésie. Le 16 avril 1920, le contrat de bail pour deux ans fut signé avec M. Maksymilian Bakowski, propriétaire d'un ancien alumnat allemand. Le 6 juin suivant l'administration générale de Rome érigea le

futur juniorat de Krotoszyn en maison autonome et nomma le p. Pawel Czakaj comme supérieur. Conformément aux accords passés, les Oblats ne prirent possession de l'alumnat que le premier juillet 1920. Après la fermeture, en juillet 1920, de la maison de Höntrop, les PP. Pawel Czakaj, Jan Nawrat et Franciszek Kosian quittèrent l'Allemagne et s'établirent à Krotoszyn. Le 17 septembre suivant, le juniorat put être ouvert avec 28 junioristes. Comme il avait déjà trois ans d'études secondaires, Joseph Cebula fut admis à la classe des finissants avec Feliks Adamski, Julian Gérecki et Pawel Grzesiak.

Au début la vie au juniorat était dure à cause de la pénurie de nourriture et d'équipement scolaire, mais peu à peu la vie allait se normaliser. Ces pénibles commencements n'entamaient en rien la joyeuse ambiance au juniorat; on était heureux de vivre pauvrement à l'exemple de Jésus pauvre. À la fin de l'année scolaire, le 30 juin 1921, le jeune Cebula reçut son certificat de maturité avec la mention générale «bon», soit 3 sur 4. La voie au noviciat était ouverte.

II. – Sur la voie de la perfection religieuse et sacerdotale: 1921-1930

Joseph, après avoir passé ses vacances en famille, se rendit au noviciat de Markowice, tout juste ouvert. Là, le 14 août, il prit la soutane et commença avec ses trois compagnons de classe le noviciat sous la direction du P. Pawel Czakaj (1877-1932). Ce dernier fut nommé maître de novices en juillet 1921. À la fin, le maître de novices donna au novice Cebula de très bonnes notes: «Application exceptionnelle... très fervent, très mortifié, détaché, soumis, plein de charité fraternelle, humble. Novice modèle³.»

Il put donc faire ses premiers voeux le 15 août 1922, fête de l'Assomption de la Vierge.

Pendant son noviciat la communauté oblate de Pologne fut érigée, le 22 février 1922, en vicariat indépendant et le P. Franciszek Kowalski (1878-1954) en fut nommé le premier vicaire. Trois ans plus tard, en 1925, le vicariat devint province et le P. Kowalski nommé premier provincial de Pologne; il sera confirmé pour le deuxième triennat en 1928, et en 1931 remplacé par le P. Jan Nawrat.

Quand le fr. Cebula termina son noviciat en août 1922, il n'y avait pas encore de scolasticat en Pologne; les quatre frères furent donc envoyés au scolasticat international de Liège. À leur arrivée en octobre 1922, ce scolasticat comptait 38 scolastiques français, 6 belges, 5 espagnols; avec les quatre nouveaux arrivés on arriva à 53 scolastiques⁴.

De la ferveur du fr. Cebula au scolasticat de Liège nous avons plusieurs témoignages. Il devint membre de quatre associations pieuses: Archiconfrérie de prière et de pénitence en l'honneur du Sacré-Coeur, Association de la communion réparatrice de Montmartre, Archiconfrérie du Sacré-Coeur de Jésus pour la liberté du pape et le salut de la société et Adorateurs diurnes du Sacré-Coeur. Le fr. Cebula était un membre fervent de ces associations et avait l'intention de les introduire en Pologne. C'est pourquoi il en garda les feuilles d'inscription et les règlements; on les conserve encore aujourd'hui aux archives provinciales de Poznan.

À la fin de l'année scolaire, le conseil de direction présidé par le P. François-Pierre Richard, supérieur, ne pouvait donner qu'un témoignage très favorable à l'admission aux deuxième voeux temporaires: «Excellent religieux, parfait scolastique, sauf la timidité naturelle et la réserve un peu trop grandes. Intelligence bonne, lente, sûre. Travailleur parfait. Bons succès; il fera d'excellentes études. Bon jugement, bon coeur. Appel unanime du conseil de direction. Liège, 8.VII. 1923⁵.»

Malheureusement, le fr. Cebula ne put pas continuer ses études philosophiques à Liège. Rappelé, avec le fr. Bórecki, en août 1923 en Pologne, il arriva à Lubliniec le 8 septembre suivant. Les frères devaient continuer leurs études au juniorat et en même temps donner des cours aux junioristes. Le fr. Cebula fut chargé surtout de la langue et de la littérature polonaises.

Le juniorat de Lubliniec, ancien Institut von Grotowski pour enfants pauvres, fut ouvert le 25 mars

1922 avec un groupe de junioristes venus de Krotoszyn. L'année scolaire à Lubliniec débutait le 2 septembre 1922 avec 115 junioristes. À l'arrivée des frères Cebula et Górecki, le juniorat comptait déjà 140 élèves. Le P. Jan Kulawy (1872-1941), ancien supérieur de Krotoszyn, fut confirmé dans cette charge aussi à Lubliniec (1922-1925). Il n'avait à sa disposition, au début, que trois Pères: Teofil Nandzik (1878-1943), économiste, Franciszek Kosian et Stanislas Baderski. Mais peu à peu le nombre de Pères et de frères scolastiques-professeurs va augmenter...

Le système étudiant-professeur ne convenait ni aux junioristes ni aux frères scolastiques. Rien donc d'étonnant si Rome protesta énergiquement contre cet amalgame. Mais la province n'avait pas d'argent pour pouvoir engager des professeurs-laïcs... Il fallait donc patienter et se contenter d'exiger qu'au moins les frères aient un temps suffisant pour leurs études théologiques.

Après trois ans de vœux temporaires, le fr. Cebula émit ses vœux perpétuels, appelés *oblation*, le 15 août 1925 et reçut le numéro progressif d'oblation 3769. En septembre de la même année, le P. Teofil Nandzik succéda au P. Kulawy comme supérieur tout en gardant sa fonction d'économiste. Il dirigera le juniorat de Lubliniec pendant six ans, de 1925 à 1931.

Tant le P. Kulawy que le P. Nandzik étaient très satisfaits de la conduite du frère et ensuite du père Cebula; ils le donnaient en exemple aux autres et le pressentaient comme futur supérieur du juniorat.

La voie à l'ordination sacerdotale était largement ouverte. Mgr Stanislaw Gall, évêque auxiliaire de Varsovie et aumônier général de l'armée polonaise, lui conféra dans sa chapelle privée à Varsovie la tonsure et les ordres mineurs du 3 au 5 octobre 1925. Il reçut le sous-diaconat le 18 décembre 1926 en la cathédrale de Katowice des mains de Mgr Arkadiusz Lisiedcki; le diaconat le 23 janvier 1927, des mains de Mgr Guyomard, évêque missionnaire à Ceylan (Sri Lanka), dans la chapelle du juniorat. Et finalement le 5 juin en la fête de la Pentecôte, Mgr Lisiedcki, évêque de Katowice, l'ordonna prêtre dans sa chapelle.

Le lendemain le P. Cebula et ses trois confrères célébrèrent leurs prémices au juniorat en grande pompe. Ensuite, tous se rendirent dans leurs familles pour y célébrer leur première messe.

Le P. Cebula célèbre sa première messe dans l'église de N.-D. de l'Assomption à Ottmuth (Otmeth) le lundi 13 juin suivant. Sur l'image qu'il distribuait aux participants, il fit imprimer en allemand ces paroles significatives. Nous les traduisons de l'allemand en français:

«Je chanterai toujours les bontés du Seigneur. Ps. 88.1.

En souvenir de ma première messe,

P. Joseph Cebula oblat de Marie Immaculée, Ottmuth, 13 juin 1927. Le Seigneur m'a envoyé évangéliser les pauvres (devise des Oblats)⁶.»

Les photos prises à cette occasion, une avec sa famille et l'autre avec ses proches et amis, ont été soigneusement gardées par sa famille; elles se trouvent actuellement aux Archives provinciales à Poznan.

Après avoir terminé ses études théologiques, le P. Cebula reçut le 25 juillet 1928 sa première obédience pour la province de Pologne. Mais déjà avant, le 6 juillet, il obtint la faculté de confesser excepté, conformément à l'usage, l'autorisation de confesser les religieuses. Une année plus tard, cette exception fut supprimée et le P. Cebula fut nommé, le 21 septembre 1929, confesseur des Soeurs de Marie Immaculée à Koszcin. Plusieurs autres Congrégations de Soeurs demandèrent aussi ses services. C'est ainsi que de 1929 à 1937, année de son départ pour Markowice, le P. Cebula sera confesseur ordinaire ou extraordinaire de trois Congrégations de Soeurs. Certaines autres Soeurs, en particulier, venaient lui confier leurs peines et leurs problèmes de conscience. Pour chacune il trouvait les mots qu'il fallait pour les consoler, les encourager ou pour indiquer la voie à suivre.

En 1928 aussi il fut nommé préfet des frères coadjuteurs. En cette qualité, il tenait au moins une fois par semaine une conférence spirituelle et s'occupait de leur conduite morale. Il se rendait aussi souvent à l'église paroissiale de St-Nicolas à Lubliniec pour les confessions ou prédications de circonstance, comme par exemple pendant le carême.

III. – Supérieur et animateur au Petit Séminaire de Lubliniec: 1931-1937

Comme c'était prévu d'avance, le P. Cebula succéda au P. Nandzik, comme supérieur du Petit Séminaire de Lubliniec. Nommé le 25 juillet 1931, il fut installé dans sa charge le 4 août suivant. Il n'était âgé que de 29 ans.

À l'ouverture de la première année scolaire 1922/3, Lubliniec comptait 115 junioristes; en 1923/4, déjà 143; et en 1924/5 on dépassait le nombre maximum de 150 junioristes. Il fallait donc d'urgence agrandir l'ancien immeuble. On ajouta deux ailes au corps du bâtiment et une chapelle pour 300 junioristes. L'imposante nouvelle façade mesurait 12m de longueur. Sous la chapelle de 16 m sur 46 m, on aménagea une grande salle pour académies, conférences, jeux scéniques, etc. Le 29 septembre 1930 eut lieu la bénédiction solennelle de la nouvelle maison agrandie et de la chapelle par Mgr Gall, évêque auxiliaire de Varsovie.

Pendant le supérieurat du P. Cebula la chapelle s'enrichit de deux autels latéraux; et au printemps 1936, on entreprit la construction d'une grotte de Lourdes. Après 18 mois de travail, on put enfin admirer la beauté d'une imposante grotte; elle mesurait 33 m de longueur et 12 m de haut. La statue de la Vierge fut sculptée par M. Konarzewski d'Istebna, artiste alors bien connu en Pologne. Le 16 novembre 1937, déjà après le départ du P. Cebula pour Markowice, on procéda à la bénédiction solennelle de la grotte.

1. L'essor du Petit Séminaire de Lubliniec 1931-1937

Pendant le supérieurat du P. Cebula (1931-1937), le nombre de junioristes oscillait entre 220 et 280. Après la réforme scolaire en 1936, le juniorat dut s'adapter aux nouvelles dispositions. Ainsi les quatre premières classes seront considérées comme gymnase et les deux dernières formeront le lycée classique.

a) Formation intellectuelle.

Pour que l'enseignement soit à la hauteur, le P. Cebula demanda au P. Provincial de lui donner au moins dix professeurs à temps plein. Par sa propre expérience, il savait bien que le système de frères-

professeurs n'était pas admissible. Il demanda des Pères jeunes avec lesquels il pourrait plus facilement s'entendre et les enthousiasmer pour ses réformes; avec les anciens, habitués à leurs méthodes, ce serait beaucoup plus difficile. Au début, il fallait patienter, mais peu à peu il obtenait tout ce qu'il désirait ou presque.

Le petit séminaire ou le juniorat de Lubliniec était une école secondaire de type classique avec une préférence pour les langues. On commençait par le latin, on ajoutait le français en deuxième, dite *quinta*, l'allemand en troisième; et dans les dernières classes le grec. Ainsi avec le polonais, on y enseignait cinq langues; un véritable exploit!

Au début les professeurs ne possédaient pas de diplômes universitaires pour enseigner dans les écoles secondaires; néanmoins ils disposaient de beaucoup de temps pour pouvoir préparer leurs classes et rivaliser avec les professeurs chevronnés. Ce n'est qu'après la réforme scolaire que certains Pères seront envoyés aux universités pour se spécialiser dans leurs matières et obtenir les diplômes requis.

L'année scolaire commençait au début de septembre et se terminait vers le 20 juin. Aux vacances d'été les junioristes furent envoyés dans leurs familles, mais pendant les mini-vacances de Pâques et de Noël, ils restaient normalement à Lubliniec.

b) Formation spirituelle.

Le P. Cebula mérite une reconnaissance spéciale pour l'épanouissement spirituel du Petit Séminaire de Lubliniec. Libéré des soucis matériels et du professorat, il pouvait consacrer tout son temps à la formation spirituelle des aspirants au sacerdoce. Et il ne reculera pas devant l'opposition de l'un ou l'autre Père pour réaliser son rêve: faire du juniorat de Lubliniec un vrai petit séminaire des Oblats de Marie Immaculée.

Il établit d'abord des conditions bien précises d'admission. Entre autres, chaque candidat devait déclarer par écrit que son désir était de devenir prêtre dans la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée.

On se levait à 5h20 en semaine et à 6h20 les dimanches et fêtes. Nous dormions dans les grandes salles, nos lits n'ayant été séparés que par une petite console. Après la sonnette d'éveil, entrait au dortoir le Père semainier qui disait à haute voix: *Benedicamus Domino* (Bénédissons le Seigneur), et tout le monde répondait: *Deo gratias* (Grâces soient rendues à Dieu). Il fallait vite se laver et s'habiller pour être à temps aux prières du matin, récitées dans l'Oratoire. Après les prières, un des Pères faisait une brève exhortation ou une lecture spirituelle. De là, nous nous rendions à la chapelle pour la messe, à laquelle presque tout le monde communiait. Après l'action de grâces, on mettait nos lits en ordre et on se rendait au réfectoire pour le petit déjeuner, fort modeste. Les classes commençaient à 8h30 et se terminaient à midi avec un bref intervalle entre les cours, dont la durée était limitée à 40 minutes. Au milieu, on pouvait prendre une tasse de thé ou de soupe avec une tranche de pain. À midi on se rendait à l'Oratorium pour une brève prière, terminée par l'*Angelus Domini*. Au repas du midi, chacun pouvait manger à sa faim, car la nourriture bien que simple était abondante. Suivait la récréation d'une heure, pendant laquelle la plupart dépensaient leur surplus d'énergie dans différents jeux dont le football était de loin le plus populaire. Les flegmatiques se promenaient dans les allées du parc et les amateurs de musique s'exerçaient à divers instruments, surtout à l'harmonium. À 14h00 la cloche annonçait la fin et tout le monde se rendait en silence en classe pour faire ses devoirs. Pour maintenir le silence nécessaire, en chaque salle, en avant, veillait un admoniteur, assis à sa table; c'était toujours un élève de la classe des finissants. Si l'admonition ne produisait pas son effet, il n'hésitait pas à mettre le fauteur de trouble à la porte, pour une période plus au moins longue, selon la gravité de la faute. À 16h00, l'interruption pour le goûter et une récréation de 30 minutes. L'oraison du soir ou la bénédiction du St-Sacrement à 19h00, suivie du souper, terminait la soirée. La récréation d'une demi-heure et les prières du soir clôturaient la journée; à 21h00, tout le monde

devait être au lit. On avait donc bien 8 heures de sommeil, mais pour les jeunes, comme nous, cela ne paraissait pas suffisant.

Les dimanches et les jours de fêtes, on interrompait la monotonie du règlement et on se limitait au strict minimum. Le matin, une messe solennelle et dans l'après-midi se déroulaient des compétitions sportives, académies, représentations théâtrales, où pouvaient s'exhiber nos musiciens et nos comédiens en herbe.

Pendant le carême, à partir de 1936, nos acteurs reproduisaient en vif la passion et la mort de Jésus avec un grand succès. La salle de 200 places assises était toujours comble et plusieurs spectateurs émus avaient les larmes aux yeux en contemplant les souffrances atroces du Seigneur.

La confession hebdomadaire était de règle chaque vendredi, mais chacun pouvait choisir son confesseur et la fréquence des confessions qui lui convenait. La retraite annuelle durait cinq jours et était toujours animée par un Père oblat d'une autre maison.

c) Les loisirs, le sport et la nourriture

Les loisirs, le sport et la vie artistique étaient bien intégrés dans le programme du juniorat. En appliquant le principe: *mens sana in corpore sano* (dans un corps sain un esprit sain), on accordait aux junioristes le temps nécessaire pour se distraire, pour dépenser leur trop-plein d'énergie et pour participer aux différentes compétitions sportives. Le terrain de 100 m x 180 m disposait de deux camps de football, de volley-ball, etc. Des junioristes, et même certains Pères, s'y dépensaient à cœur joie. Notre équipe de foot-ball remportait parfois des victoires éclatantes sur les équipes voisines. Ainsi, le 23 mai 1933, les junioristes écrasèrent le club Polonia de Lubliniec par 9 à 1, et le 2 octobre de la même année, le gymnase polonais de Bytom par 3 à 0.

L'athlétisme avait aussi ses amateurs: courses, saut en longueur et divers lancements étaient en honneur. Plusieurs junioristes ont obtenu la distinction sportive P.O.S. (distinction sportive d'État) après avoir démontré leurs capacités devant la commission d'État.

À partir de 1936, les deux dernières classes s'exerçaient dans le préservice militaire. À la fin, elles passaient un mois sous les tentes pour vivre une vie de soldat. En cas de besoin, cette préparation militaire (P.W.) était comptée pour une année de service militaire obligatoire en Pologne.

Une fois par semaine, on allait en promenade dans les alentours de la ville. On marchait ensemble, les rangs serrés, avec casquette caractéristique sur la tête à travers la ville; ce n'est qu'à l'arrivée au bout de la promenade qu'on pouvait se disperser et courir ou sauter à volonté.

Vers la fin de l'année scolaire, on faisait une grande promenade d'une journée. On se rendait ordinairement près des lacs et des forêts à la frontière allemande.

Les junioristes pouvaient apprendre à jouer aux différents instruments de musique, à chanter dans la chorale ou à jouer dans l'orchestre, voire dans la fanfare. De ce chef, ils pouvaient montrer leurs talents pendant les différentes manifestations publiques, et surtout pendant les messes solennelles.

Pour être complet, il faut dire un mot sur la qualité de la nourriture. Elle était bonne, mais modeste et parfois insuffisante, au moins pour les costauds. Il fallait rembourser l'argent, emprunté pour l'agrandissement du juniorat; ce qui faisait un trou dans le budget. La nourriture en faisait aussi les frais.

Le P. Cebula faisait tout son possible pour remédier à cet inconvénient, mais n'y réussit que partiellement. Les paquets reçus de nos parents nous permettaient d'améliorer notre ordinaire et d'aider ceux qui ne pouvaient pas en avoir à cause de la pauvreté de leurs parents. Malheureusement, il y avait aussi des cas de vol au réfectoire ou dans le magasin. Le P. Cebula était indulgent, mais en cas de récidive il n'hésitait pas à chasser de tels individus du juniorat.

2. Le succès et l'importance de l'action du P. supérieur Cebula

Le P. Cebula était un grand artisan du renouvellement du juniorat de Lubliniec tant au point de vue spirituel que social et intellectuel. Il animait et dirigeait sa grande communauté avec intelligence, prudence et douceur. Ce n'est qu'exceptionnellement, par devoir de conscience, qu'il se voyait contraint de sanctionner les auteurs de trouble, voire de leur intimer l'ordre de quitter le juniorat.

Par principe, guidé par son expérience antérieure, le P. Cebula, comme supérieur, ne voulait pas donner des cours; il désirait se vouer entièrement à sa tâche et être disponible pour tout le monde. Libéré de l'enseignement il pouvait se dévouer à la formation spirituelle des junioristes. Il leur donnait souvent des conférences spirituelles, et tenait des réunions sur la discipline interne. Par ces moyens, il formait en nous les futurs missionnaires oblats de Marie Immaculée. Pour exercer pleinement son sacerdoce et donner libre cours à son zèle apostolique, il acceptait volontiers de prêcher de temps en temps quelque retraite ou mission, voire un sermon de circonstance et continuait à être le confesseur ordinaire ou extraordinaire de différentes communautés de Soeurs. Il s'y plaisait et rompait ainsi la monotonie du supériorat.

Malgré sa diction plutôt monotone, nous l'écouions avec attention, car il parlait du fond de son coeur, comme un homme de Dieu; on dirait aujourd'hui, comme un charismatique.

Terminons par le témoignage du P. Wilkowski, qui avant d'être nommé supérieur du scolasticat d'Obra en 1932 était professeur de théologie et économiste à Lubliniec. Dans sa lettre du 19 septembre 1932 au P. Blanc, il écrit: «À mon retour de Rome, j'y ai passé par Lubliniec et j'y ai trouvé un excellent esprit d'entente, de charité fraternelle et de régularité.»

Ce témoignage est d'autant plus important que le P. Wilkowski a été témoin des dissensions internes entre les Pères et d'un certain relâchement de discipline au juniorat de Lubliniec, pendant le supériorat du P. T. Nandzik. Le P. Cebula a réussi, dans un délai d'un an, à calmer les esprits, à s'entendre avec les Pères et à faire régner la régularité et la charité fraternelle au Petit Séminaire de Lubliniec. C'est son grand mérite!

IV. L'inquiétante nomination au provincialat: février-avril 1936

La nomination du P. Jan Nawrat au provincialat, comme successeur au P. Kowalski, fut mal accueillie par le clan des PP. Kulawy; on ne tardait pas à lui susciter bien des ennuis. En 1935, épuisé par ses travaux incessants et contrarié par certains, il tombe gravement malade. En novembre la partie droite de son corps est paralysée. En décembre, il se sent mieux, mais les médecins lui prescrivent une longue période de convalescence. Dans cette situation, il écrit, le 5 janvier 1936, une lettre au P. Blanc, assistant général, pour lui présenter sa démission. Comme candidats à sa succession, il propose les PP. Bronislaw Wilkowski, Józef Cebula et Felix Adamski. Mais déjà dans la lettre suivante, il précise qu'il donne sa préférence au P. Cebula, parce que, écrit-il, «il a plus de qualités que les autres et est généralement bien accepté dans la province».

Le P. Kowalski, ancien provincial, présentait les mêmes candidats, tout en ajoutant que la santé du P. Cebula laisse beaucoup à désirer... Le P. Wilkowski, de son côté, affirmait catégoriquement que le P. Cebula est le meilleur et unique candidat dans cette situation de la province:

«Le meilleur remplaçant et je dirais presque le seul est certainement le R.P. Cebula. Sa santé s'est améliorée de beaucoup ces dernières années. Il est très modeste, mais quand il faut il sait bien faire respecter l'autorité à l'intérieur et la représenter à l'extérieur. Avec cela il est très bon religieux, sérieux, constant, aimable et très aimé par tous. Ce sera, certes, le mieux vu de tous⁷».

D'autres Pères interrogés sur ce sujet, présentaient le P. Cebula soit comme le meilleur, soit

comme un des meilleurs candidats au provincialat.

Dans cette situation, le choix de Rome tomba sur le P. Cebula. Mais avant la nomination officielle, on voulut s'enquérir tant sur les sentiments personnels du P. Cebula que sur la situation de la province de Pologne. C'est pourquoi, le P. Cebula reçut l'invitation à venir à la maison générale de Rome.

La nouvelle de ce choix tomba sur le père comme un coup de tonnerre dans un ciel bleu. Il ne se sentait ni physiquement ni moralement assez fort pour une charge si difficile par les temps qui couraient. Comme religieux, il se déclarait prêt à obéir, mais il croyait de son devoir d'éclairer ses supérieurs sur l'état de sa santé et sur le manque des qualités nécessaires pour être un bon provincial.

Comme le supérieur général était en visite canonique au Canada, il écrivit le 14 février 1936 au P. Blanc, vicaire général, en lui exposant brièvement ses incapacités. Non content de cette lettre, il composa, en polonais, une longue lettre adressée au P. Karol Brzezina, qui faisait alors son doctorat de philosophie à Rome, avec prière de la traduire en français et de la remettre au vicaire général. Pour être encore plus sûr, bien qu'il ne maniât pas bien le français, il écrivit encore le 5 avril une lettre adressée directement au supérieur général, rentré à Rome le 6 mars.

Voici les raisons qu'il donne pour ne pas être nommé provincial:

La première raison c'est sa santé délabrée. Il souffre encore des conséquences de la grave maladie dont il fut frappé dans sa jeunesse. À ce mal ancien, s'ajoute encore une descente d'estomac, qui lui fait fort mal. Parfois il se sent si mal, qu'il doit se mettre de force au lit ou au moins se reposer. Souvent au lieu de marcher... il se traîne sur ses jambes vacillantes. Quant il est au lit, pour ne pas alarmer la communauté, il recourt à un stratagème: il retire la clef de sa porte en laissant croire qu'il est absent. «Il m'est arrivé dernièrement, ajoute-t-il, que j'ai perdu la mémoire pendant la sainte Messe ou le discours. C'est encore au commencement de cette année que j'ai été longtemps gravement malade.»

«Après le premier triennat du supérieurat à Lubliniec, j'ai demandé, pour cause de santé, à ne pas être renommé, mais on passa outre à mes doléances. Et maintenant, au terme de mon deuxième triennat, non seulement on ne veut pas m'accorder un peu de repos, mais encore on m'impose une charge, trop lourde. Le provincial doit voyager beaucoup, les voyages me fatiguent à tel point que je ne bouge presque pas de Lubliniec.»

La deuxième raison réside dans l'ignorance des affaires générales de la province, surtout financières, et dans la difficulté de manier les hommes, surtout les anciens, groupés dans des clans qui s'opposent. Or cette ignorance et cette difficulté le rendent peu capable d'être un bon provincial.

La troisième raison vient de sa timidité naturelle liée à la bonté de son cœur. C'est justement ce côté faible que chercheraient à exploiter plusieurs qui voudraient le voir provincial: «il nous laissera faire»... Or le provincial doit être énergique pour veiller au maintien de la discipline et pour rappeler à l'ordre les désobéissants, voire pour chasser les incorrigibles de la Congrégation.

Pour faciliter la venue à Rome du P. Cebula, le P. Général s'adressa le 24 à l'ambassade polonaise de Rome pour demander son intervention auprès des autorités polonaises compétentes en vue de délivrer au dit Père un passeport, si possible gratuitement. L'abbé Meysztowicz, secrétaire, répondit le 25 avril que le *voïvode* de Katowice avait été autorisé à faire suite à cette demande. Le P. Cebula pouvait donc écrire au supérieur général le 1er avril 1936 qu'il serait prêt à partir pour Rome le lundi suivant (6 avril) et qu'il pourrait arriver à Rome mercredi ou jeudi, c'est -à-dire le 8 ou 9 avril (Jeudi saint).

Entre temps, le P. Général avec son Conseil, après avoir lu attentivement les lettres du P. Cebula, arriva à la conclusion que la raison d'une santé délabrée était valable et renonça à la nomination du P. Cebula. Le 27 avril, il procède à la nomination du P. Bronislaw Wilkowski, comme provincial de Pologne (1936-1947). Celui-ci était connu à Rome, car il avait fait une partie de ses études au scolasticat international de Rome, avait été délégué de la province au dernier Chapitre général de 1932 et était pour

le moment supérieur du scolasticat d'Obra.

Le P. Cebula fera toutefois partie du nouveau conseil provincial en qualité de 3e consultant et, en novembre 1936, après la démission du P. Kowalski, deuxième consultant, il sera promu à sa place.

V. Supérieur et Maître de novices à Markowice: 1937-1940

Après six ans de supérieurat à Lubliniec, le P. Cebula espérait qu'on lui concède un peu de repos; ou au moins qu'on ne le nomme pas supérieur dans une autre maison. Mais le P. Felix Adamski achevait justement le deuxième triennat comme supérieur et maître de novices à Markowice. Qui pourrait mieux le remplacer dans ce poste important que le P. Cebula? C'est ainsi que le 27 juillet 1937, le P. Cebula est nommé et le 1er août installé comme supérieur et maître de novices à Markowice.

Le noviciat de Markowice, fondé en juillet 1921, possédait une belle église avec la statue miraculeuse de Notre-Dame et une vaste propriété. La ferme fournissait tout ce qui était nécessaire pour nourrir environ 60 personnes, dont la moitié étaient des frères coadjuteurs.

En août 1939, le P. Jan Skrzyniecki (1904-1958), curé, fut remplacé par le p. Marian Wyduba (1909-1939) et le P. Ludwik Wrodarczyk (1907-1943), économiste, par le p. Aleksy Wittek (1913-1971). Le P. Edward Wróbel (1912-1987) restait à son poste comme *socius*.

Après la sévère discipline du p. Czakaj (1922-1929) et le dressage militaire du p. Feliks Adamski (1930-1937), le P. Cebula voulait rendre la vie des novices plus humaine et mieux adaptée aux possibilités de chacun.

Le p. Adamski avoue tout simplement que le P. Cebula était meilleur formateur que lui: «J'ai employé, dit-il, la méthode de dressage militaire; tandis que le P. Cebula suivait les novices comme une ombre. C'était un homme de profonde vie intérieure⁸ ».

En 1938 devait se tenir le Chapitre général de la Congrégation. La province de Pologne avait droit à deux capitulants. Comme le P. Wilkowski, provincial, était délégué de droit, on procéda à l'élection du deuxième capitulant. Au dernier scrutin, le P. Cebula obtint 10 voix sur 18 votants et fut élu. Mais il y renonça à cause de sa santé chancelante. À sa place, le P. Adamski participera au Chapitre de 1938.

Le P. Cebula était animé par l'esprit de foi et toujours prêt à se soumettre à la volonté de Dieu. Voici ce qu'il écrit le 15 avril, vendredi saint 1938, à l'occasion de la maladie mortelle de son père:

«Ma chère Soeur, cher Wilhelm

Les fêtes de Pâques approchent et on échange les vœux de "Joyeuses Pâques". Pour vous, quelles seront-elles? Il est difficile de se réjouir quand notre père est malade sans espoir de guérison. Pendant la semaine sainte l'Église nous rappelle que Notre Seigneur devait aussi souffrir et comme ses souffrances étaient pénibles pour sa Mère. Tout cela appartient au passé. Nos chagrins ne dureront plus longtemps; l'important c'est d'en tirer du profit pour nous. Il faut se soumettre à la volonté de Dieu et avoir la conviction que c'est Dieu qui permet et la maladie et la mort. Il est Seigneur et fait ce qu'il veut et comme il veut.

Notre Seigneur a dit un jour: Ce que vous avez fait pour un de mes plus petits, vous l'avez fait pour moi. Plus un malade reste au lit, plus il a besoin des soins appropriés. Mais ceux qui s'en occupent gagnent plus de mérites et auront plus grande récompense au ciel, et la bénédiction de Dieu déjà sur cette terre...

Quant à moi, je suis en bonne santé. Je me suis déjà habitué à vivre dans cette région. Notre communauté compte 56 personnes. Chacun a son travail, on s'aide

mutuellement et tout va bien...⁹».

Au début, le P. Cebula n'avait pas une vie facile. Il avait à décider en première ligne sur le refus aux premiers voeux; il devait instruire la procédure des incorrigibles pour les renvoyer de la Congrégation. Son bon coeur saignait, quand il devait prendre ces mesures, sévères, mais indispensables pour le maintien de la discipline. Dans ces cas, il consultait le Provincial par téléphone ou par lettre, et même parfois, dans les cas plus difficiles, il se rendait à la maison provinciale pour une consultation plus approfondie. En général, tous ceux qui ont eu le P. Cebula comme supérieur et maître de novices dans les années 1937-1940, gardent un bon souvenir de lui.

1. La deuxième guerre mondiale et l'occupation allemande: 1939

Au début de la troisième année de son supériorat, le P. Cebula dut éprouver un bouleversement total dans sa vie personnelle et dans celle de sa communauté. Le 1er septembre 1939, les troupes allemandes envahissent la Pologne et en deux semaines en occupent une grande partie. En prévoyant cette possibilité, les Oblats des scolasticats d'Obra et de Krobia, situés près de la frontière allemande sont arrivés à Markowice pour y faire leur retraite annuelle et renouveler leurs voeux. Le P. Cebula les a accueillis à bras ouverts, mais il n'était pas facile de loger et de nourrir 70 personnes de plus.

La retraite annuelle commença le 31 août et était animée par le P. Edward Wróbel. Le 7 septembre, 16 frères postulants devaient commencer leur noviciat et le 8 septembre, fête de la Nativité de la Vierge, 12 novices devaient faire leurs premiers voeux. Le même jour certains scolastiques avaient à renouveler leurs voeux ou à faire leur oblation perpétuelle.

Le premier septembre, à 10 heures, M. Moscicki, président de la République de Pologne, annonce par la radio que Hitler, sans déclarer la guerre, avait donné l'ordre à ses troupes d'envahir la Pologne. Mais, ajoute-t-il, en vertu d'un traité de mutuelle défense la France et l'Angleterre nous viendront en aide pour infliger à l'ennemi une défaite écrasante...

Dans l'après-midi, les premiers avions allemands passent par Markowice pour bombarder la région industrielle d'Inowroclaw. On entend des détonations et on aperçoit des tourbillons de fumée, mêlés aux éclairs des flammes. C'est bien la guerre!

Avec l'avance rapide des troupes allemandes, on ne pouvait plus continuer la retraite... il fallait chercher refuge dans nos maisons situées au fond du pays. Tard au soir, le 4 septembre, les frères qui devaient prononcer leurs voeux perpétuels le 8 septembre ne firent que renouveler leurs voeux temporaires. Le P. Cebula fort ému n'a pu prononcer que ces mots: «Chers frères, la situation est grave...» Et les larmes coulent de ses yeux bleus... Après la cérémonie, 35 frères scolastiques quittent Markowice pour se réfugier plus à l'est.

Deux jours plus tard, 12 novices et 16 novices-postulants quittent à leur tour Markowice. Pour éviter les attaques des stukas allemands, on se dispersait en petits groupes par deux ou trois, voire quatre; on marchait en évitant les routes principales.

Pendant la fuite, le 12 septembre, au village de Michalow, près de Varsovie, 4 frères scolastiques furent fusillés par les Allemands et deux furent tués pendant le bombardement de Varsovie. Ce sont les premières victimes. D'autres ont réussi à arriver jusqu'à Koden, distant de Markowice de 600 km.

Après l'occupation totale de la Pologne par l'Allemagne et l'Union Soviétique, certains frères sont retournés dans leurs familles, mais la plupart des novices sont rentrés à Markowice.

Le 8 septembre, un commando de parachutistes allemands descendit dans la région de Markowice. On en a informé les troupes polonaises qui stationnaient encore à Strzelno. Un détachement fut immédiatement envoyé à Markowice. À l'escarmouche prirent part aussi certains civils; les *Volks-deutsche* appuyaient le commando et les patriotes polonais nos soldats. Après avoir anéanti le commando, le détachement polonais retourna à Strzelno.

À Markowice tout le monde eut peur. Les Allemands, sans aucun doute, vengeraient leurs morts et blessés. Les villageois et même les Oblats cherchent alors le refuge à Strzelno. On emporte même la statue miraculeuse de la Vierge. Au couvent ne restait pour le garder que le fr. Mrugala. Mais comme les troupes allemandes tardaient à occuper Markowice, les gens prirent peu à peu le chemin du retour. Ce n'est que le 13 septembre que les Allemands entreront à Markowice.

M. von Egan, seigneur à Markowice, qui s'était enfui en Allemagne avant la guerre, rentrait triomphalement en officier allemand. Il fut nommé *Ortsbürgermeister* (maire) de Markowice. En cette qualité, il fit tout de suite la perquisition du couvent, mais ne put trouver rien à charge contre les religieux. Au contraire, le couvent avait un atout pour sa défense. Les Pères avaient accueilli un soldat allemand grièvement blessé et lui avaient prodigué les premiers soins. Le P. Nawrat le prépara même à la mort. Celui-ci témoigna donc que non seulement les Oblats n'avaient pas pris part à la bataille, mais qu'ils l'avaient même traité avec bienveillance. Pour le moment on nous laissa en paix.

Au village, les représailles se firent sentir. On rassembla tous les hommes, à partir de 16 ans, et on devait procéder à leur exécution. Ici encore un bon Allemand les sauva en déclarant que ces gens n'avaient pas pris part à l'escarmouche.

Après le retour, la vie suivit son cours normal. Chacun soignait ses plaies et ses blessures suite à sa marche forcée. Chacun reçut un document d'identité qu'il fallait montrer à chaque requête des autorités allemandes. On travaillait au jardin et à la ferme du couvent. Comme on ne pouvait pas penser au noviciat, on se proposait de rentrer dans nos familles pour attendre les temps meilleurs. Tout à coup nos plans furent bouleversés.

Le 29 septembre, la *Schutzpolizei* (police) de Strzelno fait son apparition au couvent et annonce que les religieux seront affectés aux travaux dans les fermes administrées par M. Egan. Le même jour tous les Pères reçurent l'ordre de se rendre le 30 septembre à Strzelno pour être interrogés. Heureusement, tous sont rentrés sains et saufs.

2. Arrêts domiciliaires et travaux forcés: 5 octobre 1939

Le 5 octobre, la *Gestapo* (Geheime Staatspolizei) vint à son tour au couvent. On confirma l'obligation de travailler à la ferme de M. Egan et on imposa à tous les arrêts domiciliaires, c'est-à-dire l'interdiction de quitter le couvent. Si quelqu'un était tenté de s'enfuir, le supérieur Cebula serait exécuté en représailles. Personne n'osait exposer notre très aimé père à une mort certaine. La communauté comptait alors 8 pères, 17 frères scolastiques et 35 frères coadjuteurs, soit 60 personnes en tout. De ce nombre, 46 devaient travailler chez M. Egan et le reste, avec le P. Cebula, s'occuper du jardin et de la ferme des Oblats.

Au début, on allait au travail sous escorte, mais peu à peu on gagnait la confiance de nos maîtres de sorte qu'on pouvait se rendre au travail sans ange gardien. En hiver on travaillait de 7h30 à 15h00; en printemps, de 6h00 à 18h00, avec deux heures d'interruption pour les repas. Celui de midi se prenait normalement au couvent. Au début les travaux étaient très pénibles pour ceux qui n'avaient pas l'habitude des travaux physiques. Mais après quelques jours d'entraînement la plupart étaient capables de faire leur boulot comme les autres ouvriers agricoles.

En hiver, quand la température descendait à 25° au-dessous de zéro, les travaux au dehors près des batteuses à blé étaient particulièrement durs... La Providence ménageait cette sorte d'entraînement rigoureux pour rendre les frères scolastiques plus résistants aux conditions inhumaines des futurs camps de concentration.

Au couvent la nourriture était simple, mais suffisante pour nos besoins. On était astreint aux travaux forcés, sans aucun salaire convenable. Il fallait donc recourir à la vente des produits au marché noir pour pouvoir se procurer des articles de première nécessité comme sucre, poivre, sel, etc.

La *Gestapo* faisait de temps en temps son apparition pour contrôler le personnel. À cette occasion, les maîtres ne se gênaient pas pour s'approvisionner en viande fraîche de nos cochons, en poulets et en oeufs. Lors de la visite du 25 octobre, ils renforcèrent les arrêts domiciliaires pour tous les Pères en leur intimant l'ordre de ne plus quitter le couvent. Par ce biais, tous les Révérends ont été dispensés de se rendre au travail obligatoire.

Malgré l'interdiction de ne pas quitter le couvent et de ne recevoir personne, certains de nos Pères, à l'abri de la nuit, se rendaient au village pour avoir des nouvelles, tandis que, en grand secret, on recevait des visites des Pères d'autres maisons.

Comme nous ne pouvions pas quitter Markowice, le P. Cebula nous proposa de profiter de ce temps pour commencer notre noviciat. C'est ainsi que le 10 octobre, la veille de la fête de la Maternité de Marie, ne figurant plus aujourd'hui dans le calendrier liturgique, nous avons commencé notre noviciat par la prise de l'habit religieux. Le P. Cebula, dans son exhortation de circonstance, nous rappela que malgré les temps difficiles, il fallait vaillamment cheminer sur la voie de la perfection religieuse et sacerdotale. Les frères novices qui n'avaient pas pu émettre leurs premiers voeux le 8 septembre, à cause de la fuite, les ont faits le 7 octobre, fête de Notre-Dame du Rosaire.

Les dimanches et jours de fêtes étaient libres. Parfois aussi, par manque de travail, nous sommes restés au couvent. On en profitait pour faire nos exercices sous la direction du P. Cebula, et les frères scolastiques faisaient leurs études philosophiques, dirigées par les PP. Nawrat et Krawczyk.

Le programme du jour était conditionné par notre travail à la ferme. En hiver on se levait à 5h30, et au printemps à 4h30. Après la messe dans l'Oratoire et le petit déjeuner, on allait ensemble au travail.

M. von Egan, hitlérien enragé, inventait chicanes sur chicanes pour nous rendre la vie difficile. Le 27 octobre, il nous envoya un questionnaire, où chacun devait indiquer par écrit où il se trouvait entre le 1^{er} et le 15 septembre 1939. Le 9 novembre, il choisit les PP. Cebula, Nawrat, Wróbel et Wyduba pour les envoyer comme otages à Strzelno. Heureusement, le 11 novembre, fête de l'indépendance, aucun incident ne s'est produit et les trois premiers Pères furent relâchés. Mais le P. Wyduba fut retenu et fusillé le 18 décembre dans le bois, près de Strzelno. On l'accusait d'avoir observé de la tour de l'église le parachutage du commando allemand et d'en avoir averti les troupes polonaises de Strzelno.

3. Le miracle de l'Immaculée: 8 décembre 1939

M. von Egan, maire et propriétaire de la ferme de Markowice, devint un ennemi déclaré des Oblats.

Le 7 décembre, il donna l'ordre d'affecter les moines à la démolition des statues de la Sainte Vierge que la dévotion populaire avait placées au croisement des chemins à Ludzisko et Wymyslowice.

Le P. Cebula, après avoir consulté les pères, prit sa décision. Le lendemain, le 8 décembre, fête de l'Immaculée patronne de la Congrégation, il s'adressa à nous tous au petit déjeuner et dit simplement ces paroles significatives: «Qui veut rester Oblat n'ira pas à la démolition des statues»

Le 8 décembre, nous nous sommes donc rendus à la ferme comme d'habitude. Après la distribution du travail pour d'autres groupes, M. Wolf, préposé aux travaux, vint au groupe oblat, composé de 12 novices, 5 frères scolastiques et un frère coadjuteur et donna l'ordre: «Et vous, à la démolition des statues de la Vierge».

Comme l'auteur de cet article était du nombre, il peut donner un témoignage direct de ce qui s'est passé ce jour mémorable pour nous tous.

Personne ne bougea! Alors il répéta l'ordre, mais sans résultat. On lui expliqua que comme religieux oblats, ce serait pour nous un sacrilège de démolir les statues de notre Patronne céleste, mais

que nous sommes prêts pour n'importe quel autre travail! Pauvre homme, il était complètement désorienté! Comme polonais et catholique, il comprenait notre réaction, mais il se crut obligé d'en avertir son supérieur immédiat, M. Wedel.

M. Wedel, allemand et gérant de la ferme, vint alors et d'un ton décidé intima le même ordre. Nous cherchions à lui expliquer les raisons de notre refus. Mais il n'en voulait pas convenir. Énérvé et rouge de rage, il administra à tour de bras une gifle sonore au fr. Beblo, qui était notre interprète. À sa grande surprise, celui-ci ne bougea pas... Il ne savait non plus quoi faire! Après nous avoir menacés de punitions sévères, il se rendit en hâte chez M. Egan pour le mettre au courant de la situation.

Quoi faire? Après une brève concertation, on a décidé de se rendre à nos travaux habituels pour ne pas être accusés de félonie ou de paresse.

Mon groupe se rendit dans une ferme pour y effectuer le travail habituel, c'est-à-dire le nettoyage des étables. Vers onze heures, nous apercevons M. Wedel à cheval. Il nous ordonne de rentrer immédiatement à Markowice. Chemin faisant, le fr. Kowalkowski profite d'un petit train agricole, qui passait près de nous, et saute dans un wagonnet pour arriver plus vite et pour avertir le P. Cebula de l'évolution de la situation.

Dans la cour de Markowice, on s'est rangé, comme d'habitude, et on attend... Nos coeurs battent plus fort, nos visages deviennent pâles... On est énérvé et soucieux... Mes pensées se dirigeaient vers ma famille ... âgé de 18 ans, je pourrais être torturé, envoyé au camp de concentration ou tout simplement fusillé sans jamais revoir ma mère, mon père, mes deux frères et ma petite soeur.

Finalement, une voiture entre à grande allure et s'arrête devant nous. C'était la police de Strzelno. Trois gaillards en sortent en hâte et en nous menaçant de leur *Spitzruten* (férules pointées), ils crient:

Wo sind die Brüder die nicht arbeiten wollen

Où sont les moines qui ne veulent pas travailler?

À ce moment précis arrive une autre voiture. C'est la Gestapo d'Inowroclaw. Les tout-puissants SS font signe de la main d'arrêter l'action punitive. Tous ensemble se rendent chez M. Egan. Et nous sommes toujours en attente. Mais déjà un léger espoir se glisse dans nos coeurs!.

Après une longue attente, vers 14 heures, apparaît sur l'escalier de la maison M. Wedel qui dit simplement ces mots: «Aujourd'hui, vous êtes libres; vous pouvez rentrer chez vous!» On peut s'imaginer notre joie, mêlée à la stupéfaction. Rentrés au couvent, nous avons remercié le bon Dieu devant le Saint-Sacrement exposé et la Sainte Vierge devant sa statue miraculeuse. C'est un vrai miracle s'écrie-t-on!

Comment l'expliquer? Les SS, après avoir imposé les arrêts domiciliaires aux Oblats, venaient de temps en temps pour en contrôler l'exécution et pour s'approvisionner en viande, en poulets et en oeufs. Ce jour-là, justement, ils sont arrivés pour emporter cinq poulets et un petit cochon, produits alors rationnés en Allemagne. Le P. Cebula, tout en les servant, les a mis au courant de notre situation et demanda leur intervention en notre faveur. Indignés qu'une autre police ose se mêler de leur affaires, ils veulent leur donner une leçon une fois pour toutes. Le miracle consistait précisément dans le fait que les SS arrivèrent juste au moment où la police de Strzelno voulait s'attaquer à nous... Un moment plus tard, notre sort était signé! La Sainte Vierge se servit de la rivalité entre ces deux polices pour nous sauver au moment opportun.

4. Déportation aux camps de concentration: mai-août 1940

Au printemps, on réduisit notre participation aux travaux de sorte que seulement 16 frères scolastiques et 5 frères coadjuteurs allaient travailler à l'extérieur. On travaillait normalement... Tout à coup, le 4 mai, samedi, vers 16 heures les SS. arrivent au couvent et donnent l'ordre de rassembler toute la

communauté au réfectoire. Ils ont choisi 12 novices et 4 frères scolastiques et les ont embarqués dans un camion bâché. On ne pouvait prendre avec soi qu'une petite valise avec le strict nécessaire. Selon eux, nous allons en Allemagne pour y travailler.

Le P. Cebula avait le visage pâle, mais gardait son calme habituel. Il se sentit comme un père, auquel on enlevait ses enfants; il ne pouvait rien faire pour les sauver! On nous déporta d'abord au camp de rassemblement à Szczeglin et de là, après trois jours d'un rude entraînement carcéral, on nous expédia au camp de concentration de Dachau. Et finalement au camp d'extermination de Gusen, près de Mauthausen. Nous étions arrêtés comme *Theologie-Studenten* – étudiants en théologie – et de ce chef dangereux pour la jeunesse allemande. Il fallait donc nous exterminer, comme d'ailleurs tous les prêtres et religieux en Pologne. Le martyrologe du clergé polonais, tant pour la cruauté que pour le nombre de victimes, a surpassé celui des premiers siècles du christianisme!

Après notre départ, on faisait pression sur d'autres pères pour qu'ils renoncent à exercer leurs fonctions sacerdotales; mais en vain. C'est pourquoi le 26 août, fête de Notre-Dame de Czestochowa, les pp. Feliks Adamski, Józef Krawczyk, Edward Wróbel et Franciszek Dudziak furent arrêtés. Tandis que les SS remplissaient certaines formalités chez le P.Cebula, le P. Dudziak réussit à se sauver. Après une vaine recherche du fugitif, les SS, pour compléter le nombre de quatre, prirent à sa place le P.Cebula tout en promettant qu'il serait relâché, si le p. Dudziak était repris.

À la nouvelle de l'arrestation du P. Cebula, la centrale de la Gestapo à Inowroclaw considéra cet échange comme illégal et donna l'ordre de relâcher le P. Cebula. De fait, le père, après deux jours à Szczeglin, fut ramené par deux policiers au couvent de Markowice.

Entre-temps, le P. provincial Wilkowski, après avoir été interné le 8 janvier 1940 au couvent des Salésiens à Lad, fut relâché et se réfugia dans la région de Sw. Krzyz (Sainte Croix). Informé de la situation, l'administration générale procéda, le 7 mai 1940, à la nomination du P. Nawrat, comme vice-provincial et lui assigna comme consultants les PP. Cebula et Spychalski, curé de Poznan.

Mais le P. Nawrat ne pouvait, non plus, gérer les affaires de la province depuis Markowice. Il quitta donc, avec la permission des autorités allemandes, Markowice et se rendit chez son frère en Haute-Silésie. Mais même là, la censure ne lui permettait pas de communiquer librement avec ses sujets, éparpillés un peu partout en Europe.

5. Le P. Cebula reste seul avec les frères: octobre-décembre 1940

Après le départ du p. Nawrat vers la fin de septembre, le P. Cebula reste seul avec 30 frères coadjuteurs. Au début d'octobre, une partie du couvent est occupée par l'agence d'implication des agriculteurs allemands (*Bauersiedlung*), et le 31 octobre le P. Cebula reçoit l'ordre de quitter le couvent avec tous les frères. Ils sont accueillis par les villageois. Certains frères sont affectés au travail dans les fabriques près d'Inowroclaw; d'autres doivent travailler à la ferme du couvent.

À la fin d'octobre, la *Bauersiedlung* est transférée à Inowroclaw, et tout le couvent vient d'être occupé par la jeunesse hitlérienne (*Hitlerjugend*).

Le P. Cebula devait fortement impressionner les autorités allemandes par son calme conciliant, car on lui permit de rentrer au couvent et de célébrer les dimanches une messe à Ludzisko et une autre à Rzadzwin. Mais l'administration des sacrements en dehors de ces deux messes par semaine était strictement interdite. Il occupait une chambre avec un frère. Pendant la journée il travaillait avec le frère dans la serre du couvent, et à minuit il célébrait la messe en grand secret.

Comme unique prêtre dans la région de Markowice, il ne pouvait pas laisser les enfants sans baptême, les mourants sans sacrements, les fiancés sans bénir leur union. Il partait donc en habits civils tard le soir ou après minuit pour administrer les sacrements à qui en avait besoin.

Le P. Cebula poursuit son action sacerdotale: janvier-avril 1941

Malgré l'interdiction, le P. Cebula poursuivait son action sacerdotale. Le 10 février 1941, on lui intime l'ordre de ne plus exercer aucune fonction sacerdotale. Jugeant donc que son séjour à Markowice n'a plus de sens, il demande la permission de se rendre en Haute-Silésie, plus près du p. Nawrat, vice-provincial. En attendant, il continue, en grand secret, l'administration des sacrements. Voici le témoignage de M. Czeslaw Lewandowski:

J'avais l'occasion de bien le connaître, car il venait souvent à Wymyslowice, habillé en ouvrier pour ne pas être reconnu par les Allemands. Il portait sur la tête une vieille casquette. Arrivé à Wymyslowice, il s'arrêtait chez Mme Zofia Pamfil. Là il confessait, distribuait la communion et enseignait le catéchisme. C'était un prêtre très pieux.

Je sais aussi qu'il se rendait à Rzadkwin pour y dire la messe, car à Markowice l'église avait été fermée. Ma soeur participa une fois à Rzadkwin à la cérémonie de mariage de Maria et Sylwester Rosinski, présidée par le P. Józef Cebula.

Le Père Joseph se rendait dans notre village de Wymyslowice jusqu'au temps où la Gestapo s'en est aperçue. Les policiers arrivèrent au village à l'aube, quand tout le monde dormait encore et firent des perquisitions dans toutes les maisons à la recherche du P. Cebula. Ils frappèrent à notre porte à 5 heures du matin...

Le P. Józef trouva refuge à Markowice dans la maison habitée par Aniela Specjal et la famille Kurzydowski. Il y dormait au grenier¹⁰.

Dénoncé par un mouchard quand il se rendait chez une malade, le P. Cebula fut arrêté le 2 avril 1941. Ce jour-là, en pressentant sa prochaine arrestation, il dit au frère qui servait sa dernière messe: «Cher frère! Aujourd'hui j'ai célébré pour la dernière fois la sainte messe. Je vous conseille de profiter de cette dernière chance pour vous confesser¹¹.»

De fait, ce fut la dernière messe du P. Cebula. Le même jour, arrêté pendant le repas de midi, il est déporté au camp de concentration à Inowroclaw.

VI. Déportation du P. Cebula aux camps de concentration: avril 1941

Le P. Cebula commença son calvaire par la déportation au camp de concentration d'Inowroclaw pour terminer à Mauthausen.

1. Le camp de rassemblement à Inowroclaw: 2-7 avril 1941

Le camp d'Inowroclaw, ouvert vers la fin de 1939, fut destiné aux détenus qui devaient être transférés, après un bref stage d'entraînement, dans d'autres camps de concentration. L'entraînement consistait dans la déshumanisation des personnes pour en faire des esclaves dociles aux ordres des SS.

Le lendemain, 3 avril, y furent déportés Mgr. Kozal (1893-1943), évêque auxiliaire de Wloclawek avec 7 prêtres et un diacre du même diocèse. Le 7 avril, ils furent transférés, via Poznan, au camp de concentration de Sachsenhausen, près de Berlin; et de là, le 25 avril suivant, à celui de Dachau.

Mais pour le P. Cebula ce fut le camp de concentration de Mauthausen, où finissaient les détenus très inculpés sans aucun espoir d'amendement. Le p. Teofil Nandzik écrivait donc avec raison le 21 mai 1941 à Mme Julianna Adamska:

Je croyais qu'on l'avait déporté à Dachau, comme tous les prêtres, où les conditions de vie sont meilleures. Malheureusement, il avait été transféré à Mauthausen, c'est-à-dire à l'enfer sur terre¹².

Le P. Cebula fut arrêté, parce qu'il continuait à exercer son ministère sacerdotal, malgré

l'interdiction réitérée. Mais on ne voulait pas en faire un martyr. C'est pourquoi, il fut traîné devant un tribunal spécial et condamné à mort pour la «trahison et la mort de plusieurs soldats allemands¹³.»

De fait, on le rendit responsable de la mort de plusieurs soldats et civils allemands pendant la bataille du 8 septembre 1939 à Markowice. Le P.Cebula ressentait profondément l'injustice de ces accusations et selon le témoignage de M. Wladyslaw Wróbel, il aurait fait cet aveu: «Je ne savais pas que les hommes puissent être si pervers et si méchants¹⁴.»

2. Déportation au camp de concentration de Mauthausen: 18 avril 1941

Comme condamné à mort, le P. Cebula devait attendre que le verdict soit confirmé par la Cour suprême de sûreté d'État à Berlin. Par les étapes successives de Breslau et de Vienne, il est déporté au camp de concentration de Mauthausen, où il arrive le 18 avril, un vendredi. C'est la date qu'il communiqua à sa famille dans sa première et unique lettre de Mauthausen. La famille, à son tour, en informa les Oblats de sorte que le p. provincial Wilkowski, déjà le 21 mai 1941, put en avertir l'administration générale¹⁵.

VII. Le Calvaire de P. Cebula à Mauthausen: 18 avril – 9 mai 1941

Le camp de concentration de Mauthausen, situé à 130 km. à l'ouest de Vienne, fut ouvert en août 1938, après l'annexion de l'Autriche au Grand Reich. Classifié comme camp d'extermination pure et simple, les détenus n'y étaient déportés que pour passer par la cheminée du crématorium. Vers la fin de la guerre, il comptait 48 filiales, dont la plus peuplée était celle de Gusen. Par ce réseau de camps passèrent environ 250,000 détenus; la plupart y laissèrent leur vie. Les conditions de vie très pénibles, le travail au-dessus des forces, la faim et les mauvais traitements ne permettaient de survivre qu'aux plus forts et plus chanceux. La résistance des détenus ordinaires ne durait que quelques semaines, voire quelques jours.

Quand le P. Cebula arriva à Mauthausen, le camp était en voie de trans-formation pour devenir une lugubre place forte. C'est pourquoi tous les détenus qui travaillaient à la carrière devaient, en rentrant au camp, y apporter une grosse pierre. Chemin faisant, ils devaient monter l'escalier de 144 marches rudimentaires. Ce n'est qu'en 1942 qu'elles seront remplacées par 166 autres, plus travaillées.

Au temps du P. Cebula le commandant de Mauthausen était le SS. Standartenführer (colonel) Franz Ziereis (1905-1945). Son bras droit était le Hauptsturmführer (capitaine) Georg Bachmayer (1913-1945). Il se fit connaître comme un sadique des plus odieux. Après la libération, il se suicida le 28 mai 1945, après avoir tué sa femme et ses enfants.

Sur le séjour du P. Cebula nous avons les relations de 4 témoins: le diacre Wiktor Spinek, salésien, MM. Bronislaw Kaminski, Wladyslaw Wróbel et Henryk Rzeznik. Si leurs témoignages s'accordent quant à l'essentiel, ils diffèrent, par contre, quant aux détails. Nous chercherons, autant que possible d'en faire une synthèse et de les compléter par les Mémoires écrits par plusieurs détenus de Mauthausen.

Les formalités d'entrée au camp de Mauthausen

Après avoir franchi la porte du camp, le P. Cebula passe au bureau de réception. Il doit décliner son identité, ses signes particuliers et sa profession. Ensuite, il est photographié de face, de droite et de gauche. Vient le passage le plus humiliant pour un prêtre: il doit se déshabiller complètement sans laisser même son slip. Tout nu, il passe aux mains d'un coiffeur qui lui enlève tous les poils, même dans les parties les plus intimes du corps. De là, il passe à la douche chaude et froide. Finalement, il reçoit les vêtements de camp: une blouse rayée blanc-bleu, un bonnet pareillement rayé, une chemise, un caleçon, chaussettes et sabots. On lui donne aussi son numéro d'immatriculation. Ce fut le numéro 70, numéro d'un détenu mort ou libéré. On lui fournit aussi deux triangles rouges renversés, avec la lettre P (Polonais). Il

doit mettre ces triangles avec le numéro 70 à sa blouse à la hauteur du coeur et un autre au pantalon à droite. Les triangles rouges étaient attribués aux détenus en détention préventive (*Schutzhaft*); les verts aux criminels de droit commun et l'étoile de David aux juifs.

Le P. Cebula fut donc enregistré comme détenu politique en détention préventive. Désormais à chaque interpellation d'un SS, il devra se mettre au garde-à-vous et décliner sa nouvelle identité par cette formule: «Schutzhäftling n.70 meldet sich gehorsam zur Stelle.» (Détenu n°70 se présente aux ordres).

Selon les témoignages des détenus, qui travaillaient à la réception, le P. Cebula fut brutalisé dans la salle de bain et pendant la remise des vêtements. On le frappait surtout au visage tout en le tournant en dérision. Rien donc d'étonnant que le P. Cebula arriva à la baraque 7 très abattu, prostré et se tenant à peine debout. Heureusement, la baraque 7 était habitée en majorité par des Polonais.

Après le départ, le 7 décembre 1940, de tous les prêtres pour Dachau, l'arrivée d'un prêtre polonais fit sensation. Il reçut tout de suite les soins nécessaires, car en tant que condamné à mort il n'avait pas le droit d'être admis à l'infirmerie du camp. Le père se sentait si mal qu'il ne pouvait même pas manger et si faible qu'il fallait l'aider pour qu'il puisse se mettre au lit.

Les tortures subies à la baraque 7

Mais à peine s'était-il étendu que deux SS font irruption dans la chambre et hurlant, ils frappent à gauche et à droite. M. Rzeznik affirme que l'un d'eux était Georg Bachmayer, bras droit du commandant de camp. Ils se sont acharnés surtout contre le pauvre Cebula en le faisant sortir du lit et en l'emmenant à la salle de bain, pour le flageller jusqu'à perte de connaissance. Pour le réveiller, on versait un seau d'eau sur sa figure et le spectacle lugubre recommençait. Selon M. Wróbel, ils lui intimèrent de chanter la messe en se moquant de lui; et selon M. Rzeznik on lui reprochait d'être *Verräter* – traître. À ces accusations le père ne répondait que par ces mots: *Ich weiss nicht* – je ne sais rien¹⁶.

Finalement, ils lui remirent une corde pour se pendre. Après leur départ, on l'emmena à la chambrée et on essaya, avec les moyens du bord, de panser ses plaies.

Pourquoi les SS n'ont-ils pas osé achever eux-mêmes le P. Cebula? – La raison en est que les détenus politiques, condamnés à mort par un tribunal, ne pouvaient pas être exécutés avant la ratification de cette sentence par la Cour suprême de sûreté d'État à Berlin (Reichssicherheitshauptamt).

Et probablement, ils sont revenus encore une ou deux fois pour décharger leur haine envers les prêtres sur le pauvre Cebula.

3. Le travail du P. Cebula à la carrière de Wiener Graben

Entouré de soins par ces compatriotes, dont certains occupaient des postes importants dans la hiérarchie du camp, le P. Cebula put lentement récupérer ses forces. Comme il devait travailler, comme tous les nouveaux venus, à la carrière de Wiener Graben, il fut recommandé à un capo *au visage humain*. Probablement, il fut affecté au commando de tailleurs de pierre dont le capo était Emil Koziol. Ce dernier, originaire aussi de Silésie comme le P. Cebula, avait bon coeur et accueillait souvent dans sa hutte des détenus particulièrement visés comme prêtres ou professeurs. Les uns travaillaient dans la hutte, d'autres apportaient sur les *Tragen*, espèce de brancards, les blocs de pierre nécessaires. Entre les tours, on pouvait se reposer un peu dans la hutte, à l'abri des SS. Comme la soupe était apportée à la carrière, il n'était contraint à porter des pierres sur les épaules qu'en rentrant au camp le soir.

Le P. Cebula condamné au commando disciplinaire

La compagnie disciplinaire ou pénale, dit *Strafkompanie*, antichambre de la mort, fut prévue pour les détenus coupables de certains délits, comme commerce d'or, de devise, pédophilie, félonie, etc. Mais y finissaient aussi des juifs et des personnages dont on voulait se débarrasser pour toujours.

Au temps du P. Cebula la *Strafkompanie* devait porter de lourds blocs de pierre de 40 à 60 kg. sur l'épaule. Chemin faisant, les malheureux devaient grimper les 144 marches rudimentaires des *Todesstiege* (escalier de la mort), courir ensuite quelques centaines de mètres et les déposer à l'intérieur du camp en pleine reconstruction. Ils étaient toujours flanqués d'un capo et souvent d'un SS qui les insultaient et brutalisaient sans cesse. Plusieurs ne pouvaient pas supporter ces souffrances atroces et, profitant de l'occasion, se jetaient du haut des escaliers au fond de la carrière en faisant un saut d'une cinquantaine de mètres ou encore s'approchaient des sentinelles. Ces derniers ouvraient immédiatement le feu. On mettait dans le rapport; *A uf der Flucht erschossen* – fusillé pendant une tentative de fuite. Dans son ouvrage *Mauthausen*, Krukowski raconte qu'un jour sur 65 malheureux sept seulement sont rentrés au camp; faute d'effectifs la compagnie fut dissoute¹⁷.

Des quatre témoins, deux affirment que le P. Cebula travaillait dans la compagnie. L'un d'eux, M. Wróbel, précise que ce n'est qu'au dernier jour de sa vie qu'il fut astreint à porter des pierres qu'il ne pouvait pas soulever. De fait, si le P. Cebula avait été affecté à la compagnie punitive, ce ne fut qu'au dernier jour de sa vie. Physiquement faible et maladif, il n'aurait pu résister à ce bagne meurtrier que quelques heures. Probablement ce fut le *Schutzhaftlagerführer* Georg Bachmayer qui, en apercevant le P. Cebula encore vivant, décida d'en finir et donna l'ordre de l'affecter à cette compagnie de mort.

Le martyr du P. Cebula

Le P. Cebula était un homme calme et équilibré. Mais sachant qu'il ne pouvait pas continuer à grimper l'escalier de la mort avec une pierre sur l'épaule, il se rebiffa après le deuxième tour. Il reprit ses dernières forces et se dressa devant ses tortionnaires, comme jadis les anciens prophètes devant les rois d'Israël. Il leur reprocha leur cruauté et la menace du jugement de Dieu et des hommes. Ces faits sont relatés, bien que dans des versions un peu différentes, par M. Kaminski et M. Wróbel¹⁸.

Les bourreaux ne s'attendaient pas à une telle réaction de la part d'un méprisable Pfaffe (cureton). Ils restèrent un moment ébahis. Mais vite repris, ils jurèrent de se venger. À force de coups de pieds et de bastonnades, ils le forcèrent à courir vers les fils barbelés avec une pierre sur l'épaule.

Le seul témoin oculaire de cette course vers la mort est Henryk Rzeznik. Voici son témoignage:

Un jour, vers 9 heures avant midi, pendant que je travaillais avec d'autres détenus à la carrière Wiener Graben, j'ai vu un groupe de capos quand ils contraignaient le P. Cebula à courir en direction des fils barbelés, qui entouraient la carrière. À une distance de quelques pas des fils de fer, le P. Cebula fit une chute. Au même moment, les sentinelles des deux tourelles de garde ouvrirent le feu. Après quelques salves, les *Leichenträger* [porteurs de cadavres], chargèrent le corps du P. Cebula sur leur brancard et par la route de la carrière le reportèrent au camp.

Quand ils passaient près de moi, j'ai entendu l'abbé Cebula les prier: «Doucement, je souffre terriblement». J'ai reconnu deux des quatre porteurs de cadavres; c'étaient des Polonais de Silésie¹⁹.

Par le *Mauthausen* de M. Krukowski, on sait qu'il s'agit de Marian Lewicki et d'Ignacy Bukowski, les seuls des desservants du crématorium qui échappèrent à la mort. Tous les autres furent exécutés l'un après l'autre, après un certain temps de service.

M. Rzeznik ne parle que des capos, mais il paraît, selon d'autres témoignages, qu'il y avait aussi

le Hauptscharführer Spatzenegger (sergent), directeur des travaux à la carrière, qui prenait part à l'acharnement contre le P. Cebula.

Chemin faisant, les porteurs passaient près du jardin, où travaillait l'abbé Spinek. L'un d'eux lui dit: «l'abbé Cebula est encore en vie²⁰». Dans le registre du camp on a noté: «décédé le 9 mai 1941 à 12 heures; cause du décès: fusillé en cours d'évasion»²¹.

À la nouvelle de la mort, Pawel Cebula se rendit à Mauthausen. Il y fut informé que son frère *ist auf der Flucht erschossen* – fusillé pendant une tentative de fuite. C'est un mensonge honteux. Il est mort comme martyr, et comme tel il sera vénéré dans tous les temps.

Le P. Cebula est mort à l'arrivée au crématorium et son corps fut brûlé le lendemain 10 mai. Pendant la crémation le P. Cebula aurait levé la main et fait le signe de croix. Telle est au moins la version de M. Rzeznik:

Le jour suivant, après les occupations ordinaires, quand tout le monde se trouvait à la baraque, arrive mon copain de l'Effektenkammer [magasin], qui rapportait les vêtements des brûlés au magasin, et me raconte que ce jour-là, au crématorium la journée a été épouvantable. Pendant la crémation du corps du P. Cebula, on assista à un miracle. Il leva sa main et fit le signe de croix. Tout le monde s'est sauvé. Les SS en informèrent le commandant du camp. M. Bachmayer vint au crématorium en personne avec un groupe de SS bien armés. Il constata que le corps du P. Cebula avait été brûlé et interdit à qui que ce soit de raconter ce qui s'était passé²².

On peut objecter que ce geste vient de la contraction musculaire nor-male d'une main en train d'être brûlée que les desservants auraient prise pour un signe de croix, mais on ne peut pas, tout simplement, exclure le miracle. Dans ce cas, ce serait le deuxième miracle, après celui d'avoir sauvé ses porteurs-samaritains d'une mort certaine.

Les cendres du crématorium étaient déposées dans un lieu déterminé pour servir d'engrais aux agriculteurs. Quand on recevait la demande de la part de la famille du décédé, on remplissait tout simplement l'urne avec des cendres fraîches.

La famille du P. Cebula avait été avertie que, après l'envoi de 4 mark, elle pouvait obtenir l'urne avec les cendres du P. Cebula. Pawel Cebula se rendit à Mauthausen, mais on ignore s'il a apporté à Malnia les cendres de son frère. Selon toute probabilité, ce ne seraient pas celles du corps du P. Cebula.

VII. Vers la béatification et la canonisation: 1988-2000

Tous ceux qui ont connu le P. Cebula, le considéraient comme un saint prêtre et un religieux exemplaire. Pour eux donc son martyre ne constituait pas seulement un acte héroïque, mais était la conséquence et le couronnement de toute sa sainte vie.

Le procès de béatification: 1988-1999

Rien donc d'étonnant si après la guerre, on commença à recueillir les témoignages sur les circonstances de sa mort et à rassembler les documents relatifs à sa vie toute entière. Mais les relations tendues entre le régime communiste et l'Église en Pologne ne favorisaient guère l'ouverture du procès de béatification.

Celle de Mgr Michal Kozal, auxiliaire du diocèse de Wloclawek, faite par le pape Jean-Paul II à Varsovie le 14 juin 1987, va ouvrir la voie. Comme l'évêque était un des martyrs polonais morts pour la foi entre 1939 et 1945, on a eu l'idée de les inclure dans le procès de canonisation comme *socii* (associés) de leur maître évêque. Il fallait donc procéder à leur béatification. L'abbé Dr Tamaz Kaczmarek fut nommé postulateur général d'une centaine de candidats, choisis par les diocèses et les congrégations religieuses.

On lui accorda 37 vice-postuliteurs. La province de Pologne ne présenta qu'une candidature: celle du p. Joseph Cebula et le p. Kazimierz Lubowicki fut chargé de mener le procès en qualité de vice-postulateur. Le procès diocésain, ouvert le 26 janvier 1992 à Wloclawek, se termina le 26 janvier 1994, et les actes furent envoyés à Rome. Le 16 février 1999 la congrégation des cardinaux donna le feu vert à la béatification.

1. La béatification à Varsovie: 13 juin 1999

La béatification de 108 martyrs eut lieu lors de la visite du pape en Pologne. Dans la matinée du dimanche 13 juin 1999, Jean-Paul II a présidé une messe solennelle sur la place centrale de Varsovie, au cours de laquelle il a élevé aux honneurs des autels 3 évêques, 77 prêtres, 2 séminaristes, 9 frères coadjuteurs, 8 religieuses et 9 fidèles laïques; tous morts pour la foi pendant la deuxième guerre mondiale 1939-1945.

Dans son discours le pape dit à propos de 77 prêtres, parmi lesquels se trouvait le p. Joseph Cebula:

Ils moururent parce qu'ils ne voulurent pas abandonner leur ministère.. Ces bienheureux martyrs sont aujourd'hui inscrits dans l'histoire de la sainteté du peuple de Dieu en pèlerinage depuis plus de mille ans à travers la terre polonaise.

Le p. Teofil Nandzik présentait déjà cette béatification, quand il écrivait à Mme Julianna Adamska, le 21 mai 1941, à peine 12 jours après la mort du P. Cebula:

Il est notre vrai martyr, et comme tel il sera vénéré dans tous les temps... Nous avons un vrai martyr au ciel, il va nous aider²³.

Maintenant la voie à la canonisation est largement ouverte. Il est probable que le P. Joseph Cebula sera le deuxième saint de la Congrégation, après le saint Fondateur.

J. PIELORZ, o.m.i.
Liège, 9 mai 2000 59e anniversaire du martyr du P. Cebula.

Notes :

¹ Arch. prov. o.m.i. à Poznan, Jonienc Jerzy; «Zyciorys ... O. Cebuli ... kwiecień – lipiec 1920» (Biographie du P. Cebula avril – juillet 1920).

² *Ibidem*.

³ Arch. Gén. o.m.i., J. Cebula.

⁴ P. Richard, sup. du scol. de Liège au P. Blanc, ass. gén., 7 octobre 1922. Arch. gén. o.m.i., dossier Richard Pierre: 6 belges, 5 espagnols, 4 du Midi, 14 d'Alsace-Lorraine, 20 du Nord et 4 polonais.

⁵ Arch. Gén. o.m.i., J. Cebula.

⁶ Arch. prov. o.m.i. à Poznan, J. Cebula.

⁷ Wilkowski à Blanc, 16 janvier 1936. Arch. gén. o.m.i. B. Wilkowski.

⁸ Témoignage sup. Feliks Adamski au procès de béatification du P. Cebula, consigné par écrit le 25 octobre 1991 par le p. Kazimierz Lubowicki, vice-postulateur de la cause.

⁹ Arch. prov. o.m.i., Poznan, J. Cebula.

¹⁰ Déposition de M. Czeslaw Lewandowski le 30 juillet 1992, publiée dans «*Gazeta parafialna*», année 1992, numéro 5.

¹¹ P. Nawrat à Pawel Cebula, 29 déc. 1948. Arch. prov. o.m.i. à Poznan, J. Cebula.

¹² Teofil Nandzik à Julianna Adamska, 21 mai 1941. Arch. prov. o.m.i. à Poznan, J. Cebula.

¹³ L'affirmation que le P. Cebula fut condamné à mort, parce qu'il se rendit, malgré l'interdiction, chez une malade pour lui administrer les Sacrements, se trouve dans les notes biographiques, écrites par Pawel Cebula en 1991 pour le procès de béatification (*W nocy poszedl do wioski, aby zaopatrzyc Panem Bogieum umierajacych. C tym wszystkim sic Hitlerowcy dowiedzieli i byl na smierc skazany*). *Zyciorys ks. Józefa Cebuli, o.m.i.*, 1991. Arch. prov. o.m.i. à Poznan, J. Cebula.

L'affirmation qu'il fut accusé de la trahison et de la mort de plusieurs soldats allemands (*Zarzucałi mu zdrade i smierc wielu zolnierzy niemieckich*) vient de M. Wladyslaw Wróbel. Ce dernier avait été au camp de concentration de Mauthausen avec le P. Cebula, et puis transféré au camp de Gusen. Là il rencontre le fr. Maksyniuk et lui raconte tout ce qu'il savait sur le P. Cebula. J. Maksyniuk, devenu prêtre, écrira en 1984 ses Mémoires, où à la page 10 il reproduit le témoignage de M. Wróbel. *Przeżyłem obóz zagłady Mauthausen-Gusen* (J'ai survécu au camp d'extermination de Mauthausen-Gusen). Texte dactylographié, conservé aux Arch. prov. o.m.i. à Poznan.

¹⁴ Témoignage de M. Wladyslaw Wróbel, publié dans *Razem Mlodzi Przyjaciele*, 1-15 juillet 1945, à Paris.

¹⁵ Wilowlki au P. Pietsch, ass. gén. 21 mai 1941. Arch. gén., B. Wilkowski.

¹⁶ Témoignage de M. Henryk Rzeznik, consigné par écrit le 14 janvier 1967 en Belgique à la demande du P. Franciszek Dudziak, o.m.i. Arch. prov. o.m.i. Poznan, J. Cebula.

¹⁷ Krukowski Stefan, *Mauthausen*. Warszawa 1966, p. 135-136.

¹⁸ Les témoignages de M. Bronislaw Kaminski et de Wladyslaw Wróbel ont été publiés dans la revue de YMCA (Young Men Christian Association) *Razem Mlodzi Przyjaciele*, publiée à Paris, nr. 12-13, 1-15 juillet 1945.

¹⁹ Témoignage de M. Henryk Rzeznik, consigné par écrit le 14 janvier 1967. Arch. prov. o.m.i. à Poznan, J. Cebula.

²⁰ Témoignage du diacre Wiktor Spinek, consigné par écrit le 8 mai 1945 devant le p. Józef Krawczyk, o.m.i. Arch. prov. o.m.i. à Poznan, J. Cebula.

²¹ Le Service International de Recherches à Bad Arolsen (Allemagne) possède la documentation presque complète sur les détenus des camps de concentration, basée sur les documents originaux. Sur la mort du P. Cebula on m'a donné cette information: «il est décédé le 9 mai 1941 à 12 heures. Cause du décès: fusillé en cours d'évasion».

²² Témoignage de M. Henryk Rzeznik, consigné par écrit le 14 janvier 1967. Arch. prov. o.m.i. à Poznan, J. Cebula.

²³ Teofil Nandzik à Julianna Adamska, 21 mai 1941. Arch. prov. o.m.i. à Poznan, J. Cebula.

Les grandes orientations données par le Fondateur à l'origine de la Société des Missionnaires de Provence (1816-1823)

Summary: Several studies have been made on the topic dealt with in this article. The author brings up these texts and comments, on the orientations desired by the Founder for his own Sons. The Rules of 1818 and what has been preserved of the correspondence of the time constitute the main part of his documentation.

The article comprises eight parts. 1- The object of the gift which his sons must make of themselves is summed up in three terms which recur continually: the glory of God, the benefit of the neighbour, the service of the Church. 2- The plea of the Church in distress; we must continue the great work of the Redemption. 3- We must follow in the footsteps of Christ; our teacher must be Christ and the Apostles. 4 – As zealous and unselfish priests, let us have the courage and the will to follow in their footsteps. 5-The aims of the Congregation comprise, in addition to missions, a variety of ministries: reform of the clergy, substitution of institutions which have disappeared, etc. However we must exclude ministries which would turn us away from the missions and the care of the most abandoned souls. There is no question of seminaries, spiritual direction of nuns, parish priests, and preachers of Lenten instructions. It remains true, however, that the spirit proper to the Congregation is nothing less than that total dedication to the glory of God, the service of the Church, and the salvation of souls. 6- The Founder gives the poor and the most abandoned preference over any other. He dedicated himself to the service of the Church because it was abandoned. The poor, the peasant, the youth, the prisoners were considered as the first share of the Christian family. 7- He thinks of a religious Congregation with, first of all, the vows of obedience, chastity, perseverance, and finally, poverty. In short, he wants to come as close as possible to the evangelical counsels. 8-A distinguishing mark which the Oblates willingly bestowed upon themselves is that of fraternal charity, a family spirit, a spirit which flows from the great heart of the Founder, a society which will have only one heart and soul. In order to achieve that, we will have to insist on humility, self-denial, forgetfulness of self, contempt for human esteem.

These are, in short, the true spirit and the orientations of our Congregation. The Founder does not attempt to render himself singular. He seizes good where it can be found by using, as models, men of character and of various orientations.

On aurait envie de s'excuser en présentant une nouvelle étude sur les orientations données à la Société des Missionnaires de Provence par l'abbé de Mazenod, au cours de ses premières années. La plupart des thèmes auxquels on pense ont été examinés séparément et ils ont aussi fait l'objet de synthèses. Il faut dire que ce fut souvent dans une perspective parénétiq ue plutôt qu'avec le souci de s'en tenir aux textes. On ne nous en voudra pas de jeter sur ceux-ci un regard qui n'est pas neuf mais qui cherche à s'abstraire du déjà lu ou du déjà interprété, afin de présenter sans plan préétabli, au mieux possible en autant que les priorités s'imposent, ce que le Fondateur a voulu pour les siens.

Nous souhaitons au moins rappeler que la plupart des idées qu'on a pu associer à la spiritualité oblate ou tout simplement, si l'on veut, à l'esprit de la Congrégation, étaient fixées et intériorisées au cours de la courte période où l'abbé de Mazenod a partagé le quotidien de ses confrères, soit des débuts de 1816 au début de 1823¹. La Règle de 1818 et ce que l'on a préservé de la correspondance de l'époque constituent l'essentiel de notre documentation.

L'abbé de Mazenod avait lui-même déjà cherché à se donner une règle de vie². Il avait

ensuite muni la Congrégation de la Jeunesse chrétienne d'Aix d'un impressionnant appareil législatif, se faisant ainsi la main sans le savoir³. Il insistait dès lors sur la nécessité, censée démontrée par l'expérience, d'«une règle uniforme pour tous les jours de la vie», si on désire persévérer dans la pratique de la vertu⁴. Dès sa première lettre à l'abbé Tempier, l'abbé de Mazenod prévoyait que l'on vivrait sous une règle adoptée «d'un commun accord⁵». Non seulement n'avait-il pas l'intention d'imposer d'autorité un texte de son cru, il souhaitait encore que d'autres que lui s'activent à la rédaction. C'est ainsi qu'à la fin de 1816, il recommande à Tempier de consacrer deux heures par jour aux statuts de la jeune Société des Missionnaires, en lui indiquant les sources dont il pourrait s'inspirer⁶.

. Celui-ci ne pensait peut-être pas que la chose était si pressante. Il ne semble guère, en tout cas, avoir fait avancer l'ouvrage. Aussi, en 1818, quand la fondation d'une seconde maison au Laus ajouta à l'urgence de donner une règle à la Société, Eugène de Mazenod prit sur lui de mener la tâche à bonne fin et il le fit rapidement. On sait qu'il séjourna dans sa terre patrimoniale de Saint-Laurent du 2 au 16 septembre, s'adonnant durant ces deux semaines, sans écarter complètement d'autres occupations, à la composition du document. J. Pielorz, qui a repris à neuf la question, ne croit pas qu'il ait pu, en si peu de temps, accomplir toute la besogne qui a abouti à la belle copie de sa main qui constitue le Manuscrit 1 de la Règle. Il présume qu'il a dû exister un brouillon que le supérieur rapporta à Aix et qu'il mit au net avant d'en donner connaissance à ses compagnons, durant la retraite annuelle qui eut lieu du 23 octobre au 1^{er} novembre⁷. Cependant, si le Manuscrit 1 n'est pas matériellement la première rédaction de la règle, il faut supposer qu'il présente le texte que le Fondateur a soumis à ses confrères et qu'il considère comme authentique. Il est peu vraisemblable, en effet, qu'il se soit astreint à produire plus d'une copie autographe⁸.

I. La grande trilogie: Dieu, l'Église, les âmes

Lorsque le Fondateur parle du don de lui-même ou du don que ses fils doivent faire d'eux-mêmes, lorsqu'il spécifie l'objet de son service ou du leur, de son dévouement ou du leur, trois termes reviennent continuellement: Dieu, l'Église, les âmes. C'est là une trilogie (ou une triade) familière, mais qui n'en mérite pas moins un instant d'examen. Elle révèle en effet, mieux que de longs développements, un trait profond de la personnalité spirituelle de l'abbé de Mazenod. Les énoncés sont suffisamment fixés pour établir une continuité durant une période de cinquante ans. Pourtant, il ne s'agit pas d'une de ces formules stéréotypées, répétées par exemple à la fin d'une lettre. Les expressions varient sans cesse, ce qui prouve que la pensée restait vivante, bien qu'elle s'arrêtât indéfiniment aux mêmes objets.

Dieu, l'Église, les âmes: ces trois termes ne reviennent pas avec exactement la même fréquence. Le premier et le troisième se détachent comme les pôles du dévouement auquel sont appelés les missionnaires, l'Église venant à la fois expliciter la façon de glorifier Dieu et préciser le lieu où s'opère de façon privilégiée l'œuvre du salut. C'est très souvent de la gloire de Dieu qu'il est d'abord question⁹.

À l'époque où nous nous situons, la trilogie appartient déjà depuis plusieurs années au vocabulaire et aux motivations d'Eugène de Mazenod. On en découvre des éléments en 1808 et 1809. C'est en 1811 qu'apparaissent des formulations plus complètes, ainsi à propos de sa prochaine ordination sacerdotale: «La gloire de Dieu, l'utilité du prochain, le service de l'Église, voilà la solution à tous les raisonnements que la prudence humaine pourra me faire.¹⁰» Quelques mois plus tard, alors que les Sulpiciens sont chassés de leur séminaire de Paris, l'abbé de Mazenod annonce à sa mère: «Je resterai donc, parce que tout m'oblige de rester: la gloire de Dieu, le bien de l'Église, l'édification du prochain, mon propre avantage¹¹...» On trouve encore dans la même lettre: «Le pur amour de la gloire de Dieu, le désir le plus ardent du salut du prochain, les besoins de l'Église abandonnée, voilà les seuls et uniques motifs de mon entrée dans l'état ecclésiastique¹².» Des textes de la même veine figurent à l'adresse de l'abbé de Forbin-Janson¹³ et de l'abbé Tempier¹⁴.

Après la fondation des Missionnaires de Provence, lorsqu'à Paris Mazenod avait subi de la part du nouvel archevêque d'Aix une rebuffade humiliante et qu'il avait éprouvé un moment la

tentation de tout abandonner, il prenait pour s'adresser à ses confrères demeurés à Aix son ton le plus solennel: «Ne considérez que Dieu, l'Église et les âmes à sauver. J'en pas serai par ce que vous déciderez¹⁵.» Peu auparavant, il s'était déjà appuyé sur cette formule pour décrire l'esprit particulier de sa jeune Société:

Nous sommes ou nous devons être de saints prêtres heureux et très heureux de consacrer leur fortune, leur santé, leur vie au service et pour la gloire de Dieu. [...] Cet esprit de dévouement total pour la gloire de Dieu, le service de l'Église et le salut des âmes est l'esprit propre de notre Congrégation¹⁶.

L'année suivante, revenant sur les obstacles qu'avait rencontrés la Congrégation de la Jeunesse chrétienne d'Aix, le Fondateur parle de ceux (s'incluant lui-même) qui n'avaient eu d'autre but que «la plus grande gloire [du Seigneur], l'édification de l'Église et le salut des âmes qu'il a rachetées de son sang¹⁷...» On ne s'étonne donc pas de retrouver ce thème dans la règle primitive composée quelques semaines plus tard.

G. Lesage a peut-être été le premier à considérer cette trilogie comme une expression choisie de la spiritualité d'Eugène de Mazenod et de sa famille religieuse, faisant le lien entre ses divers éléments: «En pratique la gloire de Dieu ne peut se procurer sur terre que dans les cadres et sous les auspices de la sainte Église. [...] En nous mettant au service de l'Église, c'est le salut des âmes que nous cherchons¹⁹.»

II. L'appel de l'Église en détresse

De Paris où il séjourne à l'été de 1817, le Fondateur confie à son fidèle Tempier et, par lui, à ses autres confrères les espoirs qu'il place dans sa jeune Société. On croirait lire un premier jet de la Règle: «Je ne puis vous exprimer combien je désirerais que notre petite communauté retraçât aux yeux de l'Église la ferveur des Ordres religieux ou des Congrégations régulières...»; «Il me semble que, quoique en petit nombre, nous pourrions faire encore beaucoup de bien, consoler l'Église de tant de plaies qui la dévorent de tous côtés...»; «Les prêtres vicieux ou méchants sont la grande plaie de l'Église²⁰»; «Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a laissé le soin de continuer le grand œuvre de la rédemption des hommes. C'est uniquement vers ce but que doivent tendre tous nos efforts²¹.»

Le *Nota Bene* de la Règle de 1818, qui passera presque intégralement dans la Préface des Constitutions approuvées en 1826, traduit en termes saisissants les appels entendus par Eugène de Mazenod et qui l'avaient incité à entrer au séminaire. Nous n'allons pas transcrire des textes que plusieurs possèdent par cœur. L'Église, héritage que le Christ Sauveur s'est acquis de son sang, a été ravagée d'une manière cruelle. Elle pleure la défection d'un grand nombre de ses enfants. Dans cette condition misérable, elle réclame des ministres pour les mettre au service de son divin Époux. Hélas! peu répondent à son maternel appel. Bien plus, beaucoup aggravent encore ses maux par leur damnable conduite²².

Eugène de Mazenod avait été depuis longtemps troublé par le spectacle de prêtres qui, particulièrement à cette époque de grands bouleversements, ne brillaient ni par la piété ni par le zèle, ni par le savoir. Peu avant son ordination sacerdotale il écrivit:

Ah! L'Église n'a que trop à gémir sur le grand nombre de prêtres qui l'affligent par leur insensibilité à ses maux, qui languissent eux-mêmes et glacent toutes les flammes de l'amour divin qu'ils devraient répandre parmi les infidèles, auprès desquels ils sont les organes du Seigneur et les instruments de sa miséricorde²³.

Les perceptions du Fondateur n'avaient guère évolué et la Règle de 1818 utilise à ce sujet un ton presque agressif. Il donnait à sa petite troupe, où ne se trouvaient pas que de grands saints, la mission «de réformer le clergé et de réparer, autant qu'il est en eux, le mal qu'ont fait et que font encore les mauvais prêtres qui ravagent l'Église par leurs insouciances, leur avarice, leurs impuretés, leurs sacrilèges, crimes et forfaits de tout genre». Même dans les

commencements, avant de songer à offrir aux prêtres délictueux des moyens de réhabilitation, les Missionnaires devaient entreprendre indirectement «la guérison de cette plaie profonde», en espérant plus tard attaquer de front «tous ces vices affreux» et porter «la sonde, le fer et le feu dans ce chancre honteux qui dévore tout dans l'Église de Jésus-Christ²⁴.»

C'était sans doute être prophète, c'était aussi être jeune, c'était en tout cas porter un jugement cruel sur un clergé qui sortait à peine de la Révolution, qui avait été tiraillé entre des allégeances divergentes et parfois contradictoires et dont les membres avaient au moins le courage de continuer la lignée, malgré la triste position à laquelle ils étaient pour la plupart condamnés. Fortuné de Mazenod se montrait à ce moment plus indulgent ou, du moins, il retenait mieux sa plume à propos du clergé de Marseille dont il s'apprêtait à prendre la tête. Y. Beaudoin convenait que les jugements de l'abbé de Mazenod étaient «excessifs» et à «l'emporte-pièce²⁵».

Les défaillances du clergé ne constituaient qu'un aspect des maux dont, toujours d'après le *Nota bene*, l'Église était affligée. On ne se trouve pas là devant un bulletin de santé objectif. Il s'agit d'un cri du cœur, conditionné par les circonstances de la propre vocation de l'abbé de Mazenod, par sa formation reçue à Saint-Sulpice et par ses premières expériences du ministère. C'est d'ailleurs à ce titre qu'il continue sur divers points du globe à être écouté, même s'il transmet une vision de l'Église qui est celle de la seule Église de Provence. Mazenod ne semble même pas avoir été marqué par l'état de l'Église d'Italie, qu'il aurait été susceptible de connaître.

À partir d'une base de données restreinte, le constat apparaît sans nuances: l'apostasie sera «bientôt générale»; «il ne reste plus au christianisme que les traces de ce qu'il a été»; la malice et la corruption des chrétiens est telle que «leur condition est pire que celle de la gentilité, avant que la croix eût terrassé les idoles». On constate une «dépravation qui asservit aujourd'hui les hommes à toutes leurs passions». On pouvait même lire: «Cette épouse chérie du Fils de Dieu ne lui enfante presque plus que des monstres²⁶».

Mazenod attribue cette situation à l'affaiblissement ou à la perte de la foi et à l'ignorance des peuples. Il ramène ensuite ces deux facteurs à une cause qui est «la principale et comme la racine» des autres: «la paresse, la nonchalance, la corruption du clergé». Il mentionne les «manœuvres infernales» qui, depuis un siècle, minent les fondements de la religion et la Révolution française qui «a prodigieusement contribué à avancer cette œuvre d'iniquité». Il surestime sans doute ces facteurs et en passe d'autres sous silence pour soutenir que c'est en raison de la décadence du clergé que la religion n'a pas résisté «à ce terrible choc²⁷».

Le *Nota Bene* de 1818 et la Préface dans laquelle on l'a transformé ne comportent pas uniquement l'appel de l'Église et la description des maux qui la frappent. On a mis son contenu en regard des passages de la conférence pour le sous-diaconat, prononcée par Eugène au Séminaire, et d'autres textes de lui, de la même période ou de ses premières années de sacerdoce²⁸.

F. Jetté a cherché plus loin la réponse à la question «D'où vient cette Préface?» en comparant le texte du Fondateur avec de larges extraits de l'ouvrage de Félicité de Lamennais, *Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le dix-huitième siècle et sur la situation actuelle*, publié à Paris en 1809, dont l'abbé de Mazenod a eu en sa possession un exemplaire. Il commence par suggérer plus qu'il n'affirme: «Dans l'ouvrage, plusieurs idées ressemblent à celles du Fondateur». Il reconnaît d'emblée que la pensée de Lamennais est «plus vaste, plus étendue, plus avancée aussi sur certains points²⁹». Pourtant, après avoir cité plusieurs pages, il constate: «Tout ce contexte est celui dans lequel est née la Congrégation des Oblats de Marie-Immaculée». Il va même plus loin: «La Préface de nos Constitutions reprend à sa manière, et selon l'expérience de notre Fondateur, ces mêmes éléments vécus et pensés par lui³⁰».

III. La «Sequela Christi»

Le sentiment de ses fautes avait, dans un premier temps, amené Eugène de Mazenod à voir dans le Christ son Rédempteur ou son Sauveur et l'avait incité à la contrition et à la réparation. L'exercice du ministère et la fondation des Missionnaires de Provence devaient

orienter ces sentiments dans le sens de l'universalité et du rayonnement apostolique³¹.

C'est le Christ de saint Paul, plutôt que le Jésus de l'Évangile, qui semble dominer la pensée et le discours d'Eugène de Mazenod bien qu'il fasse naturellement référence à diverses étapes de sa vie et à son enseignement. Ceci reste vrai pour les étapes subséquentes de sa carrière et on pourra classer ses textes en fonction des schèmes familiers de la théologie ou de la spiritualité³². Alors que dans l'École française on insistait beaucoup sur le Christ comme religieux du Père, le Fondateur, dont la vocation est essentiellement apostolique, choisit de privilégier, en se référant à saint Alphonse, le titre de *Christus salvator* plutôt que celui de *Jesus sacerdos*. Ainsi écrit-il de Bonneveine, où il est en repos à l'été de 1816:

Je vous prie de changer la fin de vos litanies; au lieu de dire *Jesu sacerdos*, il faut dire *Christe salvator*. C'est le point de vue sous lequel nous devons contempler notre divin Maître. Par notre vocation particulière, nous sommes associés d'une manière spéciale à la rédemption des hommes; aussi le bienheureux Liguori a-t-il mis sa Congrégation sous la protection du Sauveur. Pussions-nous, par le sacrifice de tout notre être, concourir à ne pas rendre sa rédemption inutile, et pour nous et pour ceux que nous sommes appelés à évangéliser³³.

A. D'Addio a fait ressortir les traits qui, dans la Règle de 1818, s'inspirent du parcours terrestre de Jésus: le Christ est vu par le Fondateur comme l'instituteur de la Société; il importe de suivre la même démarche que lui; il faudrait que les missionnaires deviennent d'autres Jésus-Christ; ils sont invités à l'imiter dans ses courses apostoliques et à enseigner ce qu'il est lui-même; ils sont unis en lui et invités à tout sacrifier pour son amour, le service de l'Église et la sanctification du prochain³⁴.

On a beau trouver qu'Eugène de Mazenod est émotif, qu'il réagit parfois avec excès, qu'il idéalise le passé et noircit indûment le présent, on ne peut lui dénier de la suite dans les idées et les intentions. Il s'est passé environ dix ans entre ce qu'il est convenu d'appeler sa conversion et la fondation des Missionnaires de Provence. Durant ce temps il est revenu à maintes reprises sur sa vision du Christ Sauveur, de son sang répandu, des apôtres qu'il avait formés, de l'Église son héritage, souillée et abandonnée.

Le caractère christocentrique de la Règle de 1818 paraît indéniable. Étant donné les emprunts considérables faits à la règle des Rédemptoristes, on peut se demander dans quelle mesure il a dépendu d'elle sur ce point essentiel. Il faut répondre sans hésiter: dans une proportion relativement secondaire, ce qui n'exclut pas que certains des emprunts soient importants. Ainsi, le premier article où il est statué que la Société est formée de «prêtres séculiers qui vivent ensemble et qui s'efforcent d'imiter les vertus et les exemples de notre Sauveur Jésus-Christ», ne fait que traduire la règle de saint Alphonse³⁵. Il en est de même de celui sur la chasteté; «cette vertu étant si chère au Fils de Dieu...³⁶» Aussi de la prescription suivante: «On fera spécialement les méditations sur la vie et les vertus de Notre Seigneur Jésus-Christ, que les membres de la Société doivent vivement retracer en eux³⁷». Et encore de l'article sur la mortification où les ouvriers évangéliques sont invités, «à l'imitation de l'Apôtre, de se plaire dans les souffrances, les mépris et les humiliations de Jésus-Christ³⁸».

Ces emprunts ne font cependant pas l'effet d'un corps étranger dans l'ensemble de la Règle. Ils s'y insèrent naturellement en accord avec la tonalité dominante. On peut regretter que l'on ait sacrifié dans le texte approuvé en 1826 le premier paragraphe du *Nota Bene*, dont la première rédaction faisait mieux ressortir la place de l'Église par rapport au Christ³⁹. Pour nous en tenir aux premières lignes, on peut se demander pourquoi. On aura peut-être été gêné par des prétentions à première vue extravagantes: «Quelle fin sublime que celle de leur Institut⁴¹»; «Leur instituteur c'est Jésus-Christ, le Fils de Dieu lui-même; leurs premiers pères les Apôtres.» C'était pour le Fondateur une façon de s'effacer et de définir la mission de son Institut. Il y avait ensuite cette assertion: «Ils sont appelés à être coopérateurs du Sauveur, les corédempteurs du genre humain...» «Coopérateurs du Sauveur» est une expression qu'on n'aurait pas songé à contester et qui revient ailleurs, mais la seconde, «corédempteurs du genre humain», risquait d'être mal interprétée et ferait sûrement sourciller aujourd'hui. Enfin, laisser entrevoir que

l'ambition de la Société des Missionnaires devait «embrasser, dans ses saints désirs, l'immense étendue de la terre entière» peut paraître prophétique plutôt que téméraire⁴².

Nous savons déjà que le *Nota Bene* de la Règle de 1818 traduit le cri d'appel de l'Église, Épouse de Jésus-Christ⁴³. Dans la première partie, on a diagnostiqué le mal. Dans la seconde on propose le remède, c'est-à-dire employer «les mêmes moyens que notre Sauveur employa», d'où la question fondamentale: «Que fit Notre Seigneur Jésus-Christ?». Puis celle qui s'enchaîne: «Que devons-nous faire à notre tour pour réussir à reconquérir à Jésus-Christ tant d'âmes...?». On parle de moyens, tout en s'en tenant encore à l'essentiel: «Il est donc pressant de faire rentrer dans le bercail tant de brebis égarées, d'apprendre à ces chrétiens dégénérés ce que c'est que Jésus-Christ...»

On voit mal que le Fondateur, après une aussi courte expérience des missions populaires, ait produit lui-même le règlement particulier pour les missions inséré dans la Règle, dont seuls quelques éléments secondaires sont empruntés à saint Alphonse. Il se sera inspiré des méthodes et des coutumes en usage en France. Seule une étude plus poussée permettrait d'affirmer que la formulation au moins est de lui. Il a eu en tout cas, ici comme ailleurs, à faire des choix et la quantité d'endroits où il est fait mention du Christ paraît en accord avec son style et sa pensée.

En partant pour une mission, le supérieur s'incline «profondément devant Notre-Seigneur, comme pour recevoir les ordres de Jésus-Christ»; si le lieu où on se rend n'est pas trop éloigné on fera le trajet à pieds, «pour imiter les voyages et les fatigues de Notre-Seigneur et des Apôtres»; en cours de route, les missionnaires «s'entretiendront souvent des vertus que pratiquaient les premiers prédicateurs de l'Évangile et dont Notre-Seigneur...avait donné l'exemple...dans ses courses apostoliques»; en passant dans une ville ou un village, s'il sont à pieds, «ils iront adorer Notre Seigneur Jésus-Christ à l'église»; si elle est fermée, ils se recueilleront à la porte; s'ils sont en voiture, ils le feront de loin. En entendant un blasphème contre Jésus-Christ, ils diront «Laudetur Jesus Christus in aeternum.» Avant de visiter des paroissiens, «on ira devant le très saint Sacrement pour recommander à Notre Seigneur cette action importante». Les articles sur le crucifix porté par les missionnaires et sur la plantation de la croix de mission entrent dans la même catégorie⁴⁵. À ce propos, on connaît la lettre où Eugène de Mazenod semonce son ami de Forbin-Janson pour ne pas se conformer à la coutume des autres pays catholiques où les missionnaires portent le crucifix comme le titre de leur mandat auprès de ceux qu'ils viennent évangéliser: «Il semble que vous avez craint de participer à la folie de la croix». Il concluait: «Je blâme cette prudence humaine. Il faut être plus franchement chrétien, prêtre et apôtre que vous ne l'avez été dans cette circonstance⁴⁶ ».

Dans une section qui ne dépend pas de la Règle des Rédemptoristes, on trouve, à propos de la prédication, qu'il faut prêcher «comme l'Apôtre, Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié⁴⁷...» Au sujet de la récitation de l'Office, on met en garde contre le reproche fait par Jésus-Christ à ceux qui n'honoraient Dieu que du bout des lèvres. Il est aussi prescrit dans les églises de la Société de donner une instruction quotidienne «pour porter les âmes à la connaissance et à l'amour de Dieu et de son Fils Jésus-Christ⁴⁸...»

Dans la partie intitulée «Des autres principales observances», se trouvent encore d'importants éléments absents de la Règle de saint Alphonse. Le paragraphe s'ouvre sur un rappel du *Nota Bene*: «Il a déjà été dit que les missionnaires doivent, autant que le comporte la faiblesse de la nature humaine, imiter en tout les exemples de Notre-Seigneur Jésus-Christ, principal instituteur de la Société, et de ses Apôtres nos premiers pères.» Après avoir prévu que la vie des missionnaires sera divisée en deux parties, il est statué que, dans le secret de la maison de Dieu ou dans l'exercice du ministère le plus actif, ils chercheront à avancer dans «les voies de la perfection ecclésiastique et religieuse». Le Fondateur résume: «en un mot, ils tâcheront de devenir d'autres Jésus-Christ, répandant partout la bonne odeur de ses aimables vertus⁴⁹.» Il sera ensuite de nouveau question du crucifix qui sera pour eux «comme le diplôme de leur ambassade aux divers peuples auxquels ils sont envoyés». Il contribuera à leur concilier le respect de ceux qu'ils doivent évangéliser mais il sera pour eux-mêmes «comme un moniteur continu» qui leur rappellera les dispositions dans lesquelles ils doivent exercer leur ministère⁵⁰.

G. Cosentino avouait ignorer à quelles sources le Fondateur s'était inspiré pour mettre en œuvre la vaste matière consacrée au noviciat, où se retrouvent pêle-mêle des articles qui évoquent l'ancienne tradition de l'Église, de brèves considérations spirituelles et des précisions tâtilonnes sur le comportement à observer en diverses circonstances⁵¹. On ne se trompe pas en rattachant à l'influence sulpicienne l'idée de proposer aux novices «d'honorer, d'une manière particulière la vie cachée de Jésus Christ». Ceux-ci devront s'estimer heureux «d'avoir ce trait de ressemblance avec notre Sauveur, qui, depuis l'âge de douze ans jusqu'à celui de trente, a demeuré inconnu presque à tout le monde». Ils seront «jaloux de suivre les traces de divin modèle» et «leur unique application sera de l'imiter dans la conduite qu'il a tenue durant sa vie privée».

De ces considérations on saute à des recommandations relatives à l'obéissance et au respect des prêtres de la Société en qui les novices sont invités à honorer «la personne du Fils de Dieu qu'ils représentent sur la terre». Suivent des prescriptions qui pourraient provenir d'un règlement de séminaire ou d'un directoire de communauté. Ce n'est qu'à la toute fin de cette section, avec diverses mises en garde, qu'on mentionne «l'esprit de charité qui doit les unir [les novices] tous ensemble en Jésus-Christ⁵².» On remarque, dans la section suivante, la formule d'oblation «Au nom de Notre Seigneur Jésus-Christ», fixée au moment de la communion⁵³.

Le passage suivant de l'article de F. Jetté sur Jésus-Christ dans le *Dictionnaire des Valeurs Oblates* résume ce qu'on trouve chez Eugène de Mazenod au cours des années qui suivent immédiatement la fondation. Il servira de conclusion à ce chapitre qui pourrait s'éterniser:

Eugène de Mazenod a considéré Jésus-Christ, Fils de Dieu, comme Sauveur: celui qui l'a sauvé du péché et celui qui sauve le monde; il l'a considéré comme l'Époux de l'Église, celui qui ne fait qu'un avec elle et qui continue de souffrir à travers elle; il l'a considéré comme un Ami au-dessus de tous les autres et avec qui il a choisi de coopérer pleinement dans l'œuvre du salut; il l'a considéré comme un Modèle et un Maître de vie, celui qui nous incorpore à lui, qui nous fait pénétrer dans son mystère⁵⁴...

La règle de 1818, avec l'article le plus explicite emprunté textuellement aux Rédemptoristes, oblige à la plus grande discrétion à propos de la dévotion à Marie, comme les autres écrits de l'époque, malgré la lettre du 15 août 1822, sur laquelle nous reviendrons. Cette dévotion ne semble pas aller, à cette époque, au-delà de ce qu'on trouve généralement en Provence. On ne décèle encore aucune tentative pour l'intégrer davantage dans la vie ou la mission de la Société.

IV. Sur les traces des apôtres

En tâchant de convaincre l'abbé Tempier que son adhésion au projet d'une société de Missionnaires était indispensable, Mazenod lui fait sentir de quelle trempe il souhaitait que soient ses recrues:

Nous voulons choisir des hommes qui aient la volonté et le courage de marcher sur les traces des apôtres. [...] On trouvera facilement des vicaires qui vous remplacent; mais il n'est pas aisé de rencontrer des hommes qui se dévouent et veillent se consacrer à la gloire de Dieu et au salut des âmes, sans autre profit sur la terre que beaucoup de peine et tout ce que le Sauveur a annoncé à ses véritables disciples⁵⁵.

Tempier avait saisi la portée de ces lignes et répondait: «Vous voulez des prêtres... qui soient disposés à marcher sur les traces des apôtres, à travailler au salut des âmes sans attendre d'autres récompenses ici sur terre que beaucoup de peines et de fatigues⁵⁶...» À peu près à la même époque, en pressant un autre prêtre, Mazenod lui parlait du genre de vie auquel il était invité: «Nous vivons pauvrement, apostolique ment⁵⁷...» Dans la lettre du 13 décembre 1815 à Tempier, il s'explique sur ce qu'il entend par «des hommes vraiment apostoliques», tels qu'il les souhaite. Ce sont des prêtres qui s'adonnent au ministère, spécialement à la prédication de la parole de Dieu, connaissant les besoins du peuple et désirant

le sauver. Ce sont en même temps des prêtres qui ne se contentent pas d'accomplir ces fonctions sans s'engager mais qui s'efforcent d'être eux-mêmes des «hommes intérieurs» et de devenir «franchement saints⁵⁸».

Comme l'a montré Beaudoin, l'idée de continuer la mission des apôtres remonte à la formation sulpicienne d'Eugène de Mazenod. On cite ce texte de Faillon à propos de Monsieur Olier:

Considérant le séminaire comme un cénacle où l'Esprit de Dieu devait descendre de nouveau, pour y former des hommes apostoliques qui renouvelassent la connaissance et l'amour de Jésus-Christ, M. Olier voulut que tous ses clercs s'efforçassent d'entrer dans les sentiments et les dispositions des saints Apôtres, et qu'ils en étudiassent sans cesse les vertus⁵⁹.

Une pensée semblable se trouve chez Mazenod au sujet des aspirants missionnaires, étudiants en théologie: «toutes leurs actions doivent être faites dans les dispositions où étaient les Apôtres lorsqu'ils étaient dans le cénacle pour attendre que le Saint-Esprit vînt en les embrasant de son amour leur donner le signal pour voler à la conquête du monde⁶⁰...» Monsieur Olier avait jadis pensé ne s'entourer que de douze collaborateurs en l'honneur des douze Apôtres⁶¹. Mazenod évoque lui-même le chiffre douze, sans que l'on soit fixé sur sa signification: «Notre œuvre est indispensable, écrivait-il à Tempier, et elle ne pourra se soutenir que si nous sommes douze⁶²». Dans la Règle de 1818, il est marqué, comme chez saint Alphonse, qu'il n'y aura pas plus de douze prêtres et de sept frères servants [allusion aux sept diacres?] dans une maison⁶³.

Les textes vraiment significatifs, du moins pour notre période, ne sont pas très nombreux, mais ils accordent à l'idée d'imiter les apôtres ou de suivre leurs traces une place essentielle dans la conception qu'a Mazenod de l'Église et, partant, de la vocation de ses missionnaires. Si leur instituteur est Jésus-Christ, les apôtres ne sont rien de moins que leurs premiers pères. L'idée est reprise deux fois dans la Règle de 1818⁶⁴. Le Fondateur se place moins dans le cadre d'un Institut particulier que dans la dynamique de l'histoire du salut. Les missionnaires de Provence sont dans la lignée des apôtres de par leur vocation dans l'Église, plutôt que par leur appartenance à une Société particulière.

La suite s'inscrit dans la même mouvance. Devant l'état lamentable où se trouve l'Église ou, ce qui pour Mazenod représentait peut-être la même chose, la religion, celle-ci requiert le concours de prêtres zélés et désintéressés: «Il faut pour cela former des apôtres qui, après s'être convaincus de la nécessité de se réformer eux-mêmes... travaillent de tout leur pouvoir à convertir les autres». Le mot apôtre ramène directement à Jésus Christ. Il s'agit d'employer les moyens qu'il a utilisés. Que fit-il? On connaît la réponse: «Il choisit un certain nombre d'apôtres et de disciples, qu'il forma à la piété, qu'il remplit de son esprit... et il les envoya à la conquête du monde, qu'ils eurent bientôt soumis à ses saintes lois⁶⁵.»

En marge de ce texte il sera permis de faire deux observations qui tiennent à l'histoire du christianisme primitif. D'abord, on n'est pas obligé de s'imaginer que la formation des apôtres se soit apparentée, même de loin, à un noviciat de type traditionnel. Cette dichotomie entre les deux parts de la vie ou entre la vie du cénacle et celle de l'arène a pourtant tracassé long temps les esprits⁶⁶. Ensuite le triomphe des apôtres dont il est fait état a certainement été moins rapide et surtout moins complet qu'on le suggère.

D'ailleurs, Mazenod passe sans crier gare des Douze aux innombrables autres apôtres qui les ont suivis. Que faut-il faire, se demande-t-il, pour reconquérir au Christ tant d'âmes qui ont secoué son joug? Il ne sera question dans les lignes qui suivent ni de ministère particulier, ni encore moins de méthodes d'approche. Cela viendra plus loin. Pour l'instant l'accent est mis sur les dispositions du missionnaire: Que faut-il faire? Voici:

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; avoir⁶⁷ uniquement en vue la gloire de Dieu, l'édification de l'Église, le salut des âmes ...

Ce qui comptait chez les apôtres, pour Eugène de Mazenod, c'est leur rapport au Christ. Beaudoin a dégagé ce que représentent les Douze, choisis et appelés par Jésus, formés par lui, envoyés par lui pour annoncer la Bonne Nouvelle⁶⁸. Que ces conceptions aient continué à être présentes à l'esprit du Fondateur, nous en avons des preuves. Au vicaire-général de Digne, dans une lettre du 1^{er} janvier 1819 qu'il confie à Tempier en partance pour le Laus, le Fondateur exposait, dans une espèce de synthèse du *Nota Bene* de la Règle, la façon dont il envisageait le ministère des missions:

Les missions sont éminemment l'œuvre apostolique; il faut, si l'on veut parvenir aux mêmes résultats que les Apôtres et les premiers disciples de l'Évangile, prendre les mêmes moyens, avec d'autant plus de raison que n'étant pas en notre pouvoir de faire des miracles, il faut, à ce défaut, ramener par l'éclat des vertus les peuples égarés.

Cette phrase était précédée d'une autre qui, prise à la lettre, serait sujette à contestation: «Il nous faut des hommes détachés, zélés pour la gloire de Dieu et le salut des âmes, enclins en un mot à suivre et à pratiquer les conseils évangéliques. Sans cela il y a peu ou point de bien à espérer d'eux⁶⁹.» Sur cette base, il faudrait réécrire toute l'histoire de l'Église; sans doute faut-il comprendre «esprit évangélique», plutôt que «conseils évangéliques» au sens que l'expression a pris dans la tradition. Une idée proche se retrouve, quelques jours plus tard, dans une lettre à un prêtre qui songeait à joindre la Société:

Le missionnaire étant appelé proprement au ministère apostolique doit viser à la perfection. Le Seigneur le destine à renouveler parmi ses contemporains les merveilles jadis opérées par les premiers prédicateurs de l'évangile. Il doit donc marcher sur leurs traces, fermement persuadé que les miracles qu'il doit faire ne sont pas un effet de son éloquence, mais de la grâce du Tout-Puissant⁷⁰ ...

Durant cette même année 1819, en novembre, Tempier qui avait communiqué d'assez mauvaises nouvelles de la mission de Rognac, à laquelle il participait, laissait néanmoins tomber: «J'espère que vous serez content de notre vie apostolique⁷¹.» Le Fondateur le relance sur le champ: «Dieu soit loué! mes chers amis et véritables apôtres; mon cœur souffre de votre position, mais il se réjouit en même temps de vous voir partager le sort de nos premiers pères, des disciples de la croix⁷².» Beaucoup plus tard, le Fondateur confirmera qu'en se consacrant aux missions pour l'instruction et la conversion des âmes les plus abandonnées, son intention avait été «d'imiter l'exemple des apôtres», de «marcher sur leurs traces» et de «pratiquer... les mêmes vertus⁷³». À la suite des apôtres, les missionnaires sont donc envoyés évangéliser le peuple⁷⁴. Ils sont désignés comme des «ouvriers évangéliques⁷⁵». Le crucifix qu'ils portent fait grand effet et en impose: «Il donne une grande autorité; il distingue les missionnaires des autres prêtres et cela même est bon, parce que le missionnaire doit être regardé comme un homme extraordinaire⁷⁶.» La Règle primitive mentionnait «leur très saint et sublime ministère⁷⁷». Le Fondateur qui, en mars 1819, prenait part à la mission d'Eyguières en parlait comme d'un travail pénible pour le corps, mais «si consolant pour des âmes qui ont quelques étincelles de l'amour de Dieu, qui sont tant soit peu sacerdotales⁷⁸».

La théologie du ministère ne paraît pas encore très consistante dans l'esprit du Fondateur. Il est conscient et heureux du bien accompli par les siens: «Vous savez que tout ce que vous faites pour les âmes vient [se] réfléchir dans mon cœur. Aussi, je bénis Dieu de ce qu'il opère sous mes yeux par le ministère de ceux qui m'entourent.» Il n'oublie pas le caractère instrumental de ce ministère: «bénédictions de Seigneur de ce qu'il daigne nous employer de la sorte à son service, nous qui ne sommes que des serviteurs inutiles⁷⁹.» D'autre part, dans le *Nota Bene* de la Règle de 1818, les prêtres apparaissent comme «les ministres auxquels elle [l'Église] a confié les plus chers intérêts de son divin Époux». Ils paraîtraient investis d'une responsabilité

démesurée: «Ayez des prêtres zélés, désintéressés et solidement vertueux, et bientôt vous ramènerez les peuples égarés à leurs devoirs⁸⁰.» Le paragraphe sur la confession semblerait accorder au prêtre un pouvoir de vie ou de mort sur les pénitents:

Mais que deviendraient ces âmes que Dieu attire déjà à lui par sa grâce, si personne ne les plongeait dans le bain salutaire où elles doivent recouvrer leur première vigueur..., si le ministre à qui Dieu a confié le pouvoir de rompre leurs chaînes et de les délier, reculait par une crainte mal entendue et laissait tomber dans l'enfer celles que le Seigneur lui avait prescrit de sauver...?

Mazenod en arrive ainsi à préférer au ministère de la parole celui de la pénitence, «par lequel seulement l'homme est réconcilié avec Dieu⁸¹.» On n'a apparemment pas identifié la source dont dépend ici le Fondateur et qui véhicule des relents de contre-Réforme. La dernière proposition s'inscrit explicitement en opposition à Calvin. La conception que se fait Mazenod du ministère pourrait pourtant, par un autre biais, traduire certaines orientations de la philosophie et de la théologie modernes. Sans doute sous-estime-t-il en général l'autonomie et la responsabilité de la personne mais, pour les ministres, il insiste sur le libre arbitre de chacun, sur l'influence qu'il est susceptible d'exercer et, partant, sur le fardeau qu'il doit assumer. À d'autres époques le ministère apparaissait plus directement relié à Jésus Christ et à l'Église, celle-ci étant perçue comme le véritable sujet de la prédication ou de l'administration des sacrements. C'est ce qui a permis de surmonter des crises liées à la défaillance même des plus hautes autorités. L'*ecclesia supplet*, auquel on a voulu parfois recourir plus tard, constituait peut-être une inversion de l'ancienne problématique, le ministre étant devenu le responsable que l'Église est appelée à sortir d'un mauvais pas.

On trouve aussi chez Mazenod des textes qui accentuent l'assimilation du ministre au Christ, en taisant la dimension ecclésiale de sa fonction. Lors des «assemblées domestiques», les coupables, d'après la Règle de 1818, recevront avec reconnaissance une pénitence, «comme si Notre Seigneur Jésus-Christ, que le supérieur représente, avait bien voulu leur donner lui-même ce moyen facile de réparer leur faute⁸²». Plus loin, les novices sont invités à professer «pour tous les prêtres de la Société, le plus profond respect, honorant en eux la personne même du Fils de Dieu qu'ils représentent sur la terre⁸³.»

En tout cas, Eugène de Mazenod aspire à se sanctifier et il ne désire rien de moins pour ses compagnons. On se souvient de sa lettre du 9 octobre 1815 à Tempier: «Il faut que nous soyons franchement saints nous-mêmes.» Il associait cependant recherche de la sainteté et visées apostoliques, souhaitant de voir les siens devenir «des hommes intérieurs, des hommes vraiment apostoliques⁸⁴.» Peu après la fondation, il formulait ce vœu: «Si le bon Dieu m'exauce, il n'y aura pas de plus saints prêtres que vous, mes chers frères⁸⁵ ...» La pratique des vertus les plus communes lui paraît indispensable au bon fonctionnement d'une société de missionnaires, comme il s'en explique sans détour à Forbin-Janson: «À quoi servent les beaux discours si on est orgueilleux? L'humilité, l'esprit d'abnégation, l'obéissance, etc., la plus intime charité fraternelle sont aussi nécessaires pour le bon ordre que pour le bonheur d'une Société.» À propos du frère Hilaire, de la Mission de France, qui séjournait à Aix, il faisait la remarque: «Je voudrais que tout le monde fût de son genre, qui est le nôtre; mais j'ai lieu de penser qu'il s'en faut de beaucoup que cela soit ainsi⁸⁶.»

Pour G. Lesage, «l'idéal de notre Congrégation fut toujours de reproduire dans ses membres les vertus et la vie même de Jésus-Christ et des Apôtres»; «nous trouvons là, ajoute-t-il, le premier thème fondamental, essentiel de la spiritualité oblate⁸⁷.» M. Gilbert parlait de l'imitation des apôtres comme d'«une des pensées maîtresses de la spiritualité mazenodienne» ou de «la spiritualité oblate»: «Pour l'Oblat, c'est, disait-il, la manière concrète de reproduire le Sauveur et de travailler pour l'Église⁸⁸... Il ajoutait un peu plus loin: «Ce caractère apostolique de la Congrégation exprime vraiment la mentalité foncière de l'Oblat. Il englobe sa vie, vie sacerdotale et vie religieuse⁸⁹.» À plusieurs reprises, F. Jetté, à titre personnel comme à celui de supérieur général, s'est plu à reconnaître que le Fondateur, dès l'origine, s'était essentiellement appliqué à former des hommes apostoliques⁹⁰.

V. Les fins de la Société: ministères et sanctification

Au sujet de la fin de leur Congrégation, la Règle des Rédemptoristes allait droit au but. Ces articles sont passés tels quels dans la Règle des Missionnaires de Provence. Eugène de Mazenod absorbe ce qu'il lit, mais il ajoute, et beaucoup, d'abord quant au contenu. Il adjoint à l'œuvre des missions de multiples ministères en même temps qu'il assigne aux siens des objectifs plus généraux. Sa marque apparaît de façon encore plus éclatante. Il ajoute un directoire des missions et, surtout, propose en *Nota Bene* de l'article sur la réforme du clergé un énoncé d'un souffle extraordinaire, proclamation de ses aspirations les plus réfléchies, cri du cœur autant que programme d'action.

Nous n'avons aucune envie de reprendre les discussions reliées à la terminologie relative aux fins de la Congrégation. Il paraît pourtant utile de relire certains textes de la Règle de 1818. L'article premier, emprunté à saint Alphonse, traduit les propres ambitions de Mazenod. La fin du nouvel institut est «premièrement» de réunir des prêtres «qui s'efforcent d'imiter les vertus et les exemples de notre Sauveur Jésus-Christ, principalement en s'employant à prêcher aux pauvres la parole divine.» On ne peut dire davantage en moins de mots. Le «premièrement», qui est d'Eugène de Mazenod, et le «principalement», qui est de saint Alphonse, ouvrent d'autres portes⁹¹.

C'est que le Fondateur, en se ralliant à la formule adoptée par Rauzan et de Forbin-Janson n'entend pas faire *tabula rasa* de sa courte mais riche expérience pastorale. Il trouve normal que les Missionnaires de Provence assument les ministères qu'il a lui-même exercés ou même des projets qu'il a déjà conçus. Il entend les voir partager les vastes perspectives qui sont les siennes. Après deux courts articles coiffés du titre «Prêcher au peuple la parole de Dieu», suit un nouveau paragraphe intitulé «Suppléer à l'absence des corps religieux» qui commence ainsi: «La fin de cette réunion est aussi de suppléer autant que possible au défaut de tant de belles institutions qui ont disparu...» À ceci se rattache assez artificiellement cette prescription: «C'est pourquoi encore les membres de cette Société s'emploieront aussi à instruire la jeunesse de ses devoirs religieux...» Le paragraphe suivant est intitulé: «Réformer le clergé» et comporte ceci dès le début: «Une fin non moins importante de leur Institut, à laquelle ils tâcheront d'arriver avec autant de zèle qu'à la fin principale, c'est de réformer le clergé...» C'est à cet endroit que s'insère le *Nota Bene* qui commence par cette description de l'état où se trouve l'Église et qui se termine ainsi: «La véritable fin de notre Institut est de remédier à tous ces maux, de corriger autant qu'il est possible tous ces désordres⁹²...»

Mazenod, en fondant sa Société de Missionnaires, avait voulu répondre à l'absence en France des instituts disparus à la suite de la Révolution. La suppléance souhaitée recevait une très large définition: «faire revivre en leurs personnes la ferveur de ces corps religieux; succéder à leurs vertus comme à leur ministère et aux plus saintes pratiques de leur vie régulière⁹³.» Il ne s'agissait donc pas avant tout de faire revivre la vie monastique. Cependant la récitation de l'office divin publiquement et en commun figurait parmi les pratiques de la vie régulière qu'il entendait restaurer. La Règle revient sur le sujet dans le paragraphe sur divers ministères que devrait assumer la Société. L'absence de rigueur dans la présentation des fins ou des ministères propres aux missionnaires empêche de trop insister sur la place faite à cette récitation de l'office. G. Fortin, en utilisant le vocabulaire alors en usage à la Congrégation romaine des Religieux, affirmait qu'elle n'était «strictement parlant ni une fin secondaire, ni une œuvre-ministère, mais une œuvre pie, un exercice de piété, un *medium ad finem generalem assequendum*⁹⁴. Il resterait à se demander pourquoi le Fondateur a privilégié la récitation de l'office plus que la célébration de l'eucharistie comme «la source de toutes les bénédictions qui doivent se répandre sur l'ensemble du saint ministère de toute la Société⁹⁵.» Beaudoin fait remarquer que Mazenod n'est que rarement revenu sur l'article de la suppléance des anciens corps religieux. Sans doute le rétablissement graduel en France de divers ordres et congrégations rendait-il moins pressante la perspective évoquée en 1818⁹⁶.

Le chapitre deux de cette première partie traite en particulier des missions et le troisième «Des autres exercices», où il n'est pas question d'actes de piété mais de différents ministères.

Ce qu'on trouve ne fait rien pour clarifier la situation: «Les missions étant l'une des fins principales de l'Institut⁹⁷...»; «La fin de l'Institut n'étant pas seulement de donner des missions, mais encore de remplacer... les ordres religieux et de réparer les désordres qui se sont glissés dans le clergé⁹⁸...»; «La direction de la jeunesse sera regardée comme un devoir essentiel de notre Institut»; «On ne perdra jamais de vue qu'une des fins principales de l'institut est de venir au secours des âmes les plus abandonnées. À ce titre, les pauvres prisonniers ont des droits bien acquis à la charité de la Société⁹⁹.» Suit un paragraphe sur l'assistance aux malades et aux moribonds, un autre, comme on l'a dit, sur la récitation de l'office divin et un dernier sur les exercices à offrir dans l'église et les retraites dans l'intérieur de la maison¹⁰⁰.

Il paraît illusoire, à partir de la Règle primitive, d'établir une véritable hiérarchie entre les fins de la Société. Cependant, pour cette époque, un fait au moins s'impose. La Société des Missionnaires de Provence porte bien son nom. L'espace considérable accordée aux missions dans les Règles

autant que l'histoire des premières années obligent à admettre que cette forme d'évangélisation a occupé une place à part parmi les objectifs poursuivis par Eugène de Mazenod. Pourtant, elle se situe dans un contexte où il faut placer l'idéal même de la vie chrétienne, les exigences particulières d'un ministère apostolique fructueux, de grandes visées comme le souci des pauvres et des âmes abandonnées ou le désir de suppléer aux anciens ordres religieux, diverses formes de ministère qui, pratiquement toutes, ont des rapports avec ce qu'a pratiqué Eugène de Mazenod.

R. Becker mettait en relief la «vaste et immense étendue de la fin pro-posée», où il distinguait l'idéal et les exercices des contemplatifs, l'*opus Dei* des ordres monastiques, la vie active des ordres et congrégations modernes. Il trouvait dans cette démesure même un premier trait caractéristique de la vocation oblate¹⁰¹. Un tel programme ne pouvait, selon lui, être réalisé que par «des hommes d'une trempe et d'une mentalité tout à fait spéciales», tels que décrits dans la Préface de la Règle. Il voyait là le deuxième trait caractéristique de l'Oblat¹⁰².

La règle de 1818 excluait par ailleurs des ministères qui entraîneraient à se détourner des missions et du soin des âmes les plus abandonnées. Il s'agissait de la direction des séminaires, de celle des religieuses, de la responsabilité de cures et de la prédication de carêmes¹⁰³. Pourtant, du vivant même du Fondateur, certains Oblats se sont adonnés à des travaux et à des œuvres qui entraient dans ces catégories. Le visage même de la Congrégation, avec des fondations en pays étrangers et, surtout, son engagement de plus en plus poussé dans l'établissement de nouvelles chrétientés, allait radicalement changer.

Après avoir rappelé le contenu du chapitre un sur la fin de l'Institut et affirmé que cette fin ne pouvait être atteinte que dans la pratique de toutes les vertus, Mazenod se disposait à accepter les entreprises les plus variées: «Ce fondement étant posé, tous les sujets de l'Institut se livreront sans réserve à faire tout le bien que l'obéissance leur prescrira¹⁰⁴.» En 1822, quand il fut question de former à Marseille une maison de la Société, le Fondateur se déclarait prêt à seconder les intentions des directeurs de l'Orphelinat de la Providence et affirmait qu'il le ferait quand même l'esprit de leur vocation n'obligerait pas les siens «à saisir avec empressement tout le bien qu'on [leur] propose». Il mettait une condition à cet empressement: «lorsque nous voyons la possibilité de nous en acquitter comme il faut¹⁰⁵.»

Mazenod n'a jamais dissocié des fins spécifiques de la Société des Missionnaires de Provence la fin générale de tout institut religieux qui est la poursuite de la perfection chrétienne, de la sainteté ou, moins présomptueusement, l'imitation de Jésus-Christ et le service de l'Église. Le Fondateur résume en ces termes ce qu'il attend de ses missionnaires: «travailler plus efficacement au salut des âmes et à leur propre sanctification¹⁰⁶.» Lui qui cite souvent saint Paul est d'ailleurs, dans une certaine mesure au moins, conscient d'un double niveau de sainteté, l'un qui découle de la condition même de chrétien et que l'on peut désigner d'objectif, auquel s'ajoute l'appartenance à une société comme celle des Missionnaires de Provence, l'autre dit subjectif, qui relève de la démarche personnelle. En son sens le plus large, l'institution est porteuse de sainteté et, en retour, ses membres la revigorent de l'intérieur. Est-il téméraire de trouver un écho de cette théologie dans les lettres de Mazenod à Tempier, lors de son séjour à Paris en 1817? Il

écrivait le 12 août: «quoique en petit nombre nous pourrions faire encore beaucoup de bien, consoler l'Église de tant de plaies qui la dévorent de tous côtés, nous sanctifier de la manière la plus consolante et la plus heureuse¹⁰⁷.» Dix jours plus tard, il parlait de «notre Congrégation, petite il est vrai, mais qui sera toujours puissante tant qu'elle sera sainte¹⁰⁸.»

Il reste que le Fondateur insiste surtout sur la sainteté des personnes ou, plus exactement, sur la sainteté qui tient non pas d'abord à leur condition mais à leurs dispositions et à leur comportement. Ses considérations répétées à ce sujet découlent de convictions bien ancrées. Leur coloration et leur formulation se rattachent distinctement à la tradition sulpicienne ou à l'École française, mais, au-delà, à l'idée du clergé telle qu'elle était imposée à la suite du concile de Trente. Du moins à l'époque de la fondation, Mazenod paraît convaincu qu'il suffit d'un renouvellement intérieur des prêtres et des fidèles pour restaurer l'Église¹⁰⁹. En réaction à la Révolution française, il est en garde contre tout ce qui ressemblerait à une remise en question des structures ou des institutions, comme aussi des croyances et des traditions.

Le 15 août 1822, en la fête de l'Assomption, Eugène de Mazenod éprouve par rapport à la Société des Missionnaires de Provence «un sentiment particulier», et il se convainc qu'elle renferme «le germe de très grandes vertus», «qu'elle pourrait opérer un bien infini». Son ministère lui paraît «sublime», il aperçoit en son sein «des moyens de salut assurés, infaillibles même». Il porte sur elle un regard de complaisance qui le remplit de consolation: «Tout me plaisait en elle, je chérissais ses règles, ses statuts¹¹⁰...» Il semble alors bien éloigné des distinctions entre fins et moyens, entre fins générales et fins particulières, entre fins principales et fins secondaires. Cinq ans plus tôt, il avait affirmé que l'esprit propre de la Congrégation était rien moins que «cet esprit de dévouement total pour la gloire de Dieu, le service de l'Église et le salut des âmes». Il avait même paru laisser de côté l'esprit de modestie pour classer sa jeune Société parmi «ces corps de réserve» suscités par Dieu ou, précisait-il, «pour mieux dire, ces corps d'élite qui devancent le corps de l'armée dans la marche, qui la surpassent par la bravoure et qui remportent aussi de plus éclatantes victoires¹¹¹».

VI. La préférence accordée aux pauvres et aux plus abandonnés

Le désir d'Eugène de Mazenod de se dévouer auprès des pauvres, plus particulièrement abandonnés, s'était manifesté très tôt, au contact des milieux populaires d'Aix et des campagnes avoisinantes¹¹². Dès 1808, il aspirait à «ranimer la foi qui s'éteint parmi les pauvres¹¹³». Il écrira plus tard à son père: «Je me suis dévoué au service de l'Église parce qu'elle était persécutée, parce qu'elle était abandonnée¹¹⁴.» Il avait peu auparavant fait part de ses intentions à son ami Forbin-Janson: «Mais ce qui doit nous retenir, c'est que nos contrées sont dépourvues de tout secours, que les peuples laissent quelque espoir de conversion, qu'il ne faut donc pas les abandonner¹¹⁵.»

Retenons seulement ces quelques mots des notes de l'abbé de Mazenod pour une instruction en l'église de la Madeleine, en 1813: «Les pauvres, portion précieuse de la famille chrétienne, ne peuvent être abandonnés à leur ignorance¹¹⁶». Comme le signale F. Laframboise, Mazenod a choisi les pauvres comme bénéficiaires de son ministère «non pour quelque motif humaniste, ni en premier lieu parce qu'ils étaient matériellement pauvres, mais surtout parce qu'ils étaient abandonnés¹¹⁷». L'abandon réfère clairement à la détresse spirituelle. Il serait vain de chercher ici une sorte d'anticipation de la théologie de la libération. Si généreux qu'il fût, le jeune prêtre demeurerait de son temps et d'un milieu habitué aux privilèges et aux distinctions de classes.

En instituant la Société des Missionnaires de Provence, Eugène de Mazenod ne change pas de vocation, il donne seulement un coup de barre décisif dans la direction qu'il a depuis plusieurs années recherchée. Il sent de nouveau le besoin de s'expliquer auprès de Forbin-Janson:

Mes confrères partagent ce sentiment. Ils ont plus d'attrait, et en cela je suis d'accord avec eux, pour évangéliser les pauvres des campagnes que les habitants des villes; leurs besoins sont incomparablement plus grands et les

fruits de notre ministère plus assurés auprès d'eux¹¹⁸.

Le thème des pauvres, mais aussi celui de la jeunesse abandonnée, revient à plusieurs reprises dans la correspondance avec les siens, durant son séjour à Paris en 1817¹¹⁹. La Règle de 1818 offre sur le sujet un assemblage bien intégré d'emprunts faits à saint Alphonse et d'apports originaux. Dès le début, il est affirmé que la fin de la jeune Société, comme celle des Rédemptoristes, est d'imiter les vertus et les exemples de Jésus-Christ, «principalement en s'employant à prêcher aux pauvres la parole divine». On enchaîne en stipulant qu'en conséquence les membres s'emploieront à porter assistance «aux pauvres gens épars dans les campagnes et aux habitants des petits pays ruraux plus dépourvus de ces secours spirituels¹²⁰.» Le premier paragraphe du *Nota Bene* ouvre les perspectives plus larges, tout en faisant preuve de réalisme: «quoique, vu leur petit nombre actuel et les besoins pressants des peuples qui les entourent, ils doivent pour le moment borner leur zèle aux pauvres de nos campagnes et le reste¹²¹ ...»

Les articles empruntés à saint Alphonse traduisaient adéquatément, on le présume, les propres sentiments de l'abbé de Mazenod. La Règle à peine rédigée, il y fait allusion à propos de la mission de Marseille à laquelle il a, avec les siens, accepté de participer: «nous nous chargerons comme à Arles, de la partie de la ville habitée par le peuple; nous ne sortirons pas ainsi des Règles de notre Institut, qui nous consacrent principalement à l'instruction de cette portion du troupeau de Jésus-Christ¹²².» Peu après, dans un mémoire adressé à Mgr de Bausset, archevêque d'Aix, il insiste sur les habitants des campagnes, en lui faisant part de la pensée qui l'avait inspiré en établissant la Société des Missionnaires «qui se chargeraient d'évangéliser de préférence les pauvres paysans jusque dans les plus petits hameaux de la Provence¹²³.»

Revenons à la Règle de 1818. On sera peut-être déçu de rencontrer encore saint Alphonse, sur un point qui paraît d'une importance primordiale. Il s'agit d'interdire certaines occupations qui auraient pour effet de nuire à la poursuite de la fin principale des missionnaires «qui est de s'employer au salut des âmes les plus abandonnées¹²⁴». Par ailleurs, on s'aperçoit que le Fondateur n'a pas fait que copier cet article. Il l'a personnellement assumé, comme le démontre plus loin le paragraphe sur le ministère dans les prisons: «On ne perdra jamais de vue qu'une des fins principales de l'Institut est de venir au secours des âmes les plus abandonnées. À ce titre, les pauvres prisonniers ont des droits bien acquis à la charité de la Société¹²⁵.» Notons enfin, au chapitre du noviciat, cette considération sur l'esprit intérieur «qui est si nécessaire aux ouvriers évangéliques pour travailler avec fruit au salut des âmes les plus abandonnées¹²⁶».

Au cours des pourparlers qui vont mener à l'établissement du Calvaire, à Marseille, Mazenod fait valoir aux yeux de l'archevêque d'Aix le désir des curés de confier aux missionnaires «le soin de leurs ouailles les plus abandonnées¹²⁷». Il n'y a pas de titre autre que celui de Missionnaire des pauvres qui ait dans la suite été accepté avec autant d'unanimité parmi les Oblats¹²⁸. Peut-être parce qu'il n'était pas nécessaire de rappeler constamment ce qui était obvie, peu d'études ont été consacrées à cet aspect des consignes initiales d'Eugène de Mazenod. C'est la vie qui s'est imposée¹²⁹. On avait dès les origines adopté comme devise *Evangelizare pauperibus misit me*, qui se trouvait dans le blason des Lazaristes. Le sceau des Missionnaires de Provence comporte la croix avec les instruments de la passion et la devise¹³⁰.

VII. Vers la vie religieuse

On n'ignore pas qu'Eugène de Mazenod avait à quelques reprises soupiré «après la solitude»; «les ordres religieux qui se bornent à la sanctification des individus qui suivent leur règle» lui avaient même inspiré quelque attrait¹³¹. Ses visées apostoliques conservaient le dessus et lui firent bientôt renoncer à cette voie¹³². On s'est demandé dans quelle mesure, au moment où il formait la Société des Missionnaires de Provence, il pouvait cependant déjà tendre vers la vie religieuse proprement dite. G. Cosentino semble rejeter toute orientation en ce sens: «Le Fondateur donc au commencement eut seulement l'idée de fonder une association de prêtres sans vœux¹³³.» D'autres se montrent à bon droit plus nuancés¹³⁴. En effet, les textes révèlent que dès lors il envisageait un genre de vie qui se rapprocherait le plus possible de la vie religieuse, qu'il envisageait une évolution en ce sens, qu'il la désirait même, mais qu'il n'était pas

dans ses projets de l'imposer.

Quelques semaines après avoir inauguré la vie commune à la Mission d'Aix, le Fondateur et l'abbé Tempier, le soir du Jeudi saint, sous le reposoir élevé sur le maître-autel de l'église, prononçaient des vœux qui semblent n'avoir été que des vœux réciproques d'obéissance¹³⁶. On s'est interrogé sur la justification théologique d'un tel geste. Pour A. Taché, aux inconvénients d'une telle situation «il était paré par le caractère des deux missionnaires et par la pureté de leurs intentions¹³⁷». L'initiative semble découler surtout du désir qu'ils avaient tous deux d'accéder bientôt à l'état religieux.

Lors de la retraite qu'il fit à Aix en mai 1818, le Fondateur s'est arrêté, dans une optique de questionnement personnel, à la pratique des conseils évangéliques. Il mentionne le vœu d'obéissance qu'il a fait à son directeur, la promesse de célibat liée à sa condition cléricale. Il songe dès lors, au moins pour lui-même, au vœu de pauvreté:

La vue de la perfection religieuse, l'observance des conseils évangéliques se sont montrés à mon esprit dégagés des difficultés que j'y avais rencontrées jusqu'à présent. Je me demandais pourquoi aux vœux de chasteté et d'obéissance que j'ai fait précédemment je n'ajouterais pas celui de la pauvreté¹³⁸ ...

C'est d'ailleurs par l'introduction graduelle des vœux que l'évolution s'est produite dans la Société, plutôt que par une métamorphose subite d'une réunion de prêtres séculiers en une congrégation religieuse. On ne voit cependant pas bien comment elle a été préparée. La mise sur pied d'une seconde maison, en 1818, entraîna la rédaction de la règle où, de façon précipitée, le Fondateur introduisit les vœux de chasteté, d'obéissance et de persévérance, convaincu, semble-t-il, que la Société des Missionnaires de Provence ne pouvait subsister et se développer sans que ses membres contractent des engagements qui confirmeraient l'intention de persévérer que supposaient déjà les statuts de 1816.

Il sera apparu à Mazenod, au moment de rédiger la Règle, que le vœu de chasteté ne comportait guère d'obligations nouvelles par rapport à la promesse de célibat que les prêtres avaient déjà faite, que le vœu de persévérance ne faisait que confirmer une option déjà prise, et que le vœu d'obéissance n'apporterait pas, au concret, de grands bouleversements dans la vie des missionnaires. Toujours est-il qu'il recula devant le vœu de pauvreté, se contentant d'accumuler considérations générales et prescriptions particulières. Le Fondateur voyait pourtant plus loin: «nous serions portés, selon l'esprit de notre Institut qui est un esprit de réparation, d'offrir à Dieu la compensation de ce vice [la cupidité] en adoptant la pauvreté volontaire comme les saints l'ont pratiquée avant nous.» Il annonce de prochains développements:

Des raisons de circonstance nous ont détourné, pour le moment, de cette pensée. Nous laissons donc aux Chapitres généraux qui suivront, à perfectionner ce point de notre Règle, quand ils jugeront devant Dieu que le moment de le faire sera venu¹³⁹.

Il n'est ensuite question que très brièvement de la chasteté et seul l'en-tête du paragraphe laisse paraître qu'on en fait la matière d'un vœu¹⁴⁰. L'obéissance, par contre, comme la pauvreté, fournit l'occasion d'un long développement et d'une réglementation détaillée. Cette section commence par ces mots: «Le vœu d'obéissance est, selon la doctrine de saint Thomas et saint Bonaventure, celui proprement qui constitue un religieux dans l'état de la vie religieuse¹⁴¹.» Mazenod emprunte ensuite aux Rédemptoristes une demi page sur le vœu de persévérance: «Outre les vœux dont on vient de parler, les membres de la Société feront le vœu de persévérance¹⁴².» Ce vœu obligeait de soi à vivre jusqu'à la mort dans la Société, mais encore à ne demander dispense de cette obligation qu'au souverain pontife ou au supérieur général¹⁴³.

Les Règles primitives prévoyaient déjà que les novices qui se sentiraient portés «à faire des vœux de religion» puissent le faire «du consentement exprès du supérieur et *privatim*¹⁴⁴.» On sait en gros de quelle manière fut acceptée dans l'immédiat l'obligation des vœux de chasteté, d'obéissance et de persévérance. Le supérieur profita de la retraite annuelle qui avait lieu du 23

octobre au 1^{er} novembre pour faire connaître aux membres de la Société la Règle qu'il venait de rédiger, en la leur lisant et en leur demandant de l'approuver. On se trouve cependant devant deux versions des événements qui diffèrent sur la réception faite à l'introduction des vœux. Il existe un récit plus circonstancié dû au P. Suzanne et partiellement conservé par Yenveux¹⁴⁵. C'est la version adoptée par Rambert et par Rey et reprise plus récemment par Cosentino¹⁴⁶. Elle fait état d'une vive opposition de la part de quatre des six confrères prêtres de Mazenod et de la mesure prise en conséquence par celui-ci d'accorder voix délibérative à trois acolytes, ce qui fit pencher la balance en faveur de l'adoption.

L'autre version, qu'on peut qualifier d'officielle, constitue le compte rendu rédigé après coup et de façon extrêmement laconique par le même Suzanne et amplifié, surtout quant à la forme, par Jeancard. C'est celle-ci qu'adoptait Pielorz en soulevant des doutes sur la fidélité du texte transmis par Yenveux. Cette seconde version passe sous silence une partie des difficultés qu'aurait rencontrées le Fondateur¹⁴⁷. Avouons que l'on ne voit pas comment Suzanne ou quelqu'un d'autre dans la Congrégation aurait eu intérêt à inventer une histoire qui mettait le Fondateur dans l'embarras et qui devait l'amener, pour sortir de l'impasse, à poser un geste qui aura paru discutable. La confiance accordée à la première version de Suzanne par Rambert et Rey a quand même un certain poids. Par ailleurs, il paraît presque normal, dans un compte rendu postérieur aux événements et destiné à faire partie des actes des chapitres, d'avoir voulu réduire au minimum la portée des incidents qui s'étaient produits.

Dans la Règle de 1818, la profession religieuse est désignée comme l'oblation¹⁴⁸. Le terme était emprunté aux Rédemptoristes: «*ammessi all'oblazione*», «*fatta l'oblazione*¹⁴⁹». À cette époque Mazenod ne paraît guère attacher d'attention particulière à ce mot. Plus tard, dans les Mémoires conservées par Rambert, il parlera à propos du Jeudi saint 1816 de «*cette oblation de tout soi même, faite à Dieu*¹⁵⁰.»

Du moment qu'on pouvait se référer à une Règle et que celle-ci prescrivait certains vœux, le Fondateur pouvait ouvertement promouvoir l'acceptation de la vie religieuse. Ainsi, en 1819, à un prêtre qui avait manifesté le désir de se joindre à la Société, il fait part de ses convictions: le missionnaire doit marcher sur les traces des apôtres, persuadé que les miracles qu'il doit accomplir ne sont pas le fruit de son éloquence, «*mais de la grâce du Tout-Puissant qui se communiquera à lui avec d'autant plus d'abondance qu'il sera plus vertueux, plus humble, plus saint pour tout dire en un mot...*» À Mazenod, la clé paraît être la pratique de ce qu'on appelle en un sens particulier, les conseils évangéliques: «*Ce que nous avons trouvé de plus propre pour nous aider à y arriver, c'est de nous rapprocher le plus que nous pourrons des conseils évangéliques, observés fidèlement par tous ceux qui ont été employés par Jésus-Christ au grand œuvre de la rédemption des âmes*¹⁵¹.»

Il restait à convaincre la communauté d'accepter maintenant le vœu de pauvreté. Cette fois le Fondateur évita de prendre les siens par surprise. Le premier novembre 1820, Tempier le prononçait en privé¹⁵². Ce ne fut qu'au chapitre général de l'année suivante qu'on en décréta l'obligation. On n'eut que de légères modifications à apporter à la Règle pour transformer le chapitre sur l'esprit de pauvreté en chapitre sur le vœu correspondant¹⁵³.

Plutôt que de beaucoup insister sur l'orientation de la Société vers le ministère auprès des pauvres qui, semble-t-il, allait de soi, le Fondateur avait éprouvé le besoin, dans la Règle, d'exhorter ses confrères à se pénétrer de l'esprit de pauvreté, «*cet esprit intérieur qui est si nécessaire aux ouvriers évangéliques pour travailler avec fruit au salut des âmes les plus abandonnées*¹⁵⁴.» Il avait à cette époque fait des lectures sur ce sujet et pris des notes¹⁵⁵. Il empruntera à Rodriguez l'étalage de citations (les références sont d'ailleurs en bonne partie inexactes) par lequel débute l'exposé de la Règle¹⁵⁶.

Les vœux prononcés dans la Société des Missionnaires de Provence demeuraient d'un point de vue canonique des vœux privés, celle-ci n'ayant reçu aucune reconnaissance officielle comme congrégation religieuse avant l'approbation pontificale de 1826¹⁵⁷. Le Fondateur qui, malgré ses antécédents familiaux, n'avait guère de culture juridique, ne semble pas s'en être préoccupé avant la crise survenue en 1823. Ce qu'il avait toujours désiré, c'est que les siens, qu'il voulait essentiellement des apôtres, se fassent eux-mêmes les imitateurs du Sauveur. La vie

religieuse, dont il n'avait qu'une connaissance approximative, lui était apparue comme une voie privilégiée vers ce but. Il s'était bientôt senti prêt à en accepter les obligations et souhaita entraîner ses confrères à sa suite, sans manifester la patience qui aurait pu prévenir les heurts qui vont se produire¹⁵⁸.

Après avoir traité dans la Règle de l'esprit de pauvreté et des vœux de chasteté, d'obéissance et de persévérance, le Fondateur proposait, sous le titre ambigu «Des autres principales observances», une série de prescriptions sur des sujets disparates qui incluent la célébration de la messe, la confession, le vêtement, les sorties, le soin des malades, les suffrages pour les défunts. Ces préceptes sont précédés d'un remarquable exposé qui reprend des éléments du *Nota Bene*. Il rappelle que les Missionnaires doivent avant tout imiter les exemples de Jésus-Christ et de ses apôtres. C'est pour concrétiser cette pensée qu'il propose un article sur les deux parts de la vie des missionnaires: «À l'imitation de ces grands modèles, une partie de leur vie sera employée à la prière, au recueillement intérieur, à la contemplation... L'autre sera entièrement consacrée aux œuvres extérieures du zèle le plus actif.» L'idée fondamentale est tout de suite reprise: «Mais, tant en mission que dans l'intérieur de la maison, leur principale application sera d'avancer dans les voies de la perfection ecclésiastique et religieuse... en un mot, ils tâcheront de devenir d'autres Jésus-Christ¹⁵⁹...» Aux vertus mentionnées dans ce contexte, notamment à l'humilité, viendront s'ajouter des instructions inspirées des règles monacales, dont la première, qui est empruntée à saint Alphonse: «La vie entière des membres de la Société doit être un continuel recueillement¹⁶⁰»

L'idée des deux parts dans la vie du missionnaire n'est pas apparue spontanément dans la règle de 1818. Elle se trouve déjà dans le prospectus de 1815 sur les missions et la supplique aux vicaires généraux d'Aix de 1816¹⁶¹. Nous ne reviendrons pas là-dessus, sinon pour remarquer que, dans la pensée du Fondateur, il ne s'agit pas de deux aspects qui doivent se trouver habituellement dans la vie du missionnaire, mais bien de deux parties qui se succèdent l'une à l'autre: «une partie de l'année sera employée à la conversion des âmes, une autre partie à la retraite, à l'étude, à notre sanctification particulière¹⁶²». Il n'est dit non plus nulle part que ces deux parties de la vie doivent être d'égale longueur. Au contraire, le Manuscrit Honorat des Règles suppose que les missionnaires se trouvent pendant les trois quarts de l'année au milieu du monde. Il évoque même les «courts intervalles» où l'on peut s'assurer d'une vie régulière¹⁶³.

Parmi les divers types ou styles de vie chrétienne qui répondent dans l'Église aux besoins particuliers ou collectifs des fidèles, il n'y a pas de doute que le Fondateur a privilégié l'observance des conseils évangéliques tels que définis par la tradition et qu'il associe d'un côté avec la vie religieuse canonique et, d'autre part, à la vie même de Jésus, de ses apôtres ou de ses disciples. Si les deux parts de la vie du missionnaire dont il parle sont liées matériellement à des périodes de temps délimitées, ses visées les transcendent car dans l'une et dans l'autre le souci principal demeure de progresser dans les voies de la perfection ou même de devenir d'autres Jésus-Christ. Cependant, lorsqu'il écrira en 1831, dans des notes de retraite, à propos de la fin de la Congrégation, qu'elle est «incontestablement la plus parfaite que l'on puisse se proposer ici-bas», il n'utilisait guère le langage de la scolastique, pas plus qu'il ne parlait en historien lorsqu'il présentait «la pratique exacte des conseils évangéliques, la prédication et la prière» comme le «mélange heureux de vie active et contemplative dont Jésus-Christ et les Apôtres nous ont donné l'exemple¹⁶⁴».

VIII. «Habitar fratres in unum»

S'il est un caractère que les Oblats se sont plu à s'attribuer et qui fait effectivement partie de leur expérience (avec des modalités qui tiennent au tempérament ou à la culture), c'est celui d'une charité fraternelle ou d'un esprit de famille qui déborde du grand cœur de Mgr de Mazenod. Il n'y a que peu d'études portant directement sur le sujet¹⁶⁵.

Dès qu'il conçut le projet de réunir quelques missionnaires autour de lui, Mazenod faisait valoir les avantages de la vie commune. C'est d'ailleurs le mot «communauté» qu'il utilise dès lors: «dans la communauté qu'ils formeront¹⁶⁶». La perspective du *cor unum et anima una* apparaît dans la lettre à Tempier du 9 octobre 1815: «Le bonheur nous attend dans cette sainte

Société, qui n'aura qu'un cœur et qu'une âme¹⁶⁷». Le terme «communauté» ou «notre sainte communauté» est associé à plusieurs autres: «notre petite Société», «notre sainte maison», «notre sainte maison et notre chère Congrégation», «cette famille chérie», «cette famille de prédilection¹⁶⁸».

Le Fondateur ne voudrait pas que la «maison», c'est-à-dire la mission d'Aix installée dans l'ancien carmel soit considérée comme une simple hôtellerie où on s'arrêterait dans l'intervalle des courses apostoliques:

Il faut de plus qu'on ait un grand attachement pour la maison. Celui qui ne la regarderait que comme une hôtellerie où il n'est qu'en passant n'y ferait pas le bien. Il faut pouvoir dire comme st. Thomas: *haec requies mea* pour tout le temps de ma vie. Je vois que les corps où cet esprit régnait le plus sont ceux qui ont fait le plus de bien et où l'on vivait le plus heureusement¹⁶⁹.

Cette maison devient le lieu de l'entraide et de la sanctification: «Nous sommes placés sur la terre, et particulièrement dans notre maison pour nous sanctifier en nous entr'aidant par nos exemples, nos paroles et nos prières¹⁷⁰.» D'ailleurs, même si la communauté est rattachée à un lieu précis, elle se transporte dans les endroits où ses membres exercent leur ministère. Ainsi, de Grans, où il participe à une première mission, le Fondateur écrit-il à Tempier qui garde la maison: «Entre nous, missionnaires, nous sommes ce que nous devons être, c'est-à-dire que nous n'avons qu'un cœur, qu'une âme, qu'une pensée; c'est admirable! Nos consolations sont comme nos fatigues, sans égales¹⁷¹.»

En juillet, Mazonod qui s'était surmené au cours des derniers mois fut contraint par ses confrères d'aller se reposer à Bonneveine, chez son cousin Émile Dedons. Ce fut l'occasion pour lui de manifester à plusieurs reprises ses sentiments à l'égard de ses confrères. L'en-tête d'une de ses lettres, «Du lieu de mon exil», et son introduction constituent des réminiscences du psaume 137 (136):

Sur les bords de l'Huveaune, je m'attriste en me souvenant de notre chère mission. Y avez-vous bien pensé, mes bons frères, de m'en chasser si cruellement. Je suis ici comme un poisson hors de l'eau; mon unique consolation est de vous suivre dans vos pieux exercices.

Ses compagnons sont qualifiés de frères: «vous mes chers frères que j'aime tendrement dans le Seigneur, notre commun amour». Il prie son «frère Maunier», qui était prêtre, de l'excuser d'être parti sans avoir pris congé de lui et il signe lui-même: «Votre indigne frère¹⁷²».

On peut distinguer dans cette correspondance deux éléments qui sont d'ailleurs la plupart du temps entremêlés: l'expression des sentiments personnels de Mazonod à l'égard des personnes et de la communauté, mais aussi des recommandations relatives à l'union des membres entre eux. Déjà, donnant des nouvelles de son voyage il écrivait: «du reste bon appétit, bon sommeil, sinon paisible, compagnie passable, mais impuissante à me faire sortir d'une certaine rêverie qui me ramenait sans cesse vers vous que j'ai quittés avec tant de regret¹⁷³». Chacune des lettres reprend ce refrain: «Ne savez-vous donc pas que je me regarde comme exilé à Paris, que je ne puis plus vivre séparé de ma chère famille, et que ma seule consolation est de m'entretenir avec vous de vous tous? ¹⁷⁴» À propos de certains qui, à l'époque, méconnaissaient ses véritables intentions, il remarque entre autres choses: «s'ils connaissaient toute la force et toute l'étendue de l'affection que j'ai pour vous autres d'abord, qui êtes mes frères, mes amis, d'autres moi même¹⁷⁵...» Cependant le Fondateur ne s'arrête pas qu'à ce qu'il ressent. Il profite de chaque occasion pour inculquer aux siens l'attachement pour leur communauté et pour leur rappeler les bienfaits dont ils lui sont redevables:

Je m'ennuie loin de vous et je soupire après mon retour. Rien au monde ne saurait me dédommager de l'agréable séjour de notre sainte maison avec d'aussi bons frères que vous. Jamais je n'ai si bien senti le prix de ce *quam dulce et quam jucundum habitare fratres in unum*. J'en fais d'autant plus de cas que je vois de mes propres yeux qu'il n'est pas donné à toutes les

communautés de goûter ce bonheur, plus rare qu'on ne pense à trouver en ce bas monde. Prions Dieu de nous conserver cette précieuse bénédiction que les hommes ne pourront nous ravir que par notre faute¹⁷⁶.

Dans la même lettre Mazenod rappelait à Tempier les conditions requises pour atteindre ce bel objectif. On remarquera que ce texte est de peu antérieur à la Règle:

Pour l'amour de Dieu ne cessez d'inculquer et de prêcher l'humilité, l'abnégation, l'oubli de soi-même, le mépris de l'estime des hommes. Que ce soient à jamais les fondements de notre petite Société, ce qui, joint à un véritable zèle désintéressé pour la gloire de Dieu et le salut des âmes, et à la plus tendre charité, bien affectueuse et bien sincère entre nous, fera de notre maison un paradis sur terre et l'établira d'une manière plus solide que toutes les ordonnances et toutes les lois possibles. Maintenez bien le nerf de la discipline, c'est le moyen d'assurer la persévérance; le relâchement, je le vois, est un principe de destruction. Tenez à ce que la dissipation ne s'introduise pas par toutes ces portes et ces fenêtres que notre ministère nous empêche de murer¹⁷⁷.

Comme l'a déjà noté Beaudoin, on s'étonne de ne pas trouver dans la Règle elle-même «un accent particulier sur la communauté qui est cependant toujours supposée.» Celle-ci apparaît en effet souvent comme sujet d'action: il est question de s'assembler, de vivre ensemble, de prier ensemble, d'œuvrer ensemble¹⁷⁸. Nous ne reviendrons que sur quelques passages plus explicites. L'avant-propos porte sur la nécessité pour les membres de la Société de se bien pénétrer de la fin de leur institut et de se donner certaines règles:

Si les prêtres à qui le Seigneur a donné le désir de se réunir en communauté pour travailler plus efficacement au salut des âmes et à leur sanctification, veulent faire quelque bien dans l'Église, ils doivent premièrement se pénétrer profondément de la fin de l'Institut qu'ils vont embrasser... . L'exemple des saints et la raison nous prouvent assez qu'il est nécessaire, pour maintenir le bon ordre dans une Société, de fixer certaines règles de conduite qui réunissent tous les membres qui la composent dans une pratique uniforme et un commun esprit¹⁷⁹.

On retiendra deux idées: le fait de se réunir en communauté contribue à l'efficacité du ministère; la vie de communauté requiert certaines règles qui favorisent l'union de tous les membres. Le texte porte: «dans une pratique uniforme et un commun esprit». L'expérience, la diversité des œuvres, l'expansion hors de Provence suffiront à faire prévaloir le *commun esprit* sur la *pratique uniforme*.

Il y a aussi, au paragraphe «Des autres principales observances», ces quelques mots inspirants: «Ils seront tous unis par les liens de la plus intime charité». Il faut constater qu'ils ne constituent pas eux-mêmes ni un article de la règle, ni même le sujet principal d'une recommandation. Ils sont englobés et pour ainsi dire absorbés dans une autre idée: «et dans la parfaite subordination aux supérieurs, sous la dépendance desquels ils vivront dans la pratique exacte de la sainte obéissance¹⁸⁰.»

D'un autre côté, il n'y a pas lieu d'accorder trop d'importance aux termes qui dans la Règle primitive désignent collectivement les missionnaires. Il y a le très neutre *Institut* et, plus souvent, *Société* qui remplacent *Congrégation*, qui se trouvait dans les sources liguriennes. Ce mot a été comme oublié à l'article deux du premier chapitre: «C'est pourquoi les membres de cette Congrégation...» *Réunion* apparaît dans le texte redondant du premier article: «former une réunion de prêtres séculiers qui vivent ensemble». On le retrouve à propos de la suppléance des ordres religieux: «La fin de cette réunion¹⁸¹...» L'expression remonte elle-même à saint Alphonse¹⁸². Enfin dans la troisième partie de la Règle, on stipule que «le chapitre a le pouvoir de faire des statuts pour le bien général de la Compagnie¹⁸³». On penserait à une source ignatienne mais l'article traduit mot à mot la règle des Rédemptoristes à l'exception de *Congregazione*, remplacé ici de façon insolite par *Compagnie*¹⁸⁴.

Pendant qu'il y a dans les Règles de 1818 des insistances qui paraissent ne correspondre que de loin au concret de la vie, nous rencontrons ici l'inverse. Alors que le Fondateur infuse parmi les siens un courant de tendre charité qui rejoint à son niveau l'essentiel de l'évangile, alors qu'il a déjà tissé avec eux des liens qui constituent à l'intérieur de l'Église une véritable famille, le texte qu'il rédige à la fin de l'été de 1818 paraîtrait sur ce point pécher par omission. Serait-ce parce qu'il n'a pas trouvé dans les sources qu'il avait sous la main un sujet d'inspiration? Serait-ce, en conséquence, qu'il n'ait pas jugé cette matière susceptible d'être assumée plus explicitement dans une règle qui se voulait déjà une règle de Congrégation religieuse? Serait-ce tout simplement que, sur ce point, la vie le comblait et qu'il n'avait pas à insister? Il reste que le texte officiel ne traduit adéquatement ni la réalité souhaitée ni même le vécu de chaque jour.

Même si on peut penser que Jeancard a décrit de façon idéalisée la communauté d'Aix au sein de laquelle il avait passé une partie de sa jeunesse, son récit reflète à tout le moins les convictions que le Fondateur s'efforçait dès ce moment d'inculquer¹⁸⁵. Une lettre de Mazenod, écrite deux mois après l'adoption des Règles, rend le même son: «Nous vivons en communauté sous une Règle douce qui fixe nos devoirs et donne un très grand prix à la moindre de nos actions. L'esprit de charité et de fraternité la plus par faite règne parmi nous¹⁸⁶.»

Dans la relation de famille qui s'établit à l'intérieur de la Société des Missionnaires de Provence, on décèle à partir de 1818 une évolution qui aura de lointaines répercussions et qui relève elle-même de multiples facteurs: le rôle accordé au supérieur dans un institut assimilé à une Congrégation religieuse, le sens de la hiérarchie et de la paternité spirituelle dans l'ecclésiologie de l'époque, enfin la condition des nouvelles recrues. Arrêtons-nous au moins à ce dernier facteur.

Mazenod avait considéré ses premiers compagnons, qui étaient prêtres aussi bien que lui, comme des frères. Une fois la Société formée, d'autres s'adjoindront encore au noyau primitif mais, très tôt, de jeunes clercs également et même des étudiants qui n'avaient pas atteint les Belles-Lettres ou la Rhétorique. Ces derniers n'étaient encore que des aspirants, les autres avaient revêtu la soutane et commencé un noviciat qui pouvait se prolonger et équivaloir à ce que sera le scolasticat. Le Fondateur, qui s'était dès le début de son ministère tellement attaché à la jeunesse qu'il avait réunie en congrégation, ne manqua pas de suivre pas à pas ces recrues qui représentaient l'avenir et qu'il espérait voir imprégnées de l'esprit qui l'animait lui-même. Quand fut fondée la maison de Notre-Dame du Laus, une grande partie d'entre elles y suivit Tempier et le Fondateur fut très sensible à cette séparation. À l'égard de ces jeunes, désormais séparés de lui, comme à ceux qui demeuraient à Aix (certains vont suivre les cours du grand séminaire), il éprouve des sentiments d'un ordre différent de ceux qui l'unissaient, disons, à Tempier. Il avait eu des frères dans la Société des Missionnaires de Provence, il y trouve désormais des fils, à qui il s'adresse en ces termes: «Mes chers amis et bien-aimés fils en Jésus-Christ¹⁸⁷.» Quelques semaines auparavant, il s'était contenté d'écrire: «mes chers enfants... vous tous que j'aime tant en Notre-Seigneur¹⁸⁸.» Mazenod est à même de leur expliquer la nature des liens qui les unissent: c'est qu'il les a aimés le premier, même s'il reconnaît qu'il a reçu d'eux en retour. Il entend redoubler d'amour et aspire à être reconnu comme ami et comme père:

Quoique je vous ai aimé le premier, je suis tout aussi reconnaissant de ce que vous m'accordez en retour que si vous ne me deviez rien en ce genre. Oui, mes chers enfants, c'est par un redoublement de saint amour pour vous que je veux vous prouver ma gratitude; de votre côté, continuez de me regarder comme votre meilleur ami, comme votre véritable père.

Le Fondateur qualifie les jeunes du Laus d'«heureuse communauté» et de «sainte famille»:

Plus vous serez saints, plus mon bonheur sera grand. Ah! je dirais déjà qu'il est à son comble si je pouvais être le témoin des merveilles que le bon Dieu opère parmi vous, s'il m'était donné de vous presser contre mon cœur. Il ne faut rien moins qu'une volonté si bien prononcée de Dieu pour me

retenir où je suis; mon esprit est au Laus, il vous suit, il vous accompagne; et mon cœur, que fait-il? Il vous aime¹⁸⁹.

D'autre part, aux étudiants d'Aix, le Fondateur fait passer des lettres reçues du Laus en s'exclamant: «Que nous sommes heureux d'avoir de tels frères!. . Je n'ai qu'un regret c'est que nous ne puissions pas être réunis à eux pour jouir de leurs vertus et nous exciter par leur exemple...» Ces bonnes dispositions le rassurent sur la pérennité de la Société: «Puisqu'il en est ainsi, notre œuvre marchera. Vous êtes destinés, mes chers enfants, à la perfectionner.» Il ajoute encore: «Croissez, mes chers amis, en grâce et en vertu dans l'amour de Jésus-Christ et dans l'union de la plus intime charité¹⁹⁰.» Ajoutons seulement ces propos adressés au P. Courtès:

Soyez souvent ensemble et vivez dans la plus parfaite union. Quand je dis union, ce n'est pas que je craigne que vous vous disputiez, je n'en ai pas la pensée, mais je veux parler de cette cordialité, de cette fusion, si je puis m'exprimer ainsi, qui doit rester entre tous les membres de notre Société qui ne doivent faire qu'un cœur et qu'une âme¹⁹¹.

Un peu plus tard, à propos de persécutions qu'il subit, il lui écrit cette phrase dont seule la finale pourrait étonner: «Cher Courtès, soyons unis dans l'amour de Jésus-Christ, dans notre commune perfection, aimons-nous toujours comme nous l'avons fait jusqu'à présent, ne faisons qu'un, en un mot, et ils mourront de dépit et de rage¹⁹².»

On aurait eu tendance parfois à accorder à la charité fraternelle ou à ce qu'on appelle la vie de communauté une simple fonction instrumentale¹⁹³. Cette interprétation trouve des fondements chez le Fondateur pour qui la cohésion de sa Société de missionnaires apparaissait nécessaire pour atteindre ses fins. Cependant, à ses yeux, l'*habitare fratres in unum* constitue un bien en soi, même s'il peut contribuer à un autre bien. Parmi de multiples textes, rappelons seulement celui-ci qui élargit d'ailleurs les perspectives et contrebalance les affirmations où il est question de sacrifice, de discipline ou de croix à porter. Il s'adresse à un prêtre qui avait pris contact avec la Société et à qui il expliquait l'esprit qui l'animait: «Si cet aperçu ne vous effraye pas et que vous soyez dans la ferme résolution de persévérer toute votre vie dans notre sainte Société, accourez, nos bras et nos cœurs vous sont ouverts et nous vous promettons ce même bonheur dont le Seigneur daigne nous faire jouir¹⁹⁴.» C'est ce que Mazenod avait déjà fait valoir à Tempier: «il n'est pas donné à toutes les communautés de goûter ce bonheur¹⁹⁵...»

* * *

Il est bon de savoir que quelqu'un, au cours d'une vie parfois longue, a à un moment donné soutenu telle cause ou manifesté telle conviction. Il peut même être suffisant pour appuyer certaines assertions de présenter, sans tenir compte de la chronologie, des témoignages de diverses époques. Mais il est plus éclairant et plus juste, souvent même nécessaire, de marquer les étapes et de signaler les évolutions.

Encore jeune, l'abbé de Mazenod a pu s'appuyer sur une structure spirituelle bien établie¹⁹⁶. Elle s'exprime souvent dans une trilogie (gloire de Dieu, service de l'Église, salut des âmes) dont chaque élément ramène à Jésus-Christ et à sa mission salvifique. Si ces textes se ressentent du langage et des conceptions théologiques du temps, ils traduisent aussi la sensibilité et les sursauts d'indignation de leur auteur. On se voit parfois obligé de nuancer, mais on ne peut qu'être impressionné par le souffle et la cohérence de l'ensemble.

Ni une «définition» de treize lignes, ni une articulation d'après les quatre causes, ni sans doute aucun autre essai de systématisation ne sauraient rendre justice à des institutions et des convictions qui tiennent plus à des expériences et à une générosité entraînante qu'à des vues de l'esprit¹⁹⁷. Sans doute le Fondateur affirmait-il que «chaque société dans l'Église a un esprit qui lui est propre» et, expliquant ce qu'il entendait par là, il ajoutait: «Cet esprit de dévouement total pour la gloire de Dieu, le service de l'Église et le salut des âmes est l'esprit propre de notre Congrégation¹⁹⁸...» Lui-même, si on avait osé lui en faire la remarque, aurait reconnu que la

formule n'était pas très caractéristique et qu'elle était même déficiente, du fait qu'elle passait sous silence le nom de Jésus-Christ. Ceci illustre les limites de toute définition et invite à la prudence quand il s'agit d'interprétation¹⁹⁹.

Le Fondateur ne cherche pas à se singulariser. Il prend son bien où il le trouve, sans se demander de quelle école il provient (chez les Sulpiciens, les Rédemptoristes, les Lazaristes, les Jésuites). Il entend lui et les siens se solidariser avec tous les bons prêtres, ou se situer dans la lignée innombrable des ordres et congrégations disparus de la France. Il a pris comme maîtres, modèles et patrons, des hommes de caractère et d'orientations variés: Émery, Duclaux, François de Sales, Alphonse de Liguori, Charles Borromée, Léonard de Port-Maurice. Il a souhaité que lui-même et les siens deviennent ce que ceux-ci avaient été à leur époque chacun à sa façon, de vrais prêtres et de vrais apôtres²⁰⁰. La Règle de 1818, qui sert de charpente au présent travail, ne fait qu'explicitement ce qu'il entend par là. Le fait d'assimiler la spiritualité de Mazenod à celle de «l'homme apostolique de son temps» n'empêche pas, en vertu de la hiérarchisation ou de l'application pratique des traits communs à cette vocation, de reconnaître à l'institut qu'il a fondé une physionomie propre dans l'Église. Cette identité se trouvait inscrite dès l'origine dans les orientations examinées plus haut, mais elle trouvera évidemment à s'affirmer et à se préciser dans les années qui vont suivre.

Émilien LAMIRANDE Université d'Ottawa

Notes :

¹ Ces pages se situent dans le prolongement de ce qui a été présenté comme «Les grands objectifs de l'entreprise», dans *Eugène de Mazenod et les Missionnaires de Provence. Étapes de la fondation (1815-1816)*, dans VOL, 57 (1998), pp. 414-429. Sigles utilisés: DVO: *Dictionnaire des Valeurs Oblates*, F. Ciardi, dir., Rome, 1996; EF: *Écrits du Fondateur*, P. -É. Duval, éd., Rome; EO: *Écrits oblats*, Y. Beaudoin, éd., Rome; Ét. Obl.: *Études Oblates*, Ottawa; MOMI: *Missions des Oblats de Marie-Immaculée*, Rome; VOL: *Vie Oblate Life*, Ottawa.

² Cf. Retraite de déc. 1812: «De tout temps il a été reconnu dans l'Église... qu'il fallait se soumettre à une Règle...»: EO 15, p. 20.

³ Cf. É. Lamirande, *Aux origines de la Société des Missionnaires en Provence*, VOL, 57 (1998), pp. 234-240.

⁴ Abrégé de règlement de vie, dans MOMI, 37 (1899), p. 8.

⁵ Eugène de Mazenod à H. Tempier, 9 oct. 1815; EO 6, p. 6.

⁶ Le même au même, 15 déc. 1816; EO 6, p. 28.

⁷ Cf. J. Pielorz, *Le séjour du Fondateur à St-Laurent et la rédaction de nos règles (août-octobre 1818)*, dans MOMI 84 (1957), pp. 297-322.

⁸ Le texte de 1818 (Manuscrit 1) a subi diverses modifications, la plupart à notre point de vue de peu d'importance, dont fait état l'édition de EF 1, pp. 98-156, d'après le Manuscrit 2. A. Taché, *La Vie Spirituelle d'Eugène de Mazenod... aux origines de la Société*, Rome, 1960, thèse dact., pp. 403-418, présente les «Principaux Thèmes de la Règle», d'après les grands textes qui sont de la main d'Eugène de Mazenod.

⁹ Le sujet a été traité par J. Pétrin, *Le souci de la gloire de Dieu* dans *Ét. Obl.*, 16 (1957), pp. 3-19; cf. R. Motte, *Seeking God's Glory according to Blessed Eugene de Mazenod*, dans VOL 44 (1985), pp. 3-10; Id., art. *Gloire de Dieu*, dans DVO, pp. 443-449.

¹⁰ Eugène de Mazenod à sa mère, 31 mars 1811; EO 14, p. 216.

¹¹ Le même à la même, 14 oct. 1811; EO 14, p. 243.

¹² *Ibid.*, p. 246.

¹³ Le même à Ch. de Forbin-Janson, 19 fév. 1813; J. Pielorz et Y. Beaudoin, éd., MOMI 89

(1962), p. 120.

¹⁴ Le même à H. Tempier, 9 oct. 1815: EO 6, p. 6.

¹⁵ Le même au même et à E. -F. Maunier, 19 oct. 1817: EO 6, p. 42.

¹⁶ Le même à H. Tempier, 22 août 1817: EO 6, pp. 37-38.

¹⁷ Id., *Journal de la Congrégation de la Jeunesse*: EO 16, p. 177.

¹⁸ Règle de 1818: EF 1, pp. 18-19.

¹⁹ G. Lesage, *Thèmes fondamentaux de notre spiritualité*, dans *Ét. Obl.*, 4(1945), pp. 10-11 et 22; les théologiens contesteraient évidemment la première affirmation qu'on ne trouve d'ailleurs pas chez Eugène de Mazenod, mais celui-ci établit un rapport entre la gloire de Dieu et l'Église; cf. Id., *Une spiritualité caractéristique*, dans *Ét. Obl.*, 4 (1945), p. 85. M. Gilbert, *Pour une spiritualité oblate*, *ibid.*, 10 (1951), p. 104, citant un correspondant anonyme: «notre Fondateur revient souvent sur une triade mystique qui résume à ses yeux notre raison d'être: la gloire de Dieu (fin ultime), l'utilité de l'Église (fin intermédiaire) et le salut des âmes (fin prochaine); l'expression «triade mystique» se trouvait chez H. Gratton, *La dévotion salvatorienne du Fondateur*, dans *Ét. Obl.*, 1 (1942), p. 169; cf. I. Tourigny, *Renouveau et Oblats de Marie Immaculée*, dans *Ét. Obl.*, 31 (1972), pp. 20-21; F. Ciardi, *Charisme oblat*, dans VOL, 50 (1991), p. 73, utilise le mot *trinôme*.

²⁰ Eugène de Mazenod à H. Tempier, 12 août 1817: EO 6, pp. 34-36.

²¹ Le même au même, 22 août 1817: EO 6, p. 38.

²² Règle de 1818: EF 1, pp. 15-16. A. Taché, *op. cit.*, p. 403, situait ces données dans une perspective ignatienne: «L'Église est le Royaume pour lequel il combat à la suite de Jésus-Christ et des apôtres.»

²³ Eugène de Mazenod, *Retraite d'Issy*, août 1812: EO 15, p. 13.

²⁴ Règle de 1818: EF 1, p. 15. Ces articles seront bientôt réécrits mais sans que leur orientation ne soit changée: EF 1, pp. 101-102.

²⁵ Y. Beaudoin, *Mgr de Mazenod, modèle vivant de la Préface?*, dans VOL, 52 (1993), pp. 31-32.

²⁶ Règle de 1818, EF 1, p. 16; à Rome, en 1826, on fera modifier cette dernière phrase («nefandis quos peperit filii») et le Fondateur note lui-même: «L'Église n'enfante pas des enfants souillés... quand l'Église les enfante ils sont purs»: cf. G. Cosentino, *L'approbation et la première édition des Règles (1827)*, dans *Ét. Obl.*, 9 (1950), p. 152.

²⁷ Règle de 1818: EF 1, pp. 16-19. Cf. A. Taché, *op. cit.*, p. 408: «les mauvais prêtres sont les vrais coupables».

²⁸ M. Gilbert, *Eugène de Mazenod, séminariste*, dans *Ét. Obl.*, 4 (1945), pp. 217-219; L. Deschâtelets, *La Préface de nos Règles et les premiers écrits de notre Vénéré Fondateur*, dans *Ét. Obl.*, 15 (1956), pp. 194-203; cf., parmi d'autres études: P. Sion, *L'amour du Fondateur pour l'Église*, dans VOL 36 (1977), pp. 104F-109F; Y. Beaudoin, *Mgr de Mazenod, modèle vivant de la Préface?*, pp. 21-22.

²⁹ F. Jetté, *O. M. I. Homme apostolique. Commentaire des Constitutions et Règles oblates de 1982*, Rome, 1992, pp. 17-18.

³⁰ *Ibid.*, p. 211. Nous serions malvenus de revenir sur le sens général de cette Préface après F. Jetté, *ibid.*, pp. 26-33, et Y. Beaudoin, *Préface de la Règle*, dans DVO, pp. 711-741, qui indique systématiquement, avec Lamennais, les sources ignatiennes. On remarquera aussi, d'un point de vue directement spirituel: P. -É. Charland, *Une retraite oblate selon la méthode des Exercices de saint Ignace*, dans *Ét. Obl.*, 18 (1959), particulièrement pp. 34-41.

³¹ H. Gratton, *La dévotion salvatorienne du Fondateur*, pp. 158-170, insistait à juste titre sur cette évolution; cf. M. Hughes, *Jésus-Christ dans la Spiritualité du Fondateur*, dans VOL 55 (1996), pp. 410F-415F, et surtout, F. Jetté, art. *Jésus-Christ*, dans DVO, pp. 466-476.

L'expression «dévotion salvatorienne» ne semble cependant pas appropriée, pas plus qu'on ne peut parler de dévotion au Précieux-Sang chez de Mazenod, bien qu'il revienne souvent sur le Sang du Sauveur. De même son attitude à l'égard de l'eucharistie apparaît, au moins dans les années que nous étudions, comme une manifestation du culte rendu à la personne du Christ et

non comme une dévotion particulière. Par ailleurs, la dévotion au Sacré-Cœur a été inculquée dès 1816 à l'église de la Mission. On a publié à Aix en 1820 un opuscule: *Exercice à l'honneur du Sacré-Cœur, qui se fait par les Agrégés* [de l'Association du Sacré-Cœur] tous les premiers vendredis de chaque mois, dans l'Église de Saint-Vincent de Paul, dite de la Mission, à Aix: cf. G. Cosentino, *Nos actes de consécration et de réparation au Sacré-Cœur de Jésus*, dans *Ét. Obl.*, 21 (1962), p. 61.

³² L. -N. Boutin, *La spiritualité de Mgr de Mazenod*, Chambly, s. d., pp. 35-61; A. D'Addio, *Cristo crocifisso e la chiesa abbandonata*, Frascati, 1978, pp. 27-78.

³³ Eugène de Mazenod aux Missionnaires d'Aix, juillet 1818: EO 6, pp. 22-23.

³⁴ A. D'Addio, *Eugène de Mazenod et le Christ*, dans VOL 38 (1979), pp. 181-189; cf. F. Jetté, art. *Jésus-Christ*, dans DVO, pp. 474-475; M. Hughes, *Jésus fondement et cœur de la Règle*, VOL 55 (1996), pp. 348F-355F. L'étude de J. Pétrin, «*Qui est le Christ*» pour l'Oblat de Marie-Immaculée, dans *Ét. Obl.*, 18 (1959), pp. 127-162, se base essentiellement sur la Règle de 1928 et son approche est plus théologique qu'historique.

³⁵ Règle de 1818: EF 1, p. 13; cf. G. Cosentino, *Histoire de nos Règles*, t. I, p. 78.

³⁶ Règle de 1818: EF 1, p. 49; cf. G. Cosentino, *Histoire de nos Règles*, t. I, p. 91.

³⁷ Règle de 1818: EF 1, p. 61; cf. G. Cosentino, *Histoire de nos Règles*, t. I, p. 102.

³⁸ Règle de 1818: EF 1, p. 64; cf. G. Cosentino, *Histoire de nos Règles*, t. I, p. 104; la formule «au nom de Notre Seigneur Jésus-Christ ou en vertu de la sainte obéissance» (EF 1, p. 53) est, pour sa part, inspirée de saint Ignace: G. Cosentino, *Histoire de nos Règles*, p. 140.

³⁹ Cf. É. Lamirande, *Le Sang du Sauveur. Un thème central de la doctrine spirituelle de Mgr de Mazenod*, dans *Ét. Obl.*, 18 (1959), p. 372; Y. Beaudoin, art. *Préface des Règles*, dans DVO, p. 711.

⁴⁰ Règle de 1818: EF 1, p. 15.

⁴¹ Sur l'interprétation à donner à de semblables affirmations: Y. Beaudoin, *Mgr de Mazenod et les Oblats: grandeur d'une vocation missionnaire*, dans VOL 47 (1988), pp. 65-67.

⁴² Cf. A. Perbal, *Eugène de Mazenod reste marqué par sa vocation missionnaire*, dans *Ét. Obl.*, 19 (1960), pp. 25-27; il serait abusif, pourtant, de voir là l'annonce de ce que seront les missions étrangères pour la Congrégation, même si à cette époque on note un réveil de l'idée missionnaire et la reprise du recrutement: voir H. Charbonneau, *À l'origine d'un nouveau printemps missionnaire (1800-1823)*, dans *Ét. Obl.*, 29 (1970), pp. 247-261.

⁴³ Cf. F. Jetté, *Le Missionnaire Oblat de Marie-Immaculée. Textes et allocutions*, Rome, 1985, p. 45: «Si le Père de Mazenod a aimé passionnément l'Église, c'est d'abord qu'il a d'abord rencontré, en sa propre vie, le Christ...»; en utilisant des textes mazenodiens de toutes les époques et en s'inspirant de nombreux auteurs, A. D'Addio a tenté d'éclairer les rapports entre le Christ crucifié et l'Église abandonnée: *Cristo crocifisso e la Chiesa abbandonata*, pp. 206-212.

⁴⁴ Règle de 1818: EF 1, pp. 17-18. R. Motte, *Seeking God's Glory*, p. 9, fait remarquer qu'ici, comme plus loin, p. 85, on substitue «amour du Christ» à «gloire de Dieu» dans la trilogie coutumière: «prêts à sacrifier... nos personnes et notre vie pour l'amour de Jésus-Christ, le service de l'Église et la sanctification du prochain»: p. 18; «Il faut avoir... un grand amour pour Jésus-Christ et son Église...»: p. 85.

⁴⁵ Règle de 1818: EF 1, pp. 25-29; cf. G. Cosentino, *Histoire de nos Règles*, t. I, p. 82.

⁴⁶ Eugène de Mazenod, à Ch. de Forbin-Janson, 9 oct. 1816: EO 6, p. 27.

⁴⁷ Règle de 1818: EF 1, p. 36.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁹ Règle de 1818: EF 1, pp. 54-55.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 57-58. Cf. Fr. Emanuelson, art. *Croix oblate*, dans DVO, pp. 183-186.

⁵¹ Cf. G. Cosentino, *Histoire des Règles*, t. I, p. 124.

⁵² Règle de 1818, EF 1, pp. 85-90.

⁵³ *Ibid.*, p. 92; ceci est étranger à la tradition rédemptoriste: cf. G. Cosentino, *Histoire des Règles*, t. I, p. 126.

- ⁵⁴ F. Jetté, art. *Jésus-Christ*, dans DVO, p. 480.
- ⁵⁵ Eugène de Mazenod à H. Tempier, 9 oct. 1815: EO 6, p. 7.
- ⁵⁶ H. Tempier à Eugène de Mazenod, 27 oct. 1815: EO II-2, p. 10.
- ⁵⁷ Eugène de Mazenod à H. Aubert, peu avant oct. 1815: EO 6, p. 5.
- ⁵⁸ Le même à H. Tempier, 13 déc. 1815: EO 6, p. 13; Mazenod semblerait parfois confondre sainteté ou perfection avec peine, renoncement, abnégation, oubli de soi, etc., bien qu'il sache qu'il ne s'agit là que d'un aspect de la vie chrétienne comme de la vie tout court.
- ⁵⁹ Y. Beaudoin, *Mgr de Mazenod et les Oblats*, pp. 68-69, n. 9. Cf. Id., art. *Apôtres*, dans DVO, p. 19. L'auteur souligne aussi que l'idée d'imiter les apôtres est fréquente chez s. Jean-Baptiste de la Salle qui, trait digne de mention, l'applique à des laïques, les Frères des Écoles chrétiennes.
- ⁶⁰ Eugène de Mazenod à H. Tempier, 4 nov. 1817: EO 6, p. 48.
- ⁶¹ Cf. Y. Beaudoin, *Mgr de Mazenod et les Oblats*, p. 70, n. 15.
- ⁶² Eugène de Mazenod à H. Tempier, 24 fév. 1816: EO 6, p. 15.
- ⁶³ Règle de 1818: EF 1, p. 48; cf. G. Cosentino, *Histoire de nos Règles*, t. I, p. 87.
- ⁶⁴ Règle de 1818: EF 1, p. 15. Mazenod rappellera explicitement ces textes à la communauté de Billens, 1^{er} -3 nov. 1831: EO 8, p. 37.
- ⁶⁵ Règle de 1818: EF 1, p. 17.
- ⁶⁶ M. Gilbert parlait de «cette antinomie de la vie oblata qui fait sa richesse et aussi sa difficulté...»: *Sur les traces des Apôtres*, dans *Ét. Obl.*, 16 (1957), p. 299.
- ⁶⁷ Règle de 1818: EF 1, p. 18.
- ⁶⁸ Y. Beaudoin, art. *Apôtres*, dans DVO, pp. 22-28. Cf. J. Drouart, *The Oblate Apostolic Life*, dans *Ét. Obl.*, 31 (1972) pp. 29-39.
- ⁶⁹ Eugène de Mazenod à M. Arbaud, 1^{er} janv. 1819: EO 13, p. 41.
- ⁷⁰ Eugène de Mazenod à M. Vigier, 6 janvier 1819: EO 6, p. 57.
- ⁷¹ H. Tempier à Eugène de Mazenod, 14 nov. 1819: EO II-2, p. 29.
- ⁷² Eugène de Mazenod à H. Tempier, 16 nov. 1819: EO 6, p. 64.
- ⁷³ Mémoire, cité par T. Rambert, *op. cit.*, t. I, p. 187.
- ⁷⁴ Règle de 1818: EF 1, pp. 24, 57-58.
- ⁷⁵ *Ibid.*, pp. 18, 64, 86.
- ⁷⁶ Eugène de Mazenod à Ch. de Forbin-Janson, 9 oct. 1816: EO 6, pp. 26-27.
- ⁷⁷ Règle de 1818: EF 1, p. 58.
- ⁷⁸ Eugène de Mazenod aux Missionnaires d'Aix, 7 mars 1819: EO 6, p. 61.
- ⁷⁹ Le même aux mêmes, 17 nov. 1821: EO 6, p. 91.
- ⁸⁰ Règle de 1818: EF 1, pp. 16-17.
- ⁸¹ *Ibid.*, pp. 37-38. Cette assertion ne paraît d'ailleurs guère conforme à la théologie la plus traditionnelle.
- ⁸² Règle de 1818: EF 1, p. 66.
- ⁸³ *Ibid.*, p. 87.
- ⁸⁴ Eugène de Mazenod à Tempier, 9 oct. 1815: EO 6, p. 13.
- ⁸⁵ Le même aux missionnaires d'Aix, juillet 1816: EO 6, p. 22.
- ⁸⁶ Le même à Ch. Forbin-Janson, 9 oct. 1816: EO 6, p. 26.
- ⁸⁷ G. Lesage, *Thèmes fondamentaux*, p. 9.
- ⁸⁸ M. Gilbert, *Sur les traces des Apôtres*, p. 294.
- ⁸⁹ *Ibid.*, p. 301.
- ⁹⁰ Par exemple, F. Jetté, *Le Missionnaire Oblat de Marie Immaculée*, pp. 43-52; O. M. I. *Homme apostolique*, p. 29-32.
- ⁹¹ Règle de 1818: EF 1, p. 13.
- ⁹² *Ibid.*, pp. 13-16.
- ⁹³ *Ibid.*, pp. 13-14.
- ⁹⁴ G. Fortin, *Réflexion sur la fin générale de la Congrégation*, dans *Ét. Obl.*, 21 (1962), p. 210. J. Reslé, *La psalmodie en commun de l'office divin selon nos Constitutions*, dans *Ét. Obl.*,

20 (1961), pp. 225-236, s'efforçait plutôt de montrer qu'une activité pouvait constituer une œuvre de la Congrégation sans que chacun de ses membres y soit impliqué.

⁹⁵ Règle de 1818: EF 1, p. 41.

⁹⁶ Y. Beaudoin, *The Spiritual Journey of Blessed C. -J. Eugene de Mazenod...*, dans VOL, 47 (1988), pp. 130-135. ⁹⁷ Règle de 1818: EF 1, p. 20. ⁹⁸ *Ibid.*, p. 35. ⁹⁹ *Ibid.*, p. 39. ¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 40-43.

¹⁰¹ Cf. R. Becker, *L'idéal de l'oblat et la spiritualité oblate*, dans *Ét. Obl.*, 8 (1949), pp. 190-191.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 192-193; il ajoutait comme troisième trait caractéristique la consécration à Marie: *ibid.*, pp. 194-195.

¹⁰³ Règle de 1818: EF 1, p. 22.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 35.

¹⁰⁵ Eugène de Mazenod à Fr. Roux, 2 déc. 1822: EO 13, p. 71.

¹⁰⁶ Règle de 1818: EF 1, p. 11.

¹⁰⁷ Eugène de Mazenod à H. Tempier, 12 août 1817: EO 6, p. 34.

¹⁰⁸ Le même au même, 22 août 1817: EO 6, p. 38.

¹⁰⁹ Cf. A. Taché, *op. cit.*, p. 408: «Il s'agit maintenant, non plus précisément de fonder l'Église, mais de restaurer la foi, quoiqu'en beaucoup d'endroits, c'est presque une nouvelle fondation qu'il faille entreprendre...»

¹¹⁰ Eugène de Mazenod à H. Tempier, 15 août 1822: EO 6, p. 99.

¹¹¹ Le même au même, 22 août 1817: EO 6, p. 38.

¹¹² Cf. É. Lamirande, *Les pauvres et les âmes les plus abandonnées d'après Mgr de Mazenod*, dans *Ét. Obl.*, 20 (1961), pp. 4-7.

¹¹³ Eugène de Mazenod à sa mère, 29 juin 1808: EO 14, p. 63; cf. le même à la même, 3 juillet 1810: EO 14, p. 191: «ces pauvres peuples si abandonnés».

¹¹⁴ Eugène de Mazenod à son père, 7 déc. 1814: EO 15, p. 94.

¹¹⁵ Le même à Ch. Forbin-Janson, 12 sept. 1814: EO 6, p. 4.

¹¹⁶ *Instructions familières en provençal*: EO 15, p. 47.

¹¹⁷ F. Laframboise, art. *Pauvres*, dans DVO, p. 665.

¹¹⁸ Eugène de Mazenod à Ch. Forbin-Janson, juillet-août 1816: EO 6, p. 23.

¹¹⁹ Cf. Le même à H. Tempier, 12 août et 24 nov. 1817: EO 6, pp. 34-36, 50; le même à Tempier et Eugène-F. Maunier, 31 oct. 1817: p. 47.

¹²⁰ Règle de 1818: EF 1, p. 13.

¹²¹ *Ibid.*, p. 15; «le reste» semble référer aux ministères énumérés précédemment: instruction de la jeunesse, réforme du clergé ainsi que la suppléance des anciens ordres.

¹²² Eugène de Mazenod à M. Rauzan, 30 oct. 1818: EO 13, p. 39.

¹²³ Le même à Mgr de Bausset, 16 déc. 1819: EO 13, p. 46.

¹²⁴ Règle de 1818: EF 1, p. 22; cf. G. Cosentino, *Histoire de nos Règles*, t. I, pp. 79-81.

¹²⁵ Règle de 1818: EF 1, p. 39.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 86.

¹²⁷ Eugène de Mazenod à Mgr de Bausset, 12 janv. 1821: EO 13, p. 57.

¹²⁸ Cf. R. Laframboise, art. *Pauvres*, dans DVO, pp. 664-675.

¹²⁹ On doit tenir compte des réflexions de M. Bélanger, *Vocation oblate*, dans *Ét. Obl.*, 3 (1944), pp. 91-94.

¹³⁰ Cf. G. Cosentino, *op. cit.*, t. I, p. 152; A. Roche, etc., *Eugène de Mazenod*, (Biographie par l'image), Lyon, 1960, illustration no 32. Un oblat a consacré une thèse au verset d'Isaïe: P. Archiati, «*Evangelizare pauperibus*» : *lettura patristica di Is 61,1*, Rome, 1984; E. Baijot, *La devise des Oblats de Marie*, dans MOMI, 60 (1926), pp. 313-316, offrait un commentaire spirituel.

¹³¹ Eugène de Mazenod à Ch. Forbin-Janson, 12 sept. 1814: EO 15, p. 92; cf. F. X. Cianciulli,

Aspirations au cloître dans l'âme du Fondateur, dans *Ét. Obl.*, 13 (1954), pp. 228-231.

¹³² Cf. É. Lamirande, *Aux origines de la Société des Missionnaires de Provence*, pp. 250-254.

¹³³ G. Cosentino, *L'introduction des vœux dans notre Congrégation*, dans *Ét. Obl.*, 13 (1954), p. 291.

¹³⁴ Ainsi A. Taché, *La Vie spirituelle d'Eugène de Mazenod... aux origines de la Société (1812-1818)*, Rome, 1963, pp. 81, 83.

¹³⁵ Cf. F. Jetté, art. *Vie religieuse*, DVO, pp. 861-863.

¹³⁶ T. Rambert, *Vie de Mgr Ch. -J. -Eugène de Mazenod*, Tours, t. I, 1883, pp. 186-188, accréditera l'idée qu'ils avaient prononcé les trois vœux de religion; cf. G. Cosentino, *L'introduction des vœux dans notre Congrégation*, dans *Ét. Obl.*, 13 (1954), pp. 293-298; H. Verkin, *L'autel des vœux*, dans VOL, 47 (1988), pp. 79-86.

¹³⁷ A. Taché, *op. cit.*, p. 87.

¹³⁸ Eugène de Mazenod, *Retraite d'Aix*, mai 1818:EO 15, pp. 171-172.

¹³⁹ Règle de 1818: EF 1, p. 45.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 49.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 50.

¹⁴² *Ibid.*, p. 53.

¹⁴³ Cf. J. Reslé, *Persévérance dans la Congrégation et persévérance de la Congrégation*, dans *Ét. Obl.*, 23 (1964), pp. 94-98. ¹⁴⁴ Règle de 1818: EF 1, p. 86.

¹⁴⁵ Transcrit par J. Pielorz d'après le manuscrit: *Le séjour du Fondateur à Saint-Laurent*, dans MOMI, 84 (1957), pp. 311-314.

¹⁴⁶ G. Cosentino, *L'introduction des vœux dans notre Congrégation*, pp. 301-305; *Id.*, *Histoire de nos Règles*, t. I, pp. 61-65.

¹⁴⁷ Actes du premier chapitre général: EF 3, pp. 43-47; cf. J. Pielorz, *Nouvelles recherches sur notre premier chapitre général*, dans *Ét. Obl.*, 21 (1962), pp. 24-36; plus récemment le même, dans *Ombres et lumières du Dictionnaire des Valeurs oblates*, dans VOL, 58 (1999), pp. 396-397, relève des ambiguïtés à propos de l'introduction des vœux dans la Congrégation, mais ne revient pas sur le point précis dont il est présentement question.

¹⁴⁸ Règle de 1818: EF 1, pp. 90-93.

¹⁴⁹ Cf. G. Cosentino, *Histoire de nos Règles*, t. I, pp. 124-125; J. Low, *Ordo faciendi professionem CSSR*, dans *Spicilegium historicum Congregationis Sanctissimi Redemptoris*, 5 (1957), pp. 33-38.

¹⁵⁰ T. Rambert, *op. cit.*, t. I, pp. 187-188. Cf. É. Lamirande, *Esprit d'Oblation. Approche historique*, dans *Ét. Obl.*, 15(1956), pp. 346-355; H. Charbonneau, art. *Oblation*, dans DVO, p. 630-633. M. Gilbert, *Our Oblation and the Oblation of Christ the Priest*, dans *Ét. Obl.*, 14 (1955), pp. 148-153, et J. -M. Simon, *Essai d'une spiritualité oblate*, *ibid.*, 15 (1956), pp. 221-259, développaient une spiritualité qui n'avait que de lointains rapports avec la tradition oblate.

¹⁵¹ Eugène de Mazenod à M. Viguié, 6 janv. 1819: EO 6, p. 57.

¹⁵² H. Tempier à Eugène de Mazenod, 23 nov. 1820: EO II-2, p. 34.

¹⁵³ Cf. G. Cosentino, *L'introduction des vœux dans notre Congrégation*, pp. 305-308; J. Pielorz, *Le deuxième chapitre général de la Congrégation*, dans *Ét. Obl.*, 21 (1962), pp. 121-129; H. Verkin, *Monseigneur de Mazenod et la vie religieuse*, dans *Ét. Obl.*, 26 (1967), pp. 350-353.

¹⁵⁴ Règle de 1818: EF 1, p. 86.

¹⁵⁵ Eugène de Mazenod, *Pauvreté évangélique*: EO 15, pp. 190-194.

¹⁵⁶ Cf. N. Morissette, *Rodriguez dans la Règle. L'article 176*, dans *Ét. Obl.*, 3 (1944), pp. 265-271; G. Cosentino, *Histoire de nos Règles*, t. I, pp. 181-194.

¹⁵⁷ Cf. *Id.*, *Existence juridique de notre Congrégation pendant ses dix premières années (1816-1826)*, dans *Ét. Obl.*, 12 (1953), pp. 3-24.

¹⁵⁸ A. Taché, *op. cit.*, thèse dactylographiée, p. 419, avait adopté un autre point de vue: «le Fondateur démontre sa prudence devant les obstacles qu'il pourrait rencontrer». On trouve des

éléments d'interprétation chez J. Drouart, *From an Apostolic Community to a Religious Congregation*, dans *Ét. Obl.*, 31 (1972), pp. 206-213.

¹⁵⁹ Règle de 1818: EF 1, pp. 54-55.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 63.

¹⁶¹ É. Lamirande, *Les «deux parts» dans la vie de l'homme apostolique d'après Mgr de*

Mazenod, dans *Ét. Obl.*, 25 (1966), pp. 188-189.

¹⁶² Eugène de Mazenod à H. Tempier, 9 oct. 1815: EO 6, p. 77.

¹⁶³ *Manuscrit Honorat. Ét. Obl.*, 2 (1943), pp. 31-32.

¹⁶⁴ Eugène de Mazenod, Notes de retraite, 1831: EO 15, pp. 217-218. Parmi ceux qui auraient voulu cataloguer la Congrégation parmi les instituts à vie mixte: M. Bélanger, *Vocation oblate*, pp. 88-90; M. Gilbert, *Vie active ou vie mixte?*, *ibid.*, 8 (1948), pp. 287-290.

¹⁶⁵ Cf. M. Zago, *Évaluation et perspectives de la communauté oblate*, *Ét. Obl.*, 31 (1972), pp. 67-82; Y. Beaudoin, *Communauté et Mission d'après Mgr de Mazenod*, dans VOL, 49 (1990), pp. 184F-189F (sur les premières communautés et les premières missions); Fr. Santucci, art. *Communauté*, dans DVO, pp. 137-145; D. Arena, *Unité et Mission étrangère chez Eugène de Mazenod*, dans VOL, 57 (1998), pp. 5-7; P. Piras, *Être ce que nous sommes, la communauté apostolique-sacrement*, *ibid.*, pp. 86-95. L'étude de F. Ciardi, *Fisionomia e natura della comunità oblate nel periodo di fondazione (1815-1818)*, dans *Claretinum*, 16 (1976), pp. 173-275, ne porte que très partiellement sur le sujet qui nous retient.

¹⁶⁶ Eugène de Mazenod à Ch. de Forbin-Janson, 12 sept. 1814: EO 6, p. 6.

¹⁶⁷ Le même à H. Tempier, 9 oct. 1815: EO 6, p. 7.

¹⁶⁸ Voir en particulier les lettres écrites par Mazenod de Paris en 1817: EO 6, pp. 29-50; cf. H. Tempier à Eugène de Mazenod, 22 et 25 août, 5 sept. 1817: EO II-2, pp. 15-17. Le terme «congrégation» désigne à l'époque l'Association de la Jeunesse chrétienne d'Aix; il y a pourtant des exceptions: Eugène de Mazenod à H. Aubert, vers oct. 1815: EO 6, p. 5: «nous deviendrons des saints dans notre Congrégation, libres mais unis par les liens de la plus tendre charité»; le même aux Missionnaires d'Aix, 22 août 1817: EO 6, p. 38

¹⁶⁹ Eugène de Mazenod à H. Tempier, 12 août 1817: EO 6, p. 36.

¹⁷⁰ Le même au même, 24 fév. 1816: EO 6, p. 20.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² Eugène de Mazenod aux Missionnaires d'Aix, juillet 1816: EO 6, p. 22.

¹⁷³ Le même aux mêmes, 19 juillet 1817: EO 6, p. 29.

¹⁷⁴ Le même à H. Tempier, 22 août 1817: EO 6, pp. 36-37.

¹⁷⁵ Le même au même, 24 nov. 1817: EO 6, p. 50.

¹⁷⁶ Le même au même, 12 août 1817: EO 6, pp. 33-34.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 34.

¹⁷⁸ Y. Beaudoin, *Communauté et mission d'après Mgr de Mazenod*, pp. 183F-184F.

¹⁷⁹ Règle de 1818: EF 1, pp. 11-12.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 55.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁸² Cf. G. Consentino, *Histoire de nos Règles*, t. I, p. 78: «unire sacerdoti secolari, che convivano...»

¹⁸³ Règle de 1818: EF 1, p. 71.

¹⁸⁴ G. Consentino, *Histoire de nos Règles*, t. I, p. 110. Cf. Eugène de Mazenod à Fr. Roux, 2 déc. 1822: EO 13, p. 71: «la reconnaissance que nous devons à votre Œuvre pour avoir associé notre Compagnie à sa sollicitude pour les enfants pauvres...»

¹⁸⁵ J. Jeancard, *Mélanges historiques sur la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée*, Tours, 1872, pp. 26-32. Il commence par ces mots: «La communauté d'Aix était vraiment une famille. Tout le monde y vivait de la même vie, et tous les cœurs s'y épanouissaient sous la

même influence.»

¹⁸⁶ Eugène de Mazenod à M. Viguier, 6 janv. 1819: EO 6, p. 57.

¹⁸⁷ Eugène de Mazenod aux étudiants et novices de N. -D. du Laus, 29 nov. 1820: EO 6, p. 73.

¹⁸⁸ Le même aux mêmes, 24 oct. 1820: EO 6, p. 72.

¹⁸⁹ Le même aux mêmes, 29 nov. 1820: EO 6, p. 74. Après avoir souhaité à ses jeunes correspondants toutes les bénédictions, il signe en imitant saint Paul: «Ego Eugenius, scripsi mea manu.»

¹⁹⁰ Le même aux étudiants d'Aix, 29 nov. 1820: EO 6, p. 74-75.

¹⁹¹ Le même à H. Courtès, 8 nov. 1821: EO 6, p. 90-91.

¹⁹² Le même au même, 3 mars 1822: EO 6, p. 95; cf. le même à J. -J. Marcou, 24 juillet 1822: EO 6, p. 98: «Vivez dans l'union la plus parfaite et dans l'observance exacte de nos saintes règles.»

¹⁹³ Cf. G. Lesage, *Thèmes fondamentaux de notre spiritualité*, p. 24: «Notre pratique de la charité fraternelle vise à procurer le salut des âmes».

¹⁹⁴ Eugène de Mazenod à M. Viguier, 6 janv. 1819: EO 6, pp. 57-58.

¹⁹⁵ Le même à H. Tempier, 12 août 1817: EO 6, p. 33.

¹⁹⁶ Ces assises font l'objet de l'ouvrage irremplaçable de J. Pielorz, *La vie spirituelle de Mgr de Mazenod, 1782-1812*, Ottawa, 1956.

¹⁹⁷ Cf. par exemple, G. Lesage, *Une spiritualité caractéristique*, p. 85; F. Ciardi, *Charisme Oblat*, dans VOL, 50 (1991), pp. 298-314, relève diverses «articulations» qui ont été proposées de la spiritualité oblate.

¹⁹⁸ Eugène de Mazenod à H. Tempier, 22 août 1817: EO 6, p. 38.

¹⁹⁹ Cf. aussi la déclaration insérée dans le cahier des formules d'admission au noviciat: «voulant me consacrer d'une manière spéciale au service de l'Église et à la sanctification du prochain dans l'exercice des missions...»: EF 3, p. 7.

²⁰⁰ Cf. H. Charbonneau, art. *Patrons de la Congrégation*, dans DVO, pp. 661-663; il y aurait lieu d'étudier l'influence qu'ont eue, outre les patrons reconnus comme tels, d'autres modèles dont Mazenod se réclame.

Le charisme d'Eugène de Mazenod se trouve «chez lui» dans le Grand Nord canadien

SOMMAIRE: Douglas Crosby, omi, est évêque du diocèse de Labrador City-Schefferville. Il a été curé dans une paroisse urbaine très dynamique, supérieur provincial d'une congrégation missionnaire, directeur de l'Office des missions et secrétaire général pour la Conférence des évêques catholiques du Canada.

Ceux et celles qui me connaissent bien savent que j'ai beaucoup aimé mon travail dans les bureaux de la Conférence canadienne des évêques catholiques. Le travail était intéressant et agréable; les collègues, intelligents, bien informés, engagés et tout simplement bons! Chaque matin, j'avais hâte d'aller au bureau — dans un environnement si stimulant et heureux.

Et pourtant, de temps en temps, je me demandais si ce travail était vraiment «Oblat» — s'il correspondait au charisme «pastoral et missionnaire» de ma communauté, les Oblats de Marie Immaculée. J'en parlais occasionnellement à mes collègues et amis. Un directeur spirituel me fit remarquer qu'aucun ministère n'était en soi «pastoral et missionnaire» mais que ces caractères lui étaient conférés par l'Oblat qui l'exerçait. Quoiqu'un peu consolé, je restais perplexe.

Mon «angoisse» spirituelle prit fin quand on me demanda de servir comme évêque du diocèse de Labrador City-Schefferville. C'est un service que je considère comme vraiment pastoral et missionnaire. Et pour me rassurer plus encore, je suis l'exemple de mon fondateur saint Eugène de Mazenod qui fut lui-même évêque de Marseille en France.

Saint Eugène encourageait les Oblats à «voir le monde par les yeux du Christ crucifié». Pendant un temps, cette petite expression trouva place dans ma prière, — je me demandais ce qu'elle pouvait bien signifier pour moi. Au cours d'une retraite ignatienne (la retraite de 6 jours!), on me donna à méditer le chapitre 23 de l'Évangile de Luc. Après l'avoir relu plusieurs fois, ce texte devint vivant pour moi. Au cœur des ténèbres, de la haine et du chaos de ce moment, les mots de Jésus étaient lumière et vérité: «Père, pardonne-leur» et «En vérité, je te le dis, aujourd'hui même tu seras avec moi au paradis». Voir le monde par les yeux du Christ crucifié, c'est compatir, pardonner, comprendre, accueillir. C'est un idéal que je m'efforce de vivre et de promouvoir dans ce diocèse.

J'avoue que c'est plus facile d'en faire la promotion que de le vivre moi-même. Cependant, ma résolution est raffermie à cause de tout le bon monde qui m'entoure et qui travaille étroitement avec moi. Le diocèse est immense — 900 000 km² — avec une toute petite population de 13 500 catholiques. Les religieuses et les religieux, le diacre consacré (il y en a un) et les fidèles laïques qui sont en service dans le diocèse sont tous très engagés pour le mieux-être des membres de leurs communautés et soutiennent leur évêque. C'est à la fois source de courage et d'humilité, et ma résolution s'en trouve renforcée.

Depuis mon arrivée, ma priorité a été d'établir une nouvelle approche de la catéchèse, à la suite de l'abolition du système d'éducation et d'écoles catholiques à Terre-Neuve et au Labrador. Heureusement, Sheila Sullivan — bien formée en catéchèse et très au fait de la situation du Labrador — a accepté le défi de coordonner les efforts en catéchèse. Cet été, nous organisons un Institut RCIA qui contribuera à former des parents, des prêtres, des religieuses, des catéchistes et toutes les personnes intéressées à la démarche du RCIA. Nous sommes enthousiasmés par cet effort missionnaire qui favorisera la nouvelle évangélisation demandée par le pape Jean-Paul II dans *L'Église en Amérique*, publié à la suite du Synode spécial des évêques pour les Amériques.

Avec l'aide d'Erica Furlong, nous nous sommes bien préparés pour l'Année du Jubilé qui commence. En plus de quelques événements diocésains, chaque communauté a planifié un événement spécial adapté à la culture locale pour signaler le Jubilé. À la Romaine, Québec, par

exemple, les Innus ont hissé le drapeau du Jubilé et l'ont salué d'une salve de fusils. Le 21 juin, jour national des Autochtones, je me joindrai à eux pour un pèlerinage à Muskaró, la place traditionnelle de rassemblement, où plusieurs de leurs ancêtres sont enterrés. D'autres communautés ont des plans similaires, uniques et intéressants.

Plusieurs des communautés côtières ont sérieusement souffert à cause de l'échec de la pêche et du refus du gouvernement fédéral de leur assigner des quotas de pêche. Le récit de la misère des gens nous brise le cœur; le récit de leur courage dans l'épreuve nous inspire. Ces gens croient profondément que Dieu est pour eux, que Dieu ne les abandonne pas. Les prêtres et les animateurs de pastorale sont présents et les soutiennent de toutes les façons possibles. Je crois que «voir le monde par les yeux du Christ en croix» signifie se laisser toucher profondément par la réalité vécue par ces gens et se sentir appelés à agir. Encore une fois, c'est plus facile à dire, car il n'est pas facile de trouver ce qui est possible ou utile. Malgré tout, je suis consolé et raffermi en voyant l'enthousiasme de Mona Rumboldt, RSM, à Black Tickle, Labrador, ou la joie de Jeannette Comeau, RSR, à La Tabatière, Québec, ou l'énergie créatrice de Gérard Boudreau, OMI, et d'Armande Dumas, CND, à la Romaine.

Saint Eugène de Mazenod ne voulait pas de «flammas vacillantes» dans sa communauté. Il tenait à ce que les Oblats «brûlent intensément». Et c'est ce que font dans le diocèse non seulement les Oblats, mais aussi les membres de plusieurs communautés religieuses et bien des laïcs dévoués, hommes et femmes.

Ces missionnaires exemplaires me comblent de gratitude comme évêque de ce diocèse et leur dévouement m'encourage à continuer de vivre le charisme oblat.

Douglas CROSBY, omi

(Cet article est tiré du Bulletin CRC 40/2)

The Charism of Eugène de Mazenod Finds a Home in Canada's North

Douglas Crosby, OMI, is the Bishop of the northern diocese of Labrador City-Schefferville. He served as a Pastor in an active city parish, as Provincial Superior of a missionary community, as Director of the Missions Office and as General Secretary for the Canadian Conference of Catholic Bishops.

Those who know me well know that I thoroughly enjoyed my work at the offices of the Canadian Conference of Catholic Bishops—serving briefly in the Missions Office and then as General Secretary. The work was always interesting and engaging; the people with whom I worked were intelligent, well-informed, committed, and just plain good! There was not a day when I did not look forward to getting to the office—such a stimulating and happy environment.

Nonetheless, from time to time, I questioned whether the work was “Oblate”—whether it responded to the “pastoral and missionary” charism of my community, the Oblates of Mary Immaculate. I occasionally raised the question with co-workers and friends. A spiritual director advised me that “pastoral and missionary” are not constitutive of any particular ministry but are characteristics brought to it by an Oblate. Somewhat consoled, I still wondered.

My spiritual “angst” was interrupted when I was asked to serve as bishop of the Diocese of Labrador City-Schefferville. I consider this service to be both pastoral and missionary. Even more reassuring, I am following the example of the Oblate founder, St. Eugène de Mazenod, who was himself a bishop in the Diocese of Marseilles in France.

St. Eugène encouraged the Oblates “to see the world through the eyes of the crucified Christ.” This little expression was part of my prayer for some time—I wondered what it could mean for me. During an Ignatian retreat (the short form!), I was assigned *Luke 23* as meditation for the day.

After several readings, it came alive for me. In the midst of the darkness and hatred and chaos of the moment, Jesus’ words were light and truth: “Father forgive them,” and, “Truly I tell you, today you will be with me in paradise.” To see the world through the eyes of the crucified Christ is to be compassionate, forgiving, understanding, welcoming. It is an ideal which I strive to live and promote in this diocese.

I confess it is easier to promote than to live. However, my resolve is strengthened because of the good people who surround me and work closely with me. The diocese is an immense territory—over 900,000 km²—with a small population (some 13,500 Catholics). The religious women and men, the deacon (there is one), and lay faithful who serve in the diocese are all committed to the well-being of the people in their various communities, and they are supportive of the bishop. This is both encouraging and humbling and it is why my resolve is strengthened.

Since my arrival, establishing a new approach to a catechesis in the wake of the collapse of Catholic schools and education in Newfoundland and Labrador has been a priority. Fortunately, the *General Directory for Catechesis* was published in late 1997 and, better still, Sheila Sullivan—well-educated in a catechesis and aware of the Labrador reality—accepted the challenge of coordinating the catechetical effort. This summer we are sponsoring an RCIA Institute which will help to form parents, priests, sisters, catechists and any interested people in the RCIA process. We are excited about this missionary effort which will assist in the new evangelization called for by Pope John Paul II in *Ecclesia in America* following the Special Synod of Bishops for America.

With the help of Erica Furlong, a retired teacher with an interest in the Jubilee and with practical skills honed in her teaching years, we have prepared well for the Jubilee year which has now begun. In addition to some diocesan events, each community has planned an activity to mark the year in a culturally appropriate way. In La Romaine, Quebec, for example, the Innu

raised the Jubilee flag and saluted it with a volley of rifles. On June 21, National Aboriginal Day, I will join them on a Jubilee pilgrimage to Musquaro, their original community gathering place, where many of their elders are buried. Other communities plan similar, unique and interesting events.

Some of our coastal communities have suffered grievously due to the failure of the fishery and the refusal of the government to provide them with fishing quotas. The stories of hardships are heartbreaking; the stories of courage in face of these difficulties are inspiring. These are people who believe deeply that God is for them, that God does not abandon them. The priests and pastoral animators have been present and supportive in many ways.

I believe that “seeing the world through the eyes of the crucified Christ” means being deeply moved by the lived reality of the people—moved to action. Again, easy to say, but it is not always clear what action is possible or helpful. Nonetheless, I am consoled and strengthened when I witness the enthusiasm of Mona Rumboldt, RSM, in Black Tickle, Labrador, or see the joy of Jeannette Comeau, RSR, in La Tabatière, Quebec, or watch the creative energy of Gérard Boudreault, OMI, and Armande Dumas, CND, in La Romaine.

St. Eugène de Mazenod wanted no “flickering flames” in his religious community. He insisted that Oblates should “burn with intense heat.” Not only the Oblates, but members of several other communities and many dedicated laymen and women in the diocese are doing just that.

These exemplary missionaries cause me to be very grateful that I am bishop here, and their devotion encourages me to continue to strive to live the Oblate charism.

Douglas CROSBY, OMI

(This article has been extracted from the CRC-Bulletin 40/2)

Il Patrimonio Teologico e Missiologico Di Mons. Marcello Zago, o.m.i.

Introduction

Marcello ZAGO est né le 9 août 1932 à Villorba, diocèse de Trévise, dans le nord de l'Italie. Après deux ans d'études théologiques au grand séminaire, où il a reçu les deux premiers ordres mineurs, il est entré au noviciat des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, à Ripalimosani, en 1955.

Il reçut la première obédience pour le Laos, le 22 mai 1959 et prononça les vœux perpétuels le 13 septembre. Peu après, il se rendit dans le Sud-Est de l'Asie afin d'y étudier les langues. Deux ans plus tard, il fut délégué comme supérieur des Oblats qui fréquentaient l'année de pastorale à Sriracha, en Thaïlande.

Le père Zago fut missionnaire et formateur au Laos de 1959 à 1966, après quoi il revint à Rome, en tant que membre de l'équipe des formateurs du Scolasticat international des O.M.I. Il poursuivit des études sur le bouddhisme, et présenta une thèse de doctorat en missiologie à l'Université Pontificale Grégorienne. De retour au Laos en 1971, il fut chargé, jusqu'en 1974, du bureau des études du Bouddhisme de la conférence épiscopale du Laos-Cambodge. Il a accompagné, à ce titre, la délégation bouddhiste reçues au Vatican par Paul VI en 1973. L'année suivante, il participa, à Taipei, à la première Assemblée de la nouvelle Fédération des Conférences épiscopales d'Asie.

En 1974, alors qu'il enseignait à l'Institut de Missiologie de l'Université Saint-Paul à Ottawa, le père Zago fut élu Assistant général, poste qu'il occupa jusqu'en 1980. De 1981 à 1983, il fut professeur de missiologie, à plein temps, dans les universités romaines Urbaniana et du Latran. Supérieur du scolasticat de la province d'Italie à Vermicino, en 1983, il fut nommé par le Saint-Père au poste de Secrétaire du Secrétariat pour les non-Chrétiens, devenu par la suite le conseil Pontifical pour le Dialogue interreligieux.

Déjà en 1973 il avait été consultant de ce Secrétariat. En 1984, le Saint-Siège le nomma aussi consultant de la Commission pour les relations religieuses avec le Judaïsme au Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens. De 1976 à 1980, il fut vice-président de la Commission sur la Mission de l'Union des Supérieurs généraux; depuis 1980 il est consultant et membre du Comité organisateur de cette Commission.

Le 13 septembre 1986, il fut élu Supérieur général de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée. Après six ans, il était réélu pour un second mandat. Le 28 mars 1998, le Saint-Père le nomma Secrétaire de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples, l'élevant au siège archiépiscopal titulaire de Roselle. Mgr Zago fut ordonné évêque le samedi 25 avril 1998, dans la Basilique Saint-Pierre.

Rappelons ici son rôle dans la préparation et la mise en oeuvre de la Journée interreligieuse de Prière pour la Paix, tenue à Assise, le 27 octobre 1986, de même que sa participation à la rédaction de la dernière encyclique missionnaire *Redemptoris Missio*. Il fut élu aussi par les Supérieurs généraux comme délégué aux synodes des Évêques: celui sur la vocation et la mission des laïcs (1987), et celui sur la formation des prêtres (1990). Membre du conseil de l'Union des Supérieurs généraux, il fut nommé, en 1987, consultant du Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux et, en 1989, membre de la Congrégation pour les Instituts de Vie consacrée et les Sociétés de Vie apostolique. Le Pape lui-même lui a confié diverses responsabilités au niveau de l'Église universelle, comme secrétaire spécial de l'assemblée ordinaire du Synode des Évêques sur la Vie consacrée (1994) et comme membre, avec deux autres Supérieurs généraux, de la Commission pour une distribution plus juste des prêtres dans le monde.

La présente bibliographie est de caractère monographique et indique les écrits d'un auteur, le père Marcello Zago, O.M.I. On a trouvé d'abord les écrits du père Zago tels que

recueillis par son secrétaire personnel, le père Edward Carolan, o.m.i. L'auteur a dû ensuite préparer la description bibliographique ainsi que la présentation chronologique, en utilisant principalement la *Bibliographia Missionaria*, publiée annuellement depuis 1933.

La bibliographie est divisée en quatre chapitres et traite les sujets suivants: Bouddhisme et dialogue interreligieux, évangélisation et mission, vie religieuse, Missionnaires Oblats de Marie Immaculée. Parmi au-delà de 800 articles et études publiés dans des revues italiennes ou autres, on a choisi les plus significatifs, de sorte que les brefs articles parus dans l'*Osservatore Romano* ou dans l'*Avvenire* ne sont pas compris ici. On omet également, dans ce choix limité, une soixantaine de recensions publiées dans la *Bibliographia Missionaria*.

Notre recherche entend proposer le patrimoine théologique et missiologique de Mgr Zago o.m.i., en qui on reconnaîtra un des guides les plus qualifiés pour introduire et accompagner le lecteur dans la découverte du Bouddhisme, dans toute sa richesse et sa complexité. Le long séjour du père Zago dans le Sud-Est asiatique, ses nombreux voyages dans les divers pays de l'Asie, sa participation aux rencontres les plus significatives du continent, son étude des phénomènes religieux, particulièrement du Bouddhisme, de même que ses études abondantes publiées dans plusieurs revues, tout cela le qualifie comme un des experts les plus connus du dialogue interreligieux, lequel n'est pas synonyme d'évangélisation, et n'entend pas s'y substituer, puisqu'il constitue une activité spécifique de l'Église missionnaire. Il fournit une réponse à l'un des plus grands défis de l'Asie, où les grandes religions sont l'expression de l'âme asiatique et sont perçues comme des voies de salut. Le terme dialogue entre les religions comprend à la fois le contact, la confrontation, la collaboration et l'enrichissement réciproque.

Le deuxième chapitre traitera des problèmes de l'évangélisation et de la mission. Dans ses articles, le père Zago a consacré une large part aux études sur l'enseignement du Magistère, et spécialement sur l'évangélisation. La formation et l'animation missionnaires jouent un rôle important dans la vie ecclésiale. Avec le troisième millénaire, l'Église entrera dans une nouvelle époque missionnaire, en invitant tous ses membres à une nouvelle évangélisation, dans le sens le plus large du terme. La participation du père Zago à la rédaction de l'encyclique *Redemptoris Missio* aura porté des fruits sous la forme de nombreux articles.

En tant que Supérieur général d'une congrégation religieuse, il a publié plusieurs études sur la vie consacrée et il a analysé les orientations des documents de l'Église sur la vie religieuse d'aujourd'hui. Pour les Oblats de Marie Immaculée, il a présenté les dimensions fondamentales du charisme de leur Fondateur, saint Eugène de Mazenod. Ses nombreux documents mettent l'accent sur la missions des Oblats: faire en sorte que toute la Congrégation soit une communauté apostolique pour évangéliser les pauvres à l'aube du troisième millénaire.

Introduzione

Marcello ZAGO è nato il 9 agosto 1932 a Villorba, diocesi di Treviso, nell'Italia del Nord. Dopo aver studiato per due anni teologia nel seminario maggiore, dove ha ricevuto i primi due ordini minori, è entrato al noviziato dei Missionari Oblati di Maria Immacolata a Ripalimosani nel 1955.

Il 22 maggio ha ricevuto la prima obbedienza per il Laos, poi il 13 settembre ha emesso i voti perpetui, e poco dopo è partito per studiare le lingue nell'Asia del Sud-Est. Due anni più tardi è stato nominato superiore delegato degli Oblati che frequentavano l'anno di pastorale a Sriracha, Thailandia.

Padre Zago è stato missionario e formatore in Laos dal 1959 al 1966, anno in cui è ritornato a Roma, ed è divenuto membro del gruppo dei formatori dello Scolasticato Internazionale degli O.M.I. Ha continuato gli studi sul buddismo, coronati da una tesi di dottorato in missionologia alla Pontificia Università Gregoriana. Ritornando in Laos nel 1971, è stato incaricato, fino al 1974, dell'ufficio-studi del Buddismo dalla conferenza episcopale Laos-Cambogia. A questo titolo ha accompagnato la delegazione buddista che il Papa Paolo VI ha ricevuto in Vaticano nel 1973. Nel 1974 partecipa a Taipei alla prima Assemblea della neonata

Federazione delle Conferenze episcopali d'Asia.

Nel 1974, mentre insegnava all'Istituto di Missiologia dell'Università Saint-Paul a Ottawa, padre Zago è stato eletto Assistente generale, posto che ha occupato fino al 1980. Dal 1981 al 1983 è stato professore di missiologia, a tempo pieno, nelle università romane: Pontificia Università Urbaniana e Pontificia Università Lateranese. Superiore dello Scolasticato della Provincia d'Italia a Vermicino, nel 1983, il Santo Padre lo ha nominato Segretario al Segretariato per i Non-Cristiani, divenuto in seguito Consiglio pontificio per il Dialogo inter-religioso.

Già precedentemente, nel 1973, era stato consultore del suddetto Segretariato. Nel 1984 la Santa Sede lo ha nominato ancora consultore alla Commissione per le relazioni religiose con il Giudaismo al Segretariato per l'unità dei Cristiani. Dal 1976, è stato eletto Superiore generale della Congregazione dei Missionari Oblati di Maria Immacolata. Sei anni dopo è stato rieletto per secondo mandato. Il 28 marzo 1998 il Santo Padre l'ha nominato segretario della Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, elevandolo alla sede arcivescovile titolare di Roselle. Mons. Zago è stato ordinato vescovo sabato 25 aprile 1998 nella basilica di S. Pietro.

Bisogna ricordare il ruolo da lui avuto nella preparazione e nello svolgimento della Giornata inter-religiosa di Preghiera per la Pace di Assisi, il 27 ottobre 1986, e la sua partecipazione alla redazione dell'ultima enciclica missionaria *Redemptoris Missio*. È stato eletto dai Superiori generali come delegato ai Sinodi dei Vescovi: quello sulla vocazione e la missione dei laici (1987), e quello sulla formazione dei Sacerdoti (1990). Membro del Consiglio dell'Unione dei Superiori Generali, nel 1987 è stato nominato consultore del consiglio Pontificio per il Dialogo inter-religioso e, nel 1989, membro della congregazione per gli Istituti di Vita consacrata e le Società di Vita apostolica. Il Papa stesso gli ha affidato diverse responsabilità a livello di Chiesa universale: segretario speciale dell'assemblea ordinaria del Sinodo dei Vescovi sulla Vita consacrata (1994) e membro, con altri due superiori generali, della Commissione per una più equilibrata distribuzione dei sacerdoti nel mondo.

La presente bibliografia ha carattere monografico, cioè mostra gli scritti di un autore (p. Marcello Zago, O.M.I.). La sua preparazione ha avuto come punto di partenza la raccolta archivistica degli scritti di Padre Zago, fatta dal suo segretario personale, P. Edward Carolan, O.M.I. L'autore ha però dovuto preparare la descrizione bibliografica e la presentazione cronologica selezionata, utilizzando, come aiuto principale, la *Bibliographia Missionaria* pubblicata ogni anno, a partire dal 1933.

La bibliografia è divisa in quattro capitoli: Buddismo e dialogo interreligioso, evangelizzazione e missione, vita religiosa, Missionari Oblati di Maria Immacolata. Tra più di 800 articoli e studi pubblicati su riviste italiane ed estere, sono stati scelti soltanto quelli più indicativi, perciò non sono inclusi, per esempio, tutti gli articoli brevi pubblicati nell' *Osservatore Romano* o nell' *Avvenire*. Questa scelta presenta dei limiti, in quanto lascia nell'ombra anche circa 60 recensioni pubblicate nella *Bibliographia Missionaria*.

La nostra ricerca si propone di presentare il patrimonio teologico e missiologico di Mons. Zago, O.M.I. L'Autore è tra le guide più qualificate per introdurre il lettore e accompagnarlo nella scoperta del buddismo, una realtà tanto ricca e complessa. La sua lunga permanenza nel sud est asiatico, i suoi numerosi viaggi nei diversi paesi dell'Asia, la partecipazione agli incontri ecclesiali più significativi del continente, lo studio dei fenomeni religiosi, specie buddisti e numerosissimi studi pubblicati su riviste italiane ed estere, lo qualificano in modo egregio. Mons. Zago è anche uno dei più noti esperti del dialogo inter-religioso, che non è sinonimo né sostituto di evangelizzazione, ma costituisce un'attività specifica della chiesa missionaria. Indica la risposta a una delle sfide maggiori dell'Asia, dove le grandi religioni sono espressioni dell'animo asiatico e percepite come vie di salvezza. Il contatto, il confronto, la collaborazione con esse e l'arricchimento reciproco sono designati con il termine dialogo.

Il secondo capitolo presenterà i problemi dell'evangelizzazione e della missione. Padre Zago ha dedicato molto spazio nei suoi articoli agli studi sull'insegnamento del Magistero, specialmente alla parte dell'evangelizzazione in genere. La formazione e l'animazione missionaria hanno un gran ruolo nella vita della Chiesa. Con il terzo millennio la Chiesa entrerà in

una nuova epoca missionaria, per quanto invita tutti i suoi membri a una nuova evangelizzazione, nel senso più ampio del termine. La partecipazione alla redazione dell'enciclica *Redemptoris Missio* ha dato frutto in forma dei numerosi articoli.

Come Superiore generale di una congregazione religiosa, egli spesso ha pubblicato studi sulla vita consacrata. Ha realizzato analisi sugli orientamenti dei documenti della Chiesa riguardanti la vita religiosa oggi. Nel campo particolare della Congregazione dei Missionari Oblati di Maria Immacolata, ha presentato le dimensioni fondamentali del carisma del fondatore, Sant' Eugenio de Mazenod. I suoi frequenti documenti pongono l'accento sulla missione degli Oblati: lavorare a fare di tutta la Congregazione una comunità apostolica per evangelizzare i poveri all'alba del terzo millennio.

Capitolo I Buddismo e dialogo inter religioso

1965

"Dove cristianesimo e buddhismo si incontrano", *Missioni O.M.I.*, 44/9 (Roma 1965) p. 18-25.

1968

"I riti della nascita", *Missioni O.M.I.*, 47/10 (Roma 1968) p. 13-15.

1969

"I riti dell'iniziazione", *Missioni O.M.I.*, 48/2 (Roma 1969) p. 25-26.

"I riti del matrimonio", *Missioni O.M.I.*, 48/3 (Roma 1969) p. 16-19.

"La Chiesa e il Buddismo", *Missioni O.M.I.*, 48/8 (Roma 1969) p.17-36.

"L'évangélisation en milieu bouddhiste lao", *Missioni O.M.I.*, 50 (Roma 1971) p. 399-415.

"Foi et dévotion dans le Bouddhisme Thérevada vécu", *Missio*, n. 98. (Roma 1971) p. 386-398.
Riti e cerimonie in ambiente lao, Roma, Pontificia Università Gregoriana 1971, vol. I. 300 p; vol. II. 189 p.

1972

Rites et cérémonies en milieu lao, (Documenta missionalia), Roma, PUG, 1972, 408 p. "Un centro di dialogo con i buddhisti del Laos", *Mondo e Missione*, 101 (Milano 1972) p. 308-314.

"Dialogue avec les bouddhistes. Une initiative au Laos", *Christ au monde/ Christ to the World*, vol. 17 (Rome 1972) p. 465-474.

1973

"Voyage de S.E. Somdet Maba Sangharaja au Vatican", in *Aspects du bouddhisme Lao*, (Bulletin des amis du Royaume Lao, n. 9), Vientiane, 1973, p. 3-26.

"Bouddhisme Lao contemporain", in *Aspects du bouddhisme Lao*, (Bulletin des amis du Royaume Lao, n. 9) Vientiane, 1973, p. 130-138.

"Le bonze dans le bouddhisme Thérevada Lao", *Studia Missionalia*, n. 22 (Roma 1973) p. 145-163. "Khouan et cérémonies du Soukhouan", in *Aspects du bouddhisme Lao* (Bulletin des amis du Royaume Lao, n. 9), Vientiane, 1973, p. 156-200.

"Voyage du Patriarche Bouddhiste Lao en Italie", *Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens*, n. 8 (Rome 1973) p. 90-101.

"Un centre de méditation bouddhiste: le Vat Phôn Phao", *Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens* n. 8 (Rome 1973) p. 277-291.

"Elevato incontro ecumenico tra la Chiesa e il Buddhismo", *Missioni O.M.I.*, 52/8 (Roma 1973) p. 9-44. "Présence du christianisme en Orient et dialogue", *Kerygma*, n, 21. (Ottawa 1973) p. 147-172.

"Une rencontre historique: S. E. le Patriarche Bouddhiste Lao à Rome", *Pôles et Tropiques*, novembre (Lyon 1973) p. 227-241.

1974

"Épanouissement et esprit de partage", *Pôles et Tropiques*, juillet-août (Lyon 1974) p. 163-168.

"Come ho avviato il dialogo con i buddhisti" *Mondo e Missione*, 103 (Milano 1974) p. 343-346.

"Un'esperienza di meditazione con i Buddhisti del Laos", *Mondo e Missione*, 103 (Milano 1974) p. 389-392.

"Le message chrétien en milieu bouddhiste", *Lumen Vitae*, n. 1 (Brussels 1974) p. 77-107.

(Version anglaise:) *Lumen Vitae*, n. 2 (Brussels 1974).

"L'evangelizzazione ai buddhisti", *Communio* N° 15 (Milano 1974) p. 53-67.

"Missionary pastoral practice in a laotian milieu", *East Asia Pastoral Review*, vol. 9 (Manila 1974) p. 287-384.

"Come è vissuto il Buddhismo nel Laos", *Mondo e Missioni*, 103 (Milano 1974) p. 367-388.

1975

"L'équivalent de Dieu dans le bouddhisme", *Église et Théologie*, (Ottawa 1975). p. 25-49; p. 153-174; p. 297-317.

"La preghiera nel buddhismo Theravada Lao", *Studia Missionalia*, n. 24 (Roma 1975) p. 127-140.

"La conversion en milieu bouddhiste", in *Chemins de la conversion. Rapports échanges et points de vue de la XLV Semaine de Missiologie de Louvain*, (Museum Lessianum. Section de Missiologie, N. 60) Bruges, Desclée de Brouwer, 1975, p. 54-77.

"Panel des réponses ", in *Chemins de la conversion. Rapports échanges et points de vue de la XLV Semaine de Missiologie de Louvain*, (Museum Lessianum. Section de Missiologie, n. 60) Bruges, Desclée de Brouwer 1975, p. 120-129.

"L'annonce du kérygme aux bouddhistes", *Kerygma*, n. 24 (Ottawa 1975) p. 73-90.

"Contemporary Khmer Buddhism" in H. DUMOULIN – J.C. MARALDO (edd), *Buddhism in the Modern World*, New York-London, 1976, p. 109-119.

"Buddhism in Contemporary Laos", in H. DUMOULIN – J.C. MARALDO (edd), *Buddhism in the Modern World*, New York-London 1976, p. 120-129.

1977

"Le défi de la modernité dans le bouddhisme", *Vivant Univers*, n. 312 (Brussels 1977), p. 34-42.

"Buddhism in the World Today", *Omnis Terra*, 11 (Roma 1977) p. 78-87.

"The Proclamation of the Christian Message in a Non Christian Environment", *FABC Papers*, n. 5 (Hong Kong 1977) p. 1-29.

1978

"Un bonzo racconta", *Missioni O.M.I.*, 57/2 (Roma 1978) p. 4-15.

"L'indifferenza religiosa nel Buddhismo contemporaneo", in *L'indifferenza religiosa*, Roma, Segretariato per i non credenti, 1978, p. 233-257.

"Il dialogo fra cristiani e buddhisti nel sud-est asiatico", *Concilium*, n. 136 (1978) p. 160-167.

"Cristiani e musulmani nel sud-est asiatico", *Mondo e Missioni*, 107 (Milano 1978) p. 259-264.

1980

"À la découverte des "Mystères", *Christ au monde/Christ to the World*, vol. 25 (Rome 1980) p. 37-47.

"L'equivalente di Dio nel Buddhismo", in *La ricerca di Dio nelle religioni*, Bologna, EMI 1980, p. 117-192.

"Catechesi in ambiente buddhista, in C. BONIVENTO (ed.) *Commento alla Catechesi tradendae*, Bologna, EMI, 1980, p. 566-568.

1981

"Dialogue in a Buddhist Context", in *Toward a New Age in Mission*, Manila 1981, p. 83-100.

"Il buddhismo", *Credere oggi*, n. 2 (Padova 1981) p. 43-53.

1982

"L'inculturazione nell'espansione del buddhismo", in *Prospettive di missiologia oggi*, (Documenta Missionalia 16) Roma, PUG, 1982, p. 229-236.

"Dialogo nella missione delle Chiese asiatiche. Fondamenti teologici e prospettive pastorali", *Umanità Nuova*, 4 (Roma 1982) p. 97-121.

"L'inculturazione nell'espansione del Buddhismo", in *Prospettive di missiologia* (Documenta Missionalia n. 16, Volume commemorativo del 50° anniversario della Facoltà della Missiologia), Roma, PUG, 1982, p. 241-271.

1983

"Il problema del male e della sofferenza nel Buddhismo Theravada", in *Male e vie di liberazione nelle religioni*, Bologna, EMI 1983, p. 143-152.

"Il dialogo nella missione della Chiesa", in *Bibliografia Missionaria*, 57/ quaderno 26, (Vatican City 1983) p. 18-22.

"Religioni senza guerre sante", *Mondo e Missioni*, 112 (Milano 1983) p. 500-505.

"Evangelization to the Buddhist: Has the Gospel Re-Echoed in Asia?", *SEDOS*, n. 13 (Roma 1983) p. 243-249; n. 14 (Roma 1983) p. 262-266.

"Dialogue with Buddhists Today", *SEDOS*, vol. 15 (Roma 1983) p. 321-333.

1984

"Dialogue in the Mission of the Church", *Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens*, n. 19 (Rome 1984) p. 265-269.

"Il dialogo nella missione della Chiesa", *Mondo e Missioni*, 113 (Milano 1984) p. 439-442.

"I vent'anni del Segretariato per i non cristiani", *Missioni O.M.I.*, 63/7 (Roma 1984) p. 47-50.

"Dialogue Situation in Theravada Buddhist Countries of South East Asia", *Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens*, n. 19 (Rome 1984) p. 270-276.

"Thaïlande, le centre catholique pour le bouddhisme", *Pôles et Tropiques*, mai (Lyon 1984) p. 145-150.

Il Buddhismo, Milano, Rizzoli 1984, 96 p.

“Dialogue et mission dans la réflexion de Mgr. H. Tessier”, *Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens*, n. 20 (Roma 1985) p. 309-319.

“Criteri e piste di lettura per il dialogo”, *Servizio della Parola*, 17 (Brescia 1985) p. 17-25.

“Dialogo culturale con le religioni”, *Seminarium*, 25 (Roma 1985) p. 144-156.

“Il dialogo”, *Popoli e Missioni*, n. 19 (Roma 1985) p. 13-16.

Buddhismo e cristianesimo. Dialogo – Situazione – Rapporti – Convergenze, Roma, Città Nuova, 1985, 429 p.

1986

“Magistère pour le dialogue islamo-chrétien”, *Omnis Terra*, 25 (Roma 1986) p. 372-380.

“Dialogue et évangélisation”, *Omnis Terra*, 25 (Roma 1986) p. 424-433.

“La giornata di preghiera per la pace”, *Studium*, 82 (Roma 1986) p. 773-783.

“Day of Prayer for Peace”, *Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens*, n. 22 (Roma 1987) p. 145-155.

“Buddhismo e cristianesimo in dialogo: situazione, rapporti, convergenze”, in *Dialogo cristiano buddhista*, (Roma 1986) p. 1-24.

“Buddhismo: la religione senza Dio”, *Jesus*, 8/10 (Milano 1986) p. 65-69.

“Corresponsabilità della Chiesa per una convivenza costruttiva con l'Islam”, *Seminarium*, 28 (Roma 1986) p. 177-187.

“Magistero su dialogo islamo-cristiano”, *Umanità Nuova*, n. 45 (Roma 1986) p. 61-73.

La spiritualità buddhista, Roma, Edizioni Studium, 1986, 249 p.

“Nostra Aetate”, *Dialogo interreligioso a 20 anni del Concilio*, Casal Monferrato, (PIEMME, 1986) 80 p.

“Dialogo culturale con le religioni”, in *Éducation, Culture, Évangélisation*, Città del Vaticano, 1986, p. 144-156.

“L'uomo al centro del dialogo interreligioso”, in *Missione come dialogo tra le chiese e tra le culture*, Roma, Pontificia Unione Missionaria 1986, p. 103-130.

“L'esperienza spirituale: Luogo privilegiato di dialogo interreligioso cristiano buddhista”, *Umanità Nuova*, 8/46-47 (Roma 1986) p. 41-58.

1987

“Day of Prayer for Peace”, *Kerygma*, n. 20 (Ottawa 1987) p. 97-106.

“Assise, la prière pour la paix”, *Spiritus*, n. 106 (1987) p. 69-77.

“Journée de prière pour la Paix”, *Omnis Terra*, 26 (Roma 1987) p. 26-33.

“Day of Prayer for Peace”, *Seminarium*, 27 (Roma 1987) p. 57-67.

“Day of Prayer for Peace”, *Sedos*, vol. 19 (Roma 1987) p. 77-85.

“L'esperienza spirituale nel dialogo cristiano-buddhista”, *Paramita*, 6/22 (Roma 1987) p. 28-34.

“Religion per la pace”, in *Giornata mondiale per la pace*, Città del Vaticano, 1987, p. 60-68.

“Dialogo e evangelizzazione”, in *Chiesa locale e inculturazione alla missione* (Studia Urbaniana 30), Roma, Urbaniana University Press 1987, p. 33-46.

1988

“L’incontro con le grandi religioni alla luce della giornata di Assisi”, in *Dialogo fra le culture. Chiesa e umanesimo planetario* (Contributi di Teologia 8), Roma, Città Nuova, 1988, p. 26-40.

“Assisi, 27 ottobre 1986 – giornata di preghiera per la pace”, in *La pace: sfida all’università Cattolica, Atti del simposio fra le Università Ecclesiastiche e gli Istituti di Studi Superiori di Roma nell’anno internazionale della pace, 3-6.12.1986*, Roma, FIUC (1988), p. 889896.

“Religions in Favour of Peace”, *Kerygma*, n. 22 (Ottawa 1988) p. 119-127.

1989

“Les documents du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux”, *Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens*, n. 24 (Rome 1989) p. 362-376.

“The life and Activity of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue”, *Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens*, n. 25/2 (Rome 1989) p. 150-154.

“El dialogo non elimina la mision, sino la estimula”, *Omnis Terra*, 21 (Roma 1989) p. 522-525.

1990

“Les documents du Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux”, *Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens*, n. 24/3 (Rome 1990) p. 362-367.

“Vita e attività del consiglio per il dialogo interreligioso”, *Missioni O.M.I.* 69/9 (Roma 1990) p. 16-18.

“Dialogo, un “giovane” Consiglio, il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso”, *Mondo e Missione*, 119 (Milano 1990) p. 672-673.

1991

“Un camminatore in dialogo: ricordo di Mons. Rossano”, *Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens*, n. 26 (Rome 1991) p. 331-334.

“Dialogue with Buddhists in Asia”, in *Trends in Mission. Toward the Third Millennium. Essays in Celebration of 25 years of SEDOS*, (New York, Orbis Books 1991), p. 281-287.

“El Budismo, plasmador de las personas y las cosas en Asia”, *Misiones Extranjeras*, n. 125/126 (Madrid 1991) p. 395-404.

1992

“Introduzione”, in DALAI LAMA, *Come folgore nella notte. Corso di esercizi spirituali buddhisti*, Torino, SEI, 1992, p. VII-XXVIII.

“Dialogue et annonce”: un document clarificateur d’une grande importance”, *Omnis Terra*, 31 (Rome 1992) p. 22-28; (version anglaise:) *Omnis Terra*, 26 (Rome 1992) p. 20-26; (version italienne:) *Omnis Terra*, 10 (Rome 1992) p. 22-28; (version espagnole:) *Omnis Terra*, 24 (Rome 1992) p. 11-17.

“Ruolo delle religioni per la pace e la cooperazione”, *Seminarium*, 32 (Roma 1992) p. 15-25.

“Ruolo delle religioni per la pace e la cooperazione” *Nuova Umanità*, n. 79 (Padova 1992) p. 59-71.

“Interreligious dialogue and experience of God”, *Omnis Terra*, 31 (Roma 1992) p. 388-392.

“Dialogo interreligioso e esperienza di Dio”, *Credere Oggi*, n. 72 (Padova 1992) p. 98-105.

1993

“Dialogo interreligioso”, *Nuova Umanità*, n. 90 (Roma 1993) p. 57-70.

1995

"Interreligious Dialogue", in *Following Christ in Mission. A Foundational Course in Missiology*, (Bombay, Paulines, 1995) p. 101-109.

"L'assoluto nel buddhismo", in *Monachesimo tibetano in dialogo*, (Roma, Editrice AVE/ISA, 1995) p. 41-68.

"Dialogue interreligieux et vie religieuse", *Pro Dialogo*, n. 2 (Vaticano 1995) p. 171-175.

"Royaume de Dieu et Mission. Les étapes d'une prise de conscience", *Spiritus*, n. 141 (Paris 1995) p. 279-290.

"Importanza missionaria di "Ut Unum sint"", *Studium*, 91 (Roma 1995) p. 869-881.

1996

"Il dialogo interreligioso: forme e espressioni per la missione", in *Corso di formazione missionaria*, (Roma, PUM, 1996) p. 1-28.

1997

"Dialogo come stile e metodo della missione", in P. VANZAN e F. VOLPI(edd), *Studi e saggi sulla vita consacrata*, (Roma, Il Calamo, 1997) p. 61-84.

1998

"Spiritualità del dialogo", *Nuova umanità*, (1998/5) n. 119, p. 631-647. "Mission and Interreligious Dialogue", *Mission*, vol. 5 (Ottawa 1998) n. 1,

p. 31-40.

"Mission et dialogue interreligieux", *Omnis Terra*, 37 (Roma 1998) p. 169-174; version anglaise: *Omnis Terra*, 32 (Roma 1998) p. 169-174; version espagnole: *Omnis Terra*, 30 (Roma 1998) p. 169-174.

"Rispetto e ascolto", *Missioni Consolata*, 100/10-11 (Torino 1998) p. 76

86.

Capitolo II Evangelizzazione e missione

1967

"Le scuole nel Laos", *Missioni O.M.I.*, 46/13 (Roma 1967) p. 18-23.

"Laici missionari: il Dott. Dooley nel Laos", *Missioni O.M.I.*, 46/2 (Roma 1967) p. 18-24.

"Laici in missione", *Missioni O.M.I.*, 46/2 (Roma 1967) p. 10-13.

1968

"Laos – Paese del milione di elefanti. La Chiesa nel Laos", *Missioni O.M.I.*, 47/4 (Roma 1968) p. 4-15.

1969

"Missionnaires, qui sommes-nous?", *Kerygma*, vol. 3 N° 4 (Ottawa 1969) p. 171-183.

"La Missiologie sert-elle à quelque chose pour les missions?", *Kerygma*, vol. 3 N° 2 (Ottawa

1969) p. 65-74.

1970

“Adapter le kérygme ou nous adapter?”, *Kerygma*, vol. 4 N° 1 (Ottawa 1970) p. 3-14.

“Le kérygme dans la perspective de “Gaudium et Spes”, *Kerygma*, vol. 4 Nos 3-4 (Ottawa 1970) p. 3-15.

“Missionnaire, agent de communion”, *Kerygma*, vol. 5 Nos 3-4 (Ottawa 1970) p. 139-160.

1971

“Les pauvres, signe d’authenticité d’une Église missionnaire”, *Kerygma*, vol. 5 N°1-2 (Ottawa 1971) p. 64-71.

“Il kerygma nella prospettiva della “Gaudium et Spes””, *Documentation O.M.I.*, n. 24, (Roma 1971) p. 4-20.

1972

“Visite aux confrères du Cambodge”, *Bulletin du Secrétariat pour les nonchrétiens*, 20 (Rome 1972) p. 71-76.

1973

“La conversion au coeur de la réconciliation et de l’évangélisation”, *Kerygma*, vol. 7 N° 21 (Ottawa 1973) p. 117-130.

“J’ai pitié sur la colline de Vat Phon Phao”, *Pôles et Tropiques*, 26 (Lyon 1973) p. 258-265.

“Salvezza di Mao e salvezza di Cristo”, *Mondo e Missione*, 102 (Milano 1973) p. 196-199.

1974

“Historique du Synode sur l’évangélisation et prospective pour la mission” *Kerygma*, vol. 8 N°23 (Ottawa 1974) 97-144.

“Assemblée plénière des Conférences épiscopales d’Asie”, *Kerygma*, vol. 8 N°22 (Ottawa 1974) p. 87-96.

“L’évangile au Laos, force de libération”, *Mission de l’Église*, N° 22 (Lyon 1974) p. 3-11.

1975

“1974 Synod: Some Missionary Prospectives”, *Omnis Terra*, 9 (Roma 1975) p. 277-289.

“Le Synode de 1974 sur l’évangélisation: Historique et prospective”, *Mission de l’Église*, N° 27-28 (Lyon 1975) p. 11-24.

“Chiave di lettura. Studi e interventi dei Vescovi”, in *IV Sinodo dei Vescovi d’Asia*, ed. D. COLOMBO, Bologna, EMI, 1975, p. 221-253.

1976

“Evangelizzare oggi in Asia. Dialogo con le religioni”, in *Evangelizzare oggi*, Bologna, EMI, 1976, p. 39-66.

1977

“Dimension évangélisatrice du charisme oblat à la lumière d’“Evangelii nuntiandi””, *Vie Oblate Life*, 36 (Ottawa 1977) p. 187-201.

"Tâches respectives de l'Église universelle et des Églises particulières dans la rencontre de l'Évangile avec les cultures", *Kerygma*, vol. 11 N°28 (Ottawa 1977) p. 31-47.

"Universal Church and Local Churches: Respective Tasks in the Encounter of the Gospel with Cultures", *Omnis Terra*, 11 (Roma 1977) p. 197-208.

"L'Eucaristia al centro della missione", *Mondo e Missioni*, 106 (Milano 1977) p. 413-417.

1978

"Universal Church and Local Churches: Respective Tasks in the Encounter of the Gospel with Cultures", in *The Encounter of the Gospel with Cultures: a Short Symposium*, (FABC PAPERS, n. 7) Hong Kong, 1978, p. 8-17.

"Communauté et évangélisation. Orientations des Synodes de 1974 et 1977 et perspectives missionnaires", *Kerygma*, vol. 12 N°31 (Ottawa 1978) p. 115-139.

"L'evangelizzazione in ambiente religioso asiatico", *Concilium*, N° 134 (1978) p. 116-132.

1979

"An interview with Bishop Fergus O'Grady, O.M.I., Bishop of Prince George, Canada: Lay Missionaries", *Omnis Terra*, 13 (Roma 1979) p. 304-309.

"Comunità e evangelizzazione", *Lateranum*, vol. 45/1 (Roma 1979) p. 101-129.

1980

"The First Missiological Congress of Asia", *East Asia Pastoral Review*, 17 (Manila 1980) p. 61-66; 95.

"Une expérience pastorale de pointe. Interview avec les pp. Cambron et Delabie", *Pôles et Tropiques*, 33 (Lyon 1980) p. 8-25.

"Community and Evangelization. Orientations of the Synods 1974 and 1977 and Missionary Prospectives", *Omnis Terra*, 14 (Roma 1980) p. 184-200.

"Primo Congresso missiologico dell'Asia", *Missioni O.M.I.*, 59/2 (Roma 1980) p. 40-44.

"The First Missiological Congress of Asia", *Omnis Terra* 14 (Roma 1980) p. 261-266.

1981

"Come è cambiata la missione negli ultimi vent'anni", *Mondo e Missione*, 110 (Milano 1981) p. 511-535.

"Le missioni cambiano", *Missioni O.M.I.*, 60/7 (Roma 1981) 6-18; 35-38; 60/8 (1981) p. 6-16.

1982

"I missionari oggi", *Missioni O.M.I.*, 61/7 (Roma 1982) p. 14-18; 61/8 (1982) p. 35-38.

"L'inculturazione nei discorsi di Giovanni Paolo II in Asia", in G. FALCIOLA (ed.), in *Evangelizzazione ed inculturazione nel pensiero di Giovanni Paolo II*, (Roma 1982), p. 25-26.

"La catechesi nell'attività pastorale e missionaria della Chiesa", in *Catechisti per una Chiesa missionaria*, Roma, Pontificia Università Urbaniana 1982, p. 148-159.

"Dialogue in the Mission of the Churches of Asia: Theological Bases and Pastoral Perspectives", *East Asia Pastoral Review*, vol. 19 (Manila 1982) p. 387-388.

"La vita del missionario è un dono della Chiesa per tutte le Chiese", in

Crescere insieme per la Chiesa missionaria in Italia. IV Congresso Nazionale Missionario, Siena, 21-24.09.1982, (Roma), Pontificie Opere Missionarie 1982, p. 147-162.

"L'evangelizzazione in Asia oggi", *Mondo e Missioni*, 111 (Milano 1982) p. 702-705.

"L'inculturation dans les discours de S.S. Jean Paul II en Asie", *Omnis Terra*, 21 (Roma 1982) p. 349-363; (English version): *Omnis Terra*, 16 (Roma 1982) p.459-475.

1983

La Chiesa in Asia oggi. Problemi missionari della Chiesa in ambiente buddhista, Bologna, EMI, 1983, p. 183.

"L'évangélisation en Asie", *Pôles et Tropiques*, 36 (Lyon 1983) p. 106-115.

"Proclaiming the Gospel in Asia Today", *Christ au monde/Christ to the World*, vol. 28 (Rome 1983) p. 69-75.

"Tra i profughi del Laos", *Missioni O.M.I.*, 62/2 (Roma 1983) p. 4-8.

"Evangelizzazione e Buddismo. Il Vangelo riecheggiato in Asia", *Omnis Terra* 1 (Roma 1983) p. 170-186.

1984

"Dalle Missioni alla missione", *Missioni O.M.I.*, 63/2 (Roma 1984) p. 4-8; 63/3 (1984) p. 4-6.

"Verso la gente", *Missioni O.M.I.*, 63/6 (Roma 1984) p. 35-38.

"I vent'anni del Segretariato per i non cristiani", *Missioni O.M.I.*, 63/7 (Roma 1984) p. 47-50.

1985

"Edificazione della Chiesa e inculturazione", *Servizio della Parola*, 17 (Brescia 1985) p. 32-34.

"Catecumenato e battesimo di adulti in Asia", in *La proposta di iniziazione alla vita cristiana. Rito dell'iniziazione cristiana degli adulti. Teologia-Liturgia-Pastorale* (Torino, Elledici 1985), p. 382-395.

"Mission in Relation to Cultures and Religion", *Omnis Terra*, 19 (Roma 1985) p. 224-227.

"Giovani consacrati per l'evangelizzazione in un mondo nuovo", *Notiziario CISM*, n. 228 (Roma 1985) p. 139-151.

"Missiografia", in *Missiologia oggi*, Roma, Pontificia Università Urbaniana 1985, p. 253-262.

"La "missio ad gentes" nella missione della Chiesa e il ruolo degli Istituti", in *Missione ad gentes/Chiesa locale/Istituti missionari*, Bologna, EMI, 1985, p. 29-51.

1986

"Fondamenti teologici della missione", in *Spiritualità della missione*, (Fiamma viva, 27), Roma, Teresianum, 1986, p. 13-34.

"Il fenomeno delle sette o nuovi movimenti religiosi. Una sfida pastorale", *Rivista del clero italiano*, 66/10 (Milano 1986) p. 668-677.

"L'Islam nella formazione seminarista", *Seminarium*, 28 (Roma 1986) p. 207-209.

"I laici e l'evangelizzazione in Asia", in *Corso di formazione missionaria*, II/2, Roma, PUM, 1986, p. 1-27.

"The Laity in the Churches of Asia", *Sedos*, vol. 18 (Roma 1986) p. 210-213.

"Les laïcs et l'évangélisation: Asie", *Omnis Terra*, 25 (Roma 1986) p. 3-12.

"La vocazione missionaria della Chiesa", *Presenza pastorale*, 56/9-10 (Roma 1986) p. 123-135.

1987

"Missione e inculturazione", *Parola, Spirito e Vita*, n.16 (Bologna 1987) p. 301-316.

"Il Santo Padre a Fort Simpson fra gli Amerindiani", *Missioni O.M.I.*, 66/8 (Roma 1987) p. 129-143.

"Missione e inculturazione", in *Testimoni fino all'estremità della terra*, (Parola, Spirito e Vita, 16), (Bologna) 1987, p. 301-316.

1989

"A Missionary Formation to Meet the Challenges of Today", *Omnis Terra*, 23 (Roma 1989) p. 504-515.

"Minorità cristiana en el Pakistan musulmano", *Omnis Terra*, 21 (Roma 1989) p. 300-303.

"Le Pontificie Opere Missionarie, anima dell'impegno della Chiesa", in *Corso di formazione missionaria*, Roma, (PUM 1989), p. 1-28.

"La missione nella prospettiva asiatica", *Missioni O.M.I.*, 67/7-8 (Roma 1989) p. 14-17.

"La sfida dell'inculturazione: India" *Missioni O.M.I.*, 67/7-8 (Roma 1989) p. 18-22.

"Indonesia: Chiesa in crescita in Paese musulmano", *Missioni O.M.I.*, 67/7-8 (Roma 1989) p. 23-28.

"Pakistan: minoranza cristiana", *Missioni O.M.I.*, 67/7-8 (Roma 1989) 29-33.

"Thailandia: Vita contemplativa in Paese buddhista in rapida modernizzazione", *Missioni O.M.I.*, 67/7-8 (Roma 1989), p. 34-37.

"Bangladesh: È possibile uno stato secolare in un Paese musulmano", *Missioni O.M.I.*, 67/7-8 (Roma 1989) p. 38-41.

"Tra i poveri delle Filippine: un Paese in fermento", *Missioni O.M.I.*, 67/11 (Roma 1989) p. 12-18.

1990

Volti della Chiesa in Asia, (Dossier Chiese 3), Milano, Edizioni Paoline, 1990, 150 p.

"India the Challenge of Inculturation", *Mission Outlook*, vol. 22/4 (London 1990) p. 127-130.

"Indonezja: Rozkwit Kosciola w kraju muzulmanskim", *Misyjne Drogi*, 8 (Poznan 1990) p. 14-16.

"Il missionario dell'Asia e per l'Asia", in *Corso di formazione missionaria*, VI/2, Roma, (PUM 1990), p. 1-28.

"The Philippines", *Omnis Terra*, 24 (Roma 1990) p. 203-208. (Version espagnole): *Omnis Terra*, 22 (Roma 1990) p. 266-271.

"India: the Challenge of Inculturation", *Omnis Terra*, 24 (Roma 1990) p. 358-361.

"Hong Kong: Una finestra e un ponte con la Cina", *Missioni O.M.I.*, 68/7 (Roma 1990) p. 81-85.

"Le contenu de la nouvelle évangélisation", *Omnis Terra*, 29 (Roma 1990) p. 186-191. (Version espagnole): *Omnis Terra*, 22 (Roma 1990) p. 356-361.

"Sinodo dei Vescovi 1990: dimensione missionaria e formazione alla missionarietà dei sacerdoti", *Omnis Terra*, 8 (Roma 1990) p. 249-263. (Version française): *Omnis Terra*, 29 (Roma 1990) p. 527-541. (Version espagnole): *Omnis Terra*, 22 (Roma 1990) p. 527-541.

1991

"*Redemptoris Missio* de Juan Pablo II: Un grito pro la misión", in *Cristo Chiesa Missione. Commento alla 'Redemptoris missio'* (Studia Urbaniana, 38), Roma, Pontificia Università Urbaniana 1992, p. 29-41.

"L'urgenza di tutte le vocazioni missione", in *La missione del Redentore. Commenti all'enciclica*

Redemptoris missio, Bologna, (EMI 1991), p. 88-94.

“Sentido y alcance de la Enciclica “Redemptoris Missio””, in *La mission del año 2000*, (Burgos 1991), p. 3-22.

“Redemptoris Missio” de Jean Paul II: un cri pour la mission”, *Bulletin des Missions Étrangères*, (Paris 1991) p. 161-168.

“L’obiettivo, l’Asia, “Redemptoris Missio”, *Nigrizia*, 109/9 (Roma 1991) p. 44-47.

“Redemptoris Missio” di Giovanni Paolo II: Un grido per le missioni”, *Omnis Terra*, 9 (Roma 1991) p. 9-15. (Version anglaise): *Omnis Terra*, 25 (Roma 1991) p. 59-66. (Version espagnole): *Omnis Terra* 23 (Roma 1991) p. 59-66.

“Presentazione della “Redemptoris Missio”: Un grido per la Missione”, *Missioni O.M.I.*, 70/3 (Roma 1991) p. 12-24.

“Presentazione dell’enciclica “Redemptoris Missio””, *Notiziario CISM*, N° 263 (Roma 1991) p. 93-107.

“Introduzione alla “Redemptoris Missio” per educatori”, *Religione e scuola*, 19/8 (Brescia 1991) p. 7-11.

“New Evangelization and Religious Life According to Pope John Paul II”, *Omnis Terra*, 25 (Roma 1991) p. 283-293. (Version française): *Omnis Terra*, 30 (Roma 1991) p. 284-295. (Version espagnole): *Omnis Terra*, 23 (Roma 1991) p. 264-295.

“Significato dell’enciclica “Redemptoris Missio” per la Chiesa che è in Italia, *Servizio della Parola*, 23 (Brescia 1991) p. 2-8.

“Redemptoris Missio An Encyclical for Asia”, *Omnis Terra*, 25 (Roma 1991) p. 423-427. (Version française): *Omnis Terra*, 30 (Roma 1991) p. 372-377.

“Dimensione missionaria e formazione alla missionarietà dei sacerdoti”, *Missioni O.M.I.*, 70/1 (Roma 1991) p. 16-25.

“La nuova evangelizzazione nel pensiero di Giovanni Paolo II”, in A. BEGHETTO (ED.), *Nuova evangelizzazione e i religiosi*, (Contributi di teologia, 15), Roma, Città Nuova, 1991, p. 59-90.

“La nouvelle évangélisation selon Jean Paul II”, *Kerygma*, vol. 25, N°57 (Ottawa 1991) p. 165-187.

“Il ruolo degli evangelizzatori secondo la propria vocazione specifica”, *Seminarium*, 31 (Roma 1991) p. 106-117.

“Cile: l’evangelizzazione della famiglia”, *Missioni O.M.I.*, 70/2 (Roma 1991) p. 24-31.

“La cultura via dell’evangelizzazione”, *Asia News*, N° 88 (Milano 1991) p. 175-178.

“Asia: Una y multiple”, *Mision sin fronteras*, N° 129 (Lima 1991) p. 26-30.

“La missione “ad gentes” nella missione integrale della Chiesa”, *Studium*, 87 (Roma 1991) p. 229-236.

“The “Charismatics” of Mission”, *Omnis Terra*, 25 (Roma 1991) p. 236-238. (Version française): *Omnis Terra*, 30 (Roma 1991) p. 231-233; (Version espagnole): *Omnis Terra*, 23 (Roma 1991) p. 243-245.

“La missione ad gentes nella missione integrale della Chiesa. Concetto e necessità”, in *Riflessioni sulla Redemptoris missio*, Roma, Urbaniana University Press, 1991, p. 55-61.

1992

“Gli ambiti della missione ad gentes”, in *Christo Chiesa Missione. Commento alla “Redemptoris missio”*. (Studia Urbaniana, 38) Roma, Pontificia Università Urbaniana, 1992, p. 167-185.

“Sacerdoti per la missione”, in *Vi darò pastori secondo il mio cuore*, (Quaderni dell'Osservatore Romano), Roma 1992, p. 225-232.

“Prêtres pour la mission”, *Omnis Terra*, 31 (Roma 1992) 229-232. (Version anglaise): *Omnis Terra*, 26 (Roma 1992) p. 230-233; (Version italienne): *Omnis Terra*, 10 (Roma 1992) p. 127-129; (Version espagnole): *Omnis Terra*, 24 (Roma 1992) p. 229-232.

“Quelli immensi orizzonti della missione”, *Popoli e Missioni*, Supplemento al n. 5 (Roma 1992) p. 5-8.

“La difícil evangelización de las islas del Pacifico”, *Tercer Mundo*, n. 220 (Madrid 1992) p. 16-19.

“Evangelizzazione in Messico”, *Missioni O.M.I.*, 71/4 (Roma 1992) p. 27-33.

“Dimension misional y formación misionera de los sacerdotes”, *Seminarios*, 37 (Salamanca 1992) p. 449-465.

“La vocation missionnaire à partir de”Redemptoris Missio””, *Omnis Terra*, 31 (Roma 1992)p. 423-435. (Version anglaise): *Omnis Terra*, 26 (Roma 1992) p. 423-434; (Version italienne): *Omnis Terra*, 10 (Roma 1992) p. 257-269; (Version espagnole): *Omnis Terra*, (Roma 1992) p. 423-434.

1993

“Commentary on *Redemptoris Missio*”, in *Redemption and Dialogue: Reading Redemptoris Missio*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books 1993, p. 56-90.

“La vocation missionnaire et “Redemptoris Missio””, *Jeunes et Vocations*, N° 68 (Paris 1993)p. 31- 47.

“Distribuzione del clero e religiosi”, *Omnis Terra*, 11 (Roma 1993) p. 177-179.

“India patria delle religioni”, *Missioni O.M.I.*, 71/10 (Roma 1993) p. 44-48.

“Thailand, Land of Free People”, *Omnis Terra*, 27 (Roma 1993) p. 404-407.

“Répartition du clergé et des religieux”, *Omnis Terra*, 32 (Roma 1993) p. 337-340. (version anglaise): *Omnis Terra*, 27 (Roma 1993) p. 338-341; (version espagnole): *Omnis Terra*, 25 (Roma 1993) p. 338-341.

1994

“La mission au coeur de la vie consacrée”, *Omnis Terra*, 33 (Roma 1994) p. 64-70.

“Svolta promettente della vita religiosa in Africa”, *Omnis Terra*, 12 (Roma 1994) p. 61-63; (version française): *Omnis Terra*, 33 (Roma 1994) p. 143-145; (version espagnole): *Omnis Terra*, 26 (Roma 1994) p. 142-145.

“La vita consacrata al Sinodo sull’Africa”, *Omnis Terra*, 12 (Roma 1994) p. 34-140.

“La Mission aux dimensions du monde”. Aspects missiographiques d’après *Redemptoris Missio*, in *Nouveaux appels de la Mission, Actes du Colloque international de Missiologie, Kinshasa, 20-26.02. 1994* (Revue africaine des sciences de la mission), Kinshasa, 1994, p. 67-86.

“Svolta promettente della vita religiosa in Africa”, *Notiziario CISM*, (Roma 1994) p. 322-326.

“Consecrated Life in the Synod on Africa”, *Omnis Terra*, 28 (Roma 1994) p. 297-303; (version française): *Omnis Terra*, 33 (Roma 1994) p. 293-299; (Version espagnole): *Omnis Terra*, 26

“Perché un Sinodo africano”, *Missioni O.M.I.*, 1/5 (Roma 1994) p. 21-29.

“La Vita religiosa al Sinodo sull’Africa”, *Notiziario CISM* (Roma 1994) p. 420-433.

“South Africa: Reconciliation as New Evangelization”, *Omnis Terra*, 28 (Roma 1994) p. 454-464.

“La Thaïlande, pays des hommes libres”, *Omnis Terra*, 33 (Roma 1994) p. 35-38.

"La Thaïlande, pays des hommes libres", *Pôles et Tropiques*, 47 (Lyon 1994) p. 4-10.

"Concorrere con generoso slancio alla nuova evangelizzazione. Vita Religiosa e nuova evangelizzazione", *Vita Consacrata*, 30 (Milano 1994) p. 83-93.

"Brazil: the Giant of Latin America", *Omnis Terra*, 29 (Roma 1995) p. 190-198.

"Asia: Sfide missionarie in un continente che cambia", *Popoli e Missione*, 9/7 (Roma 1995) p. 44-46.

1996

"La mission *ad gentes* selon l'Exhortation "Vita Consecrata"", *Omnis Terra*, 35 (Città del Vaticano 1996) p. 274-278.

"Religieux dans l'Église d'Afrique à la lumière des synodes: Afrique et vie consacrée", *Revue africaine des sciences de la mission*, (Kinshasa 1996) p. 81-94.

"La presenza oblata in Asia", *Asia News*, 10 (Milano 1996) p. 28-31.

"Missionaries for Asia and from Asia", *Omnis Terra*, 30 (Roma 1996) p. 148-157.

1997

"Cristo Salvatore e Evangelizzatore", in *Annunciamo Gesù Cristo. Trasmissioni della Radio Vaticana*, (Roma, Editrice Rogate 1997), p. 265-281.

"Challenges Facing Religions in Asia", *Omnis Terra*, 31 (Roma 1997) p. 208-214.

"Laici associati nel contesto ecclesiale", *Vita Consacrata*, 33 (Milano 1997) p. 51-65.

"Laïcs Associés dans le contexte ecclésial", *Omnis Terra*, 36 (Roma 1997) p.(363-397.?)

"Laici associati nel contesto odierno della Chiesa, in P. VANZAN, F. VOLPI (edd), *Studi e saggi sulla vita consacrata*, (Roma, Il Calamo 1997), p. 201-215.

1998

"Martirio: espressione eminente della missione", *Missioni O.M.I.*, 5/4 (Roma 1998) p. 12-17.

"Paraguay: La forza della religiosità popolare", *Missioni O.M.I.*, 5/3 (Roma 1998) p. 14-16.

"Cile: La tigre dell'America latina", *Missioni O.M.I.*, 5/1-2 (Roma 1998) p. 12-17.

"La missione *ad gentes* interpella la Chiesa che è in Italia", *La Rivista del clero italiano*, 79/10 (Milano 1998) p. 650-667.

"Sri Lanka: New Evangelization", *Omnis Terra*, 32 (Roma 1998) p. 279-283.

"La ricerca di Dio è nel cuore di tutti", *Popoli e missione* , 12/9-10 (Roma 1998) p. 46-48.

"Tutti i popoli conoscano te, unico vero Dio (Gv 17, 3)", *Popoli e Missione*, supplemento al n. 7 (Roma 1998) p. 11-19.

"Cooperatio Missionalis' Istruzione della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli sulla Cooperazione Missionaria", *L'Osservatore Romano (Documenti)* (14 novembre 1998) I-VI.

Capitolo III Vita religiosa

1990

"Vita religiosa al Sinodo", *Notiziario CISM*, n. 261 (Roma 1990) p. 393-401.

1991

“Nuova evangelizzazione e vita religiosa”, in *Vita religiosa, bilancio e prospettive. Atti della celebrazione del XXV° del decreto conciliare Perfectae caritatis promossa dalla CISM e dall’USMI, Roma, 23-25, 05.1991*, (Roma, Editrice Rogate, 1991), p. 107-131.

1992

“Vita religiosa e nuova evangelizzazione”, *Notiziario CISM*, n. 273 (Roma 1992) p. 400-410.

“Testimoniare la comunione nell’unità ecclesiale: aspetti specifici per religiosi”, *Informationes SCRIS*, 18/2 (Vaticano 1992) p. 263-271.

1993

“Nuova evangelizzazione e vita comunitaria”, in *Nel segno dell’unità. Relazioni del Capitolo Generale delle Suore della Carità di Maria Bambina*, Roma, Suore della Carità 1993, p. 55-78.

“Vita religiosa e nuova evangelizzazione”, *Omnis Terra*, 9 (Roma 1993) p. 101-106.

“La communauté religieuse facteur de nouvelle évangelisation”, *Omnis Terra*, 32 (Roma 1993) p. 213-218; (version anglaise): *Omnis Terra*, 27 (Roma 1993) p. 216-221; (version espagnole): *Omnis Terra*, 25 (Roma 1993), p. 216-221.

“L’inculturation , défi pour la vie religieuse”, *Omnis Terra*, 32 (Roma 1993)

p. 488-493; (version anglaise): *Omnis Terra*, 27 (Roma 1993) p. 492-497; (version espagnole): *Omnis Terra*, 25 (Roma 1993) p. 492-497.

1994

“La missione dei religiosi alla luce del Sinodo sulla vita consacrata”, in *Il Sinodo dei Vescovi sulla Vita Consacrata*, (Roma, Editrice Rogate, 1994), p. 15-33.

“L’inculturazione della vita consacrata”, in *Il Sinodo dei Vescovi sulla Vita Consacrata*, (Roma, Editrice Rogate, 1994), p. 237-246.

“La vita consacrata al Sinodo sull’Africa”, *Omnis Terra*, 12 (Roma 1994) p. 134-140; (version espagnole): *Omnis Terra*, 26 (Roma 1994) p. 297-303.

“Consecrated Life at the Frontiers of Mission”, in *Correspondence Course on Missionary Formation (PMU), Lesson Three*, (Roma, Pontifical Missionary Union 1994), p. 1-17. (Version italiana): “La vita consacrata alle frontiere della missione”, in *Corso di corrispondenza (PUM), Lezione 4*, (Roma, Pontificia Unione Missionaria, 1994), p.1-13; (version française): “La vie consacrée aux frontières de la mission”, dans *Cours de correspondance (UPM), Leçon 3*, (Roma, Union Pontificale Missionnaire, 1994), p. 1-18; (version espagnole): “La vida consagrada en las fronteras de la misión”, in *Curso de formación misionaria (PUM), Lección 3*, (Roma, Pontificia Union Misionaria, 1994), p. 1-17.

“Svolta promettente della vita religiosa in Africa”, *Omnis Terra*, 12 (Roma 1994) p. 61-63.

“Concorrere con nuovo slancio alla nuova evangelizzazione. “Lineamenta” per il Sinodo 1994”, *Vita Consacrata*, 30 (Milano 1994) p. 83-93.

“USG Congress on Consecrated Life”, *Omnis Terra*, 28 (Roma 1994) p. 64-69.

“La Mission au coeur de la vie consacrée”, *Omnis Terra*, 33 (Roma 1994) p. 64-70.

“A confronto con le culture. Religiosi/e sulle frontiere della missione in Asia”, *Testimoni*, 17 (Milano 1994) p. 21-28.

“A Promising Turning Point for Religious Life in Africa”, *Omnis Terra*, (Roma 1994) p. 144-146; (version française): *Omnis Terra*, 33 (Roma 1994) p. 143-145; (version espagnole): *Omnis Terra*, 26 (Roma 1994) p. 142-144.

“L’inculturazione sfida per la Vita Consacrata”, *Vita Consacrata*, 30 (Milano 1994) p. 331-338.

"Religiose e religiosi alle frontiere della missione", *Asia News*, n. 147 (Milano 1994) p. 204-213; n. 148 (Milano 1994) p. 235-243.

"Consecrated Life in Synod on Africa", *Omnis Terra*, 28 (Roma 1994) p. 297-303; (version française): *Omnis Terra*, 33 (Roma 1994) p. 293-299.

"La vita consacrata al Sinodo sull'Africa", *Informationes SCRIS*, 20/1 (Città del Vaticano 1994) p. 70-83.

"L'inculturazione sfida per la vita religiosa", *Omnis Terra*, 12 (Roma 1994)

p. 179-184. "La vita consacrata al Sinodo sull'Africa", *Notiziario CISM*, (Roma 1994) p. 420-433.

"Inculturation, a Challenge for Religious Life", *Omnis Terra*, 28 (Roma 1994) p. 492-497; (version espagnole): *Omnis Terra*, 26 (Roma 1994) p. 492-497.

"Être Supérieur majeur aujourd'hui", *Vie Oblate Life*, 53 (Ottawa 1994) p. 223-233.

1995

"Nel cuore e alle frontiere della Chiesa", in *Testimoni e profeti. Dopo il sinodo sulla Vita Consacrata*, (Roma, Centro Studi USMI, 1995), p. 73-83.

"The Mission of Religious After the Synod on Consecrated Life", *Sedos*, vol. 27 (Rome 1995) p. 53-58.

"Dialogue interreligieux et vie religieuse", *Pro Dialogo*, n. 89 (Città del Vaticano 1995) p. 171-175.

"Superar fronteras: La misión de la vida religiosa nel Sinodo. Los retos del liderazgo en America latin. Carta a los Superiores de America latin", *Selección de Estudios Oblatos*, n. 46 (Roma 1995) p. 11-38.

"Superar fronteras: La misión de la Vida religiosa nel Sinodo", *Testimonio*,

n. 148-149 (Santiago, Cile 1995) p. 51-58. "La vita religiosa alle frontiere della missione in Asia", in *Unità e Carismi*,

n. 6 (Roma, Città Nuova 1995), p. 6-9. "L'inculturazione nel Sinodo sulla Vita consacrata", *Informationes SCRIS*, n. 2/n. 1 (Città del Vaticano 1995) p. 155-163.

"Vita consacrata come esperienza e segno di dialogo", in *Vita Consacrata*, (Roma, Ed. Rogate, 1996), p. 235-243.

"Missione ad gentes impegno per la Vita Consacrata", in *Vita Consacrata (Quaderni de l'Osservatore Romano)*, (Città del Vaticano, 1996) p. 251-256.

"Il Sinodo sulla vita consacrata e il tema dell'inculturazione", in *La Vita Consacrata e la sfida dell'inculturazione*, (Tivoli, Ed. Rogate, 1996), p. 9-38.

"Dialogo come stile e metodo della missione", *Religiosi in Italia*, n. 293 (Roma 1996) p. 54-77.

"The Mission "ad gentes" according to "Vita Consecrata"", *Omnis Terra*, 30 (Città del Vaticano 1996), p. 274-278.

"Laici associati nell'odierno contesto ecclesiale", *Religiosi in Italia*, n. 296 (Roma 1996) p. 190-204.

1997

"Dimensione missionaria della vita consacrata nel contesto italiano. Approfondimenti sull'Esortazione Apostolica "Vita Consecrata"", in *Consacrati a Dio*, (Roma, CISM 1997), p. 407-422.

"Sinodo y Exhortación Postsinodal sobre la Vida Consagrada", *Enfoque de la conferencia Boliviana de Religiosas y Religiosos*, n. 98 (La Paz 1997) p. 24-31.

1998

“Problematiche e prospettive comuni a tutti gli istituti di vita consacrata nella missione ‘ad gentes’”, in *52° Conventus Semestralis USG, 1 maggio 1998*, (Roma, USG 1998) p. 63-79.

“La carità fa emergere la comunione. La riconciliazione di padre Balasuriya”, *Vita Consacrata*, 34 (Milano 1998) p. 351-362.

Capitolo IV Missionari Oblati di Maria Immacolata

1970

“Oblats, quel type de missionnaire sommes-nous?”, *Études Oblates*, 29 (Ottawa, 1970) p. 16-46.

1971

“Dimension missionnaire et communauté oblate”, *Études Oblates*, 30 (Ottawa, 1971) p. 9-16.

“Missionnaires des pauvres”, *Études Oblates*, 30 (Ottawa 1971) p. 92-100.

1972

“Charisme et autorité: rapports entre supérieurs religieux et hiérarchie locale”, *Études Oblates*, 31 (Ottawa 1972) p. 67-80.

“Évaluation et perspectives de la communauté oblate”, *Études Oblates*, 31 (Ottawa 1972) p. 67-80.

1974

“Notre identité religieuse et la mission”, *Vie Oblate Life*, 33 (Ottawa 1974) p. 241-251.

1975

“Bishop de Mazenod: A Man and a Message for Today’s Mission”, *Vie Oblate Life*, 34 (Ottawa 1975) p. 181-193.

“Mons. de Mazenod, un uomo e un messaggio per la missione del nostro tempo”, *Missioni O.M.I.*, 34 (Roma 1975) p. 32-35.

1976

“Parrocchie oblate”, *Documentation O.M.I.*, n. 71 (Roma 1976) p. 1-12.

1977

“The Oblate Charism of Evangelization in the Light of “Evangelii Nuntiandi””, *Vie Oblate Life*, 36 (Ottawa 1977) p. 177-192.

“Éclairages sur les valeurs fondamentales de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée”, *Vie Oblate Life*, 36 (Ottawa 1977) p. 269-298.

“Appels et nouvelles missions”, *Vie Oblate Life*, 38 (Ottawa 1979) p. 129-143. “Nel Pakistan”, *Missioni O.M.I.*, 58/4 (Roma 1979) p.41-44; 58/7 (1979) p. 10-14.

1981

“Rapporto tra missione al popolo e carisma dell’Istituto. Saggio ermeneutico nel contesto dei Missionari Oblati di Maria Immacolata”, in *Missioni al popolo per gli anni ‘80*, (Roma 1981), p. 639- 664.

"Father Thomas, Founder of the Rosarians", *Vie Oblate Life*, 40 (Ottawa 1981) p. 11-25.

"Connection Between Popular Missions and the Charism of the Institute: Hermeneutical Essay in context of the Missionary Oblates of Mary Immaculate", *Vie Oblate Life*, 40 (Ottawa 1981) p. 155-185.

"Le missioni popolari oggi", *Missioni O.M.I.*, 60/3 (Roma 1981) p. 6-18; 35-38.

1982

"Les Oblats du Pakistan nous parlent", *Pôles et Tropiques*, 35 (Lyon 1982) p. 151-156.

1983

"L'évangélisation chez les Oblats aujourd'hui", *Vie Oblate Life*, 42 (Ottawa 1983) p. 341-352.

1985

"Monseñor de Mazenod: un hombre y un mensaje para la misión de nuestro tiempo", *Selección de Estudios Oblatos*, N° 15 (Roma 1985) p. 39-52.

1988

"Conexión entre las misiones populares y el carisma del Instituto", *Selección de Estudios Oblatos*, n. 25 (Roma 1988) p.1-49

"Community", *Vie Oblate Life*, 47 (Ottawa 1988) p. 3-10.

"Mary in the life and mission of Blessed Joseph Gérard", *Omnis Terra*, 22 (Roma 1988) p. 564-571; (Version française): *Omnis Terra*, 27 (Roma 1988) p. 564-570, (version italienne): *Omnis Terra*, 6 (Roma 1988) p. 275-283; (version espagnole): *Omnis Terra*, 20 (Roma 1988) p. 564-571.

1989

Il Beato Giuseppe Gérard ci parla, (Quaderni di Vermicino, 24) Frascati, Studentato O.M.I., 1989, p. 1-55.

"Cinquant'anni di presenza oblata nelle Filippine", *Missioni O.M.I.*, 68/11 (Roma 1989) p. 19-29.

"Mary in the Mission of the Oblates", *Vie Oblate Life*, 48 (Ottawa 1989) p. 3-18.

"Le Bienheureux Joseph Gérard et l'identité oblata", *Vie Oblate Life*, 48 (Ottawa 1989) p. 155-175.

"Regard sur la Congrégation après trois ans de généralat. Identité des fidèles laïcs" *Acta Administrationis Generalis O.M.I.*, vol. 12 (Roma 1989) p. 9-13; 14-18.

"Un charisme pour l'Église: Charisme oblata et laïcs", *Vie Oblate Life*, 48 (Ottawa 1989)p. 39-46.

"Marie dans la vie et la mission du Bienheureux Joseph Gérard", *Vie Oblate Life*, 48 (Ottawa 1989) p. 420-423.

1990

"La comunità oblata – comunità evangelizzatrice" in *Ispirazione biblica, identità carismatica, attuazione storica*, (Quaderni di Vermicino, 26), Frascati, Studentato O.M.I., 1990, p. 7-13.

"La comunità oblata", *Documentation O.M.I.*, n. 172 (Roma 1990) p. 1-16.

"Al servizio del carisma oblata", *Documentation O.M.I.*, n. 174 (Roma 1990) p. 1-39.

1991

“Un uomo consacrato alla missione, p. Josef Metzler, omi”, in W. HENKEL (ed.) *Ecclesiae Memoriae. Miscellanea in onore del R. P. Josef Metzler, omi, Prefetto dell'Archivio Segreto Vaticano*, (Roma, Herder 1991) p. 11-19.

“El Beato José Gérard y la identidad oblata”, *Selección de Estudios Oblatos*, N° 34 (Roma 1991) p. 1-10.

“Maria en la vida y en la misión del Beato José Gérard”, *Selección de Estudios Oblatos*, N° 34 (Roma 1991) p. 2-26.

“Temps spécial de prière et d'animation pour les vocations oblates”, *Acta Administrationis Generalis*, vol. 14 (Rome 1991) p. 21-24; 25-28.

“Marie, Mère des hommes”, *Pôles et Tropiques*, 45 (Lyon 1992) p. 3-10.

“Australia, Una Chiesa per giovani”, *Missioni O.M.I.*, 70/1 (Roma 1992) p. 18-26.

“Canada: Un'avventura senza limiti. Gli O.M.I. 150 anni in Canada”, *Missioni O.M.I.*, 70/2 (Roma 1992) p. 10-17.

1993

“La Guyane française, un pays en Amérique latine pas comme les autres”, *Pôles et Tropiques*, 46 (Lyon 1993) p. 24-28.

“Cristo sorgente del nostro essere. Testimoni in comunità apostolica”, *Documentazione O.M.I.*, n. 193 (Roma 1993) p.1-15.

1994

“La carità fraterna”, *Documentazione O.M.I.*, n. 197 (Roma 1994) p. 3-23.

1995

“Gli Amerindiani di Stati Uniti e Canada”, *Missioni O.M.I.* 2/12 (Roma 1995) p. 20-25.

“Rinnovarsi nel carisma oblato guardando a Eugenio de Mazenod, nostro Fondatore. Lettera in occasione della canonizzazione del Fondatore”, *Documentazione O.M.I.* 202 (Roma 1995) p. 3-28. (Version française): *Acta Administrationis Generalis O.M.I.*, vol. 18 (Rome 1995) p. 37-58; (version anglaise): *Acta Administrationis Generalis O.M.I.*, vol. 18 (Rome 1995) p. 59-79.

“Les Missions Étrangères pour Eugène de Mazenod”, *Omnis Terra*, 34 (Roma 1995) p. 446-452. (Version anglaise): *Omnis Terra*, 29 (Roma 1995) p. 443-449.

“Oblates and Laity can Cooperate in the Light of the Charism”, *Vie Oblate Life*, 54/1 (Ottawa 1995) p. 3-16.

“Postfazione. Continuità di un carisma”, in F. CIARDI, *Eugenio de Mazenod: un carisma di missione e di comunione*, (Roma, Città Nuova 1995) p. 197-204.

1996

“Eugenio de Mazenod e le missioni esterne”, in *Solenne atto accademico in onore di Mazenod, Conforti, Comboni, Pontificia Università*

Urbaniana, 13.03.1996, (Euntes Docete, 49), Roma, PUU, 1996, p. 335-348.

“Gli Oblati di Maria Immacolata, un carisma di missione e di comunione”, in F. CIARDI (ed.), *In ascolto dello Spirito*, (Roma, Città Nuova 1996), p. 194-204.

“Eugenio de Mazenod oggi”, *Missioni O.M.I.*, 3/1 (Roma 1996) p. 19-34.

“Eugenio de Mazenod hoy: Parmenencia de su visión y de su dinamismo misionario”, *Selección de Estudios Oblatos*, (Rome 1996) p. 19-45.

- “Guardando a Eugenio de Mazenod”, *Vita Consacrata*, 32 (Milano 1996) p. 204-219.
- “Testigos in comunidad apostolica”, *Vida Religiosa*, 51 (Madrid 1996), p. 164-174.
- “Les Laïcs associés dans le contexte ecclésial”, *Vie Oblate Life*, 55 (Ottawa 1996) p. 215-231; 233- 248.
- “Laicos asociados en el contexto eclesial”, *Vida Religiosa*, 51 (Madrid 1996) p. 373-383.
- “Laicos asociados en el contexto eclesial”, *Selección de Estudios Oblatos*, n. 50 (Roma 1996) p. 1-24.
- “Ukraine: terre de frontière”, *Omnis Terra*, 35 (Città del Vaticano 1996) p. 428-434.
- “Témoins en communauté apostolique. Rencontre intercapitulaire, Samphran, Thaïlande”, *Acta Administrationis Generalis O.M.I.*, 18 (Rome 1996), p. 94-111; 112-129.

1997

- “Il Filo spezzato. Caso Balasuriya”, *Jesus*, 19/2 (Milano 1997) p. 48-52.
- “La mission des Oblats en Ukraine”, *Omnis Terra*, 36 (Città del Vaticano 1997) p. 168-170.
- “Polonia: la Chiesa risponde alle sfide dei tempi”, *Missioni O.M.I.*, 4/8-9 (Roma 1997), p. 13-20.
- “Eugène de Mazenod et les Oblats aujourd’hui dans le monde. Colloque du 18 novembre 1995 à l’occasion de la canonisation”, in J. CHÉLINI (ed.), *Saint Eugène de Mazenod*, (Aix-en-Provence 1997) p. 99-113.
- “Gli ultimi dodici anni. L’esperienza di un Superiore Generale”, *Missioni O.M.I.*, 5/6 (Roma 1998) p. 21-23.
- “L’expérience d’un Supérieur général”, *Vie Oblate Life*, 57 (Ottawa 1998) p. 189-195. “Le rôle des Laïcs Associés au charisme oblat dans l’Évangélisation”, *Vie Oblate Life*, 57 (Ottawa 1998) p. 369-377.

Marek ROSTKOWSKI, O.M.I.