

VIE
OBLATE
LIFE

TOME SOIXANTE-SIX / 2
VOLUME SIXTY-SIX / 2

2007

OTTAWA, CANADA

Une amitié difficile et décisive aux sources de l'existence oblate: Eugène de Mazenod et Charles de Forbin-Janson

Michel Courvoisier, o.m.i.

SUMMARY: Charles de Forbin-Janson held an important place in Eugene de Mazenod's life. The two were about the same age and classmates at St. Sulpice Seminary in Paris; they remained close friends for nearly forty years. Charles exercised a strong influence upon his fellow seminarian and held him under the sway of his apostolic enthusiasm. As priests, both were inspired to dedicate themselves to the reevangelisation of France after the Revolution, Charles joining the *Missionnaires de France* who preached mainly in urban areas, while Eugene gathered around him a small group of *Missionnaires de Provence* to preach to the poor of countryside parishes. In spite of Charles's pressing invitation to join him, Eugene judged that his call was to serve the poor in regional missions and, later, in foreign countries. Charles tended to involve himself in a variety of great apostolic projects, while Eugene resisted being seduced by him and persevered in consolidating his missionary Society into a lasting reality. Charles became bishop of Nancy in 1823 but, for political reasons and tensions with his clergy, he was obliged to leave his diocese in 1830, never to return. He then dedicated himself to the preaching of missions, even in America where he spent two years (1839-1841); he is still remembered today as the founder of the missionary society of the Holy Childhood shortly before his death at Marseilles in 1844. The A. concludes: "By their social rank, their character, their education, their ideas and projects, Eugene had much in common with his friend Charles. Their history as missionaries and bishops could have unfolded in a parallel way. Our question: How is it that Eugene did not become another Charles? ... Maybe because Eugene chose modesty, patience and, finally, realism in the service of the Church and the Gospel."

Charles de Forbin-Janson tient une place majeure dans la vie d'Eugène de Mazenod. Leur rencontre au séminaire de Saint-Sulpice va établir entre eux de très forts liens d'amitié. La perspective de travailler ensemble dans un unique groupe missionnaire parcourt leur correspondance des années 1812-1817. Eugène semble alors bien près de rejoindre son ami. Les besoins urgents de la Provence vont cependant l'amener à ce à quoi il ne se sentait guère porté, fonder une œuvre distincte. Bien plus, « les inconcevables instabilités de projets » de Forbin lui font peu à peu découvrir l'impossibilité de collaborer. Charles n'a pas 39 ans quand il devient évêque de Nancy; il y connaît de grosses difficultés. La nomination d'Eugène comme évêque d'Icosie neuf ans plus tard lui fera à son tour rencontrer des difficultés analogues. Finalement, Marseille adoptera son évêque, tandis que Nancy rejettera le sien. Il se trouve enfin que c'est à Marseille que Charles vivra ses derniers moments.

Ce qui a été conservé de leur correspondance, puis du *Journal* d'Eugène permet d'entrevoir ce que furent leurs relations. Ces documents révèlent une spontanéité à laquelle les écrits officiels ne font pas droit. On notera par exemple leurs attitudes opposées devant les rumeurs d'apparitions et de prophéties, pour lesquelles, à la différence de Charles qui se laisserait facilement entraîner, Eugène « fait profession d'être le plus incroyant des mortels ». Eugène multiplie les conseils, dans des circonstances très variées. Charles cependant « ne se départ pas de son habitude de ne les jamais suivre », ce

qui ne réjouit guère son ami. « Les hommes les plus saints sont parfois bien drôles », note Eugène dans son *Journal* le 1^{er} août 1838¹.

Eugène est d'abord séduit par le dynamisme et l'esprit d'entreprise de son ami. Petit à petit, il prend son autonomie, ce qui permettra la naissance de la Congrégation des Oblats. Cet essai de portraits parallèles voudrait mettre en relief deux personnalités apostoliques. Les lentes constructions, dans la patience et l'humilité, ont en définitive plus d'avenir que les enthousiasmes communiqués aux foules. Le récit de cet itinéraire et de ces relations paraît essentiel pour la connaissance d'Eugène de Mazenod et de son projet, tel qu'il l'a réalisé, et tel qu'il est remis entre nos mains.

I. De la noblesse d'Ancien Régime au séminaire de Saint-Sulpice

Été 1808. Le chevalier Eugène de Mazenod a 26 ans. Sa décision a mûri et il en a informé ses proches. A l'automne, il va quitter Aix pour entrer au séminaire de Saint-Sulpice à Paris. La vie mondaine d'Aix ne lui offre plus d'attraits. La longue et difficile période de recherche de soi (elle a duré une dizaine d'années) se conclut dans un clair discernement de l'appel de Dieu, qui le veut au service de son Église. Il n'est retenu par aucune attache professionnelle. Il lui coûte seulement de s'éloigner de ses proches, d'autant que sa mère est loin d'approuver son choix. La nouvelle ne rejoindra que plus tard son père, dont l'exil se prolonge en Sicile.

Ce même été, le comte Charles de Forbin-Janson, 23 ans, prend une décision analogue. Depuis trois années, il est membre de la haute administration impériale, occupant la fonction prometteuse d'auditeur au Conseil d'État. Ce choix du séminaire surprend tout autant sa famille. Sa mère lui préparait un beau mariage, tandis que son père, à la vie plutôt agitée, est alors prisonnier des Anglais. Le biographe de Charles raconte, non sans enjoliver:

Un beau jour, au commencement de 1808, le jeune auditeur trouva sous le porche (de l'hôtel particulier de la famille, rue Saint-Guillaume à Paris) cheval, domestique et cabriolet qui l'attendaient, spécialement attachés à son service. Il en usa pendant quelque temps; mais les vacances passées, probablement à l'ouverture de l'année scolaire, au lieu de se diriger vers le Conseil d'Etat, il dit au cocher de tourner bride du côté du séminaire Saint-Sulpice. Arrivé à la porte d'entrée, il descend, remercie son conducteur et lui donne ordre de retourner à l'hôtel de Janson, attendu qu'il n'a plus que faire d'un équipage².

Eugène et Charles ne se connaissaient que depuis deux ans. On ne peut pas encore parler d'amitié. Celle-ci va naître à Saint-Sulpice et sera déterminante pour les choix d'Eugène. Bien des connivences se feront jour au long de leur vie au service de l'Église, mais aussi des prises de distance. Ce qu'on appelle aujourd'hui *charisme oblat* en reste profondément marqué.

Deux familles aristocratiques

Quand Eugène naît à Aix en 1782, il n'y a pas 130 ans que ses ancêtres, des négociants marseillais, ont accédé à la noblesse; le titre qu'ils ont acheté a été confirmé en 1667 par décision royale. Par la suite, le grand-père d'Eugène, Charles-Alexandre (1718-1795), abandonne le négoce familial pour une carrière d'officier, plus conforme à son statut

¹ *Écrits oblats* (EO) 19, p. 162.

² Philpin de RIVIÈRE, *Vie de Mgr de Forbin-Janson*. Paris, 1891, p. 31.

social. Mais un malheureux accident de cheval vient, au bout de quatre ans, interrompre cette carrière. Il se lance dans des études de droit et achète en 1741 une charge de président en la Cour des Comptes et Aides de Provence. D'où de lourdes dettes, les documents parlent de 165 000 livres, qu'il ne sera jamais capable de rembourser et qui pèseront sur sa vie et celle des siens... Son fils Charles-Antoine (1745-1820) acquiert à son tour une charge identique. Par bonheur, la dot de son épouse, Marie-Rose Joannis (1760-1851), arrange quelque peu les affaires du couple, dans lequel Eugène vient au monde le 1^{er} août 1782.

La noblesse des Forbin est nettement plus haute et plus ancienne. Leur maison compte parmi les plus illustres de la Provence, aussi bien par les charges qu'elle a remplies que par les biens dont elle dispose. Au cours des siècles, 25 Forbin ont été Chevaliers de Malte. Le grand ancêtre, Palamède de Forbin (+ 1508), fut ministre du roi René et persuada celui-ci de laisser ses États au roi de France; en récompense, Louis XI le nomma gouverneur de Provence. Il va de soi que la famille comprend des militaires et des ecclésiastiques. On mentionne sous Louis XIV un commandant de mousquetaires qui s'empara de la forteresse de Valenciennes, et aussi un marin, Claude (1656-1733), compagnon de Jean Bart, qui combattit en Sicile et aux Antilles, fut fait prisonnier par les Anglais en même temps que l'illustre Dunkerquois, avec lequel il s'évada. Le roi du Siam en fit un « grand amiral ». Le *Larousse* précise qu'il avait si terrible réputation que les marins ennemis priaient afin que Dieu ne le leur fasse pas rencontrer sur leur route. Un Forbin-Janson, évêque de Marseille de 1668 à 1679, deviendra cardinal et ambassadeur de Louis XIV auprès du pape. À ce titre, il fit des démarches pour que les Soeurs de la Visitation obtiennent du Saint-Siège l'autorisation de célébrer la fête du Sacré-Coeur avec propre. Un autre oncle sera archevêque d'Arles de 1711 à 1741. Les aînés de la famille héritent du titre de marquis. Le grand-père de Charles (1726-1809) était maréchal de camp, grade équivalent à celui de général de brigade. Quant au père de Charles (1746-1832), il fit de même une carrière d'officier et héritera du titre de marquis à la mort de son père.

On est alors à la veille de la Révolution. Le Royaume de France est engagé dans des impasses de toutes sortes. Les dettes s'accumulent et les caisses sont vides. Après diverses tentatives de réforme, dont aucune n'aboutit, le roi Louis XVI convoque les États généraux. Leflon³ fait le récit des controverses qui divisent alors la noblesse provençale au sujet des élections des délégués aux États. Ne faut-il pas se tenir aux règles fixées il y a presque trois siècles, règles dont le père d'Eugène est le spécialiste? Comment accepter de se plier aux règles nouvelles décrétées par le roi? Toujours est-il que le grand-père de Charles tout comme le père d'Eugène sont élus avec d'autres pour aller à Versailles protester auprès du roi contre l'abandon par celui-ci des règles séculaires de la constitution provençale, pourtant établies par le traité unissant la France et la Provence, cette constitution étant déclarée « intangible » et « sacrée », dit Leflon. La démarche échoue. Mais les deux familles manifestent alors une même manière de se référer avant tout au passé et une incapacité de comprendre que le monde est en train de changer.

Sous la Révolution et le Consulat

On sait ce que fut la période révolutionnaire pour la famille Mazenod, l'émigration à Nice, puis à Turin, Venise, Naples et Palerme, les humiliations de toutes sortes qui l'accompagnent, l'irréversible séparation entre les parents d'Eugène, les solutions trouvées

³ J. LEFLON, *Eugène de Mazenod*, I. Paris, 1957, pp. 54-64.

pour tenter de sauvegarder la fortune familiale, le papa ne conservant que les dettes... Eugène revient à Aix en octobre 1802, il a vingt ans. Il connaît alors six années particulièrement difficiles, tous ses projets échouent: mariage, fortune, situation, etc. Son voyage à Paris en 1805 ne lui permet même pas d'obtenir un passeport pour la Sicile où il rêvait de s'établir.

La famille de Charles a connu des bouleversements analogues. Le frère de Charles, de deux ans son aîné, s'enorgueillit d'avoir comme parrain le duc-électeur de Bavière, avec qui la famille continue d'entretenir des liens étroits. Charles naît le 3 novembre 1785 à Paris dans l'hôtel familial du 38 rue St-Guillaume. Baptisé à l'église St-Sulpice, il est admis dans l'Ordre de Malte, alors qu'il a à peine six semaines... Mais quelques années plus tard, c'est la Révolution et il faut fuir Paris. On trouve refuge en Suisse, au château de Vufflens, près de Lausanne, dans des conditions pourtant moins précaires que pour les Mazonod. Cependant deux de leurs très proches parents mourront guillotins à Lyon: ce sont le père et le frère d'Auguste de Forbin, que nous allons retrouver.

La comtesse de Janson, née princesse de Galléan, nous est présentée comme une femme de volonté et de courage. C'est ainsi que, pour sauvegarder la fortune familiale et apporter un soutien financier à sa famille en exil, elle fait plusieurs allers et retours entre Lausanne et Paris, évidemment dans la clandestinité. On rapporte qu'elle s'arrangea pour trouver accès auprès de plusieurs chefs révolutionnaires, dont Barras et Fouché, afin d'obtenir des passe-droits pour les siens. Bien plus, elle collecta une somme colossale dans l'intention de soudoyer les gardiens de prison de la reine Marie-Antoinette et de prendre sa place au cachot (on parle d'une grande ressemblance entre les deux femmes). Le refus de Marie-Antoinette de s'évader la conduisit à l'échafaud et sauva la vie de la comtesse. Pendant ce temps, le père de Charles faisait partie de l'Armée des Princes organisée contre la Révolution, dans l'idée de rétablir la royauté. Des documents indiquent que son départ à l'étranger entraîna pour la fortune familiale une perte de deux millions de livres, soit plus de dix fois ce qu'avait coûté la charge de président du grand-père d'Eugène.

1794 voit la chute de Robespierre et l'espoir d'un répit. La comtesse de Forbin ramène ses deux garçons à Paris, où elle leur trouve une pension tenue clandestinement par un prêtre irlandais, lequel compta aussi parmi ses élèves Eugène de Beauharnais et Jérôme Bonaparte, respectivement beau-fils et frère du futur empereur. Les jeunes Forbin auront ensuite un précepteur personnel, lui aussi prêtre clandestin. Nos informations sur cette période sont réduites. On rapporte que Charles de Forbin-Janson porta l'épée quelques semaines dans l'Armée des Princes où était déjà son père. Charles devait alors avoir une quinzaine d'années. Mais cette armée fut promptement dissoute.

Viennent alors les années d'apaisement, les efforts de réconciliation menés par Bonaparte, premier consul. Ce sera bientôt le Concordat. Dès 1800, les familles aristocratiques reprennent peu à peu possession de leurs demeures du faubourg St-Germain. Les Forbin-Janson sont du nombre. Le papa, rentré en France en 1800, continuera sa vie agitée. Charles est présent à Notre-Dame pour le sacre de l'Empereur par Pie VII en 1804. Son biographe s'interroge: « Quelles étaient alors les pensées de notre jeune homme... bel adolescent, agréable cavalier, habile à tous les exercices du corps, causeur plein de feu et d'intelligence⁴? »

⁴ Philpin de RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 21.

Projets de carrière

Comme premier consul déjà, puis comme empereur, Napoléon travaille à reconstituer une administration et cherche à y attirer des jeunes de l'ancienne noblesse. Charles accepte ainsi de devenir en 1805 auditeur au Conseil d'État. Les conseillers d'État sont chargés de l'élaboration des textes des lois. À partir de 1803, ils reçoivent l'aide d'*auditeurs*, au nombre de vingt. De ces hommes d'élite sortiront de vrais magistrats, de vrais administrateurs⁵. « Il y avait, certes, écrit le biographe, quelque chose de séduisant pour un chrétien de vingt ans, à commencer ainsi sa carrière sous les yeux d'un favori de la victoire, maître de l'Europe et restaurateur de l'ordre et de la religion⁶. »

Pendant ce temps, Eugène se morfond en Provence, tous ses projets se sont « *évanouis* ». Il a résisté aux offres d'entrer lui aussi dans l'administration impériale, que lui faisait l'Aixois Portalis, ministre des cultes chargé de la mise en application du Concordat et ami de la famille Mazenod. Comme Eugène l'écrit à son père, ce serait « se rendre méprisable à ses propres yeux » J'aimerais mieux mourir mille fois que faire la moindre bassesse. » Et à propos de son ami Auguste de Talleyrand, qui a fait le choix contraire en devenant chambellan de Napoléon: « Je ne puis pas m'accoutumer à l'idée de le voir au service d'un lâche assassin; cela me révolte à un point inexprimable⁷. » Allusion à l'assassinat du duc d'Enghien, dernier descendant des Condés, famille princière à laquelle les Mazenod ont toujours été dévoués. Charles n'a pas eu les mêmes scrupules. Il est entré dans la société nouvelle; ses talents y sont reconnus. On dit que l'Empereur, averti de son entrée au séminaire, l'aurait volontiers maintenu en fonction quoique homme d'Église et voulait lui confier des missions diplomatiques.

Il est vrai qu'il vient d'être admis dans la Congrégation, fondée par l'ancien jésuite Delpuits, dans la même rue Saint-Guillaume. Leflon en parle longuement⁸. Celle-ci tient une place majeure dans la formation de la jeunesse d'une nouvelle élite catholique. Pour Charles, comme pour beaucoup d'autres, ce sera une merveilleuse école de la vie en Église. Il y noue de nombreuses et prometteuses relations. Il fréquente ainsi le cardinal Caprara, légat du Pape auprès de Napoléon. Assez souvent, il va visiter la chapelle des Missions étrangères, qui ont été rétablies à la rue du Bac et qui renouent peu à peu avec leur passé missionnaire.

Quel est alors l'état d'esprit de Charles? Sent-il venir les difficultés qui rapidement s'aggravent entre l'Empereur et l'Église? Quel chemin intérieur suit sa vocation? Nous n'en avons pas de témoignage. Rappelons cependant que le père de Charles nous est présenté par Lacordaire comme très marqué par l'esprit des philosophes du XVIIIème siècle et plus qu'éloigné de l'Église. Il est alors au Portugal, puis en Angleterre, prisonnier de guerre on ne sait trop dans quelles conditions. Citons Lacordaire et son éloge funèbre de M^{gr} de Forbin-Janson:

Sa mère conspirait aussi contre sa vocation, soit qu'elle considérât l'abaissement extérieur où était tombé le clergé de France, soit par cette tendresse inexplicable dans une femme chrétienne, qui se persuade qu'elle perdra

⁵ Voir rapport officiel cité par J.-O. BOUDON, *Histoire du Consulat et de l'Empire*. Paris, 2003, p. 205.

⁶ Philpin de RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 22.

⁷ Lettre à son père, 18 janvier 1805.

⁸ Voir *op. cit.*, p. 355.

*quelque chose de son fils s'il devient un homme de Dieu. Elle employa toutes les ruses du génie maternel pour le détourner de sa résolution*⁹.

Est-ce une de ces ruses qui nous est racontée par son biographe¹⁰? Un jour sa famille avait ménagé une entrevue entre Charles et une certaine demoiselle de Raigecourt, dans l'espoir fondé qu'il y aurait des suites. La conversation semblait bien engagée. Le père de la demoiselle se rendit compte que leur conversation portait sur la méthode de réciter le rosaire avec les *mystères*.

Première rencontre entre Eugène et Charles

Il arrivait à Eugène d'être invité chez les cousins de Charles, sans doute à l'Hôtel Forbin du Cours à Aix. Il en parle à diverses reprises dans sa correspondance avec son père. Ainsi le 16 février 1804: « Je suis très sensible lorsque les Forbin que je connais à peine, qui n'ont jamais été liés avec les miens, ne manquent jamais de me prier lorsqu'ils ont du monde chez eux. » La même lettre parle de *vaudevilles* composés et joués par Auguste de Forbin (que nous retrouverons) et Charles de Périer, l'ami proche du père d'Eugène. Mais Eugène n'a pas encore fait la connaissance de Charles, pas même durant ses quatre mois de séjour à Paris en 1805. Le premier témoignage dont nous disposons est une lettre d'Eugène à Charles, datée d'Aix le 12 mars 1806¹¹. Elle mérite d'être citée intégralement:

J'apprécie trop votre amitié, Monsieur, pour ne pas être très empressé de vous témoigner la joie que j'ai éprouvée en voyant que vous ne m'avez pas jugé indigne de l'obtenir.

En proposant de resserrer les liens qui m'unissent déjà à vous comme observateur de la même loi, par une liaison particulière, si propre à me flatter, vous n'avez fait que seconder le désir de mon cœur. Il fut à vous dès le jour que nous eûmes ensemble une conversation qui me mit à même de connaître votre mérite. J'entrevois dès lors trop d'avantage de vous avoir pour ami que je n'en formasse pas le souhait. Jugez d'après cela si la manière aimable avec laquelle vous venez au-devant du plus cher de mes désirs n'est pas bien reçue, et si je ne souscris pas volontiers à l'engagement de vous être toute ma vie loyal et féal ami. Ce titre sera désormais celui que j'apprécierai le plus. Je m'en prévau déjà pour finir ma lettre sans compliment, en me contentant de vous réitérer les assurances de la plus tendre et plus inviolable amitié.
Eugène de Mazenod

PS. J'aurai le plus grand soin des livres que vous avez eu la bonté de m'envoyer, et me conformerai à ce que vous me prescrivez pour vous les faire parvenir, quand je les aurai lus.

Le style et le vocabulaire sont très formels. L'amitié s'ébauche à peine, plus comme un souhait que comme une réalité. Ce qui unit ces jeunes aristocrates de 23 et 20 ans, c'est de s'être reconnus comme *observateurs de la même loi*. On s'attendait à plus. Pas de trace d'éventuelles vocations ecclésiastiques... Par contre, Eugène fait confidence du *désir de son cœur*, du *plus cher de ses désirs*, celui d'être reçu comme ami, heureux d'avoir été *jugé digne* de cette amitié. Le style montre clairement un Eugène très conscient de la distance de leurs niveaux sociaux. Il suffit de parcourir le cours Mirabeau. On connaît l'hôtel Forbin qui, ces années-là, donna l'hospitalité à Pauline Bonaparte, sœur de l'Empereur, qu'ensuite Fouché, duc d'Otrante, prit en location et habita les neuf ou dix mois de sa résidence à Aix; il en transforma le rez-de-chaussée pour y offrir de somptueuses réceptions. On connaît aussi l'hôtel Mazenod, qu'Eugène désigne simplement comme la « *maison du Cours* » et pour lequel il n'éprouve aucun attachement, comme il l'écrit à son père. Son mariage avec une *héritière* lui apportera « de l'argent avec lequel j'achèterai un hôtel beaucoup plus

⁹ *Éloge funèbre de M^{sr} de Forbin-Janson*, dans *Oeuvres*, VI, Paris, 1861, p. 300.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 31.

¹¹ *Missions O.M.I.*, 89 (1962), pp. 118-119.

beau ». Quant à la maison Joannis de la rue Papassaudi, elle « n'est bonne que pour des bourgeois; une personne comme il faut n'en voudra jamais, du moins pour l'habiter », tout ceci dans une lettre à son père le 24 mai 1805. Lui qui est sans situation, dont les projets ont échoué, dont la famille est en pleine crise, y compris financière, se sent invité à devenir l'ami de quelqu'un de haute classe, certes de trois ans plus jeune, mais très à l'aise dans la société nouvelle et appelé à une brillante carrière administrative. Il aimait en Sicile être appelé *le jeune comte*, il se sent valorisé par cette amitié offerte à un *indigne*, il avoue en être flatté.

Le p. Rey nous indique en outre que le livre prêté par Charles est un ouvrage de Louis de Bonald, l'ardent défenseur des principes monarchiques, nettement opposé aux idées démocratiques de la Révolution. Selon Bonald, la royauté héréditaire de droit divin est le seul régime politique que puisse accepter le christianisme. Le prêt de ce livre est révélateur de l'esprit, faut-il dire de l'idéologie, qui les anime alors et les rapproche. Il s'agit de la *Théorie du pouvoir politique et religieux*, dont « les doctrines allèrent parfaitement aux idées d'Eugène et à la trempe de son caractère ». Rey parle de « lecture fortifiante¹² ». Pour Bonald, le gouvernement monarchique royal et la religion chrétienne sont les seuls à être conformes à l'ordre naturel de la société humaine. Si bien que l'« erreur révolutionnaire » doit être dénoncée dans son principe et il faut en conséquence reconnaître que toutes les classes de la société se sont égarées, car toutes, d'une manière ou de l'autre, ont préparé la Révolution ou ont pactisé avec elle. Le livre avait d'ailleurs été saisi à sa parution par la police du Directoire. Rey recopie la lettre de Charles, datée du 16 avril, lorsque le livre lui fut rendu:

J'ai eu quelque temps, Monsieur et très cher ami, l'espérance de répondre de vive voix à l'aimable petit mot qui accompagnait l'ouvrage de Bonald, (et il dit son regret de ne pouvoir le rencontrer dans l'immédiat). Je n'y ajouterai pas le tort de vous renouveler les protestations sincères d'une amitié avec laquelle je serai pourtant toute ma vie votre dévoué serviteur et féal: Charles de Janson-Villelaure¹³.

On ne connaît rien de leurs relations dans les deux années qui suivirent. Rey indique simplement qu'en octobre 1808, sur la route de Paris et de Saint-Sulpice, Eugène s'arrêta une journée à Avignon, chez son ami Charles, et qu'ils se donnèrent rendez-vous pour les prochaines semaines... Les échanges entre eux s'étaient sans doute développés et même enrichis. Il est probable qu'on ne parlait plus seulement de la philosophie politique de Bonald, dont ils vont bientôt retrouver le fils, futur cardinal archevêque de Lyon, comme collègue de séminaire.

Au séminaire de Saint-Sulpice

On sait ce que le séminaire de Saint-Sulpice a apporté à la construction de la personnalité d'Eugène de Mazenod, prêtre et missionnaire; on sait aussi la place qu'Eugène a tenue auprès de ses condisciples. Les témoignages laissent entendre qu'il en fut de même pour Charles de Forbin-Janson. L'un et l'autre se montrèrent des séminaristes exemplaires. L'un et l'autre se sont toujours dits très reconnaissants tant à l'égard de leurs maîtres qu'à l'égard de la formation qu'ils ont reçue.

¹² A. REY, Histoire de M^{gr} C.-J.-E. de Mazenod. Rome, 1928, I, pp. 74 ss.

¹³ A. REY, *ibid.*

Pour ce qui est d'Eugène, Leflon nous dit l'essentiel¹⁴. Citons ici un témoignage sur Charles.

M. de Forbin-Janson se fit presque immédiatement la réputation qu'il a toujours eue depuis: piété profonde; foi vive et remarquablement expansive; volonté de fer unie aux plus douces inclinations de la charité évangélique; zèle dévorant; aptitude peu commune pour les sciences ecclésiastiques ... Son exactitude avait quelque chose de la raideur et de l'inflexibilité stoïques. Sa conversation, bien qu'elle se ressentît quelquefois de cette disposition particulière, plaisait au grand nombre et lui faisait des amis de ceux mêmes que ses opinions tranchées et quelque peu intolérantes offensaient momentanément... Il savait si bien, à l'égard de tous, chercher l'occasion de rendre quelques petits services et le moyen de les rendre avec grâce, que la rancune devenait impossible aux plus chatouilleux. À la classe de théologie, son application servait, ainsi que ses études spéciales et l'expérience acquise du monde, à lui donner sur la majorité de ses confrères une supériorité incontestable¹⁵.

On peut facilement penser que le tempérament de leader de Charles, son *incontestable supériorité*, sa liberté d'allure, son *expérience du monde*, ses nombreux talents, son *zèle dévorant* séduisirent Eugène comme cela séduisait beaucoup d'autres. Il trouvait en son nouvel ami le modèle de réussite qu'il n'avait pas trouvé dans sa famille, ni à Palerme, ni à plus forte raison à Aix. Il lui faudra du temps, et du courage, pour prendre son autonomie et parvenir un jour à dire « *non* » à son ami Charles. Voici ce qu'en dit Leflon: « Janson exerçait alors sur son compatriote une vigoureuse emprise et manifestement lui en imposait par son ardeur et sa fougue apostolique. L'expérience seule mettra Eugène en garde contre les outrances familières à ce tempérament de choc¹⁶. »

Rappelons aussi la grande faiblesse de la théologie de l'époque. Les Lumières éclairent depuis des décennies toute la culture occidentale, sauf la théologie, qui, repliée sur elle-même, a perdu tout impact social. L'intelligence chrétienne reste obnubilée par les querelles que nous pouvons juger disproportionnées du jansénisme et du gallicanisme. La période révolutionnaire n'a fait qu'aggraver cette très grande pauvreté. Et pourtant les études à Saint-Sulpice sont les meilleures de tout le pays. Heureusement, l'apport du séminaire fut de très grande qualité pour la formation du prêtre comme ministre de Jésus Christ et ministre de l'Église. Il suffit de mentionner l'importance donnée à l'oraison mentale, à la vie liturgique et à l'expérience pastorale.

Je voudrais insister davantage sur la commune participation d'Eugène et de Charles à la vie de l'Église. Saint-Sulpice était un lieu majeur de rencontres, de réflexion, mais aussi d'action discrète au cœur de l'Église de France. M. Émery jouait un rôle central dans les relations complexes entre l'Empereur et l'épiscopat, voire même le Pape et les cardinaux en exil. Tant Eugène que Charles ont été à leur place des acteurs efficaces, souvent clandestins, de ce travail, d'autant plus que leur qualité de membres de la Congrégation, puis de l'Aa, les plaçait au cœur d'un important réseau de relations. Leflon fournit beaucoup d'informations sur ces points¹⁷.

En même temps, la formation pastorale au séminaire consistait essentiellement dans les catéchismes et la préparation des enfants à la première communion. Eugène et Charles se virent confier chacun un groupe imposant d'enfants ou même d'adultes. Le séminaire est attentif à la dimension universelle de l'Église. Les liens sont étroits entre Saint-Sulpice et l'Église toute neuve des États-Unis. Un des professeurs de Paris a enseigné au séminaire

¹⁴ Voir op. cit., pp. 309 et ss.

¹⁵ Philpin de RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 35.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 423.

¹⁷ *Op. cit.*, pp. 370 et ss.

de Baltimore, plusieurs évêques des États-Unis passent à Paris et sont accueillis au séminaire où ils font des conférences. Bien plus, Charles fonde et anime le groupe missionnaire. On se réunit aux Missions étrangères. Voici ce que 40 ans plus tard écrira de Charles un des participants du groupe, dont Eugène fait partie:

L'apostolat, et l'apostolat le plus héroïque, avait été dès lors son unique ambition. La Chine, cet antique et énorme empire, lui apparut bientôt comme son partage. À peine entré à St-Sulpice, il ne parlait que de missions et de missions de la Chine. Rarement il abordait ce sujet sans s'enflammer à la pensée de la moisson immense, et tout à la fois si sûre et si facile, qu'offrait au zèle le baptême des petits Chinois abandonnés. Il en parlait toujours, à tous indistinctement et partout. C'était le thème favori de ses entretiens familiers, dans les récréations et les promenades de règle. Mais c'était surtout l'objet de ses communications intimes avec quelques amis que son ardeur entraînant rassemblait autour de lui » La pensée du martyre, à sa voix, vibrante alors d'un éclat extraordinaire, germait dans tous les cœurs avec celle de l'apostolat¹⁸.

Attentifs aux signes des temps

Dans une lettre à sa mère en date du 1^{er} septembre 1809, Eugène raconte qu'il a accompagné Charles en Normandie:

Le but de notre voyage était d'aller faire connaissance avec de prétendus saints ... Tout ce qu'on nous avait raconté était si extraordinaire qu'il valait la peine d'aller voir de près ce qu'il en était. Dieu, qui ne m'a donné qu'une dose d'esprit très ordinaire, m'a doué, grâce lui en soient rendues, d'un assez bon jugement; j'en ai fait usage dans cette circonstance... Mon jeune compagnon de voyage qui voulait à toute force me faire croire, et qui eût cru comme les autres s'il eût été seul, m'a donné un peu de peine le premier jour; mais ensuite, quand je lui ai fait toucher du doigt la plate imposture, il est revenu sur ses pas et m'a aidé à détromper les autres, ce qui n'a pas été à la vérité fort facile, car, comme ils avaient cru sans trop d'examen, les précautions que j'avais prises pour n'être pas abusé leur ont montré évidemment la fourberie. La piété et la religion étaient vraiment compromises dans toutes ces menées.¹⁹

Deux amis, celui qui voulait à toute force croire, et le sage doué d'un assez bon jugement, bien que n'ayant qu'une dose d'esprit très ordinaire ...

Saint-Sulpice est alors une pépinière d'évêques. Ces jeunes adultes sont d'une classe sociale qui les destine à être chefs. Ils ont conscience que bientôt ils auront des responsabilités de haut niveau dans l'Église de France, meurtrie depuis vingt ans. Tout est à reconstruire, ce sera leur mission. Dès à présent ils s'y préparent. On aimerait écouter leurs conversations, être témoin de leurs débats. Certains sont portés du côté des révélations, d'autres, ou les mêmes, parmi lesquels Eugène, connaissent les réflexions de Félicité de Lamennais. Faut-il chercher à restaurer le passé, faut-il construire du nouveau, avec quels moyens? La façon dont les uns et les autres se lanceront dans la lice se forge au séminaire.

1811. Le temps est venu pour Eugène et pour Charles d'être ordonnés prêtres. Mais aucun des deux n'accepte de l'être par un évêque schismatique, le cardinal Maury, nommé par Napoléon à l'archevêché de Paris sans la reconnaissance du St-Siège. Que faire? Eugène a recours à l'évêque d'Amiens, M^{gr} de Demandolx, un Provençal, en relations avec sa famille et dont le cousin d'Eugène, Émile Dedons de Pierrefeu, épousera la nièce l'année suivante. L'ordination eut lieu le 21 décembre 1811. La question était plus délicate pour le Parisien qu'était Charles. Son ordination se fit en semi-clandestinité, si bien que ni la date ni le lieu exacts ne sont connus. Avec l'accord de l'archevêque de Chambéry, Charles fut ordonné par l'ancien évêque de Gap, dont le diocèse avait été supprimé par le Concordat.

¹⁸ Témoignage du p. Delvaux, s.j., dans Philpin de RIVIÈRE, *op. cit.*, pp. 40 et ss.

¹⁹ EO 14, pp. 153-154.

II. Des vocations missionnaires, mais où, comment et avec qui?

Premiers travaux apostoliques

On conserve un papier où Eugène a mis par écrit les intentions auxquelles il veut célébrer ses premières messes. Les trois messes de Noël seront pour les membres de sa famille. Celle du lendemain, « pour son bon ami Charles de Janson et tous les diacres de la sainte Église de Dieu. Pour leur persévérance finale et leur épuisement au service de Dieu et de l'Église²⁰. » Ce service de l'Église va éloigner les deux amis, mais avec une heureuse conséquence, à savoir une riche correspondance, inconnue des premiers biographes, qu'on a retrouvée dans les archives de la Sainte-Enfance à Paris et qui a été publiée intégralement dans *Missions OMI* de 1962. Rey a conservé l'essentiel des réponses de Charles aux 16 lettres d'Eugène. Ces échanges écrits nous font découvrir leurs états d'âme, leurs travaux, leurs projets, surtout une grande proximité et dans la vision des besoins de l'Église et dans la manière d'y répondre. Il y a là une source unique d'informations sur les débuts des Missionnaires de Provence.

Le parcours d'Eugène, ses tâtonnements des années 1812-1815 sont connus. Après une dernière année à Saint-Sulpice, cette fois comme directeur, il revient à Aix en octobre 1812. Il garde sa liberté par rapport aux paroisses et multiplie les tentatives apostoliques, auprès des séminaristes, des jeunes, des prisonniers, des domestiques auxquels il s'adresse par les prédications de carême à la Madeleine... Il s'interroge, et consulte, pour connaître la volonté de Dieu sur lui.

Si Eugène a décliné l'offre de l'évêque d'Amiens de devenir son vicaire général et a choisi de revenir à Aix, Charles au contraire accepte cette charge dans le diocèse de Chambéry. Il est même pendant quelque temps supérieur du séminaire. « Comprit-il de lui-même, écrit son biographe, qu'il n'avait pas ce calme mortifié, cette vigilance active et recueillie, cette ponctualité suave qui conviennent au chef d'un séminaire; que la chaire lui convenait mieux qu'un bureau, enfin que les fonctions administratives s'adaptaient mal à son génie²¹? » Toujours est-il qu'on le retrouve bientôt à Paris. Il prêche, fait des catéchismes à St-Sulpice...

La première lettre conservée d'Eugène, après celle de 1806, est du 19 février 1813²². Eugène insiste pour que Charles continue à le tenir au courant de ses travaux, mais aussi mette de « l'huile pour humecter des rouages qui roulent sans cesse »:

Mais, cher ami, m'écouteras-tu une seule fois en ta vie? Modère-le, ce zèle, afin qu'il soit et plus utile et de plus longue durée. Songe que c'est moi qui te tiens ce langage. Ce n'est pas ton frère selon la chair, ni ta mère, ni quelque prêtre fatigué, etc., qui n'ont jamais connu, ou qui ne connaissent plus ce que les véritables intérêts du Père de famille exigent de chacun et surtout de certains de ses serviteurs.

Tu me connais et tu sais que, quoique je t'aime certainement comme moi-même, je me réjouirais de ta mort. Pèse ces paroles, oui! je me réjouirais de ta mort, si l'exemple de ton dévouement devait être plus glorieux à Dieu et plus utile à l'Église que l'exercice prolongé de ton ministère. Je ne puis pas en dire pour toi plus ou moins que pour moi, et ce sont là mes sentiments à mon égard. Comment se fait-il après cela que ce que je te dis ne te fasse pas plus d'impression que ce que d'autres te disent? » Je t'en conjure, ne perds jamais de vue cette pensée, quand je chercherai à modérer tes saints excès; que ta santé et même ta vie ne sont considérées par moi dans mes avis que comme une chose secondaire, et qui ne doivent être calculées qu'en tant qu'ils peuvent contribuer à un plus

²⁰ EO 14, p. 272.

²¹ Philpin de RIVIÈRE, *op. cit.*, pp. 59-60.

²² *Missions O.M.I.*, 89 (1962), pp. 120-122.

grand bien. Ainsi quand, à présent, je te dirai qu'allant rentrer dans un séminaire où, comme de raison, tu dois vouloir donner le bon exemple, tu ne t'y prennes pas cependant de manière à t'abîmer comme tu as fait sous mes yeux à Paris; que tu dois donner au sommeil le temps nécessaire et ne pas priver ton estomac, qui demande plus de nourriture que celui de bien d'autres, de ce qu'il lui faut pour alimenter un corps aussi agissant que le tien; qu'il faut de l'huile pour humecter ces rouages qui roulent sans cesse avec une effrayante rapidité; qu'il ne faut pas demeurer à genoux des heures entières; qu'il ne faut pas parler sans discontinuer; et mille autres choses que j'aurais encore à te dire...

De la lettre du 22 avril, commencée le 9²³, nous omettons ce qu'Eugène dit de ses travaux: mission au Puy-Ste-Réparate, prédication à la Madeleine, Association de la Jeunesse », pour retenir ce qui a trait aux relations des deux amis. Charles reste hyperactif.

Je ne disconviendrai jamais, cher et tout bon Charles, que tu fais plus en 24 heures que moi en 8 jours. Et tu sais depuis longtemps que j'abonnerais volontiers à faire la centième partie du bien que tu feras toujours; jamais je ne pourrais suffire à tout ce que tu embrasses » Je t'avouerai que j'ai autant de répugnance à parler du peu que je fais que j'éprouve de consolation à apprendre les petites merveilles que le Bon Dieu opère par ton ministère » Pressons-nous pour faire le bien; Dieu sait si nous le pourrons longtemps »

J'ai été plusieurs fois tenté d'écrire à M. l'Évêque de Chambéry pour qu'il mît des bornes à ton zèle, qui ne me paraît pas réglé selon la sagesse. Je sais mauvais gré à ce prélat de donner ses mains à ce que tu t'abîmes. Dis-moi, sans te fâcher, s'il est une seule époque dans la vie où tu aies cédé aux remontrances de tes amis; et quand je dis: amis, je n'entends pas de ceux selon la chair, mais de ceux à qui les intérêts du Père de famille sont aussi précieux qu'à toi! Aussi je suis persuadé qu'il y a beaucoup de bonnes œuvres dont tu ne retireras pas une goutte de récompense.

Si je n'ajoutais un mot ici, j'aurais l'air de finir en te grondant. Viens donc que je t'embrasse, cher ami, que je baise ces mains sacrées qui me béniront, j'espère, un jour, que je te presse contre mon cœur qui t'aime et qui ne cesse de faire des vœux pour ta plus grande perfection. Adieu. Adieu.

La lettre du 12 mai 1813²⁴ parle de l'Association de piété fondée et animée par Eugène au grand séminaire d'Aix. Elle conclut:

Que le Bon Dieu te bénisse et qu'il donne à toutes tes œuvres l'accroissement et la perfection. Ne te tue pourtant pas; je sais ce qu'il en coûte pour faire des imprudences. Adieu. Tous les jours, tu es avec moi au saint autel de 5 heures et demie à 6 heures et un quart. Prie de ton côté beaucoup pour moi. Le démon me fatigue; je me moque de lui, mais il m'ennuie. Cela n'empêche pas que je ne tâche de lui faire bonne guerre.

Nous ne possédons que de brèves informations sur leurs relations cette année-là. De passage à Aix, Charles est invité à faire l'instruction à l'Association de la Jeunesse le 8 septembre, fête de la Nativité de Marie. Selon Rey, « sa parole apostolique produisit une impression profonde sur ces jeunes cœurs qui dans le langage de M. de Janson trouvèrent les pensées et les accents de leur Directeur bien-aimé²⁵ ».

Plus intéressant pour nous, ce qu'écrit Rey:

Au milieu de toutes ces œuvres, l'abbé de Mazenod n'avait pas interrompu ses relations amicales avec l'abbé Charles de Janson; ils se donnaient le nom de frères en Notre Seigneur et se communiquaient toujours leurs plus intimes pensées (...) Eugène était allé à sa rencontre à Villelaure (la propriété des Janson dans le Vaucluse, au bord de la Durance au pied du Lubéron) où il avait pris quelques jours de repos. Ils s'entretenaient toujours de l'avenir sans s'arrêter à aucun projet définitif (...) Charles de Janson était vraiment infatigable et sa correspondance révèle une activité étonnante. Toujours prêt à porter la parole, il aurait voulu posséder la langue provençale aussi parfaitement que l'abbé de Mazenod. Mais comme le dit un de ses auditeurs rendant compte d'un sermon qu'il avait entendu: « M. de Janson barbouille un peu le provençal, mais on comprenait ce qu'il

²³ Missions O.M.I., 89 (1962), pp. 122-126.

²⁴ Missions O.M.I., 89 (1962), pp. 127-131.

²⁵ A. REY, *op. cit.*, p. 156.

voulait dire: il s'exprimait par des périphrases lorsque le mot lui manquait. Malgré cela il avait cette éloquence qui remue le cœur, qui le touche et le gagne à Dieu²⁶ ».

Cependant les deux amis se réunirent pour donner ensemble une *retraite* à Forcalquier B on sait que les missions ont été interdites en 1809 par Napoléon B dans le courant du mois de novembre. Dans une lettre du 26 novembre, M. Duclaux qui a reçu la visite de Charles s'en réjouit: « J'ai appris que vous vous étiez réunis pour venir au secours d'une paroisse qui avait le plus grand besoin de tout votre zèle. Il m'a dit des choses que je n'aurais jamais pu attendre d'une santé comme la sienne²⁷. »

1814 ouvre le champ des possibles

L'année 1814, avec l'effondrement du Premier Empire, est celle de bouleversements politiques majeurs. Le pape Pie VII, rendu à la liberté, peut quitter Fontainebleau et s'achemine vers Rome par petites étapes. Le 6 avril, Napoléon abdique. Le 3 mai, Louis XVIII fait son entrée à Paris. Le nouveau régime porte le nom significatif de *Restauration*. Les conséquences sont considérables pour la vie de l'Église en France.

On a conservé une lettre d'Eugène en date du 10 février²⁸. Pour échapper à la surveillance policière, Eugène l'adresse à une certaine Mme Ginod, qu'il appelle « *sa chère et bonne amie* » et qui n'est autre que Charles. Le récit du passage du pape à Aix trois jours plus tôt et de l'enthousiasme qu'il a soulevé fait l'objet de la lettre. Citons la conclusion:

Adieu, bonne. Écris-moi. De ma vie je n'ai vu de paresseuse comme toi. Depuis la lettre qui m'annonçait le départ du Saint-Père, tu ne m'en as plus écrit. Je t'embrasse et je t'aime toujours de tout mon cœur. J'approuve tout ce que tu as fait jusqu'à présent. Tu devais cette espèce de dévouement à ta famille. Adieu. Je n'ai plus le temps de respirer. Il faudra que je prenne quelque grand parti.

Eugène n'a plus le temps de respirer. Trois semaines plus tard, la maladie « le conduit aux portes du tombeau ». Deux mille prisonniers autrichiens sont entassés dans une caserne d'Aix. Le typhus fait parmi eux de nombreuses victimes. Médecins et aumônier succombent. Eugène propose ses services à l'administration diocésaine. Il ne ménage pas ses forces, jusqu'à ce qu'il soit atteint à son tour. Le 10 mars, épuisé, il doit s'aliter; le 14, il demande à recevoir viatique et extrême-onction. On sait qu'Eugène attribue aux prières des jeunes sa guérison inespérée. Nul doute que l'expérience de la maladie et de sa faiblesse le fait réfléchir. Le « il faudra que je prenne quelque grand parti » de la lettre du 10 février se fait plus qu'urgent. Le 23 avril, malgré son état, il prend le temps d'écrire à Charles. Aucune autre lettre n'exprime aussi clairement combien Charles reste pour Eugène le modèle de la vie apostolique, au point d'occuper son esprit en délire. C'est à cette référence qu'il juge ses propres faiblesses.

Vraisemblablement, mon bon ami Charles me croit mort, puisqu'il a renoncé à me donner de ses nouvelles. Et il n'a pas tort de le penser, s'il n'a pas reçu la petite lettre que je lui écrivis de mon lit, avant presque d'avoir la force de tenir la plume à la main contre l'avis des médecins et de tout ce qui m'entourait. Je n'écoutai personne et je ne consultai même pas mes forces, parce que je voulais le rassurer sur mon compte.

Mon cher ami, si tu savais le plaisir que l'on me fait quand on me dit que, dans mon délire qui a duré tout le temps de ma maladie en commençant du jour même que j'eus le bonheur de recevoir les derniers sacrements, je m'occupais sans cesse à parler du Bon Dieu, à prêcher, etc., et à parler de toi. Quoi! disais-je, vous me retenez ici sans rien faire, tandis que j'ai tant d'occupations; tout souffre de mon inaction; je déshonore mon ministère; de

²⁶ *Ibid.*, pp. 158-159.

²⁷ Cité par A. REY, *ibid.*, p 159.

²⁸ *Missions O.M.I.*, 89 (1962), pp. 131-134.

ma vie, je n'oserai plus paraître devant mon ami de Janson; que voulez-vous qu'il dise, lui, qui ne s'écoute jamais et qui se sacrifie pour le bien de l'Église.

La lettre se poursuit avec des nouvelles des délibérations du chapitre d'Aix concernant l'administration diocésaine. La chute de Napoléon a rendu caduque la nomination de l'administrateur, M^{gr} Jauffret. L'Église a retrouvé la liberté, ce qui permet des initiatives de la part de Charles et d'Eugène. Mais il faut surtout souligner comment, dans son délire, Eugène se référait à Charles, révélant le sentiment profondément enraciné de ne pas être à la hauteur du modèle auquel il s'identifiait. Le moment de l'autonomie personnelle n'est pas encore arrivé.

Parti à Rome sans Eugène, Charles est invité par le pape à la mission en France

Le rétablissement de la royauté permet à Charles de retrouver Chambéry, pour peu de temps. Il prêche à Lausanne, à Lyon, à Genève où il rencontre M^{gr} Piervisani, évêque de Nocera, près de Naples. Rey cite une lettre de Charles à Eugène:

M^{gr} de Nocera me dit que Dieu demande une mission générale, une rénovation universelle. Il m'a parlé avec tant de force et un esprit de Dieu qui m'a paru si admirable que je me suis décidé à partir avec lui et à l'accompagner jusqu'à Rome. Je vais m'offrir au Très Saint Père pour faire ce qu'il voudra de moi, soit pour commencer les missions s'il l'exige, soit pour retourner à Paris où je puis être utile à la religion, soit pour attendre à Rome un ou deux ans, comme nous en fîmes le projet. Si ta santé, comme je le suppose, exige du repos et un voyage, viens m'y trouver » Ah! si tu pouvais venir²⁹.

Tous deux avaient élaboré un projet commun, mais ayant rencontré cet évêque soucieux de « rénovation universelle », Charles oublie Eugène, se lance seul et part sans attendre. Eugène va s'en dire « fâché ». Et il ne sera plus question de l'évêque de Nocera.

On retient le 20 juin comme date probable de la lettre qu'Eugène envoie à Rome:

J'envie ton bonheur, mon bien cher Charles, sans jalousie pourtant. Mais j'avoue qu'il eût été bien doux pour moi de le partager. Le bon Dieu ne m'a pas fait cette grâce, car j'aurais regardé comme telle la possibilité de visiter tant de saints lieux, de me retrouver au milieu d'un aussi grand nombre de précieux souvenirs... Moi, tout fâché que tu sois parti sans moi, je t'excuse, parce que je sens que l'occasion était séduisante.

Eugène prie alors Charles d'obtenir des reliques, des indulgences et des chapelets destinés à ce qui est maintenant la Congrégation de la Jeunesse d'Aix. Puis il poursuit:

J'ai vraiment joui de tout le bonheur que tu as éprouvé dans ta route. Ce n'est pas mal généreux à moi. Si j'avais été avec vous autres, j'aurais un peu expliqué les affaires au saint évêque de Nocera. Il n'est pas temps encore que tu ailles à l'autre monde. Quand il s'agit de solliciter d'un Supérieur et surtout d'un Supérieur comme le Vicaire de Jésus-Christ, une décision aussi importante que celle que tu attendais de lui, il faut mettre beaucoup de simplicité dans l'exposé des faits, etc³⁰.

Delvaux, un de leurs condisciples à Saint-Sulpice, alors directeur au séminaire de Namur, écrit à Charles:

Les honneurs, cher Charles, les honneurs! Que cet article de votre lettre m'a fait trembler! Ah! cher ami, le monde ne manquera pas de vous dire que vous pouvez sans conséquence vous borner à la sainteté de votre glorieux patron et devenir dans une grande Église, l'honneur du sacerdoce et de l'épiscopat! Mais Dieu ne vous a-t-il pas dit au cœur que vous êtes appelé à sauver ceux qui ne connaissent encore que les ombres de la mort? Je suis bien loin, cher frère, de décider ainsi, d'un seul trait de plume, de votre vocation entre l'épiscopat d'un côté

²⁹ Lettre non datée, citée par A. REY, *op. cit.*, p. 169.

³⁰ *Missions O.M.I.*, 89 (1962), pp. 137-146.

et de l'autre l'apostolat et le martyre; mais je vous conjure de ne rien accepter qu'au pied de cette croix que vous désiriez aller planter en Chine³¹.

Le 19 juillet, Eugène reproche à Charles son *inconcevable instabilité de projets*, et le danger de faire passer ses propres préjugés dans l'esprit des supérieurs.

Je n'ose plus me flatter que tu sois encore à Rome, mon très cher et bon frère et ami, puisque dans la dernière lettre que j'ai reçue de toi, tu me marques que tu en partiras après le pontifical de Saint-Pierre. Je risque pourtant ce mezzo foglio dans l'espérance que tu auras changé d'avis, ce qui ne serait pas un phénomène chez mon ami Charles. Il faut bien que tu m'aies accoutumé à cette inconcevable instabilité de projets, pour que je ne sois pas tombé des nues en apprenant de toi-même que ces deux grandes années, que tu devais passer à Rome pour t'y perfectionner, etc., tout à coup se réduisent à quinze jours ou trois semaines. Où iras-tu? Est-ce des pieds du Souverain Pontife que tu prends ton essor pour la Chine? Cher ami! y as-tu bien pensé? Est-ce là ce que le bon Dieu demande de toi? N'as-tu pas à te reprocher d'avoir fait passer tes propres préjugés dans l'esprit des supérieurs, qui n'eussent vraisemblablement jamais décidé que tu dusses, en ce moment du moins, t'éloigner de la France? Pauvre France, si tous ceux qui peuvent se rendre témoignage qu'ils n'ambitionnent autre chose que la gloire du Souverain Maître et le salut des âmes qui se sont égarées si loin du vrai sentier, l'abandonnent, elle sera donc livrée aux intrigants de toute espèce, qui obsèdent nos princes pour dévaster chacun quelque portion de l'héritage du Seigneur³².

L'allusion à la Chine indique que Charles n'a pas encore fait part à Eugène de sa rencontre décisive avec le pape. C'est elle pourtant qui détermina Charles et Eugène à se consacrer à la mission en France. Voici comment Rey la rapporte, sans donner de date, et se référant aux *Mémoires*, perdus, d'Eugène:

Avant d'arriver à Rome, Charles de Janson eut l'occasion de voir le Saint-Père et de lui exposer ses desseins: dans l'ardeur de son zèle, il s'offrait à embrasser les missions étrangères, les plus éloignées et les plus difficiles, à aller jusqu'en Chine même. Le Pape ne goûta pas son projet et lui répondit ces mémorables paroles: >Votre projet est bon, sans doute, mais il convient davantage de venir au secours des peuples qui nous entourent: maxime autem ad domesticos fidei. Il faut, en France, surtout, des missions pour les peuples et des retraites pour le clergé.' Ce sont les propres paroles du Saint Pontife³³.

Il ne semble pas, contrairement à ce qu'en dit Rey, que Charles se soit hâté d'en informer son ami, puisque la lettre du 19 juillet n'y fait pas allusion. Rey ajoute cependant que Charles écrivit à Eugène « qu'il allait s'occuper de former une compagnie de missionnaires qui s'emploieraient sans relâche à évangéliser les peuples. Il l'invitait de la manière la plus pressante à se réunir à lui pour commencer l'œuvre qu'ils avaient tant affectionnée et il ne doutait pas que son ami ne se rendît à son ardent appel³⁴. »

Eugène attendait un signe, lui indiquant de quelle manière Dieu voulait qu'il réponde aux nombreux besoins de l'Église. Maintenant le Vicaire de Jésus-Christ a parlé. Eugène et les Oblats seront toujours conscients que cette parole de Pie VII a été déterminante pour leur vocation. « Il faut, en France, surtout, des missions pour les peuples et des retraites pour le clergé » Être missionnaires en France, oui! mais où, comment et avec qui? Telle est la question à laquelle Eugène doit maintenant répondre, alors que Charles se fait pressant à son égard et lui demande de se réunir à lui.

³¹ Cité par Philpin de RIVIÈRE, *op. cit.*, p. 72.

³² *Missions*, 89 (1962), pp. 193-196.

³³ Voir A. REY, *op. cit.*, p. 169.

³⁴ *ibid.*

III. Travailler avec Forbin-Janson ou garder son autonomie?

Charles et les Missionnaires de France

L'orientation s'est précisée. Il faut maintenant lui donner consistance. L'événement politique qu'est la Restauration touche directement l'Église. La tâche est de liquider les séquelles de vingt-cinq ans de crise d'abord révolutionnaire, puis napoléonienne. Beaucoup pensent à une restauration catholique. Le temps est venu de reconstruire, donc de réinventer. Pourtant Eugène ne cache pas son malaise devant certaines attitudes, certaines ambitions, tant à Aix qu'au plan national. Mais il reste plutôt discret. Charles, lui, renoue avec l'abbé Rauzan et s'engage avec lui dans la fondation des Missionnaires de France.

L'abbé Rauzan est un prêtre du diocèse de Bordeaux, où il est né en 1757 et a été ordonné en 1782. Dans ses premières années de ministère, il s'est montré particulièrement attentif aux jeunes. Vient la Révolution. Il refuse de prêter serment à la Constitution et se met au service pastoral des émigrés en Allemagne et en Angleterre. Il rentre en France peu après le 18 brumaire. On le voit prêcher à Paris et à Bordeaux. Le cardinal Fesch, archevêque de Lyon et oncle de l'Empereur, qui veut relancer les missions paroissiales, fait appel à lui pour la Société dite des Chartreux qu'il fonde à Lyon dans ce but. Ce sont alors deux années et demie de missions, d'abord approuvées par Napoléon, puis interdites par lui en 1809. Forbin-Janson avait rencontré l'abbé Rauzan à Paris, durant les années de séminaire. Dès son retour de Rome, Charles part à Paris pour se joindre à lui et à Legris-Duval, lui aussi lié à la Congrégation, en vue de cette re-fondation. L'équipe se reconstitue peu à peu, avec plusieurs anciens de Lyon. Elle s'établit dans une petite maison, 8 rue Notre-Dame-des-Champs, « vivant dans ces conditions d'étroite pauvreté qui sont le cachet des commencements évangéliques »³⁵.

Dès cette année 1814, Forbin-Janson présente un *Mémoire au Roi sur un établissement de missions pour la France*, concerté avec ses collègues et approuvé du Grand-Aumônier (le futur cardinal de Talleyrand-Périgord, oncle du fameux ex-évêque) qui prenait sous sa protection l'œuvre naissante. Sevrin observe que « les missions ont toujours été regardées comme la grande ressource des peuples, et peut-être il n'est aucune nation dont l'état politique et moral en réclame le secours aussi impérieusement que la France³⁶ ». L'établissement obtient l'approbation des vicaires généraux de Paris le 9 janvier 1815; l'approbation royale suivra bientôt »

Insistance de Charles, hésitations d'Eugène

Les appels de Charles à Eugène trouvent place dans ce contexte. Eugène y répond dans une lettre qu'on peut dater du 12 septembre 1814 et envoyée à Chambéry, que Charles a déjà quitté. Eugène met en avant le retour, qu'il pense proche, de son père et de ses oncles pour ne pas se lier à son ami:

Et toi? me diras-tu! Moi, je n'y pense pas pour le moment. Outre que tout me manque pour travailler avec succès, surtout auprès des prêtres, je prévois que je serai bientôt dérangé. Mon père et mes oncles sont au moment de rentrer. Ils ont, à leur arrivée, un besoin indispensable de moi. Il faudra ensuite que je les place. Après, je serai à moi, si toutefois cela est possible; car dès à présent et depuis longtemps, je suis le serviteur de tous et à la disposition du premier venu. C'est apparemment la volonté de Dieu. J'ai peu de goût à ce métier; je

³⁵ Philpin de RIVIÈRE, *op.cit.*, p. 77.

³⁶ E. SEVRIN, *Les missions religieuses en France sous la Restauration*, I. Paris, 1948, pp. 25 et ss.

ne sais pas s'il ne me fera pas changer de vocation. Je soupire quelquefois après la solitude; et les Ordres religieux qui se bornent à la sanctification des individus qui suivent leur Règle sans s'occuper autrement que par la prière de celle des autres, commencent à m'offrir quelques attrait. Je ne répugnerais pas à passer ainsi le reste de mes jours; et certes, c'est être un peu différent de ce que j'étais. Qui sait! Peut-être, je finirai par là! Quand je n'aurai pas sous les yeux les besoins extrêmes de mes pauvres pécheurs, j'aurai moins de peine à ne pas les secourir. Il se peut bien d'ailleurs que je me persuade de leur être plus utile que je ne le suis en effet. En attendant, pourtant, mon temps et mes soins sont pour eux.

Parlant ensuite de sa surcharge de travail, il explique:

C'est à n'y pas tenir; toujours tout pour les autres, rien pour soi. Au milieu de tout ce trac, je suis seul. Tu es mon unique ami - j'entends dans toute la force du terme B car de ces amis bons et vertueux d'ailleurs, mais à qui il manque tant d'autres choses, il ne m'en manque pas. Mais à quoi servent-ils? Sont-ils capables d'adoucir une peine? Peut-on causer avec eux sur le bien même que l'on voudrait faire? À quoi bon! On n'en retirerait que des éloges ou que du découragement. Au reste, quoique tristement, je vais mon train, ne mettant ma confiance qu'en Dieu. Aimons-le toujours davantage. Adieu³⁷.

Eugène à cette date B septembre 1814 B n'a pas encore l'idée de réunir lui-même des missionnaires, puisqu'il en propose à Charles. Mais Charles étant loin, Eugène se sent seul. Et cela lui coûte, spirituellement aussi. Dans ses notes de retraite de décembre 1814, Eugène va écrire: « Je ne dois point oublier que ce qui me faisait le plus de peine lors de ma maladie, c'était de m'être trouvé dans une position où j'agissais par ma seule volonté, de manière que je ne savais pas si mes œuvres, qui n'avaient pas le mérite de l'obéissance, étaient agréées de Dieu³⁸. » Ainsi, pense-t-il, quand on obéit, on est assuré de faire la volonté de Dieu. Agir par sa seule volonté, devoir décider par soi-même, cela lui coûte. Quelle peut donc être cette volonté de Dieu?

La lettre suivante, du 28 octobre, est de la même tonalité que celle de septembre. Cependant Eugène veut davantage d'informations sur les projets parisiens. Pour la première fois, il dit penser à quelque chose d'analogue pour la Provence.

J'ai le plus vif désir de connaître vos Constitutions. Ce n'est pas que je croie probable qu'il me soit possible d'aller m'adjoindre à vous. Je ne connais pas encore ce que Dieu exige de moi, mais je suis si résolu de faire sa volonté dès qu'elle me sera connue que je partirais demain sur la lune, s'il le fallait... Tu vois que ce n'est pas être fort avancé [...].

Tu me demanderas peut-être pourquoi voulant être missionnaire, je ne me joins pas à vous avec la petite bande que je pourrais réunir... Ce qui doit nous retenir, c'est que nos contrées sont dépourvues de tout secours, que les peuples laissent quelque espoir de conversion, qu'il ne faut donc pas les abandonner. Or ce serait les abandonner que de nous joindre à vous, parce que nous seuls, et non pas vous, pouvons leur être utiles. Il faut parler leur propre langage pour être entendu d'eux; il faut prêcher en provençal. Si nous pouvons nous former, rien ne nous empêchera de nous affilier à vous, si cette union doit être pour le bien. Que Dieu soit glorifié, que les âmes se sauvent; tout est là, je n'y vois pas plus loin. Malgré cela, un secret désir me porterait ailleurs³⁹.

La lettre du 21 novembre revient sur les mêmes thèmes⁴⁰. Nous sommes ensuite privés de cette correspondance jusqu'en octobre 1815. Heureusement, Rey nous fournit d'autres informations, notamment des extraits des lettres de M. Duclaux à son cher Eugène.

Ainsi, le 24 août: « Je serais charmé pour notre cher ami Charles que vous puissiez vous rencontrer avec lui, parce que personne ne le connaît mieux que vous et n'a plus de facilité pour lui parler; conjurez-le d'être plus sédentaire, de prendre du temps pour étudier et de

³⁷ *Missions O.M.I.*, 89 (1962), pp. 197-199.

³⁸ EO, 15, p. 96.

³⁹ *Missions O.M.I.*, 89 (1962), pp. 199-203.

⁴⁰ *Missions O.M.I.*, 89 (1962), pp. 204-209.

ne se livrer au ministère extérieur que lorsqu'il sera bien rempli de toutes les connaissances que demande le sacerdoce. »⁴¹ Ce vœu ne fut guère exaucé.

Et encore plus précisément le 1^{er} décembre, en réponse aux questions que se pose Eugène :

*L'établissement que veut former M. de Janson est excellent en lui-même et propre à faire de grands biens, et vous ferez bien, si vous y avez de l'attrait, de vous y associer quand il sera formé et composé de gens aptes à la bonne œuvre qui en est le but, ce qui n'est pas encore prêt. Mais, en attendant, vous devez continuer les bonnes œuvres que vous avez entreprises et prendre surtout soin de cette Congrégation de jeunes gens que vous avez établie et que vous dirigez, et dans les intervalles libres faire des missions*⁴².

La question reste posée

Citons encore les *Mémoires* d'Eugène, pas mécontent que M. Guigou fasse pencher la décision :

*Toutes ces considérations me persuadèrent que je ne devais pas quitter nos provinces méridionales, et que mon ministère y serait plus utile qu'ailleurs. Je consultai pourtant un de MM. les vicaires généraux capitulaires, M. Guigou, mort depuis évêque d'Angoulême, qui abonda entièrement dans mon sens et me détourna même positivement de suivre une autre direction. C'était mon supérieur immédiat, je m'en tins à sa décision, qui était pour moi la voix de Dieu. Je répondis donc à M. l'abbé de Janson que je ne pouvais pas me rendre à son invitation, qu'il ferait très aisément le bien sans moi, et qu'il paraissait que le bon Dieu me destinait à le faire de mon côté, là où lui et ses futurs compagnons ne pourraient pas réussir à cause de la différence du langage*⁴³.

Des notes de la retraite que fait Eugène en décembre au grand séminaire d'Aix, nous retranscrivons ici ce qu'il dit de son état d'esprit :

*Il m'est évident qu'en travaillant pour les autres, je me suis trop oublié moi-même. Cette retraite sera particulièrement dirigée à réparer le détriment qui en est résulté pour mon âme et à prendre des mesures sages pour éviter cet abus à l'avenir. Les prisonniers de guerre, la maladie qu'ils m'ont donnée, l'établissement, la propagation de la congrégation de la jeunesse, tout a contribué cette année à me jeter au dehors, et les soucis qu'ont nécessairement entraînés ces diverses œuvres, les difficultés qu'il a fallu surmonter, les obstacles, les oppositions qu'il a été nécessaire de combattre ont été cause que j'ai entièrement perdu l'esprit intérieur, aussi j'ai agi bien souvent en homme et en homme très imparfait. Au lieu de me confier uniquement dans la prière pour la réussite du bien que je désirais faire, combien de fois ne me suis-je pas seroi d'autres armes » Ce serait folie que de ne se donner aucun mouvement, je pense même en considérant comment ont agi les Saints, qu'il faut s'en donner beaucoup, mais il serait moins sage encore de ne pas faire son principal capital de la prière*⁴⁴.

Les besoins de salut des hommes happent Eugène. Les tâches et les soucis de la mission lui imposent un rythme de vie bien différent de celui qu'il s'était fixé au sortir du séminaire. Il lui faudra d'autres années encore pour se réconcilier avec lui-même sur ce point.

Dès les premiers jours de 1815, écrit Rey, il reçoit de nouvelles et plus vives instances de la part de Charles. La lettre est du 11 janvier⁴⁵.

J'ai toujours cru que si vos goûts ou vos devoirs de famille vous retenaient en Provence, vous feriez un excellent supérieur de l'établissement d'Aix et de Marseille. M. Duclaux le juge ainsi. Priez et consultez-vous beaucoup vous-même. Mais en attendant ne croyez pas pouvoir faire quelque chose de plus agréable à Dieu que de nous aider en procurant à notre maison de bons sujets. Dans quinze jours ou trois semaines nous entrerons en communauté et nous aurons déjà une dizaine d'homme, vraiment distingués par leurs talents et leur grande piété. Nous avons en outre l'espérance d'une vingtaine de fort bons sujets pour le courant de cette année dans

⁴¹ Cité dans REY, *op. cit.*, p. 170.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cité par T. RAMBERT, *Vie de M^{gr} de Mazenod*, I, Tours, 1883, pp. 163-164.

⁴⁴ EO, 15, p. 96.

⁴⁵ A. REY, *op. cit.*, pp. 172-173.

laquelle nous entrons. Voilà les succès que le Seigneur daigne nous accorder. Ne croyez pas cependant que les contradictions et les désagréments me manquent... Mais nous allons notre train... Vale in Christo.

Rey ajoute ce long commentaire:

Comment l'abbé de Mazenod a-t-il résisté aux propositions si attrayantes de son ami de cœur? Cette société en voie d'organisation ne réalisait-elle pas l'objet de ses aspirations apostoliques? La France entière à évangéliser, la protection du Roi, le crédit dont jouissait l'abbé de Janson auprès de M. l'abbé de Montesquiou, ministre de l'Intérieur, qui avait promis la reconnaissance légale de la nouvelle Compagnie, les ressources assurées à l'œuvre naissante, en un mot, toutes les garanties d'un avenir brillant et heureux à tous les points de vue naturels et surnaturels, que fallait-il de plus pour entraîner le cœur sensible et généreux de l'abbé de Mazenod? Nous estimons que c'est cette abondance de biens, cette perspective de tant de succès et de si nombreux avantages qui a effrayé le missionnaire provençal. Il connaissait l'imagination enthousiaste de son ami, les brillantes couleurs dont M. de Janson savait embellir les objets de ses rêves saintement ambitieux. Leurs anciennes relations lui inspirèrent une réserve discrète et il répondit à l'ardent organisateur des Missionnaires de France que sa décision n'était point encore arrêtée et que ses œuvres le retenaient impérieusement dans sa ville natale⁴⁶.

D'un côté, *imagination enthousiaste, rêves saintement ambitieux*, de l'autre *réserve discrète*. Le p. Rey nous paraît bien exprimer les hésitations d'Eugène, à travers lesquelles mûrit la décision de fonder une société séparée. Il se lançait ainsi dans une aventure à laquelle son tempérament ne le portait guère.

Il n'est pas sans intérêt de noter que les statuts des Missionnaires de France, approuvés en 1816, envisagent aussi la mission *ad extra*: « Comme on doit espérer que les besoins de l'Église de France deviendront avec le temps moins pressants à cet égard, la société ne renonce point aux services qu'elle pourrait rendre à la religion, en se prêtant à l'œuvre des missions étrangères; mais sur ce point, elle n'aura rien à exiger d'aucun de ses membres⁴⁷. » La même perspective sera présente dans les Constitutions des Missionnaires de Provence de 1818. Les projets des deux sociétés sont proches, là aussi. C'est à remarquer.

Eugène se décide indépendamment des Missionnaires de France

On en est là quand, de façon totalement inattendue, le paysage politique est à nouveau bouleversé. Napoléon échappe à son exil de l'île d'Elbe et, le 1^{er} mars 1815, débarque près de Cannes. Le 20 mars, il est accueilli triomphalement à Paris. Toutefois, toute l'Europe se coalise contre lui, et le 18 juin, il sera défait à Waterloo.

Au début de ces événements, Rauzan, Forbin-Janson et leurs compagnons sont en pleine mission à Beauvais, c'est même leur première mission. Eugène, lui, s'apprêtait à prêcher une mission à Grans, où son *oncle* Roze-Joannis est maire. Tout est remis en question. Ses lettres à son père nous disent à la fois son pessimisme: « Quelle nation que la nôtre! Avec la foi elle a perdu tout sentiment d'honneur et de probité... O l'exécrable peuple! », et son espérance: « Ma confiance en la Providence est sans borne⁴⁸. »

Dès septembre, les Missionnaires de France peuvent reprendre leurs prédications. On les trouve de nouveau à Beauvais. Il y aura ensuite Orléans, Angers, Nantes, Poitiers, Tours, Bordeaux... Ils travaillent souvent en deux groupes présidés l'un par l'abbé Rauzan ou par l'abbé Guyon, l'autre par l'abbé de Janson. L'insistance est sur la prédication, les

⁴⁶ A. REY, *op. cit.*, p. 173.

⁴⁷ Cité par A. PERBAL, « Eugène de Mazenod reste marqué par la vocation missionnaire », dans *Études oblates*, 19 (1960), p. 25, note 1.

⁴⁸ Lettre à son père, 26 mars 1815, dans EO 15, p. 133.

cérémonies solennelles, mais aussi les confessions (un missionnaire parle de 14 heures de présence continue au confessionnal à Nantes). On peut citer ici la notice sur Forbin-Janson dans *Catholicisme* ⁴⁹; elle est due à Leflon:

Forbin-Janson, on doit en convenir, abusa plus que personne des procédés spectaculaires bruyants qu'on a souvent reprochés aux missionnaires; plus que personne, il chercha les gros effets, mêla la cause royale à la cause de l'Église, convaincu de bonne foi que sans la monarchie la religion ne pouvait subsister. La discrétion n'était point sa vertu majeure et la rectitude de son jugement se trouva plus d'une fois en défaut. Autoritaire, entier, absolu, il n'admettait ni tempéraments, ni précautions, ni nuances; aucun obstacle ne l'arrêtait, aucune déconvenue ne l'instruisait.

Eugène est alors engagé dans les difficultés de la fondation de la petite société des Missionnaires de Provence. Sa lettre du 23 octobre 1815 à Charles est très éclairante. Après avoir, enfin, obtenu l'avis favorable des grands vicaires:

L'idée que les missionnaires que je veux réunir ne sortiront pas du diocèse les tranquillisa si fort qu'ils sont devenus les protecteurs déclarés de notre œuvre...Maintenant, je te demande et je me demande à moi-même comment, moi, qui jusqu'à ce moment n'avais pu me déterminer à prendre un parti sur cet objet, tout à coup je me trouve avoir mis en train cette machine, m'être engagé à sacrifier mon repos et hasarder ma fortune pour faire un établissement dont je sentais tout le prix, mais pour lequel je n'avais qu'un attrait, combattu par d'autres vues diamétralement opposées! C'est un problème pour moi; et c'est la seconde fois en ma vie que je me vois prendre une résolution des plus sérieuses comme par une forte secousse étrangère. Quand j'y réfléchis, je me persuade que Dieu se plaît ainsi à mettre une fin à mes irrésolutions. Tant il y a que j'y suis jusqu'au cou; et je t'assure que, dans ces occasions, je suis tout autre.

Il poursuit avec les problèmes de logement, indiquant qu'il vient d'acheter l'ancien couvent des Carmélites. Les missionnaires voudraient commencer demain. Mais où trouver les ressources indispensables?

Comment faites-vous à Paris? À quel saint vous êtes-vous voués?...Dis-moi ce que tu crois que je doive faire pour bien mener ma barque et pour la faire marcher de conserve avec la vôtre, sans choquer ceux qui doivent être ménagés. Écris-moi à vingt reprises, si tu veux.

Et en conclusion:

Moi, je suis à bout de ma patience. Si j'avais prévu le tracas, le souci, les inquiétudes, la dissipation où cet établissement me jette, je crois que je n'aurais pas eu assez de zèle pour l'entreprendre. Je demande tous les jours à Dieu de me soutenir dans mes serremments de cœur, et je me recommande pour cela à tous les saints missionnaires, sur les traces desquels nous voulons marcher. Aide-moi aussi et prie le bon Dieu pour ton meilleur ami⁵⁰.

«Faire marcher sa barque de conserve avec les Missionnaires de France », écrit Eugène; la collaboration envisagée est devenue bien modeste.

Rappelons la première lettre écrite à l'abbé Tempier dans laquelle Eugène de Mazenod décrira ses démarches pour réunir son petit groupe de missionnaires pour la Provence; elle est datée du 9 octobre.⁵¹ Eugène dit comment il envisage la vie de la Société à laquelle il pense, et demande la plus grande discrétion. Tempier, après s'être renseigné sur l'identité de l'auteur de cette lettre non signée, put répondre: « Que le bon Dieu soit béni de vous avoir inspiré le dessein de préparer aux pauvres, aux habitants de nos campagnes, à ceux

⁴⁹ Paris, Letouzey et Ané, 1956. Tome IV, pp. 1442-1443.

⁵⁰ *Missions O.M.I.*, 89 (1962), pp. 209-214.

⁵¹ EO 6, pp. 6-8.

qui ont le plus besoin d'être instruits de la religion, une maison de missionnaires qui iront leur annoncer les vérités du salut. Je partage entièrement vos vues⁵². »

Dans sa lettre à Tempier, Eugène faisait état de la position des autorités diocésaines: « Nous aurons une certaine tactique à suivre avec les grands vicaires, qui approuvent si fort notre œuvre, qu'ils ont écrit à Paris pour la faire connaître dans les journaux⁵³. » L'information parut en effet dans le *Mémorial religieux, politique et littéraire* du 31 octobre:

L'exemple de la capitale n'a pas été perdu pour les provinces. À l'imitation des missions qui se trouvent établies à Paris, il vient de se former en Provence une association de missionnaires qui se proposent de parcourir les campagnes pour y prêcher la parole sainte. Leur présence s'y est déjà fait sentir par des réformes salutaires. M. l'abbé de Mazenod est à la tête de cette utile entreprise⁵⁴.

Rey a conservé une lettre de M. Duclaux, datée du 28 octobre:

Notre cher M. de Janson est venu me voir aujourd'hui; il m'a fait part de tous vos projets pour former des établissements utiles à votre diocèse. Il vous dira ce que M. Rauzan et ses confrères en pensent. Il est bon qu'il vous communique leurs observations; elles vous donneront lieu d'examiner et de voir ce qui sera le plus utile et le plus propre à procurer la plus grande gloire de Dieu⁵⁵.

La lettre d'Eugène à Charles commencée le 19 décembre et continuée en janvier⁵⁶ lui relate les difficultés qu'il rencontre pour mettre en route sa société, notamment les problèmes de personnes:

J'ai vu le moment que ma baraque s'écroulait de fond en comble ... Accablé de soucis et de fatigues, je fais la guerre à contrecœur, ne me soutenant au milieu de ce tracas que par les vœux surnaturelles qui m'animent, mais qui ne m'empêchent pas de sentir tout le poids de ma situation, d'autant plus pénible que je ne suis aidé ni par le goût ni par l'attrait, qui sont au contraire chez moi tout à fait contraires au genre de vie que j'embrasse.

Et après avoir parlé du succès de la mission de Pignans, dans le Var, prêchée par Mye et Icard, il poursuit: « Je suis obligé de te prévenir qu'il ne faut pas que tu comptes sur nous pour la mission de Marseille. Les missionnaires n'en ont pas la volonté et moi, je n'en ai pas le pouvoir. » Les possibilités de réunion s'éloignent, Eugène l'exprime clairement.

Les Missionnaires de Provence

On retient traditionnellement la date du 25 janvier 1816 pour la fondation à Aix des Missionnaires de Provence. Le déroulement des événements n'est que très partiellement connu, l'important est qu'ait été conservé le texte de la *Supplique aux vicaires généraux capitulaires d'Aix* qui porte cette date et la signature des cinq premiers missionnaires⁵⁷. S'y expriment l'esprit et le projet sur lesquels on s'est entendu et dont on demande l'approbation. Leflon précise: « Ce programme, modelé en partie sur les statuts des Missionnaires de France, auxquels il emprunte textuellement certains articles, contenait en germe l'œuvre future d'Eugène de Mazenod⁵⁸. »

Nos moyens d'enquête ne nous ont pas permis de découvrir le texte de ces statuts. On pourra cependant comparer avec le projet d'Aix le résumé qu'en donne Sevrin.

⁵² EO, série II, vol. 2: *Tempier: Choix de lettres*, pp. 9-11.

⁵³ EO 6, p. 8.

⁵⁴ Cité par J. LEFLON, *op. cit.*, II, p. 38-39, note 1.

⁵⁵ A. REY, *op. cit.*, p. 184.

⁵⁶ *Missions O.M.I.*, 89 (1962), pp. 214-217.

⁵⁷ Voir EO 13, 12-14.

⁵⁸ J. LEFLON, *op. cit.*, II, p. 45.

*La Société des Missions de France, placée sous le patronage du Grand-Aumônier de France et sous la juridiction des Ordinaires, ne faisait ni vœu ni promesse, mais reconnaissait un supérieur à vie, aidé de quatre assistants. Son but était de donner des missions et de former des missionnaires pour l'intérieur du pays, sans exclure l'éventualité des missions lointaines. Elle s'engageait à conserver ses membres devenus infirmes. Les aspirants ayant fait leur théologie qui obtiendraient de se joindre à eux, seraient soumis à plusieurs années d'épreuves, dont la première consacrée à l'étude de l'Écriture sainte et de la spiritualité. Le règlement des prêtres en mission dépendrait surtout de leurs travaux*⁵⁹.

Le 11 février, la mission de Grans inaugurait le travail de la nouvelle société des Missionnaires de Provence. Il y aura ensuite Fuveau, puis Marignane, et beaucoup d'autres. De leur côté, Charles et les Missionnaires de France passaient d'une ville à l'autre...

« Je désire la réunion, mais je ne la vois pas faisable encore »

Une lettre d'Eugène à Charles précède de peu la mission de Fuveau; on la date d'août 1816⁶⁰. Eugène y revient notamment sur la question de la réunion des deux œuvres. Il y verrait l'avantage d'être déchargé d'une responsabilité qui continue à lui peser, mais ce serait au détriment de la Provence. En outre ses confrères, et lui-même, ont plus d'attrait pour évangéliser les pauvres des campagnes que les habitants des villes. L'hypothèse de la réunion reste cependant à l'horizon, les raisons financières comptant aussi. Eugène commence abruptement par des excuses. On peut comprendre que depuis un ou deux mois, les soucis, les activités, la fatigue l'ont empêché de répondre à son ami.

Ne t'imagines pas que je n'aie fait aucune attention aux propositions réitérées que tu m'as faites au sujet de la réunion de nos maisons. Je m'en suis, au contraire, beaucoup occupé soit auprès de nos grands vicaires, soit avec nos messieurs. L'avis des premiers a constamment été que cette réunion ne ferait pas l'avantage du diocèse. 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'eux. Cependant, moi, qui voudrais me décharger de cette espèce de supériorité que les circonstances m'ont donnée, je ne demanderais pas mieux que de voir cette réunion et, si je suivais mon attrait, je m'enfermerais dans une solitude. Mais je ne dois pas y songer dans ce moment-ci. La Providence veut que je mette tout en train ici. Il faut non seulement attaquer l'enfer, mais encore il faut se défendre contre la jalousie et toutes les autres petites passions qui agitent certains prêtres qui sont bien à plaindre, car l'opinion publique en a fait une justice assez mortifiante pour eux. Comme, heureusement, ils n'avaient pas grand-chose à dire contre les missionnaires, ils ont attaqué les missions en elles-mêmes avec une hypocrisie qui en aurait séduit plusieurs, si nous les avions laissé dire... Notre maison sera toujours un fort bel établissement et d'une importance majeure pour toute la Provence. J'espère donc que l'archevêque futur la protégera; mais la difficulté de la fournir de sujets pourra le déterminer à ne pas s'opposer à ce qu'elle se réunisse à vous. La même raison pourra persuader nos missionnaires, qui persistent à ne voir aucun avantage pour nous et pour l'œuvre de la manière que nous l'avons conçue. Il ne sera pas impossible de les faire revenir de cette opinion, si nous avons de bonnes raisons à leur alléguer. Pour le moment, ils ne veulent absolument travailler que dans les villages et ne pas sortir de Provence: l'un, pour des raisons de famille; l'autre, pour des raisons de santé; l'autre, par une répugnance invincible; et l'autre, parce qu'il serait déplacé partout ailleurs que dans son pays. Nous sommes en tout cinq, nombre si insuffisant pour la besogne que nous avons à faire, que nous y succomberons infailliblement; moi surtout, pour qui le temps où l'on n'est pas en mission n'est pas un temps de repos. Patience! si je péris seul.

Le 9 octobre, après la mission de Fuveau, autre lettre, adressée à Paris⁶¹, mais qui suit Charles à Beauvais. On notera l'insistance sur les vertus nécessaires au missionnaire, et sur la place que doit avoir le crucifix.

⁵⁹ E. SEVRIN., *op. cit.*, p. 29.

⁶⁰ *Missions O.M.I.*, 89 (1962), p.357-362.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 362-365.

Je prendrai la liberté de vous dire que vous auriez bien fait d'adopter le crucifix, au moins dans le cours de vos missions. Vous ne sauriez croire l'effet qu'il produit, et combien il est utile. Les peuples, accoutumés à l'habit ecclésiastique, en font peu de cas; mais ce crucifix leur en impose. Combien en ai-je vu parmi les libertins, qui, en le regardant, ne pouvaient s'empêcher d'ôter leur chapeau. 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 extraordinaire. Dans le tribunal, il est utile au confesseur et, le jour de l'absolution, il aide le pénitent, entre les mains duquel nous le plaçons, à concevoir la douleur de ses péchés, à les détester, et même à les pleurer. Il faut bien que tout ce que nous avons expérimenté ait été reconnu de tout temps, puisque dans les autres pays catholiques, tous les missionnaires le portent comme le titre de leur mission, etc. Je ne conçois pas comment vous vous êtes arrêtés aux faibles raisons que ceux d'entre vous qui n'étaient pas d'avis que vous le portassiez, ont données. C'est à mes yeux un acte de faiblesse, un tribut honteux que vous avez voulu payer à la philosophie d'un petit nombre de personnes, dont vous auriez dû mépriser le dédain. Il semble que vous avez craint de participer à la folie de la croix. Que te dirai-je! Je blâme cette prudence humaine. Il faut être plus franchement chrétien, prêtre et apôtre que vous ne l'avez été dans cette circonstance. Tu sais que je dis franchement ma pensée. D'ailleurs je ne le dis qu'à toi. Il n'y a donc pas lieu à excuses.

Obligé de choisir

Un incident révélateur date de cette époque⁶². M. Guigou avait écrit au ministre des cultes le 31 août 1816 pour solliciter l'autorisation royale en faveur de l'établissement des Missionnaires d'Aix, désigné comme *Société des Missionnaires pour les pays méridionaux de la France*. Le ministre Lainé répondit le 19 novembre pour demander des renseignements et fit noter que la Mission d'Aix « paraît être dans une entière analogie » avec la Mission de France. De plus, le 9 décembre, il annonça que, par ordonnance du Roi, l'église de la Mission à Aix avait été cédée aux Missionnaires de France. Il y avait manifestement erreur. Pour éclairer le ministre, le p. de Mazenod fit préparer les statuts de la Mission⁶³ et les envoya à Paris le 30.

Dans la série des lettres à Forbin-Janson retrouvée aux Archives de la Sainte Enfance à Paris, celle du 16 janvier 1817 est la dernière⁶⁴. Les mêmes thèmes y reviennent. D'abord la surcharge de travail et l'absence de nouvelles de son ami. Puis, après avoir dit qu'il aimerait aller à Paris pour « les affaires de ma famille et de notre maison », il revient sur les démarches en faveur de son père et de son oncle, pour lesquelles Charles semble bien peu actif. Voici la conclusion:

Nous, nous sommes toujours cinq tout en gros, nous crevant à force; moi surtout, pour qui le séjour de la ville n'est pas un repos, tant s'en faut! Quand je serai mort, on dira: Quel dommage! il s'est tué! tandis que les assassins sont ceux qui nous refusent un secours indispensable. Adieu, cher ami, prie bien le bon Dieu pour que j'aie le temps de gagner le ciel avant de mourir.

On sait les difficultés rencontrées par la petite Société des Missionnaires de Provence. Il y eut même l'envoi au ministre des cultes d'une lettre anonyme de dénonciation venant d'un curé d'Aix. Le bruit courait que le groupe serait dissous, à moins qu'il n'accepte d'être absorbé par les Missionnaires de France, maintenant approuvés par le gouvernement. Un autre élément intervint, ouvrant peut-être une issue. Le ministre demandait que les Missionnaires d'Aix se chargent de la mission demandée pour la Corse. Rey cite une lettre de Tempier du 30 juillet: « Réflexion faite, je ne vois pas pourquoi nous

⁶² Voir J. PIELORZ, *Démarches du Fondateur pour obtenir l'autorisation du Gouvernement (1816-1817)+, dans *Missions O.M.I.*, 85 (1958), pp. 87-96.

⁶³ Voir lettre au p. Tempier du 15 décembre 1816, dans EO 6, p. 28.

⁶⁴ *Missions O.M.I.*, 89 (1962), pp. 365-368.

le refuserions. Il me semble que ce champ nous donnerait plus d'étendue comme nous le désirions⁶⁵. »

Tel est le contexte de 1817. Eugène sent qu'il est de plus en plus nécessaire de faire un voyage à Paris, où il espère trouver les appuis indispensables. Il quitte donc Aix le 9 juillet, pour arriver le 17 à Paris où il reçoit l'hospitalité de la Maison des Missionnaires de France, au 8 rue Notre-Dame-des-Champs.

La Société des Missionnaires de France était en pleine prospérité, écrit Rey... Les talents remarquables de M. de Janson, son action entraînante, les éminents services qu'il rendait à l'œuvre naissante lui marquaient cette place. Pendant l'été de 1816, il avait commencé à s'occuper du Mont-Valérien dont il devait faire plus tard une œuvre magnifique. Les missionnaires se reposaient des fatigues occasionnées par les missions de Poitiers, de Tours, de Caen, de Rennes, de Bordeaux lorsque le P. de Mazenod vint établir sa résidence parmi eux. Il y fut l'objet des soins les plus assidus⁶⁶.

Huit jours après son arrivée, il va avec Forbin-Janson passer une demi-journée au Mont-Valérien. Forbin y avait construit un calvaire et voulait en faire un lieu majeur de pèlerinage, lié aux Missionnaires de France, ainsi qu'un centre de retraites spirituelles pour les laïcs. Mais Eugène de Mazenod, habituellement prolix dans ses descriptions, ne laisse ressortir aucune impression de cette visite. Il insiste quasi uniquement sur la peine qu'il éprouve à être éloigné de sa chère communauté. Ainsi dans une lettre du 12 août⁶⁷:

*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.*

Cette réflexion laisse transparaître que l'œuvre parisienne s'est construite sur d'autres valeurs que celles souhaitées à Aix, surtout pour la vie communautaire. Une réunion des deux communautés est-elle encore envisageable?

Le voyage à Paris n'obtint guère de succès. De la part des autorités civiles, il reçoit des encouragements, mais rien de décisif. La nomination prévue de son oncle Fortuné au siège épiscopal de Marseille le laisse plein d'espoir, mais il faudra attendre encore plus de cinq ans. La rencontre avec l'archevêque nommé d'Aix, Mgr de Bausset-Roquefort, apporte, elle aussi, de très grosses déceptions. Eugène sent que, désormais, c'est dans la modeste communauté d'Aix qu'il trouve joie et espérance. Chercher ailleurs serait inutile et vain. D'autant que s'ajoute une autre déception: Forbin-Janson, au début d'août, avec la vivacité et la promptitude qui accompagnaient ses résolutions, s'engage dans un long voyage vers la Terre Sainte et se contentera d'une brève étape à Aix où il sera reçu par Tempier. « Ce départ, commente Rey, ne pouvait être qu'une nouvelle épreuve pour le p. de Mazenod⁶⁸. » On peut penser qu'elle finira de lui ouvrir les yeux sur l'impossibilité de travailler avec Charles... Citons encore le p. Rey:

Le P. de Mazenod était venu à Paris pour défendre l'œuvre qu'il avait créée pour l'évangélisation de la Provence. Les mœurs de son pays natal, le caractère particulier de ses habitants, son langage surtout lui paraissaient avec raison exiger successivement des missionnaires sortis de son sein et exclusivement employés au ministère des âmes les plus abandonnées. Sa conviction était inébranlable. Il mit ses collègues en demeure d'appuyer son refus, de l'unanimité de leur décision, et il soumit la proposition des Missionnaires de France à celui qui était le

⁶⁵ *Op. cit.*, p. 209.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 210.

⁶⁷ EO 6, pp. 33-36.

⁶⁸ A. REY, *op. cit.*, p. 212.

confident de toutes ses pensées et le père de son âme. Dans sa lettre du 19 août 1817 (huit jours après le passage de Forbin-Janson à Aix), Tempier lui répond: >J'ai fait part à nos confrères de la proposition que vous nous faites ou que vous ont faite les missionnaires de Paris de nous réunir à eux. Notre sentiment est toujours le même: nous pensons qu'il est beaucoup plus avantageux pour nos contrées de ne pas nous réunir. Il y en a deux parmi nous qui s'y refuseraient absolument.' La discussion n'était plus possible: le projet d'union fut complètement abandonné.

Cette histoire, dans sa complexité, est éclairante à la fois sur le chemin dans lequel Eugène s'est engagé, même contre ses propres penchants, et sur la manière dont lui-même et ses premiers compagnons ont entendu l'appel missionnaire et essayé d'y répondre. Ils ne trouvaient pas chez les Parisiens les instances qui guidaient leurs choix: vie fraternelle en communauté, souci des milieux populaires, proximité avec les gens, faut-il dire aussi absence de prétentions? Une fois affirmée l'autonomie des Missionnaires de Provence et, en conséquence, l'autorité de l'abbé de Mazenod, ils seront bientôt mis devant un autre choix, difficile lui aussi. L'offre d'une fondation à Notre-Dame-du-Laus, en dehors du diocèse d'Aix, aura pour suite l'option pour la vie religieuse, avec les conséquences que l'on sait. Cela dépasse le cadre de notre travail. On se contentera ici de la suite des relations entre Eugène et Charles, relations qui ne seront plus qu'occasionnelles, mais dont les aléas montrent bien le choix qu'ont fait les missionnaires d'Aix, non pas pour *le brillant*, mais pour *le solide et le durable*.

(À suivre)

Eugene de Mazenod, Witness and Master of Missionary Communion

Domenico Arena, O.M.I.¹

SOMMAIRE: Le souci de l'unité s'enracine chez saint Eugène dans sa personnalité, dans son cœur porté aux amitiés chaleureuses; il conduit, surtout dans ses lettres, à une constante exhortation à créer et à consolider la communion entre les personnes. Graduellement, la grâce transformera l'amour qu'il ressent pour son prochain B famille, amis, confrères B en une véritable charité théologique. Cette disposition personnelle et son expérience lui font opter pour la communauté comme mode de vie, un lieu où il est possible de vivre la grâce de la communion entre frères, un modèle pouvant favoriser la sainteté et la mission de ceux qui s'y rassemblent. Comme évêque, saint Eugène cherchera à resserrer les liens de communion des évêques, de même que des prêtres, entre eux. Il voit dans l'humanité une fraternité universelle puisant sa source dans la communion de la Trinité. L'Église est elle-même une communion universelle et historique toujours en mission. La Sainte Famille de Nazareth, la première communauté de Jérusalem, le Cénacle, sont autant de modèles de communion pour les chrétiens, pour ses fils religieux en particulier. Enfin, l'Eucharistie est un sacrement d'unité, le lieu où le père communique par le cœur avec ses fils dispersés pour le service de la mission. Saint Eugène était aussi convaincu que, pour rester uni, le corps missionnaire avait besoin d'une circulation constante de nouvelles. Il recommandera une correspondance gardant bien vivante la communion entre les frères. L'intérêt que saint Eugène manifeste pour le lien entre l'unité et la mission nous fait voir en lui une personnalité du 19^e s. en parfaite harmonie avec l'ecclésiologie qui inspire l'Église d'après Vatican II.

Saint Eugene de Mazenod, born at Aix-en-Provence in 1782, lived in one of the most troublesome period of human history, at least in the Western world: the French Revolution. Those difficult times, however, were followed by a springtime of Christian and religious life. Having experienced himself the devastating fruits of the Revolution and the climate of persecution against the Church of Rome, he can be counted among the main agents of the rebirth of the Church in the 19th century".²

His activity and the family of the Oblates of Mary Immaculate which he founded can be considered as part of that flow of vital energy flowing in the Church that manifested itself in the founding of many religious communities as never before registered in any other historical period".³ It was a time of ecclesial restructuring and Saint Eugene contributed to it in several ways, both because of his rich personality and because of the charisma he instilled into his religious family by emphasizing the value of communion in his personal life and proposing it to his Congregation. It is a proposal of communion, aiming at an evangelizing mission addressed to the poorest. The theme of unity pervades the life of Saint Eugene, especially as Founder of the Oblates. Rooted in his life and thought, unity becomes, especially in his letters, a frequent exhortation from which his followers can draw useful teachings.

¹ Missionary in the Democratic Republic of the Congo.

² L. Borriello, "Dagli ordini mendicanti alle esperienze del dopo-Concilio", in AA.VV., *Storia della vita religiosa*, Brescia 1988, p. 442. (Our translation from the Italian).

³ *Ibid.*, p. 447.

It may therefore be of interest to study how the reality of unity connects with his life in order to discover how de Mazenod is somehow a pioneer in his time and how he is tune with the ideal of missionary communion that inspires and challenges the Church today.

I. A Matter of Life

Witnessing is a matter of life. Witnessing to an ideal means showing it in an existential way, not only through words. This is true for Eugene's idea of communion as a reality of life: in him communion is an option, almost a special feature of his personality.

A matter of personality and love

The desire for unity was somehow part of Eugene de Mazenod's nature and it was at the root of the missionary ideal that he was later to imprint on the Society of the Oblates of Mary Immaculate. It was probably in 1808, soon after he had entered the seminary as a *late* vocation, that he went to see his spiritual director, the Sulpician priest Antoine Duclaux, with a draft of his *A portrait*". In describing his character and his spiritual profile, after hinting at the deep friendship that exists among the Saints, he writes:

All those stories from history that tell of various similar examples of heroic friendships make my heart sing for joy; at that moment I experience a longing in my heart to meet such a treasure. In short, I need to love and as I know inside me what a truly perfect love would be like, I will not ever be satisfied with those ordinary friendships which are good enough for most people. I aim at a friendship which, to sum it all up in a word, would make but one being where there were two.⁴

This text shows that in the heart of Saint Eugene, together with his fiery and passionate character and his somewhat haughty look, there is room for an attitude of "more perfect" love. According to him, such love, which is extraordinarily empathic, finds its summit in the unity with others.

In reality, in Eugene's writings, we find that authentic communion manifests itself in a love of which he himself is a wonderful witness. He is, in fact, the first one to practice charity and, therefore, its first witness and promoter in his relationship with his sons. He is aware that it is love which unites.

My dear son, I dislike having to resort to the pen to express the ineffable feelings of my heart. Happily your gentle soul understands mine without need of speech, and I to miss nothing of what issues from yours. My love attracts and unites your heart to me, independently of distance that can separate us only physically.⁵

For Eugene, charity is a unifying factor that overcomes distances. He also knows, through his personal experience that, in order to unify many people, charity has to be reciprocal.

Your letters are a delight to me ... True, they too often contain disagreeable things, but it is always you whose words I am reading, with you that I am speaking, and in a way I see you in the letters that come from your pen, written with your hand but, more importantly, inspired by your heart which has so good an understanding of my own, to which it is linked by the most intimate mutual affection that could ever be.⁶

This may be the reason why the Founder of the Oblates in his letters makes frequently room for declarations of love addressed to the members of the Institute, as if to build with

⁴ *Oblate Writings (OW)*, 14, p. 68.

⁵ Letter to Fr. Casimir Aubert, November 10, 1835, in *OW*, 8, p. 202.

⁶ Letter to Fr. Semeria, January 26, 1854, in *OW*, 4, p. 115.

such words the precondition for unity. He wishes to orientate his relationship with his missionaries towards unity by expressing "Acts of love" for them.⁷

In this way, the many texts in which Mazenod declares the love he has especially towards his sons, prove that love is part and parcel of his natural qualities. Yet, as God's grace, accompanied by his personal response to it, enters his life, such love becomes more and more a "theological" charity. This is the one that he recommends continually to his sons until his death.

This more than paternal love that the head has for the members of the family, this cordial affinity of the members for their head which establishes between them a relationship that springs from the heart, and which forms true family ties between us - father to son, son to father - this, I have not come across anywhere else. I have always thanked God for it as a particular gift which he has deigned to grant me; for it is the temper of heart that he has given me, this expansive love that is my own gift and which pours itself out on each one of them without taking anything from the others, just like, I make bold to say, God's love for men ... It is this sentiment, which I know comes from him who is the source of all charity...⁸

Charity is, in fact, the word-heritage and the climate in which in 1861 ends the life of the Oblates' Founder. His last words were "Practice among you charity...charity...charity, and on the outside zeal for the salvation of souls": these words, quoted by his successor Father Joseph Fabre, have always been perceived as his spiritual testament.⁹

Moreover, de Mazenod offers us, in this regard, a reflection, almost a "manifesto" about charity that leads to unity in communion:

Charity is the pivot on which our whole existence turns. That which we ought to have for God makes us renounce the world and has vowed us to his glory by all manner of sacrifice, were it even by our lives. It is in order to be worthy of this God to whom we are consecrated that we have vowed to renounce ourselves by obedience, riches by poverty, pleasures by chastity ... Charity for our neighbour is again an essential part of our spirit. We practice first by loving each other as brothers, by considering our Society only as the most united family which exists on the earth, by rejoicing over the virtues, the talents and other qualities that our brothers possess just as much as if we possessed them ourselves, in bearing with mildness the little faults that some have not yet overcome, covering them over with the mantle of the most sincere charity, etc., and as for the rest of mankind, in considering ourselves only as the servants of the Father of the family commanded to succour, to aid, to bring back his children by working to the utmost, in the midst of tribulations, of persecutions of every kind, without claiming any reward other than that which the Lord has promised to faithful servants who have worthily fulfilled their mission.¹⁰

This text reveals how Saint Eugene considers charity the center of his life and how it is part of the spirit of his Congregation. It tells of the bond which, according to him, exists between charity and unity. Charity makes the Oblate community "the most united family that exists on earth". Charity, therefore, in this text proves to be a way to internal unity for the Oblates and a strong force for their mission. "The Oblate spirit is defined here by charity in its triple expression: love for God, mutual love within the community, and love

⁷ See, for example, letters to Fr. Marius Suzanne, November 29, 1823, in *OW*, 6, p. 129; to Fr. Baret, May 29, 1851, in *OW*, 11, p. 35; to the missionaries in Ceylon, January 31, 1857, in *OW*, 4, p. 135. Saint Eugene does not hesitate to compare his love to the love of God who, precisely, loves first. A Leave to me the consolation of remarking that I loved you first; loved you first for God's sake B that goes without saying. @ Letter to Bertrand Talbot, May-June 1851, in *OW*, 3, 71.

⁸ Letter to Fr. Mouchette, December 2, 1854, in *OW*, 11, p. 254.

⁹ *Circulaires*, I, n. 10 (1881), p. 3.

¹⁰ Letter to Fr. Guibert, July 29, 1830, in *OW*, 7, pp. 202-203.

for mankind which takes form in the missionary proclamation of the Gospel".¹¹

It is probably at this level that in Saint Eugene there seems to appear a special bond between nature and grace, making him a man whose Aheart is as big as the world". In fact, the love of which he speaks, at times surprisingly, that love is in contact with God and moves him to search and promote unity with others. Going over his life and his writings, we discover that God has provided the Founder with human and charismatic gifts that lead him almost naturally to love others and therefore establish with them a relationship of communion. He considers as a special gift received from God the paternal love he deeply feels for the members of the Congregation, a love that elevates his natural disposition to love others. It embraces all but also becomes very personal with each one.¹²

At St. Sulpice seminary (1808-1811)

Saint Eugene's preferential aspiration to unity can be found already during his years at the seminary. We know that at St. Sulpice he is involved in an "Association de piété" similar to Aa.¹³ Eugene takes an active part in it and even becomes in charge of it. This way he can experience a form of community united by love and missionary in character. In fact the members, as an elite group, wish to watch Aover themselves and their associates in order to avoid anything that could disrupt charity and union", and to engage themselves in an apostolate of edification of their peers and to prepare themselves for their future priestly mission.

As Founder of the Oblates, Saint Eugene values community (from 1814)

Saint Eugene's personal disposition for, and experience of charity and communion manifest themselves in his clear and determined option for community. He shows a real preference for community both as a place where it is possible to experience the grace of unity among brothers living together, and as a model of life that can support the sanctity and mission of those who live in community. De Mazenod believed this even before he gathered with his companions as the first Oblate community on January 25, 1816. It is in these terms that he invites priests to become members of the future missionary Society:

It is a matter for some priests banding together and continually preaching missions in all sectors of this vast diocese and surroundings... Oh! Do not doubt that we will become saints in our Congregation, free but united by bonds of the most tender charity, by exact submission to the rule we would adopt, etc. We would live poorly, apostolically, etc.¹⁴

De Mazenod will be faithful to this idea all his life. It is proven by the abundance of texts where he speaks of community as the place where brothers, united in love following the example of the apostles in the Upper Room and the first Christians in the Jerusalem community, have a taste of heaven on earth, that is the presence of the Risen Lord in the

¹¹ F. Ciardi, AFisionomia e natura della comunità oblata nel periodo di fondazione (1815-1818)@, in *Claretianum*, 16 (1976), p. 234.

¹² On love and its reciprocity as a human gift, see E. Lamirande, AAspects du coeur de Mgr de Mazenod@, in *Études oblates*, 13 (1954), pp. 261-286.

¹³ See J. Leflon, *Eugene de Mazenod, Bishop of Marseilles ...* Trans. by F.D. Flanagan. New York, Fordham University Press, I, 1961: *The Steps of a Vocation (1782-1814)*, pp. 336-349.

¹⁴ Letter to Rev. Hilaire Aubert, Aix, 1815, in *OW*, 6, p. 5.

midst of his disciples.¹⁵ For this reason, as long as the situation permits it, he wishes to live in community with his own. Wherever God will take him, for instance in his ministry of Bishop of Marseilles, it will be his concern to bond with a few of his confreres and coworkers in order to drink the living water of fraternal communion.¹⁶

As Bishop (1832)

No wonder then that even as Bishop of Marseilles, Eugene de Mazenod kept such a desire for unity. We can mention here his direct episcopal activity B in the climate of "Aultramontanism" and Jansenism still present in France in his time - to promote unity among the French Bishops and between them and Rome;¹⁷ his communion with the Roman Pontiff, supported by a prompt and total obedience.¹⁸ his relationship with some bishops, built on an explicit act, a true "A communion pact";¹⁹ his interest in the unity among Christians²⁰ and in his determination to establish common life among the priests of his diocese.²¹

To sum up, we can say that unity seems a trend of Saint Eugene's personality as well as a choice that inspires his priestly, missionary and episcopal life, and an ideal that he instills in his disciples so that it can become a program orienting their mission.

Definitely, all this personal human-divine background, which consists in love aiming at communion and flows into a mission *d'avant-garde*, could explain in depth that amount of human qualities that had him compared to the powerful provençal wind of *mistral*.

II. In His Thinking

Even in his outlook on things, both human and divine, Saint Eugene confirms the tendency that leads him to prefer unity. We can, in this regard, dwell briefly on a few meaningful aspects directly connected to the reality of communion and on some others which could become, in the Oblate experience, models of missionary communion.

Humankind, a universal brotherhood

This is exemplified in his vision of the world in which he evolves. For him, in fact,

¹⁵ "Continue to give them (the novices) the example of all the virtues, of regularity, of fidelity to the Rules; live always in this intimate union which makes of our house a true paradise on earth and whenever you are enjoying your family life and speaking amongst yourselves of your happiness, the greatest that one can taste here below..." Letter to Fr. Sumien and the Oblates at Aix, March 18, 1823, in *OW*, 6, p. 105.

¹⁶ See D. Arena, "Unité et mission chez Eugène de Mazenod", in *VOL*, 66 (1998), pp. 3-26.

¹⁷ See J. Leflon, *op. cit.*, II: Missions of Provence. Restoration of the Diocese of Marseilles. 1966, pp. 11-19, 350-385. III: Pastoral and Missionary Work. Adaptation and Extension (1838-1861), 1968, Part One, pp. 178-216; 249-281; 309-355.

¹⁸ "With us one must have enough simplicity to renounce one's own opinions when they do not conform, I do not say to the decisions of the Holy See, but even to its viewpoint. We acknowledge none other as our teacher and we adopt its judgment even before it has been made a dogmatic pronouncement..." Letter to Fr. Mille, February 18, 1832, in *OW*, 8, p. 54. See F.X. Cianciulli, "Mgr de Mazenod et le Pape. Sentiments romains du Fondateur", in *Études oblates*, 15 (1956), pp. 204-220.

¹⁹ See, for example, part of such a text of "communion pact" signed by Bishop Bourget, of Montreal, on August 6, 1841, in A. Rey, *Histoire de Monseigneur Charles-Joseph-Eugène de Mazenod ...*, Rome, 1928, I, p. 697.

²⁰ See H. E. Winter, "Mission and Unity in the Spirit of de Mazenod", in *VOL*, 29 (1975), pp. 213-231.

²¹ See J. Leflon, *op. cit.*, III, pp. 71-81; IV, pp. 21-41.

humankind is pervaded by a movement from above to bring everything into unity". According to him, people have in common the blood of one same human brotherhood"; therefore, we all, living on the same earth, are children of the Father who is in heaven and are neighbours to each other".²² In this perspective of universal brotherhood we can better understand his frequent recommendation for unity in his writing to the Oblates. It is not just an edifying and harmless recommendation, but a charismatic element important for the progress of the Society. The unity of the Oblate family can be considered as a divine leaven" that penetrates the dough; it shares in the vast original movement towards unity which will realize itself in the Church and through the Church. Little by little, all human beings will become one in Christ.

The Trinity, mystery of missionary communion

Among the possible models of missionary communion, the first is the Trinity. The understanding that de Mazenod has about the Trinity emphasizes especially the mystery of communion. In his writings we marvel at expressions like "a wonderful communion" which has its source in the bosom of God".²³ at a statement about unity where he says "that is what the Lord demands of us, since he is the principle and the bond of our union".²⁴ exhortations to unity by quoting 1 John 4:8 where God is defined as Love.²⁵ at the certitude that unity becomes a reality "through God's grace": all these express a reference to the mystery of the Trinity which, by its nature, is manifested as the archetype of communion, cause and example of love and unity, model of unity and distinction. As a young seminarian he wrote: "The Father and the Son cannot subsist one instant without loving each other, and from this mutual love of the Father and the Son proceeds the Holy Spirit".²⁶

A few years later, he links the Trinitarian communion to the salvific mission of the Son in the Spirit: "Trinity of persons in the unity of God. The incarnation of the Word through the Holy Spirit. The sufferings and death of the Incarnate Word for the salvation of men and the remission of their sins".²⁷

It appears, therefore, that in his theology de Mazenod inclines to a vision of the Trinity that sums up in its being communion in mission, a missionary communion. It is natural, for him, to express this reality with the children of his catechism at St. Sulpice, even though he was then only an *apprentice* catechist.

The Church, a universal and historical communion on mission

The same point can be affirmed regarding his reflection on the Church as the communion

²² *Mandement*, February 24, 1847, p. 7. Thus, mankind is presented as a universal brotherhood. As such, it is called to a mysterious unity in God. The development of human relationships brought about by the progress of the means of communication contributes to this movement towards unity. "In the multiplying and development of relationships is intensified the movement towards the mysterious unity of the members of the human family with the one God, one king, one baptism", in the *Inauguration du chemin de fer*, January 8, 1848, p. 9.

²³ A. Rey, *op. cit.*, I, p. 72.

²⁴ Letter to Fr. Semeria, December 15, 1843, in *OW*, 10, p. 47.

²⁵ See letter to the Oblates of the diocese of Saint Boniface, May 26, 1854, in *OW*, 2, pp. 75-76.

²⁶ Instructions for Catechism at St. Sulpice, in *Arch. Post. O.M.I.*, DM V-2, p. 6.

²⁷ Instructions in provençal at La Madeleine, Aix, in *Arch. Post. O.M.I.*, DM V-3, pp. 2-3.

of saints.

An important theme of de Mazenod's theological reflection is the Church whose first note, as we know, is unity. This reflection of the Founder of the Oblates blossoms in the love he has for the Church, aware that "to love Christ means to love the Church".²⁸ His love for the Church which he transmits to his religious family,²⁹ is at the root of his vocation and ecclesial commitment.³⁰ The Church seems to be the most frequent "theological locus" of de Mazenod. As early as 1804, "at the top of his spiritual crisis",³¹ as he meditated on the feast of All Saints, he says:

One of the things that strikes me most in religion is "catholicity", that communion that exists among children of one same Father who receives on high the intentions they form at the same time in lands so distant and who truly wills to give them in return a merit shared in common.

When I enter a church to place at the feet of the Eternal God my humble supplications, the idea that I am a member of that great family of which God himself is Head, the idea that I am so to speak in that situation the representative of my brothers, that I speak in their name and for them, seems to give my soul an instant expansion, an elevation that is difficult to express. I feel that the mission I am fulfilling is worthy of my origins; I experience finally a very sweet satisfaction, a profound peace, that gives me the presentiment that my soul, an emanation of the divinity, will only be perfectly happy when, freed from worldly hindrances, it can occupy itself solely in the contemplation of the Creator.³²

About this text, I wish to point out the fact that, even before taking on an ecclesial commitment, de Mazenod is impressed by the reality of communion. At this stage of his Christian development, in his mind, the key to interpret the mystery of the Church is its universal communion.

De Mazenod's ecclesiological beliefs can be synthesized in two sessions of catechism taught to the children at St. Sulpice in Paris.³³ One of these sessions, written and delivered in 1809 is entitled "the communion of Saints".³⁴ This catechesis is relevant for our research because it explains the meaning he gives to the word communion: "it is a Latin word that means relationship, society, communication, union".³⁵ Immediately afterwards, Saint Eugene speaks of the Church as mystical body of Christ and, beginning from the theme of the communion of Saints, explains it mainly as communion.³⁶ The Church is totally communion, in all its three "orders": triumphant, suffering, and militant.

28 Mandement, February 16, 1860, p. 5.

²⁹ See M. Gilbert, "Le service de l'Église dans la vocation oblate", in *Études oblates*, 15 (1956), pp. 34-49. The great love of Saint Eugene for the Church was acknowledged by Pope John XXIII who counts him among the meritorious members of the movement for a renewed missionary Church in modern times, unto the example of those priests and prelates who felt in their heart the pulse of the universal Church, in John XXIII, *Encicliche e discorsi* (1961), Roma, III, 1962, pp. 214-215.

³⁰ See P. Sion, "L'amour du Fondateur pour l'Église", in *VOL*, 36 (1977), p. 103-126.

³¹ E. Lamirande, "La vocation missionnaire de Mgr de Mazenod", in *Kerygma*, 25 (1975), p. 110.

³² *OW*, 14, p. 10.

³³ See E. Lamirande, "Eugène de Mazenod, catéchiste", in *Études oblates*, 16 (1957), pp. 22-36.

³⁴ "When Eugene de Mazenod speaks of the communion of Saints, he intends a participation in spiritual goods or a communion among persons who having become one heart and one soul offer to the Father a hymn of praise". G. Mammana, *La Chiesa nella vita e nel pensiero di Eugenio de Mazenod*. Frascati, 1979, p. 85.

³⁵ Instructions for Catechism at St. Sulpice, in Arch. Post. O.M.I., DM V-2, p. 1.

³⁶ "He feels that the Church is communion because she promotes lay associations, the establishment of religious communities and also the common life of the clergy and the sharing of goods among the parishes". G. Mammana, *op. cit.*, p. 140.

The most intimate union reigns among these three "orders" because they constitute, as we have already told you, one unique body of which Jesus Christ is the Head, so that we can truly say that they are all members of the mystical body of Jesus Christ and members of Jesus Christ. All these members are bonded together with internal and external bonds. The internal bonds are the sharing of the same spirit, the depending on the same invisible Head, the communication of graces. The external bonds are the profession of the same faith and of the same hope, the partaking of the same sacraments, the obedience to the same pastor, the depending on the same visible Head. The union that exists between the members of the Church is called the communion of Saints.³⁷

Such a communion of Saints, that is the Church, is described by de Mazenod with the images of a tree, a family and the human body. He will use these same images to describe his Congregation united in mission.

Last Sunday we spoke to you about the communion of Saints... In order to make you better understand the marvelous harmony that reigns within the Church, we presented to you different examples, all of them most apt to express in your minds the truth that we are teaching. That is why we compared it to a tree planted in good soil across which the sap passes from the roots which absorb it from the soil and transmit it to the trunk from which it flows into the various branches that produce leaves and fruit. We also compared it to a well-ordered family in which the head and the members work together for their common good. Finally we presented it under the likeness of the human body whose single parts, each carrying out its proper function, assure the vitality of all the others and of the entire body. We also told you that it is like a field in which each one sows for the utility and benefit of all. Such, in fact, is the Mystical Body of Jesus Christ. He is the Head, we are the members and his Spirit is its soul.³⁸

The Holy Family of Nazareth

Reflections of de Mazenod regarding the family of Nazareth mirror the same insight characterized by communion. Saint Eugene underlines in the personal and communitarian life of Jesus, Mary and Joseph a value of witness. He appreciates aspects of their life: prayer, union with God, submission to God's will, spirit of penance, meditation and silence. But little by little, he discovers and emphasizes its "Acommunional" dimension. He has probably discovered this aspect during his pilgrimage to Loretto in the month of May 1826, where he celebrated Mass for the family and... those worthy to belong to it"³⁹. His reference to the Holy Family is not so much in relation with their "Ahidden life" as with their common life as persons.

Yet, the best text in which he describes the life of communion of the first Christian family is dated towards the end of his life.⁴⁰ Following the merging of his Institute with that of the Holy Family of Bordeaux founded by Pierre-Bienvenu Noailles (1793-1861), Saint Eugene reminds the Sisters that the family of Nazareth is to be seen as a model of perfection. Its perfection is immediately related to its being a model of communion. It is, in fact, defined as a *divine prototype* of unity, a sketch on which is modeled the communion of the Church. Making his own the charismatic inspiration of Noailles, de Mazenod, following the movement of unity in John 17, 21, according to which communion stirs faith, he points out to the missionary meaning of communion which is effective in moving

³⁷ Arch. Post. O.M.I., DM V-2, p. 1.

³⁸ *Ibid.*, pp. 1-2.

³⁹ Letter to Fr. Tempier, May 7, 1826, in *OW*, 7, p. 94.

⁴⁰ Letter of Bishop de Mazenod ... to the Sisters of the Holy Family, Marseilles, March 19, 1861, in *Annales*, 6 (1861), p. 10-12.

people to love Our Lord and gain all hearts to him".⁴¹

It is probably for his way of conceiving communion and mission as complementary, that de Mazenod mentions several times two other biblical texts that appear to him as models of missionary communion: the community of Jerusalem and the Upper Room.

The community of Jerusalem

To describe the early community of Jerusalem, the Founder of the Oblates uses the Latin expression *cor unum et anima una* (Ac 4:32) that becomes, in his language, an exhortation to build and foster unity in the Oblate community.⁴² He refers to it when he speaks of the first disciples of Jesus or of Christians of the early times.⁴³ "This explicit reference to small groups in the life of the first Christians in Acts leads us to think that he has in mind the early community as a model for the Oblate community."⁴⁴ He discovers in its heart and spirit the *koinonia* that pervades it entirely and from which stems its energy for the missionary *kerygma*. From the *koinonia*, in fact, flows the mission of the Apostles to "witness to the resurrection of the Lord Jesus" (Ac 4:33).

By finding inspiration in the model of the early community, de Mazenod is within the history of religious and apostolic life that constantly refers to the example of the Apostles gathered in community. Founders of religious and other apostolic societies draw from their common life their inspiration to organize their community life and their apostolate.

The Upper Room

Beside the model of the Jerusalem community, Saint Eugene contemplates another example of missionary communion, that of the Upper Room. This model finds its fullest meaning with the theme of the imitation of the Apostles. This and the Upper Room are, in fact, two subjects that intertwine themselves in his writings to the point that one gives light and meaning to the other.⁴⁵

It is in this connection that de Mazenod proposes the example of the Upper Room to model the religious and missionary vocation of his Oblates. This is what he writes from Paris to Fr. Tempier, in charge of the house of Aix and his alter ego, explaining the type of virtue he expects from the novices and seminarians:

This is the time to form the spirit of the house which I have discussed with you in another letter... They (the novices and students) ought not to forget that we are a Congregation of regular clerics, that we ought in consequence to be more fervent than simple seminarists, that we are called to replace in the Church the piety and all the other virtues of the religious Orders, that all their actions ought to be done with the dispositions in which the apostles were when they were in the Cenacle waiting for the Holy Spirit to come and inflame them with his love and give them the signal to go forth swiftly and conquer the world ...⁴⁶

In this text that affirms that the time has come to form "the spirit of the house", the Upper

⁴¹ See D. Arena, *op. cit.*, pp. 119-120, 189. Practically, the communion of Jesus, Mary and Joseph represents on a small scale that of the whole Church. It is a communion that has a missionary character. It is in this context that, from the beginning of his seminary, Eugene's marian spirituality flourished.

⁴² See letter to Fr. Baudrand, March 3, 1853, in *OW*, 2, p. 51.

⁴³ See Y. Beaudoin, "Communauté et mission d'après Mgr de Mazenod et chez les premières générations d'Oblats d'Europe", in *VOL*, 49 (1990), pp. F181-201.

⁴⁴ M. Dumais, "La communauté missionnaire dans l'Église primitive", *ibid.*, pp. F144-145.

⁴⁵ See M. Gilbert, "Sur les traces des Apôtres", in *Études oblates*, 16 (1957), p. 290.

⁴⁶ Letter to Fr. Tempier, November 4, 1817, in *OW*, 6, p. 45.

Room, as place and icon of communion, seems to represent the most meaningful aspect of the imitation of the Apostles. Moreover, as a place of communion, it is the antechamber of mission. In the Upper Room, people are united in order to be sent *Ato conquer the world*".⁴⁷

In brief, the context of the imitation of the Apostles and in continuity with the model of the early Christian community, the Upper Room, as an historical moment and a place where the summit of communion between Christ and the apostles is experienced. It appears to de Mazenod to be a model of primary importance to signify the unity and mission of the Oblates. He sees and wants his Congregation as a united family oriented towards mission.

III. In His Daily Living

If we ask ourselves in which way Saint Eugene has implemented this program of unity and what are the means he practised to keep this ideal alive in him and in his companions, we could find several answers. Many aspects of the religious life of his time have contributed: visits to the local communities, the experience of the General Chapters, even the promotion and safeguard of certain types of community life. Here I limit myself to two aspects which are typical of Saint Eugene's life: 1) the devotion to the Eucharist, and 2) correspondence with the members of his religious family.

The Eucharist: sacrament of unity for mission

Eucharist as the presence of God and the sacrament of his communion with his people, could not escape the devotion of a man like de Mazenod who, beside searching personally union with God and with his brethren, urges his missionaries, with the power of his charisma, to create such a communion in their communities in view of the mission.

In fact, Eucharist takes a privileged place in the spiritual experience of Saint Eugene and his family. In the Eucharist, he maintains with his missionary sons a "Aspiritual correspondence" that unites them with him and among themselves even more than can do it an intense written correspondence. It is also known how throughout his priestly and episcopal ministry Eugene de Mazenod followed a "Aeucharistic" pastoral program centred on his efforts to restore and renovate the eucharistic cult, to adapt it to his times and give it its full importance in the life of his local Church.⁴⁸

Yet, de Mazenod is not only a promoter of the Eucharistic devotion; he is in a way a "Aeucharistic" man. For him Jesus is, in the Eucharist, a person with whom to enter into a prayerful dialogue; he is a spiritual nourishment, and an instrument of daily communion with God and mankind. Before the Eucharist he reviews, morning and evening, all the events B joyful and sorrowful B of his life and of his religious family in order to grasp God's plan. Eucharistic adoration and celebration of the Holy Sacrifice are daily privileged moments to keep in communion with his sons scattered in the missions. For de Mazenod, the Eucharist, as the vertical union with God, is essential for the horizontal communion. Eucharist is lived by him as a sign and instrument of communion.

⁴⁷ See F. Ciardi, "Some Aspects of Community Life in the Light of the Apostolic Life", in *VOL*, 36 (1977), pp. E193-213.

⁴⁸ F. Ciardi, "L'Eucharistie dans l'action pastorale du Bx de Mazenod", in *VOL*, 38 (1979), pp. 39-50; "Eucharist", Part I, in *Dictionary of Oblate Values*. Rome, 1998; R. Michel, "L'Eucharistie chez saint Eugène de Mazenod", in *VOL*, 64 (2005), pp. 189-207.

I would at least wish to know the day decided for your consecration so as to unite myself ultimately with the sublime ceremony by offering the Holy Sacrifice at the same moment for you... Yesterday while carrying the Blessed Sacrament in a general procession, I conversed wholeheartedly with our beloved Lord... I spoke to Him unreservedly of all our missionaries who are so often exposed to losing their lives in His service.⁴⁹

There is a father beyond the great lake whom you must not forget; know that you are always present to him, whatever the distance which separates you from him, not only at the holy altar where each day he offers the Holy Sacrifice for the family and all the members of which it is composed but during the day's routine and in the frequent conversations wherein the names of his children, their ministry, their strenuous labours and all the good they do never cease to be present to his memory and on his lips ... You know me little if you do not know how much I love you.⁵⁰

I have placed before my eyes your portrait, but every day, morning and evening, I see you with eyes other than those of the body in the presence of our divine Master in the prayers that I make to him at the foot of his tabernacle and at the altar for all the members of the family he has given me in his generosity.⁵¹

You could not believe how much I think in the presence of God of our dear Red River missionaries. I have only one way of drawing near to them, and that is in front of the Blessed Sacrament, where I seem to see you and to touch you. And you for your part must often be in his presence. It is thus that we meet each other in that living centre which serves as our means of communication.⁵²

Jesus in the Eucharist is the center that makes, strengthens and perfects the Congregation that Eugene de Mazenod is attempting to build as a missionary communion.⁵³

In his written correspondence Mazenod is convinced that in order to be united, a body needs an ongoing circulation of news.⁵⁴ For this reason, he himself makes use of correspondence to keep alive the communion with his brethren. For the same reason he keeps urging his missionaries to correspond with him, to inform him even about the smallest details of their life, and to share their news with one another. These frequent invitations refer even to the personal story of each one,⁵⁵ reports, annals of the missions, the *codex historicus*, all means that can provide information on the activities of the members of the Congregation in order to keep communion alive and provide material for the edification of posterity.⁵⁶

Communication by letters is, for de Mazenod, "an act of communion"⁵⁷ and a means of mutual edification.⁵⁸ Therefore to circulate one's own news and being aware of the news

⁴⁹ Letter to Bishop Guigues, June 7, 1847, in *OW*, 1, p. 170.

⁵⁰ Letter to Fr. Faraud, May 10, 1848, in *OW*, 1, p. 192.

⁵¹ Letter to Fr. Antoine, January 17, 1851, in *OW*, 2, p. 6.

⁵² Letter to Fr. Lacombe, March 6, 1857, in *OW*, 2, p. 140.

⁵³ See F. Ciardi, "The Eucharist in the Life and Thoughts of Eugene de Mazenod", in *VOL*, 38 (1979), pp. 201-231.

⁵⁴ See M. Quéré, *Mgr de Mazenod ... et les missions étrangères*. Excerpta ex dissertatione ad lauream... Roma, 1960, pp. 258-270; G. Santolini, *Evangelizzazione e missione. Teologia e prassi missionaria in Eugenio de Mazenod*. Bologna, 1984, pp. 149-153.

⁵⁵ "(Put down) your story for me since your departure for the missions until the day your letter is dated ... There is no detail to which I am indifferent. All that comes to me from my dear children interests me to the highest degree ... I ask you this in return for the good I wish you, for the friendship and the paternal love I have for you". Letter to Fr. Faraud, May 10, 1848, in *OW*, 1, p. 192.

⁵⁶ "Do you ... take care to write an account of each mission so that there will be a record of it in the archives of the house? ... I insist you do this in Canada. It is thus that you will compile, little by little, the history of the Congregation in that country... Kindly regard what I tell you as amounting to a command...". Letter to Fr. Honorat, February 7, 1844, in *OW*, 1, pp. 75-76.

⁵⁷ Letter to Fr. Gondrand, October 6, 1858, in *OW*, 12, p. 111.

⁵⁸ See letter to the Oblate students, November 29, 1820, in *OW*, 6, p. 72.

of others is a real duty of that communion in which the Oblates are called to live. In his letter to Fr. Faraud, a missionary in Canada, after speaking of the unity he realizes through the Eucharist, he writes:

*I think these details about the family, together with those I have sent to Fr. Bremond, will give you pleasure. Do as much, I ask you again, on your part. You know that we should all say in the broadest sense omnia mea tua sunt since we are all but cor unum et anima una, as long as we are in Heaven and on earth - that is our strength and our consolation*⁵⁹.

The sharing of news and a frequent updating allow being aware of the situation in which other brethren live and help to build unity in order to pursue the same mission for the salvation of the whole humankind. Even correspondence for de Mazenod is like a “connecting ring”⁶⁰ that forms its members to an ideal of missionary communion and leads them to actualize it.

Conclusion

The interest that Saint Eugene shows for the relationship between unity and mission helps us discover in him a religious personality of the 19th century in full harmony with the ecclesiology of communion and mission that inspires the post-Vatican II Church. It gives us a key to understand in depth many aspects of his spiritual life and of his writings. Moreover, we find in him similarities with the idea of missionary communion developed in *Christifideles laici* (n.32) where it is observed that *communion has a missionary character and that mission is aimed at communion*.

The Founder of the Oblates is in tune with the Trinitarian and communitarian character of our times. It allows the members of the Congregation to take part in this current of spirituality, to work in communion with those who share in it and to make a contribution to it. In fact, this missionary spirituality of communion can support the activity of an Oblate.

Saint Eugene, while leading the Congregation into the way of unity, appears as a witness and a teacher of missionary communion. He leaves the Oblates with a heritage that equips them to enter happily in the communion and mission of today’s Church. In fact, the Congregation can make “A communion the foundation of the fruitfulness of its mission” (*Redemptoris missio*, 75), fruitfulness due to the fact that Eugene, by proposing unity, lays the conditions so that the Risen Christ be present in the communities. In fact it is this very presence of God acting in Christ through the Spirit that is the divine energy needed for a fruitful mission.

In conclusion, thanks to his personal experience as a Christian, founder and bishop, Saint Eugene transmits to the Congregation he has founded those charismatic elements able to make her vibrate in unison with the Church of our time which, as a “house and school of communion” (*Novo millennio ineunte*, 43) is called to promote the spirituality of communion.

A statement Saint Eugene made at one difficult moment of his life appears particularly meaningful. Feeling himself misunderstood, he wrote: “It is a temptation sometimes to

⁵⁹ Letter to Fr. Faraud, May 10 1848, in OW, 1, p. 193.

⁶⁰ M. Quéré, *op. cit.*, p. 265.

think that I am worth more than the times I live in a sense".⁶¹ And again, "one would almost say that providence made a mistake over the century in having me born in this one, with the dispositions and, if you like, the qualities that were needed to do great things two hundred years ago".⁶²

We can say, 200 years later, that Eugene de Mazenod came at the right time, and that he lives on today as a witness and a master of missionary communion. Saints are always modern.

Transl. from the Italian by Mario Barbero, I.M.C.

Kinshasa, May 2007

⁶¹ Letter to Fr. Tempier, October 12, 1833, in *OW*, 8, p. 107.

⁶² Letter to Fr. Tempier, August 23, 1835, in *OW*, 8, p. 183.

Les Jubilés au temps de saint Eugène de Mazenod

Yvon Beaudoin, o.m.i.

SUMMARY: This article deals with the celebration of Jubilees during Saint Eugene's life (1782-1861). "Ordinary" Jubilees were normally proclaimed every twenty-five years, but due to political circumstances, only one such Jubilee took place during that time, in Rome in 1825, and in 1826-1827 in the rest of Christendom. However, "extraordinary" Jubilees were celebrated on the occasion of papal elections or to pray for special needs of the Church. The A. recalls Saint Eugene's efforts to gain the 1825 Jubilee indulgence while in Rome for the approval of our missionary Society and the Constitutions. Early Oblates were heavily involved in the preaching of the 1826-1827 Jubilee celebrations in France and on similar occasions later on during the century in America and Jaffna as well.

Dans ses écrits, surtout dans ses lettres pastorales, saint Eugène de Mazenod parle souvent des Jubilés. Combien y en a-t-il eu pendant sa vie, de 1782 à 1861? Qu'en pensait-il? Que dit-il de la prédication des Oblats à l'occasion des Jubilés?

Le désir de faire une recherche à ce sujet m'est venu à la suite de quelques réflexions du Fondateur à propos du Jubilé d'Aix-en-Provence en 1826. Il en fait part au père Courtès dans une lettre du 22 juillet 1826: « Je n'ai que trop gémi que l'on ait attaché tant de prix à faire le Jubilé d'Aix. Si, au lieu de cette parodie, on avait évangélisé les pauvres âmes bien abandonnées, Dieu en aurait été glorifié et nous aurions été comblés de bénédictions et de consolations, au lieu des chagrins que nous avons éprouvés¹. »

Histoire et variété des Jubilés

Dans l'Ancien Testament, l'année jubilaire, prévue tous les cinquante ans, était un temps sacré destiné à être un retour à la normalité sociale, surtout par la remise des dettes, la liberté rendue aux esclaves et le repos de la terre. Dans l'Église catholique, le terme *jubilé* désigne une indulgence plénière solennelle que le pape accorde à certaines conditions. Le premier Jubilé a été accordé par Boniface VIII en 1300. Depuis Paul II en 1470, la cadence normale est de quatre Jubilés par siècle.

On distingue les **Jubilés ordinaires**, tous les 25 ans, les **Jubilés extraordinaires** à la suite d'élections papales, ou pour la célébration d'anniversaires significatifs, pour des nécessités particulières de l'Église (guerres, épidémies, etc.), et encore des jubilés accordés à une nation (v.g. à la France, lors du concordat de 1802) ou à un lieu particulier (v.g. à N.-D. de la Garde, lors de la consécration de la basilique en 1864)².

Au 19^e siècle, il n'y a eu que deux Jubilés ordinaires: le premier à Rome en 1825 (et hors de Rome en 1826-1827); et le second en 1875, mais sans solennité à Rome. En 1800, Pie VI était décédé à Valence le 29 août 1799, Pie VII ne fut élu à Venise que le 14 mars 1800 et n'entra pas à Rome, occupée par la France. En 1850, Pie IX était réfugié à Gaète et n'entra à Rome que le 12 avril 1850. Cependant, le 24 décembre 1850, il publia un Jubilé extraordinaire pour l'année 1851. En 1875, un Jubilé est annoncé simultanément pour Rome et pour la catholicité, mais Pie IX n'ouvre pas la porte sainte des basiliques romaines parce qu'il avait supprimé les cérémonies publiques depuis la prise de la ville en 1870.

¹ *Écrits oblats (EO)*, 7, p. 118.

² Voir R. AUBERT, « Jubilé », dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*; R. BRIDE, dans *Catholicisme*; P. FRUTAZ, dans *Enciclopedia cattolica*.

Le père de Mazenod et le Jubilé ordinaire à Rome en 1825

Le père de Mazenod arrive à Rome le 26 novembre 1825 pour demander l'approbation de la Règle. Il profite de son séjour dans la Ville éternelle pour faire les exercices lui permettant de gagner l'indulgence du Jubilé, et il les répétera six autres fois.

Le 30 novembre, dans une visite à Sainte-Marie-Majeure, il voit beaucoup de pèlerins qui se confessent aux pères Dominicains. Il fait alors la réflexion suivante:

Il était midi. Toutes ces bonnes gens étaient restées à jeun jusqu'alors; car, au sortir du tribunal, ils allaient recevoir dévotement la sainte communion pour gagner leur jubilé. Une foule de réflexions se présentaient à mon esprit. Il serait trop long de les consigner par écrit. Toujours est-il vrai que l'Église appelle cette foule immense de fidèles pour gagner le jubilé. De vastes hôpitaux sont ouverts pour les recevoir. Ils ne doivent y passer que trois jours, et il faut que le second jour ils portent par écrit la preuve qu'ils se sont confessés. Je ne suppose pas que les souverains pontifes donnent tant de pouvoirs aux confesseurs dans la persuasion qu'ils n'auront à absoudre que des innocents; et, parmi les coupables, est-il à présumer qu'il y en ait beaucoup qui se soient éprouvés avant de venir au jubilé? L'Église sait pourtant qu'on ne renvoie pas ces gens-là sans absolution, à moins qu'ils n'aient des restitutions à faire, etc. Que devient donc l'épreuve du temps? On suppose apparemment que les sacrifices que s'imposent ces pécheurs pour se rendre à Rome, y confesser leurs péchés dans l'espérance qu'ils leur soient remis, prouvent assez leur bonne volonté et la disposition intérieure de leur cœur. Je présume, au reste, que les habituels ne sont pas admis sans caution³.

Le 3 décembre, après le dîner, il visite la Trinité-des-Pèlerins, œuvre de saint Philippe Neri, avec hospice et église pour accueillir les pèlerins. Il est témoin

d'un des plus touchants spectacles qui se puissent voir. Mille à douze cents pèlerins reçoivent chaque jour l'hospitalité dans cet hospice, où ils sont gardés trois jours. En arrivant, on les accueille dans une vaste salle où on les fait asseoir sur une estrade qui règne tout autour de la salle. Leurs pieds se trouvent appuyés sur une marche; au-dessous du siège sont pratiqués des conduits d'eau chaude et d'eau froide, que l'on fait couler par deux robinets ménagés sous la place de chaque pèlerin; ces robinets versent l'eau dans un baquet placé aux pieds de chacun d'eux. Au signal donné, se présentent autant de membres de la confrérie qu'il y a de pèlerins, revêtus du sac, ayant une nappe autour du cou; ils viennent se placer à genoux devant ces pauvres de Jésus-Christ, leur lavent les pieds en récitant tout haut et faisant répéter aux pèlerins le Pater, Ave, Gloria [...] Ceux à qui on a ainsi lavé les pieds entrent dans la salle du festin, où les mêmes confrères, le patriarche Mattei à la tête, les servent à table [...] Outre l'extrême édification de cette œuvre admirable, j'ai admiré la propreté, l'abondance, mais surtout le bon ordre qui règnent dans l'ensemble et les détails de toute cette cérémonie. Jaloux de voir tant de charité exercée sous mes yeux, j'ai témoigné le désir d'y participer en servant de mes mains quelques-uns de ces pauvres; mais il faut pour cela être agrégé à la Compagnie⁴.

Le 9 décembre, il visite l'église de Saint-Laurent *in Damaso* pour son premier jubilé : confession, jeûne, visite de trois autels de l'église. Second jubilé le 15 décembre. Il note dans son Journal:

*J'ai fait encore aujourd'hui ce qui était prescrit pour tâcher de gagner une seconde fois le jubilé pour les saintes âmes du purgatoire, comme le portait l'indult accordé à cet effet par le souverain pontife. J'ai visité l'église de Saint-Laurent *in Damaso* et les autels qui étaient désignés. Dieu veuille rendre profitable aux saintes âmes, et surtout aux âmes de mes chers parents défunts, les suffrages que j'ai appliqués pour elles. Mon père, mort si saintement entre mes bras, ma bonne grand-mère si tendrement aimée par moi⁵.*

Troisième jubilé à la basilique Saint-Pierre dans la soirée du 18 décembre, en allant en procession avec une confrérie qui avait obtenu de gagner le jubilé de cette façon. Le p. de Mazenod avait assisté le matin à la béatification d'Ange d'Acri, prêtre, missionnaire

³ Journal, 30 novembre 1825, dans *Écrits oblats (EO)*, 17, pp. 32-33.

⁴ Journal, 3 décembre 1825, dans *EO*, 17, pp. 37-39; voir aussi lettre à Tempier, 3 décembre 1825, *EO*, 6, p. 214.

⁵ Journal, 15 décembre 1825, dans *EO*, 17, p. 51-52.

Capucin. Il note dans son Journal ce soir-là: « partout, j'ai vu régner la plus grande décence, et... la piété des pèlerins qui sont pourtant tous des gens du peuple, de pauvres paysans, la plupart déguenillés, m'édifie toujours davantage⁶. »

Le 22 décembre, il écrit :

On ne saurait être trop avide de richesses spirituelles, surtout quand on est aussi pauvre que moi en ce genre. J'ai donc saisi avec empressement l'occasion de gagner encore une fois le jubilé. Le pape a accordé à tous les agrégés au Sacré-Cœur de pouvoir gagner le jubilé, en visitant une des quatre basiliques, et une autre église où soit exposé à la vénération publique un tableau du Sacré-Cœur. Je suis allé, en conséquence, à Sainte-Marie-Majeure, qui est la basilique la plus rapprochée de mon domicile, et dans l'église paroissiale des papes quand ils habitent le Quirinal. Elle est sous le titre des Saints-Vincent-et-Anastase⁷.

Dans la soirée du 24 décembre, il assiste à Saint-Pierre à la fermeture de la porte sainte. La cérémonie se termine par la bénédiction solennelle du pape à laquelle est attachée l'indulgence plénière in forma jubilaei. Le pape prolonge le Jubilé à Rome jusqu'au 31 décembre. Le 30, avec Mgr d'Isoard, le père de Mazenod gagne son sixième jubilé en visitant les quatre basiliques majeures et le septième, le 31 décembre, par la visite de Sainte-Marie-Majeure⁸.

Le Jubilé en France en 1826-1827

Par la Bulle *Exultabat Spiritus Noster* du 23 décembre 1825, Léon XII a étendu l'indulgence du Jubilé à l'univers catholique en 1826-1827. Le 7 décembre, le père de Mazenod avait demandé au cardinal Pacca de hâter les procédures de l'approbation de la Règle: « Voilà le Jubilé, écrit-il, qui va s'ouvrir en France. Votre Éminence sait que dans ce royaume les Jubilés se font par manière de mission. C'est-à-dire qu'on fait prêcher deux fois par jour pendant un mois successivement partout où le Jubilé passe⁹ ».

Les Oblats ont beaucoup prêché dans cinq diocèses en 1826-1827. Ils parlent soit de missions soit de Jubilés. Dans le diocèse d'Aix, le Jubilé est célébré dans la ville en mars-avril 1826, à Puyloubier (Jeancard et Albin) en septembre, et à Fuveau en octobre-novembre (Jean-card-Albin-Martin). Dans la ville d'Aix, ce sont les curés qui ont demandé les Oblats. Cette invitation des curés fait plaisir au père de Mazenod. Il leur répond le 20 octobre 1825:

Non seulement tous nos missionnaires sont à vos ordres pour cette mémorable époque du Jubilé, mais il n'est aucun d'eux qui ne soit constamment disposé à vous prouver le désir qu'a notre société de vous être agréable [...] Vous pouvez compter sur dix missionnaires qui pourront faire le service de vos cinq paroisses pendant tout le mois que doit durer le Jubilé¹⁰.

Du 28 mars au 27 avril, les pères prêchent dans trois paroisses : à la cathédrale (Suzanne et Guibert), à Saint-Jean extra-muros (Mie et Honorat), à Saint-Jérôme (Courtès et Jeancard). De Rome, le Fondateur confie au père Tempier ses préoccupations:

Je suis effrayé de voir commencer le jubilé à Aix si tôt...; il est impossible que Mie et Suzanne y tiennent, c'est vouloir tenter Dieu, (après les missions de Nîmes et d'Aubagne)... La nouvelle que vous me donnez du jubilé d'Aix est meurtrière. Il n'est pas possible que nos frères résistent à une telle fatigue [...] La ville aura été

⁶ Journal, 18 décembre 1825, dans *EO*, 17, p. 56.

⁷ Journal, 22 décembre 1825, dans *EO*, 17, p. 60.

⁸ Journal, 30 et 31 décembre 1825, dans *EO*, 17, pp. 68-69. Voir aussi lettre à Tempier, le 28 décembre 1825, dans *EO*, 6, p. 239.

⁹ Lettre au cardinal Pacca, 7 janvier 1826, dans *EO*, 13, p. 87.

¹⁰ Lettre aux curés d'Aix, 20 octobre 1825, dans *EO*, 13, pp. 77-78.

stupéfiée de voir sortir tant de missionnaires de cette maison qu'on avait tant dit être anéantie; mais il était essentiel qu'elle fût frappée davantage encore par le spectacle d'édification de la grande régularité de ces ressuscités... Combien donc durera ce Jubilé pris si haut dans notre bénite ville d'Aix. Je vois d'ici Suzanne, forçant sa voix dans cette grande église de Saint-Sauveur; comment sa poitrine n'en souffrirait-elle pas? Et Courtès, ne se forcera-t-il pas aussi, quoique prêchant dans une église moins vaste¹¹?

On ne connaît pas les détails de ce Jubilé, mais le succès des prédications n'a peut-être pas répondu à l'attente. Reprenons ici ce que le Fondateur écrit au père Courtès le 22 avril: « Je n'ai que trop gémi que l'on ait attaché tant de prix à faire le Jubilé d'Aix. Si, au lieu de cette parade, on avait évangélisé les pauvres âmes abandonnées, Dieu en aurait été glorifié et nous aurions été comblés de bénédictions et de consolations, au lieu des chagrins que nous avons éprouvés. Je ne suis donc pas tenté de consentir à ce que l'on recommence¹². »

Dans le diocèse de Digne, on connaît quatre missions ou Jubilés prêchés par les Oblats: à Valbelle, en janvier 1826 (Moreau et Touche), à Noyers-sur-Jabron du 15 janvier au 12 février (Dupuy et Albin), à Revel et en novembre-décembre dans la ville de Digne (Mie, Jeancard et Guibert).

Dans le diocèse de Nîmes, où les Missionnaires de Provence font une fondation en 1825, le Jubilé est prêché en ville du 25 décembre 1825 à la fin janvier 1826 par les Missionnaires de France, au nombre de treize ou quatorze, et par les Missionnaires de Provence. Les pères Mie, Suzanne, Marcou, Guibert, sont chargés de la paroisse Saint-Charles¹³. Au début de 1827, les pères Honorat et Albin prêchent à Saint-Laurent-des-Arbres en janvier-février, à Saint-Victor-La-Coste en février, à Valliguières et Pouzilhac en avril-mai.

Les pères de N.-D. du Laus prêchent alors beaucoup de missions ou Jubilés dans le diocèse de Gap. Grâce à la *Chronique de N.-D. du Laus* par le père Simonin, on connaît quatre missions (Ribiers, Upaix, Saint-Julien et Saint-Pierre-Avez) et six Jubilés (Orcières, Banot, Bâtie-Vieille, Saint-Didier, Rabou et Poët)¹⁴.

À Marseille, le Jubilé commence le 3 décembre 1826 et finit le 3 juin 1827. Les exercices dans chaque paroisse durent un mois avec instructions soir et matin. Les conditions pour gagner le jubilé sont : confession, communion, aumône, une visite par jour pendant 15 jours dans les quatre églises désignées en ville ou dans l'église paroissiale hors de la ville avec participation à une procession¹⁵.

Les curés de Marseille, semble-t-il, appelaient peu souvent les Oblats pour retraites et missions. Ceux-ci prêchent cependant une mission à Aubagne du 19 février au 21 mars 1826 (Suzanne, Mie, Dupuy, Albin, Jeancard, Touche). Le 9 avril, le Fondateur écrit: « Mission bien réussie. Messieurs les Marseillais se seront-ils persuadés que le bon Dieu puisse opérer quelque chose par d'autres que par les étrangers¹⁶? » C'est le père de Mazenod lui-même qui, du 3 au 25 décembre 1836, prêche deux fois par jour au Calvaire, une des quatre églises désignées pour la ville. Le père Enfantin¹⁷ le remplace pour

¹¹ Lettres à Tempier, 20 et 30 mars, dans *EO*, 7, pp. 68-69; 13 avril 1826, dans *EO*, 7, p. 87.

¹² Lettre à Courtès, dans *EO*, 7, p. 118.

¹³ A. REY, *Histoire de Monseigneur Charles-Joseph-Eugène de Mazenod ...* Rome, 1928, I, p. 417; *Missions O.M.I.*, 35 (1897), p. 346; *EO*, 7, passim.

¹⁴ *Missions O.M.I.*, 35 (1897), pp. 59-105; 173-230; 351-354.

¹⁵ Lettre pastorale de Mgr Fortuné de Mazenod, 1er novembre 1826.

¹⁶ Lettre à Tempier, 9 avril 1826, dans *EO*, 7, p. 82.

¹⁷ Barthélémy Enfantin (1776-1855), prédicateur et écrivain.

quelques jours à l'instruction du soir, mais cesse bientôt parce qu'il s'aperçoit que l'assistance diminue. Les pères Mie, Jeancard et Albini prêchent le Jubilé à Roquevaire du 2 mars au 8 avril 1827¹⁸.

Le mandement de carême 1827 de Mgr Fortuné de Mazenod est écrit le 11 février, pendant le Jubilé. L'évêque se réjouit de la réponse des fidèles:

À peine le Jubilé est-il commencé, écrit-il, que la foi et la religion se manifestent de toute part: un ébranlement général vers le bien, des conversions éclatantes et multipliées, un renouvellement de ferveur dans les âmes ont déjà signalé cette époque mémorable dont le souvenir ne s'effacera pas de sitôt [...] Les pasteurs et les prêtres se dévouent au salut de leurs frères; on dirait qu'ils ont trouvé le moyen de se multiplier¹⁹.

Les Jubilés extraordinaires

Au cours de la vie du Fondateur, au moins dix Jubilés extraordinaires ou indulgences plénières *ad instar jubilaei*²⁰ ont été célébrés. Ces Jubilés sont promulgués d'une façon moins solennelle que les Jubilés ordinaires, leur durée est très variable (de quelques semaines à une année). C'est, semble-t-il, Léon X qui publia le premier Jubilé extraordinaire en 1518 « pour conjurer le péril turc ». Tous les papes au 19^e siècle, à l'exception de Léon XII et de Grégoire XVI, ont prescrit un Jubilé extraordinaire à la suite de leur élection: Pie VII en 1800, Pie VIII en 1829, Pie IX en 1846 et Léon XIII en 1879.

Dans ses écrits de jeunesse, Eugène ne parle pas du Jubilé de 1800 ni de celui accordé à la France à l'occasion du Concordat de 1802. Par circulaire du 21 août 1829, Mgr Fortuné de Mazenod annonce que, à Marseille, le Jubilé voulu par Pie VIII à la suite de son élection, durera 15 jours, du 30 août au 13 septembre dans la ville, et du 6 au 20 septembre hors de la ville. Il y aura une instruction chaque jour dans toutes les églises. Le mandement du 24 août expose les conditions pour gagner le Jubilé: confession, communion, deux visites dans une des églises désignées, jeûne pendant trois jours et aumônes²¹.

Grégoire XVI promulgue un Jubilé extraordinaire non pas à la suite de son élévation en 1831, mais en 1833 à l'occasion des maux qui affligent l'Église. À Marseille, ce Jubilé dure du 3 au 24 février. Il y a des instructions trois fois par semaine dans les églises. Pour gagner le Jubilé, il faut selon la coutume se confesser, communier, faire deux visites dans une des églises désignées, jeûner trois jours dans une semaine, faire une aumône soit pour le séminaire, soit pour les écoles chrétiennes, ou encore pour la construction de l'église Saint-Lazare²².

En 1842, Grégoire XVI promulgue un autre Jubilé en faveur de l'Église d'Espagne (persécution; l'État s'empare des biens ecclésiastiques). Le 29 mars, Mgr Eugène de Mazenod reçoit l'encyclique et, le 10 avril, il publie son mandement pour annoncer le Jubilé à Marseille du 17 avril au 1^{er} mai. Pour gagner l'indulgence plénière en forme de Jubilé, il faut se confesser, communier, visiter une des trois églises désignées dans la ville ou l'église paroissiale hors de la ville. Les Marseillais participent nombreux à toutes les

¹⁸ A. REY, *op. cit.*, I, pp. 419-420; lettre à Guibert et à Suzanne, 20 mars 1827, dans *EO*, 7, pp.133, 135.

¹⁹ Mandement, 11 février 1827.

²⁰ L'indulgence plénière *ad instar jubilaei* ne doit pas être considérée comme un jubilé, parce que les confesseurs reçoivent moins de pouvoirs; par exemple, l'indulgence accordée par Grégoire XVI en 1842 pour l'Église d'Espagne. Voir P. FRUTAZ, « Giubilei », dans *Enciclopedia cattolica*, col. 683.

²¹ Lettres apostoliques de Pie VIII, 18 juin 1829; Mandement de Mgr Fortuné de Mazenod, 24 août 1829.

²² Mandement de Mgr Fortuné de Mazenod, 29 janvier 1833.

cérémonies, d'autant plus que beaucoup de prêtres espagnols sont immigrés à Marseille. Le 1^{er} mars, il y avait déjà eu prédication dans l'église Saint-Théodore avec quête au profit des immigrés²³. Le 19 avril, l'évêque écrit dans son Journal:

Première station pour le jubilé à la cathédrale. L'église s'est trouvée beaucoup trop petite: deux heures avant l'heure indiquée, les trois nefs et toutes les chapelles étaient remplies. On arrivait en foule pour assister à ce saint exercice. Il a fallu fermer les portes. C'était un magnifique spectacle que cette belle réunion, composée du premier pasteur, entouré de tout son clergé et d'une multitude de fidèles, pour invoquer solennellement le Seigneur en faveur d'une portion de la grande famille chrétienne menacée dans sa foi. J'ai entonné le Veni Creator, qui a été chanté par des milliers de voix, inspirées, comme je l'étais moi-même, par un vif sentiment de charité fraternelle, de confiance filiale, et par une certaine jubilation intérieure, inexprimable. Cette joie tenait à la grande communion des saints dont il était impossible de ne pas éprouver la sensible impression, au bonheur que l'on sentait de faire partie de cette Église catholique, qui a Dieu pour père et tous les hommes régénérés pour frères²⁴.

Jubilés sous Pie IX: 1850-1851, 1854-1855, 1857-1858

Après son élection en juin 1846, par lettres apostoliques du 20 novembre, Pie IX promulgue un Jubilé extraordinaire. Dans le mandement de carême, le 7 février 1847, Mgr de Mazenod annonce ce Jubilé pour le 1^{er} dimanche du carême, 21 février. Les conditions sont celles de ce genre de Jubilé, avec cette exception que le jeûne du carême se confond avec celui du Jubilé. L'évêque lit lui-même son mandement dans l'église de la Trinité le vendredi 26 devant 4000 hommes réunis autour de la chaire de l'abbé Combalot qui prêche le carême dans cette église²⁵.

Le Jubilé prend fin le 4^e dimanche du carême, 14 mars. Mgr de Mazenod écrit au pape le lendemain pour annoncer le succès de cette période de grâces et de prières. Il lui écrit de nouveau le 21 pour rappeler les consolations du Jubilé et plaider la cause des religieux et spécialement des Jésuites, toujours menacés en France.

Parmi les ouvriers évangéliques, ajoute-t-il, qui ont le plus secondé au milieu de nous par leurs travaux apostoliques les vœux de votre piété et de votre charité, je dois placer au premier rang les Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée et les Pères de la Compagnie de Jésus, établis en communauté dans la ville de Marseille. Ni les uns ni les autres ne pourraient en être éloignés sans y laisser un grand vide... Je suis pour le moment sans crainte à l'égard des Oblats, mais je crains que les jésuites n'aient à subir de nouvelles persécutions et j'oserai supplier Votre Sainteté de daigner les protéger contre de récentes attaques²⁶.

Après son retour à Rome en avril 1850, Pie IX annonce pour 1850-1851 une indulgence plénière en forme de jubilé. Mgr de Mazenod publie la lettre du cardinal Orioli à ce sujet dans le mandement de carême, le 17 janvier 1851. Le Jubilé dure un mois, du 1^{er} février au 2 mars dans la ville, aux conditions ordinaires. Il y a prédication au moins trois fois par semaine dans les églises. Dans ce mandement, Mgr de Mazenod annonce son prochain départ pour Rome avec le père Tempier (21 janvier - début avril) pour demander l'approbation des modifications faites à la Règle par le Chapitre général de 1850.

En 1851, dans deux lettres encycliques, le 21 novembre, Pie IX demande des prières pour les besoins de l'Église et de la société civile et accorde une nouvelle indulgence en forme de Jubilé extraordinaire. Le 10 février 1852, dans sa lettre pastorale pour le carême, sur la

²³ Voir A. REY, *op. cit.*, II, pp. 133-134; T. RAMBERT, *Vie de Monseigneur Charles-Joseph-Eugène de Mazenod ...* Tours, Mame, 1883, II, pp. 109 et 114.

²⁴ EO, 21, p. 38.

²⁵ A. REY, *op. cit.*, II, pp. 242, 246. L'abbé Théodore Combalot (1797-1873) était professeur, écrivain et surtout prédicateur. Mgr de Mazenod l'invita souvent à Marseille.

²⁶ A. REY, *op. cit.*, II, pp. 246-247.

prière, et dans une lettre circulaire, le 8 avril, Mgr de Mazenod annonce l'indulgence plénière. Ce Jubilé sera célébré dans la ville du 19 mars au 9 avril aux conditions ordinaires; toutefois, le jeûne du carême et la communion pascale serviront pour gagner le Jubilé.

Dans une encyclique du 1^{er} août 1854, Pie IX annonce un nouveau Jubilé extraordinaire pour obtenir la cessation de divers fléaux qui affligent le monde et, par des supplications, des jeûnes, des aumônes et autres bonnes œuvres, « pour apaiser le courroux de Dieu que les hommes ont provoqué par leurs crimes. » Le pape disait encore: que le Seigneur « daigne répandre dans notre âme les lumières de son Saint-Esprit, afin que nous puissions porter au plus tôt sur la Conception de la très sainte Vierge, Mère de Dieu, l'Immaculée Vierge Marie, une décision de nature à procurer la plus grande gloire de Dieu et de cette même Vierge, notre bien-aimée Mère ».

Dans son mandement du 22 octobre 1854, Mgr de Mazenod publie l'encyclique et annonce que le Jubilé à Marseille sera célébré du 4 novembre, fête de saint Charles, au 4 février 1855, aux conditions ordinaires. Il y aura une instruction par jour dans les églises pendant les 15 jours qui précèdent la fête de l'Immaculée Conception. Lors de son séjour à Rome à l'occasion de la définition du dogme, l'évêque de Marseille remet au pape son mandement du 22 octobre²⁷. Lors de ce Jubilé, les Oblats ont dû prêcher à Aix puisque le père Courtès se préoccupe à ce propos. Le Fondateur lui écrit, le 28 janvier 1855:

Tu as tort de te mettre si fort en peine des résolutions prises par Mgr l'archevêque d'Aix par rapport au jubilé d'Aix et d'Arles. Laisse-le faire et garde-toi bien de songer à t'épuiser, toi et les nôtres, pour soutenir la concurrence. Avant que tous les autres aient fait pour le diocèse d'Aix ce que la congrégation a fait, il faudra bien du temps. À chacun son tour. Demandons au bon Dieu de nous conserver nos sujets et ne les employons qu'en proportion de leur forces²⁸.

Dans son mandement de carême, publié le 24 janvier 1858, Mgr de Mazenod promulgue le Jubilé accordé par le pape le 25 septembre 1857, qui demande des prières publiques « pour implorer de Dieu la grâce que sa sainte Église... prenne de jour en jour de plus grands accroissements, qu'elle prospère et domine, et que tous les peuples se rencontrent dans l'unité de la foi et de la connaissance de Notre Seigneur Jésus-Christ ». À Marseille, on peut gagner « l'indulgence plénière... accordée en forme de Jubilé » du 21 février au 21 mars 1858 aux conditions ordinaires.

La prédication des Oblats

Dans son Journal et dans ses lettres, le Fondateur ne parle de la prédication des Oblats que lors du Jubilé de 1826-1827. Il faudrait relire toute la correspondance oblate entre 1826 et 1861 pour savoir si les Oblats ont prêché lors des instructions données dans les paroisses au cours des divers Jubilés extraordinaires. Après 1862, la revue *Missions O.M.I.* publie les rapports de l'activité missionnaire dans les diverses maisons et il est question de leur prédication à l'occasion du Jubilé de Marseille en 1864, du Jubilé extraordinaire de 1865-1866 et du Jubilé ordinaire de 1875-1876.

En 1864, Pie IX a accordé pour un mois l'indulgence plénière du Jubilé au diocèse de Marseille à l'occasion de la consécration par le cardinal de Villecourt de la basilique Notre-

²⁷ Voir Journal, 30 octobre 1854, dans *EO*, 17, p. 204.

²⁸ *EO*, 11, p. 256.

Dame de la Garde et du transfert de la statue, les 4 et 5 juin. Dix-neuf Oblats ont prêché alors dans 16 paroisses²⁹. Il y eut aussi un Jubilé extraordinaire en 1865-1866. On lit dans *Missions O.M.I.*:

« L'année apostolique de 1865-1866 comptera parmi la plus laborieuse que la congrégation ait eu à parcourir. Le Jubilé a offert à toutes nos maisons de France une abondance de travaux qui aurait réclamé un plus grand nombre d'ouvriers » Même constatation au Canada : « Jamais la maison de Montréal n'avait eu à faire face à un travail aussi considérable (35 retraites du Jubilé par les pères de la maison de Montréal)³⁰. En 1875-1877, le Jubilé a multiplié le travail des prédicateurs en France et aussi à Jaffna³¹.

On ne trouve plus rien dans *Missions O.M.I.* lors des Jubilés extraordinaires de Léon XIII en 1879, 1881, 1885 et 1896. Dans les Tables de *Missions O.M.I.* au 20^e siècle, le mot jubilé apparaît encore souvent, mais il désigne les anniversaires d'oblation ou de sacerdoce.

Rome, juin 2007

²⁹ *Missions O.M.I.* 3 (1864), pp. 392-422.

³⁰ *Missions O.M.I.*, 4 (1865), pp. 372, 491; 5 (1866), pp. 568-574; 6 (1867), pp. 274-279, 291-292.

³¹ *Missions O.M.I.*, 13 (1875), pp. 45-107 (en Corse); 14 (1876), pp. 51-59, 71-78; au Texas, *ibid.*, pp. 47-50; à Jaffna, 15 (1877), pp. 81-85.

Catholic Missionaries and Native Peoples in 19th-20th Century Canada: Evolution of Historiographical Representations

Pawel Zajac, O.M.I.¹

SOMMAIRE: Réflexions sur la description et l'interprétation du passé de la mission auprès des Aborigènes dans le Canada des 19^e et 20^e siècles. Cette littérature s'ouvre par des récits personnels des premiers missionnaires racontant leurs voyages, rencontres et expériences variées, repris ensuite synthétiquement par des historiens et biographes, tels que Mgr Taché, les pères Petitot, Morice, Duchaussois, Carrière. À une époque plus près de nous viennent les interprètes de la mission dans le contexte ethnologique, sociologique et politique du pays, que l'A. appelle une « révolution copernicienne » de l'histoire missionnaire. Ici se signaleront des représentants de l'émancipation globale des Premières-Nations des pouvoirs coloniaux ou de la société dominante tels qu'au Canada: Adams, Cardinal, Manuel, Sioui, Upton et autres. Des théologiens se concentreront sur le développement des relations interreligieuses. Achiel Peelman proposera la notion de « mission inachevée » pour décrire la situation présente au Canada. L'A. conclut que même si les missionnaires des débuts du 19^e siècle étaient limités dans leur observation et leur interprétation de la culture aborigène, ils étaient plus près de ce que les savants contemporains cherchent à décrire.

Before I proceed with reflections on the evolution of historical writings as indicated in the title of this article, I will allow myself a brief recollection. In the summer of 2000 I arrived in Canada eager to begin my two-year pastoral internship in the Diocese of Churchill-Hudson Bay. The hamlet chosen for my stay was Gjoa Haven on King William Island, with a population of about 950 Inuit. It is no exaggeration to say that after spending three years in ever busy Rome, I felt like I was in paradise in this small and isolated community located about 200 miles above the Arctic Circle. From my Oblate formation and the study of theology I knew that my first mission would not be to teach those people, but rather to learn from them, to respect them and appreciate their way of life and their values. On one never-ending evening of the polar night, I found a complete set of *Eskimo* magazine in our small office, published since 1944 by the missionaries of Hudson Bay. I threw myself into the stories of Oblates who founded those missions and they became my heroes right away: Arsène Turquetil, Pierre Henry, Guy Mary-Rousselière...

1. The Exploration of Historiography: An Exciting Adventure

Four years later, while I was deciding on a project for my doctorate in Church history, I was quite unhappy at first with the suggestion of my professor-supervisor at the Catholic University of Lublin, who thought an examination of the missionary literature in Canada would be a good intellectual adventure for me. From my personal point of view, to begin the study of "ahistoriography" would be to risk exploring the world of ever-changing interpretations of the past. The obvious danger would be to see some cherished heroes being deprived of their splendor and even the best of their intentions turned into a complexity of misjudgments. This unfortunately happens when the study of

¹ Professor at the Oblate Scholasticate in Odra, Poland. These reflections on the historiography of missions in Canada are based on a much broader presentation defended as the author's doctoral thesis in Church History at the Catholic University of Lublin, Poland, in June 2006.

historiography becomes a proud exercise in pointing out the shortcomings of former writers' knowledge.² The basis for similar pretentiousness is the assumption that today *we can* finally arrive at the definitive understanding of the events of history; we simply need to take the time and effort to abandon our own cultural limitations and presumptions. At least this was the way the history of historiography used to be developed by some scholars.

After a preliminary research, I found out that such optimism is no longer accepted by leading contemporary historians and sociologists.³ Even better news was that once the correctional attitude is left behind, the exploration of historiography could become truly exciting. It simply allows one to encounter human beings behind a series of analysed historical texts, to discover both the limitations and genius of their authors.

The examination of historiography, i.e. of *what was written with relation to history*, is only justified by the existence of a sufficient quantity of publications connected to certain areas of knowledge. I undertook, therefore, half a year of research, mostly at the *Archives Deschâtelets* in Ottawa⁴, but also in various libraries in Ottawa and Toronto, in order to gather as much as possible printed material exploring this field. The only limitation I set for this research was the subject of missions in the 19th and 20th centuries. This means that I did not look closely at religious activities of the Jesuits and other missionaries of New France (1604-1763).

I have also assumed a broad definition of historiography, which entailed an acceptance of published material showing different degrees of scholarly attitude in dealing with any subject, as long as it contained elements of description and interpretation of the events of the past. The outcome was an overwhelming collection of hundreds of books and articles dedicated both to the Catholic missionaries (mostly but not exclusively to the Oblates) and the Native peoples in Canada, at different stages of their relationship from the beginning of the British rule up to the present.⁵ More important was the preliminary analysis of all the material showing a clear line of evolution in the way authors dealt with their subject regarding the relations between missionaries and Aboriginal peoples in Canada.

2. The Double Feature of the Catholic Church in Canada: Fully Established but Also Missionary

My initial inspiration was that the Catholic Church in Canada, despite the canonical

² As stated by Prof. Michael BENTLEY, who described such inclination as "biographical, expository and corrective ». See "General Introduction: The Project of Historiography », in Michael BENTLEY, ed., *Companion to Historiography*. London-New York, Routledge, 1997, pp. XII-XIII.

³ An early example of interesting insights regarding this subject is: Serge GAGNON, "La nature et le rôle de l'historiographie. Postulats pour une sociologie de la connaissance historique", in *Revue d'Histoire de l'Amérique Française*, 26 (1973), pp. 479-531.

⁴ I am deeply grateful to the Oblates of Assumption Province who made my stay in Canada possible, and to Fr. André Dubois, Director of *Les Archives Deschâtelets*, for his patience, generosity and help. My gratitude embraces also all Oblates at Deschâtelets Residence and the parishes of Ottawa,

⁵ I would like to underline the importance of a most valuable research tool which allowed me to compile a preliminary bibliography before coming to Canada to do field work. It is the famous *Bibliotheca Missionum*, Ed. Robert STREIT, O.M.I., Joannes DINDINGER O.M.I. Münster, Aachen, Freiburg: Herder, 1916-1973, 30 vol., with volumes 2, 3, 24, 25 and 26 dedicated to North America. Its continuation appears on regular basis and is still edited by the Oblates; see *Bibliographia Missionaria*, 1935 ff.

regulations of the years 1908 and 1969, retained its original double feature: she is both a missionary and a fully established local Church. Among the settlers and their descendants in the south the daily pastoral routine resembled generally the European ecclesiastical relations, while among Native populations the Church never ceased to be missionary. These two "Churches" never merged with one another, similarly to the Native society which never became fully assimilated with the larger Canadian society.

From a canonical point of view, the local Church ceases to be missionary when it is no longer dependent on the Congregation for the Evangelization of Peoples (former *De Propaganda Fide*) and regulates its affairs with the Holy See through various offices of the Roman Curia. The missionary Congregation of *De Propaganda Fide* was established in 1622, shortly after the foundation of the first French settlements in today's Nova Scotia (1604) and Quebec (1608). The Congregation tried to assume its first responsibility over the Canadian Church by appointing François de Montmorency Laval as the Apostolic Vicar of New France in 1658. Such a formal missionary association lasted only until 1674, when Bishop de Laval became the first bishop of the diocese of Quebec. It then became dependent on the See of Paris, which had been established as Metropolitan in 1622.⁶ This short chronological overview allows us to underline the first clear sign of the dual advance in time of the Canadian Church. After 1674, Quebec was recognized as a fully established diocese with its bishop and clergy. At the same time the evangelization of the Native population within the diocese was still an ongoing and *par excellence* missionary activity. It should be noted that the territory assigned to the diocese in the 17th century was as large as the French possessions in North America, extending well over the area of colonization and settlement.

After the fall of New France in 1763, the Canadian Church became once more dependent on the Congregation of *De Propaganda Fide*. The shift in responsibility was due to the British Protestant control over the colonies. During this time the official missionary affiliation lasted longer, despite the creation of Metropolitan sees in Quebec (1844), Halifax (1852), Toronto (1870), Saint Boniface (1871), Ottawa and Montreal (1886), and Kingston (1889). These ecclesiastical divisions were signs of a dynamic development of the Church within the Euro-American society in Canada. Finally, in 1908, Pope Pius X in his Apostolic constitution *Sapienti Consilio* decided to withdraw the Canadian ecclesiastical provinces from the jurisdiction of *De Propaganda Fide*.⁷ Thus, the complete organization of the Catholic Church in Canada was again clearly acknowledged, however with one exception. The Roman missionary Congregation retained its control over the apostolic vicariates and prefectures in Northern Canada. This connection stayed in full force even after 1967, when the northern vicariates were elevated by Pope Paul VI to the rank of regular dioceses, within the two ecclesiastical provinces of Keewatin-Le Pas and Grouard-McLennan.⁸

What I tried to express using the category of "the canonical development of the Church", confirmed by well-known facts and decisions, Achiel Peelman, O.M.I., articulated recently

⁶ Lucien CAMPEAU SJ, "La juridiction ecclésiastique en Nouvelle-France avant Mgr de Laval", in *La Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 39 (1972), p. 101-104; Auguste-Honoré GOSSELIN, *Vie de Mgr de Laval: premier évêque et apôtre du Canada 1622-1708*, Québec, 1890. 2 v.

⁷ *Acta Apostolicae Sedis*, 1 (1909), p. 7-19.

⁸ *Acta Apostolicae Sedis*, 59 (1967), p. 1114-1116.

in his theological conception of *la mission inachevée* B the unfinished mission.⁹ Our understanding of this phenomenon is influenced today not only by theological considerations, but also by the sociological experience of the *Native American Renaissance*, that is the reawakening of a self-conscious struggle for Aboriginal rights in Canada. It constitutes not only a political program, but also a main source of new insights into the history of the Native peoples in Canada, including elements from the Church and its missionary history. This is why it seemed worthwhile to discover how that story was being told since the early 1800s.

3. Missionary Accounts

The earliest missionary literature of the early 19th century was limited to the various types of accounts missionaries themselves wrote and published in several collections or periodicals aimed at publicizing the efforts of the Church among the Native populations.¹⁰ Obviously, they followed a long-established tradition, with the fine example of the *Jesuit Relations* published in the 17th century.

These letters and reports written by missionaries are commonly employed by modern historians as sources for their own studies. Such use requires an attitude based on professional historical criticism, which at times shows the serious limitations of the missionary accounts, as far as the image of Native societies is concerned.¹¹ I have decided to proceed differently regarding missionary letters, taking them into account not as a primary source, nor as any starting point for historical consideration. Instead, I have treated them as the final product of a certain process of acquiring knowledge and a sort of first historical, even if not scholarly, synthesis of data regarding missionaries and Native peoples, based on the personal experience of an observer. Of course, they remained limited, just as limited is even the best-informed latest study.¹² What can be achieved through such an outlook, though, is freedom from correctional attitude, one which is eager to explore only partiality and incompleteness. This presents a discovery of great complexity of “observed/observer relationship”, as Wilcomb E. Washburn once put it.¹³

⁹ Achiel PEELMAN, *L'Esprit est Amérindien. Quand la religion amérindienne rencontre le christianisme*, Montréal-Paris, 2004.

¹⁰ Most important of these: *Lettres édifiantes et curieuses écrites des missions étrangères*, vol. 4-5, in *Mémoires d'Amérique*, Lyon 1819; *Choix des lettres édifiantes écrites des missions étrangères. Mission de l'Amérique*, vol. 1-2, Paris 1809; *Annales de la Propagation de la Foi. Collection faisant suite aux Lettres édifiantes*, vol. 1-54, Lyon 1824-1882; *Notice sur les missions du diocèse de Québec*, vol. 1-21, Québec 1839-1874 [the second issue had the title changed to: *Rapport sur les missions du diocèse de Québec*]; *Annales de la Propagation de la Foi pour la Province de Québec. Nouvelle Série*, vol. 1-30, Montréal 1877-1886; *Annales de la Propagation de la Foi pour les Provinces de Québec et de Montréal. Nouvelle Série*, vol. 31-140, Montréal 1887-1923; *Rapport de l'Association de la Propagation de la Foi établie à Montréal*, vol. 1-38, Montréal 1839-1876; *Lettres édifiantes et curieuses concernant l'Asie, l'Afrique et l'Amérique*, vol. 1, Paris 1879.

¹¹ See Bruce TRIGGER, *Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1660*. Kingston and Montreal, McGill-Queen's University Press, 1987. The book first appeared in 1976.

¹² Coming from different context but fitting here is the remark made by Knud RASMUSSEN at the end of the introduction to his account of Fifth Thule Expedition across the Arctic: AI have not sounded all the depths. One can never finish exploring a people. See *Across Arctic America. Narrative of the Fifth Thule Expedition*. Fairbanks, University of Alaska Press, 1999, p. XXXIX.

¹³ He wrote about Afundamental epistemological and methodological problems inherent in the observer/observed relationship. (...) To what extent have Indians been accurately perceived by outsiders?

When it comes to missionaries and Aboriginal peoples that relationship had at least two levels: everyday life, as the place for companionship and closeness, and the level of literature, through which an author-priest had to make this relationship known to a larger public. The majority of readers, on their part, never acquired any first-hand knowledge of the Aboriginal way of life, but that does not mean that they had no knowledge whatsoever. They already had strong expectations and a well established judgment, based on the ongoing process of creating an image of a Native person in European culture.¹⁴ A missionary had to communicate his experience in such a manner that was understandable to his readers. I can argue that what followed in certain cases was a degree of discrepancy between one's personal experience of Native society and its description.

That inconsistency was not fully intentional. A missionary arrived in the midst of a new territory with his own mode of perception, based on his personality, secular and religious education, etc. Usually his safe and sound worldview sooner or later had to endure a serious crisis, which occurred as a result of experiencing a closer contact between the two cultures.¹⁵ The outcome could have been negative and it usually was made manifest in accounts that are shocking to our present-day sensibility. But in several cases the author shows slight signs of inner struggle between his experience of the field and the need for its communication to the larger Euro-American society. The author's imagination could be easily summarized by the following passage from a popular 19th century *Cours d'histoire du Canada*, describing early missionary efforts among the Huron Indians in 17th century New France as

(...) une lutte pleine de péripéties, entre les apôtres de la vérité et les puissances des ténèbres, entre les lumières de l'évangile et l'ignorance brutale de l'homme dégradé par l'état sauvage, entre la civilisation chrétienne et les barbares superstitions des enfants de la forêt. Le dévouement de ces nobles soldats du Christ [Jésuites] finirent enfin par triompher; la foi fut établie au milieu des bourgades huronnes (...).¹⁶

The same thoughts accompanied the 19th century Catholic missionaries in their renewed effort to extend the boundaries of the visible Church. At first, there was the enthusiasm of the pioneers. For example, the first issue of *Notice sur les missions du diocèse de Québec*, published in 1839, opens with an account based on information received from Antoine Belcourt (1803-1874), a secular priest and for 17 years a missionary among the Ojibwa of the Red River (present day Winnipeg).¹⁷ The mission itself had already been founded in

The study of Indian-White relations is as much a study of Whites as it is of Indians. See William C. STURTEVANT, Ed., *Handbook of North American Indians*, vol. 4, Wilcomb E. WASHBURN, Ed., *History of Indian-White Relations*. Washington D.C., Smithsonian Institution, 1988, p. 4.

¹⁴ It began well before the 19th century and even well before travels of Christopher Columbus. See Robert F. BERKHOFER Jr., "White Conceptions of Indian", in: *Handbook of North American Indians*, vol. 4, p. 522-547; François-Marc GAGNON, *Ces hommes dits sauvages. L'histoire fascinante d'un préjugé qui remonte aux premiers découvreurs du Canada*. Montréal: Libre Expression, 1984; Robert F. BERKHOFER Jr., *The White Man's Indian. Images of the American Indian, from Columbus to the present*. New York, Knopf and Random House, 1978; Olive Patricia DICKASON, *The Myth of the Savage and the beginning of French Colonialism in the Americas*. Edmonton, University of Alberta Press, 1997.

¹⁵ Not without reason Paul HAZARD linked what he termed "a crisis of European conscience" to the frequent travels and exploration of world cultures by Europeans. See *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*. Paris, Fayard, 1968.

¹⁶ Jean-Baptiste-Antoine FERLAND, *Cours d'histoire du Canada*. Québec, N.S. Hardy, 1882, p. 269.

¹⁷ [George Anthony BELCOURT], "La Mission de la Rivière Rouge", in *Notice sur les missions du diocèse de Québec*, 1 (1839), pp. 1-21.

1818, by Joseph Norbert Provencher (1787-1853), future Vicar Apostolic of the North West and the first bishop of Saint Boniface. Belcourt was a member of a small group of diocesan priests who took care of the pastoral work in the area of Red River before the arrival of the Oblates in 1845. His account is very realistic: the preaching of the Gospel divides the Native society, the young being more liberal and favorable to the new way of life, while the elders held on to their traditions.

Les premières controverses publiques qu'il eut [le missionnaire, Mr. Belcourt] avec les vieillards en présence de la nation des Saulteux, furent suivies de l'effet auquel il s'était attendu, celui d'exciter un vif intérêt pour ou contre la doctrine qu'il leur prêchait. Les jeunes gens en général parurent favorables au missionnaire; mais il n'en fut pas ainsi des vieillards qui se montrèrent tellement hostiles à son égard, qu'ils convoquèrent une assemblée ou fumerie pour aviser à quelques moyens de l'éloigner.¹⁸

Subsequently, the account conveys the idea that those Natives who had accepted the Gospel could easily embarrass with their fervour most of the rather mediocre Christians of European descent.

I do not want to argue that Rev. Belcourt told us the story "as it really was" (*wie es eigentlich gewesen*, according to the standard of the chief historian of the 19th century, Leopold von Ranke). Through his description Belcourt intended not only *to tell the story* but also *to preach* to his readers. There is, nevertheless, in his understanding of Aboriginal peoples a strong positive belief that they are no different from the white race: both are capable of sharing the same attitude towards Christianity.

Early missionaries, influenced by their first impressions of the Native Peoples' friendly attitude, soon became convinced that only the lack of priests prevented local populations from becoming deeply motivated members of the Catholic Church.¹⁹ Obviously, religious newcomers had high expectations. Soon it became more and more transparent that it is easier to "gain a stronghold" than to maintain it. Robert Choquette, in his study of the history of Oblate missions in the Northwest, has recently revived the "military analogy of conquest" present in the source material.²⁰ Such analogy was often employed by missionaries themselves and is logically sound. But translated in terms of theology this analogy can be more meaningful when one realizes that it is easier to plant churches than to make them grow. It took a lot of zeal and sacrifice to do the pioneers' job; but the longer a missionary stayed in one area, the more aware he became that he lacked proper methods for the permanent formation of his young Christian community. He may not have been able to come to this conclusion consciously, and here I see the source of a sometimes bitter frustration explicit in often belittling descriptions of the Native societies that can be found in certain missionary accounts. It may be too poetic to say that the science of missiology was born out of that frustration.

The fact is that sooner or later the missionaries were starting to look towards the horizon, expecting to find some perfect antithesis of an ever deeper secularized European society in the more isolated areas of the North. Certain older missions of the Red River area even

¹⁸ *Ibid.*, pp. 5-6.

¹⁹ Joseph-Sévère Nicolas DUMOULIN, *Lettre à Mgr l'évêque de Québec, Yamachiche 17 Juillet 1837*, in *Notice sur les missions du diocèse de Québec*, 1 (1839), p. 25-26. This example comes from another mission sponsored by the diocese of Québec, among the Atikamekw, or Têtes de Boule, in the area of the St. Maurice River.

²⁰ Robert CHOQUETTE, *The Oblate Assault on Canada's Northwest*. Ottawa, University of Ottawa Press, 1995, p. 21.

had to be abandoned in the middle of the 19th century, because the missionaries realized that their efforts were fruitless. Bishop Alexandre Taché, O.M.I. (1823-1894), in his memoirs, described the context of that decision taken by the late Bishop Provencher with visible regret.²¹ But even Bishop Taché acknowledged that more Acan be expected” from the Indians living further north.²²

Did situations of the kind change the missionaries’ mentality? This is very difficult to determine. Throughout the 19th and the first half of the 20th century, missionary experiences were far from uniform even if many accounts seem to be repetitive. The “new” and “old” missions coexisted. Even better, until there was a new territory to be occupied by missionary pioneers, the spirit of the 19th century conquest persisted, together with its typical optimism. The last stage of that process was set in the Hudson Bay area, where in 1912 Fr. Arsène Turquetil, O.M.I. (1876-1955) founded the mission of Chesterfield Inlet. He wrote shortly before arguing in favor of his long awaited project:

*Étant données toutes ces circonstances - purement humaines et pourtant il en est d'autres! - peut-on entendre et remettre à plus tard? Ma conviction absolue est que tarder, c'est renoncer (...) à tout développement du nouveau vicariat de Keewatin vers le nord. Dans le Vicariat on ferait le bien, je l'accorde, dans les missions déjà établies. Partout les missionnaires zélés maintiendraient dans la foi catholique les tribus que nos premiers Pères ont converties, c'est encore vrai; mais l'ère de l'apostolat, l'ère des conquêtes du bon Dieu sur les âmes des païens serait close et tout ce peuple des Esquimaux serait irrémédiablement abandonné!*²³

Just like the Red River missions run by diocesan priests since 1818 and then the Athabasca and Mackenzie missions after the arrival of the Oblates, the new establishment in Hudson Bay witnessed a reincarnation of a powerful zeal for conquest. It also aroused as much interest as used to be the case of the former 19th century initiatives. In 1908, *Annales de la Propagation de la Foi pour les Provinces de Québec et de Montréal* published an almost 40-pages long report written by Turquetil on his return from a summer trip to Inuit camps. It was the only such long story since the early 1890s, when Jean-Baptiste Proulx (1846-1904) extensively described a pastoral voyage of Bishop N.Z. Lorrain in his Apostolic Vicariate of Pontiac.²⁴

The era of “early missionary accounts” lasted from 1818 to 1912, as long as there were still any conquest to make. Every new effort meant rekindling the hope of building a perfect

²¹ Alexandre TACHE, *Vingt années de missions dans le Nord-Ouest de l'Amérique*. Montréal, E. Sénécal, 1866, p. 19; Joseph-Étienne CHAMPAGNE, *Les missions catholiques dans l'Ouest Canadien (1818-1875)*. Ottawa, Éditions des Études Oblates, 1949, p. 129; Donat LEVASSEUR, *A History of the Missionary Oblates of Mary Immaculate*. Rome, General House, 1985-1989, 2 v. vol. 1, p. 237-242.

²² « L'année 1855, en inspirant des plans nouveaux, nécessita des changements nombreux. Nos Missions s'étendaient vers le nord-ouest et avaient besoin de s'y étendre davantage, parce que, évidemment, les sauvages les mieux disposés étaient de ce côté. Il fut donc décidé que le P. Grandin irait à Athabascaw, pour mettre les Missionnaires de ce poste plus à même de descendre le fleuve Mackenzie ou remonter la rivière à la Paix; car, de ces deux côtés, on réclamait avec instances la présence d'un ministre de l'Évangile ». *Vingt années de missions*, p. 70.

²³ Arsène TURQUETIL, “Chez les Esquimaux du Keewatin”, in *Missions*, 50 (1912), pp. 443-444.

²⁴ See Jean-Baptiste PROULX, “Douze cents milles en canot d'écorce ou première visite pastorale de M^{gr} N.Z. Lorrain, évêque de Cythère, vicaire apostolique de Pontiac, dans ses missions sauvages du haut des rivières Ottawa et Saint-Maurice, de Waswanipi et de Mékiskan”, in *Annales de la Propagation de la Foi pour les Provinces de Québec et de Montréal*, 16 (1892), pp. 13-44, 99-148, 195-253; Arsène TURQUETIL, “Premier essai d'apostolat chez les Esquimaux. Sept mois de voyage dans le Nord-Est de la Saskatchewan”, *ibid.*, 32 (1908), pp. 58-96.

Christian society in Canada, possibly kept safe from the influence of white civilization. These early accounts bearing witness to the stage of pioneering were all alike. Dates and place-names changed, but descriptions of the people remained for the most part the same, suspended between admiration for the piety of young Christians and resentment in front of persisting “superstitions” or morally suspicious habits. Wherever the mission got “older”, beyond the stage of pioneering conquest, a new kind of literature had to be engaged in the process of description.

4. Early Ecclesiastical Historiography

There are two main points of reference in historical narrative: time and space. Studying the history of missions in such a large country as Canada, one must be ever attentive at those coordinates because not everywhere things were happening at the same time. The era of missionary pioneers could be over in one place while it was only beginning in another. The second half of the 19th century in Western Canada has seen at least two new literary reactions to the changing conditions of missionary work.

When the period of “marvelous expansion of missions”²⁵ was over, many missionaries probably became conscious that a perfect Aboriginal-Christian society was a utopia. So far it gave energy to push forward, even to the Arctic Circle. At the same time, the zeal was equally nurtured by positive religious convictions that people must be baptized and by negative experiences of previous disappointments elsewhere. That experience turned certain missionaries into scholars, such as Émile Petitot, O.M.I. (1838-1916) and Adrien Gabriel Morice, O.M.I. (1859-1938).

Émile Petitot and Adrien Gabriel Morice

The writings of Petitot represent a passage from mostly descriptive missionary reports and letters to a more insightful and reflective literature. Famous for his explorations in the most remote areas of the Mackenzie Delta, Petitot left in his publications detailed descriptions of Native populations he came into contact with.²⁶ Although he was not free from feelings of European superiority, it seems that he also struggled between hereditary preconceptions and actual experience of the Aboriginal way of life. He knew what to write in order to be accepted in the “civilized world”, he advised youth not to take example from Natives or was disgusted with their unclean lodges. But taken as a whole, his image of Native peoples is far from negatively associated stereotypes. He even had to defend himself:

*On m'a reproché, ces dernières années, d'avoir exalté les qualités des hommes de la nature au détriment de celles des anciens peuples chrétiens; de préférer les infidèles aux croyants; de faire plus d'estime des premiers que des seconds, à la manière de certains philanthropes du siècle dernier. Une telle pensée n'est jamais entrée dans mon esprit; elle est trop fausse.*²⁷

²⁵ That's how it was named by Joseph Étienne CHAMPAGNE, in *Les Missions Catholiques dans l'Ouest Canadien* (1818-1875), pp. 97-138.

²⁶ Very popular were especially books published by Émile PETITOT after he retired from missionary activity. Between 1887 and 1893, there appeared in Paris the following titles: *Chez les Grands Eskimos; En route pour la mer Glaciale; Quinze ans sous le cercle polaire, Mackenzie, Anderson, Youkon; Autour du Grand Lac des Esclaves; Exploration de la région du Grand Lac des Ours.*

²⁷ Émile PETITOT, *Quinze ans sous le cercle polaire, Mackenzie, Anderson, Youkon*. Paris, E. Dentu, 1889, p. XV.

Although both Petitot and Morice were gifted with rather troubled personalities, they were seen as a good example of the inner conflict experienced by many missionaries in their attitude toward Aboriginal peoples. They did not spare harsh comments and judgments; yet to conclude that they describe their actual feelings would be an oversimplification. It must be remembered that the figure of a Native person was used for a long time as a privileged symbol in intellectual polemics of European society, as portrayed in, for example, the famous *Dialogues avec un Sauvage* published in the early 18th century, or more importantly, the *Mœurs des sauvages américains*, published about the same time.²⁸ The former was a critique of European society, including Christian values, expressed by Huron Adario, although some suspect this to be just a cover for the author, Louis de Lahontan's (1666-1716), personal opinions. The latter was a work of Jesuit Joseph-François Lafitau (1681-1746), in which, besides an innovative ethnologic outlook, he criticized those who underestimated traditional Native religions B his famous *sans foi, sans loi, sans roi* statement. In his opinion, to undervalue the religious convictions of the Aboriginal societies was to support the atheists who were arguing against the common idea of God in all cultures and the necessity of religion.

Those conflicts were far from being resolved during the time of Petitot and Morice.²⁹ That is why even slight expressions of sympathy could be valued against long critical descriptions. It is important to realize that relations between missionaries and Native peoples in Canada were not solely based on negative critiques of Aboriginal behavior, but also included positive remarks:

*La société du Déné n'est rien moins qu'ennuyeuse. Sa langue si précise, si expressive se prête merveilleusement aux jeux de mots, aux réparties désopilantes, et j'ai passé avec eux je ne sais combien d'heures dans une hilarité bruyante. Parfois on en pleurait à force de rire.*³⁰

Soon even the kind of missionary involvement as represented by Petitot and Morice had to undergo another crisis, this time for reasons other than just pastoral or emotional. The second half of the 19th century was crucial in the development of modern Canada, following the British North America Act of 1867. Furthermore, territorial development, settlement of the prairies and stricter administrative control over "Indian affairs" followed. It was not enough to be a philosopher or ethnologist, like Petitot. The spirit of the time required a firm leadership on the part of missionary bishops, on behalf of the Native peoples. And such quasi-political involvement is best documented in memoirs or autobiographies. Even though these documents were religious in nature, they did not avoid other issues as well. They constitute another step regarding the evolution of

²⁸ Louis-Armand de Lom d'Arce de LAHONTAN, *Dialogues avec un sauvage*, ed. Maurice Roelens. Paris, Éditions sociales; [Montréal], Leméac, [1974] 1973); Joseph-François LAFITAU, *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*. Paris, Chez Saugrain l'aîné, Charles-Estienne Hochereau, 1724. 4 v.

²⁹ Petitot himself was engaged in polemics within the broader intellectual milieu of his time. See « Six légendes américaines identifiées à l'histoire de Moïse et du peuple Hébreu », in *Missions*, 15 (1877), pp. 583-751; Émile PETITOT « Légendes américaines identifiées à l'histoire de Moïse et du Peuple Hébreu », in *Annales de la Propagation de la Foi pour la Province de Québec*, 4 (1880), pp. 33-79; Émile GROUARD, ALe R.P. Petitot et le R.P. Grouard au Congrès de Nancy. [Lettre] au très révérend Père général@, in *Missions*, 13 (1875), pp. 397-409.

³⁰ Adrien Gabriel MORICE, *Souvenirs d'un missionnaire en Colombie Britannique*. Winnipeg Saint Boniface: Éditions de la Liberté, 1933, p. 358.

missionary historiography.

The first example was set by Bishop Taché, even before Petitot and Morice offered readers their more reflective approach on the subject of the Native population. The difference between Taché and Petitot or Morice was that the former did not go into crisis at seeing the inevitable limitations of missionary enterprise. He did not have to escape the crisis by becoming an anthropologist. Bishop Taché would rather do simple missionary work and enjoy seeing second or third generation Christians continuing on the path of Catholic traditional piety. He was more conscious of the challenges that the Euro-American society would present for the fragile Aboriginal Church. This is why he wanted to provide it with deeper consciousness of its own roots. Here are the origins of his famous *Vingt années de missions dans le Nord-Ouest de l'Amérique*, and *Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique*.³¹ Although not an autobiography in a strict sense, they constituted a mature reflection of an "old-timer". The bishop's main thesis, taking Native peoples into account, was that they are no different from the white race. What was most essential in the definition of a human being, according to Taché, is the capacity to relate one's life to God. Presumed "superiority" or "inferiority" comes not from one's race but from the decision to accept or reject the faith:

*J'ajoute, le sauvage est un homme intelligent, et en le disant, je pense au sourire dédaigneux que cette assertion peut faire courir sur certaines lèvres; et pourtant j'ai des raisons pour la formuler. (...) Oui, le sauvage est un homme, un homme capable de faire dominer en lui l'homme spirituel, capable de sentir et de goûter les choses de Dieu. Si le caractère moral du sauvage qui se convertit au christianisme, si ce caractère ne vous prouve pas assez qu'il est homme, ô vous! qui ne craignez pas de rejeter l'enseignement divin, contemplez le sauvage infidèle, et sa dégradation vous prouvera qu'il est de la même espèce que ceux qui le repoussent. (...) Oh! oui le Peau-Rouge infidèle prouve qu'il est homme, comme la race blanche infidèle!*³²

According to this conviction there was no conflict between the Aboriginal and the non-Aboriginal world but only the conflict between faith and incredulity. In Taché's vision a missionary is not any more a romantic pioneer but a methodical tutor. Such an approach worked quite well on the level of personal contact between the missionaries and the Native populations almost everywhere in Canada, especially in the most isolated areas.

It is proved by the fact that, in some cases almost hundred years later, many Aboriginal Catholic communities had a hard time accepting changes operated by the Second Vatican Council. In certain areas in the 1960s, there was almost a complete reversal of the situation described first by Belcourt around 1839 at Red River: older Catholic Indians did not want any major transformations in the way they practised their faith while the younger generation were eager to move ahead with radical programs of social reform, including the revival of ancient religious traditions.³³ A whole century before that, missionaries went on a race with then slowly but steadily progressing political and social unification of Canadian territories. At times, it seemed that the future for Catholicism was secured,

³¹ Both were published first in the Oblate periodical *Missions*. Since *Missions* wasn't circulating among as broad a public as were diocesan periodicals, an official of the bishop of Montreal suggested a separate publication of Taché's works which appeared in Montréal in 1866 and 1869 respectively.

³² Alexandre TACHE, *Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique*. Montréal, Nouveau Monde, 1869, pp. 76-78.

³³ An example of a perfectly traditional Catholic community from the James Bay area on the eve of those major social changes is explored in: Richard J. PRESTON, "Catholicism at Attawapiskat: A Case of Culture Change", in *Papers of the Eighteenth Algonquian Conference*, ed. William Cowan. Ottawa: Carleton University, 1987, p. 271-287.

especially when the system of residential schools kept taking shape. Unable to foresee the consequences of the whole venture, Bishop Taché in 1884 sounded very optimistic:

Il y a un an, il n'y avait que cinq de ces écoles. J'espère pouvoir en établir encore quelques-unes sous peu, et alors je verrai réaliser un des grands désirs de ma vie de missionnaire.³⁴

His optimism was shared by many, but soon it became obvious that reality is far more complicated: at the beginning of the 20th century, the first signs of possible failure were showing, as witnessed by Fr. Albert Lacombe according to one of his first biographers.³⁵ It was during the time when the heroic missionary past was becoming slowly a legend, a source for inspiration, with its well established heroes. It provided an inspiration for yet another development of historiographical description.

Alexandre Soulerin, Katherine Hughes, Émile Grouard, Gabriel Breynat

Already in 1890, Alexandre Soulerin, O.M.I. (1825-1909) published a biography of one of the early Oblate champions of the 19th century missions, Fr. Nicolas Laverlochère, O.M.I. (1811-1884),³⁶ but similar subjects also attracted some lay writers. Katherine Hughes (1876-1925), an interesting individual and activist, published in 1914 a biography of Fr. Albert Lacombe, O.M.I. (1827-1916). Being very much in favor of organized Indian education, she nevertheless quoted openly a disillusioned voice of this very respected missionary:

With my experience of those schools on which so much thought and money has been expended I can only say that they have not been the success we hoped for. We taught some boys and girls who were as bright as white children... But that was only the beginning; the real problem came when they left school. To go back to their homes, not white, and not Indians any longer! Many were failures... Oh, it is very sad to think about all that, when you remember all the love and work and sacrifice we put into these schools. I am too old now. I am useless for that, (...) but if I were a young man again (...) that would be my mission, just to make a success of our Indian schools.³⁷

That situation was just another example of the unofficial missionary truth that it is easier to be a pioneer than to follow on a pioneer's path, it is easier "to get there" than "to stay there". About the same time the ecclesiastical historiography of missions was taking more and more shape. Along with the first biographies, there came some important autobiographies and memoirs, documenting the transition of the safe Catholic havens of the Northwest.

In 1899, Bishop Émile Grouard, O.M.I. (1840-1931) witnessed the process of making Treaty 8 between the Canadian Government and Indians in the area of Athabasca. Although the missionaries were not happy with an increasingly direct role of governmental control of their Catholic Indians, they regarded treaties as an inevitable solution for the Natives in their relation to the Dominion of Canada. Bishop Grouard recalled his preoccupations in an autobiographical account *Souvenirs de mes soixante ans d'apostolat dans l'Athabasca-Mackenzie*.³⁸

³⁴ Alexandre TACHÉ, « À Mr. H. Têtu, Ptre, Aumônier de l'Archevêché de Québec, Saint Boniface, 28 Novembre 1884 », in *Annales de la Propagation de la Foi pour la Province de Québec*, 9 (1885), p.81.

³⁵ Katherine HUGHES, *Father Lacombe. The Black-Robe Voyageur*. Toronto, William Briggs, 1914, pp. 290-291.

³⁶ Alexandre SOULERIN, *Le père Laverlochère. Missionnaire Oblat de Marie Immaculée, apôtre de la Baie d'Hudson*, Paris, Delhomme et Briguet, [1890].

³⁷ Katherine HUGHES, *Father Lacombe*, pp. 446-447.

³⁸ Émile GROUARD, *Souvenirs de mes soixante ans d'apostolat dans l'Athabasca-Mackenzie*. Lyon, Œuvre Apostolique de M.I.; Paris-Lyon, Librairie catholique Emmanuel Vitte, 1923.

Similar but more aware of administrative inefficiencies of the treaty system are insights of Bishop Gabriel Breynat, O.M.I. (1867-1954), who in 1901 inherited from Bishop Grouard the northern part of the just divided Apostolic Vicariate of Athabasca-Mackenzie. He had to face the negotiations for Treaty 11 in 1921. In all those and subsequent dealings, missionaries assumed a new position of mediators between government and Aboriginal communities under their pastoral care. It was institutionalized in 1936 when Oblate major superiors, apostolic vicars and bishops of dioceses still regarded as missionary, created the *Conseil oblat des Œuvres indiennes et esquimaudes* aimed at coordinating various efforts on behalf of the Native population.³⁹ Members were expected “to use all appropriate publicity media in order to sway public opinion in favor of the Canadian aborigines and of their social, economical and religious welfare (...)”. That shift in responsibility from being strictly pastoral to social and political became more evident in missionary autobiographies of the second half of the 20th century.⁴⁰

Despite all determination to keep up with the social and political evolution of the country, missionary historiography of early 1900s is bearing witness to the fact that the “good old days of missions are over”.⁴¹ “Good old days” must be understood in terms of the specific relation between missionary and Aboriginal people which was set in the context of still persisting traditional ways of life. Such development took place first in the prairies, where the treaties of the 1870s were forcing Indians onto reserves. The long-term impact it had on the Oblate apostolate can be understood from the document that followed the general visitation of Indian missions conducted in 1934 by the Oblate Superior General Théodore Labouré.⁴² We must also keep in mind that frustration in one area of missionary work at the beginning of the 20th century coexisted with the enthusiasm of new beginnings in the Hudson Bay area. This way several ways of literary description of the relations between missionaries and Aboriginal peoples overlapped. However, it was clear that the time came for more systematic and general descriptions of the legacy of the 19th and early 20th century Catholic missions in Canada.

5. The Synthesis of Pierre Duchaussois

During the 100-year career of missionary literature, from Red River reports and letters of the early 19th century to the autobiographies and biographies published three generations later, almost all of the Canadian territory was included in missionary imagery. The experiences varied from enthusiasm to frustration, and descriptions of Native societies varied from admiration to disapproval. Even when the “good old days of missions” were over, the paradigm of a missionary as a selfless and brave religious hero remained

³⁹ Yvon LEVAQUE, *Brief Description of Indianescom Oblate Indian-Eskimo Council Past and Present*. Ottawa, 1973, [typed text], Archives Deschâtelets, HR 8001.C73R 35.

⁴⁰ Two fine examples I have analyzed in my doctoral thesis are: André STEINMANN, *La Petite Barbe. J'ai vécu 40 ans dans le Grand Nord*. Montréal-Bruxelles, Les Éditions de l'Homme, 1977; René FUMOLEAU, *Cinquante ans chez les Dènès*. La Crèche, Geste Éditions, 2001. I commented on the latter in relation to Fumoleau's earlier and already classic historical work dealing with Treaties 8 and 11; see *As Long As This Land Shall Last. A History of Treaty 8 and Treaty 11, 1870-1939*. Toronto, McClelland and Stewart, 1973.

⁴¹ On March 31st 1889, Bishop Grouard wrote to Fr. Lacombe: “You know that the Government will make a Treaty with the Indians. This makes me extremely worried. Alas, our good days are over!@”. Quoted in René FUMOLEAU, *As Long As This Land Shall Last*, p. 67.

⁴² Théodore LABOURE, *Acte général de visite des Missions indiennes du Nord-Ouest canadien*. Rome, Maison Générale, 1936.

functional and intact. This representation was still promising enough when Pierre Duchaussois, O.M.I., (1878-1940) created his synthesis of all that 20th century letters, reports, memoirs, autobiographies and biographies had to offer. The impact of his work, although written in popular and not scholarly manner, can be appreciated when one looks at the bibliography of the history of missions included in a 4-volume manual edited by Simon Delacroix, a classic of the 1950s.⁴³ In the third volume, *Les missions contemporaines (1800-1957)*, besides two autobiographies of Bishops Grouard and Breynat and the scholarly work of Fr. Joseph-Étienne Champagne, the editor included three books by Duchaussois, published in numerous editions during the 1920s: *Aux Glaces Polaires*, *Femmes Héroïques* and *Apôtres Inconnus*. They were all a tribute to the noble vocation of a missionary. Noble because, according to Duchaussois, not focused on personal gain, as could have been the case of traders who also ventured to the most distant Native villages. If both had to endure poverty and privations, the former did it for the sake of the spiritual benefit of the Aboriginal peoples while the latter for his own benefit. A clear message was conveyed sometimes through illustrations, like two photographs put together in one edition of *Aux Glaces Polaires* representing a missionary among the people and below a trader in front of the big pile of furs.⁴⁴ The caption was as laconic as it could be: *The souls of the missionary and the furs of the trader*.

Duchaussois described in detail the sacrifices accepted by religious priests, brothers and sisters, thus emphasizing the heroic aspect of 19th century missions in Canada. At the same time, he did not restrict his narrative to pure description. The interpretation of the story was supposed to be equally meaningful as it was focusing more on Aboriginal peoples and explaining the true significance of their conversion to Christianity. Accordingly it included a moral message for Europeans:

*Ils étaient assis dans les ténèbres de la mort. Ils étaient ce que nous fûmes dans les Germains, qui sacrifiaient à Thor et Friga; dans les anthropophages de Bretagne et d'Irlande; dans les Druides, prêtres des immolations humaines; dans les Gaulois, adorateurs de Bellone et de Mars, et qui buvaient le sang dans le crâne de leurs ennemis. Ils étaient ce qui nous serions encore bientôt, si leurs conditions de vie redevenaient les nôtres. « Laissez une paroisse sans prêtre pendant vingt ans, disait le saint curé Vianney; on y adorera les bêtes ». (...) Retournant au paganisme des sauvages, nous finirons comme eux, de même que nous commençâmes avec la barbarie de nos aïeux, s'il est vrai que « le barbare est le premier élément de la civilisation » et que « le sauvage en est le dernier déchet ».*⁴⁵

Duchaussois's synthesis was built upon experiences of his predecessors, who for over a century continuously described their work, victories and failures. He not only summarized with brilliance all that literary and historiographical tradition, but also provided it with interpretation. Of course the idea was not completely new: all through the 19th century, the missions were understood within the context of ideological struggles in Europe.

Strangely enough, exactly when readers across the world celebrated the success of *Aux Glaces Polaires*, the new and powerful social force in Canada was taking shape. It had its own interpretation of the past and soon those two interpretations conflicted.

⁴³ *Histoire universelle des missions catholiques*, Ed. Simon DELACROIX. Paris, Librairie Grund; Monaco, Éditions de l'Acanthe, 1956-1958, 4 v.

⁴⁴ Lyon, Œuvre Apostolique de M.I., 1928, p. 49.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 47.

6. Professional Attitude to History: George Wrong, Joseph-É. Champagne, Lorenzo Cadieux

Long before the *Native American Renaissance* became evident, another general factor influenced one last evolution within the area of ecclesiastical historiography. It was the process of development of history as an academic discipline. In 1896, George Wrong (1860-1948) founded a twelve-month periodical *Review of Historical Publications Relating to Canada* which in 1920 was transformed into the quarterly *The Canadian Historical Review*.⁴⁶ There was a need for a more academic synthesis of Canadian history. When 23 volumes of *Canada and its Provinces* were published in 1914 in Toronto, at least two priests participated in that collective effort aimed at bringing the description of all the Canadian experiences up-to-date.⁴⁷ Henri-Arthur Scott (1858-1931), a priest of the diocese of Quebec, wrote on the *Roman Catholic Church East of the Great Lakes, (1760-1912)*, while Adrien-Gabriel Morice covered the story of the *Roman Catholic Church West of the Great Lakes*.⁴⁸

As the history of the Church became more scholarly and professional, it included less interpretation while focusing more on an accurate description of facts. One of the last interpretative efforts was made by Lionel Groulx (1878-1967) in his *Le Canada français missionnaire*, where he related the grandeur of missionary achievements to the French-Canadian patriotism:

*Qu'entends-je par expansion missionnaire du Canada français? En bref je voudrais raconter la grande aventure d'un petit peuple qui, à peine né, se jette à la conquête religieuse de l'Indien de l'Amérique du Nord. (...) Il fournit des missionnaires à tous les groupes de catholiques disséminés en ce vaste territoire où vont se constituer les futures provinces canadiennes. Dès le début du XIXe siècle, il s'élance à la conquête de l'Ouest jusqu'aux rives du Pacifique; il pousse son aventure à l'Extrême Nord, y atteint les régions de l'Arctique. Entre-temps, il donne à l'Église de maints États de la république américaine l'on ne sait combien de ses fils et de ses filles. Et voici la troisième étape et la plus étonnante. Vers le dernier quart du XIXe siècle et au début du XXe, le souffle de l'Esprit l'entraîne hors de son continent. Il prend place parmi les grands peuples missionnaires du monde.*⁴⁹

The other studies of the time were already more theologically or strictly historically oriented. Those works were groundbreaking, because the authors were slowly leaving behind the traditional hagiographic-interpretative burden, thus establishing a sound basis for the documentary knowledge of missionary history.

Joseph-Étienne Champagne, O.M.I. (1905-1969) introduced into the reading of the missionary past his sensitivity, based on the study of missiology, and for the first time seriously considered the inevitable limitations, not only of recipients of the Gospel message but also of a missionary responsible for evangelization.⁵⁰ Lorenzo Cadieux, S.J. (1903-1976) led the way for those researching the history of the modern involvement of his confreres in the Canadian missionary field. It is well known that after returning to Canada in 1842, only a year after the arrival of the Oblates, Jesuits generally limited their

⁴⁶ Marlene SHORE, "Introduction", in *The Contested Past: Reading Canada's History. Selections from the Canadian Historical Review*, ed. Marlene Shore. Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 2002, pp. 6-7.

⁴⁷ *Canada and its Provinces. A History of the Canadian People and their Institutions by One Hundred Associates*, ed. Adam Shortt, Arthur G. Doughty, Toronto, Publishers' Association of Canada, 1913-1914, 23 v.

⁴⁸ Henri-Arthur SCOTT, *The Roman Catholic Church East of the Great Lakes, 1760-1912*, in *Canada and its Provinces*, vol. 11, pp. 11-112; Adrien-Gabriel MORICE, "The Roman Catholic Church West of the Great Lakes", *ibid.*, pp. 115-196.

⁴⁹ Lionel GROULX, *Le Canada français missionnaire. Une autre grande aventure*, Montréal, Fides, 1962, pp. 9-10.

⁵⁰ Joseph-Étienne CHAMPAGNE, *Les Missions catholiques dans l'Ouest Canadien (1818-1875)*, p. 17.

involvement among Native populations to the area of the Great Lakes and Northern Ontario. Cadieux revived that history through many initiatives, and founded in 1942 the *Société historique du Nouvel-Ontario*. Among his literary achievements, special attention merits the edition of a portion of a Jesuit missionary correspondence from the period of 1843-1852, published in 1973 and bearing the title *Lettres des nouvelles missions du Canada*.⁵¹

The example of those two scholars is emblematic. While other professional or amateur Church historians continued to work on many biographies in a traditional way, underlining the religious value and individual heroism of chosen missionaries, on the level of ecclesiastical historiography an important evolution was taking place of which a critical edition of missionary letters by Cadieux proved to be significant.

To appreciate this evolution of the second half of the 19th century, we need to keep in mind a parallel development of interest in Native studies in Canada. It was a consequence of an on-going reassessment of the place of the Aboriginal populations within Canadian society. Within the area of Native studies, a new historiography was emerging. Certainly it was focused on the *reinterpretation* of the past. I wouldn't go as far as to call it a *revisionist* history, but certainly it was not so much preoccupied with traditional historical method as with the whole problem of a moral evaluation of the past. This process was clearly justified by the needs of Native societies around the world trying to cope with the legacy of colonialism and contemporary insecurity. To label it simply *revisionism* would underestimate its true intellectual value.

7. Reaction of Traditional Church Historians: Gaston Carrière

Witnessing such increasing interest in the task of giving the missionary past a new interpretation, historians representing the ecclesiastical point of view did not answer right away with defensive explanations. There may have been some cases of true polemics, but generally the response of ecclesiastical history was to abandon simplified interpretations of the past based on theological reflection, and to focus on what could be called a "documentary history". Certain Church historians began editing primary sources or writing well documented syntheses of missionary involvement. For example, well known Jesuit Lucien Campeau worked on early missions in New France, producing several volumes of *Monumenta Novæ Franciæ*. Probably the greatest Canadian Oblate historian, Gaston Carrière, completed a history of Oblate missions in Eastern Canada.⁵²

In the context of constant historical and sociological disputes, such an attitude became soon unfashionable. There was no escape from addressing the problem of interpretation of the past. But for the time being, the documentary approach allowed one to avoid direct "conflict of interpretations" and gave solid basis for any further more interpretative study of missionary history. It must be remembered that new historiography written from an Aboriginal point of view or sympathetic to the Native vision of the past is not always

⁵¹ *Lettres des Nouvelles Missions du Canada, 1843-1852*, Ed. Lorenzo Cadieux. Montréal, Éditions Bellarmin, 1973.

⁵² Lucien CAMPEAU, *Monumenta Novæ Franciæ*, v. 1-3. Rome, Monumenta Hist. Soc. Iesu; Québec, Presses de l'Université Laval, 1967-1987; Lucien CAMPEAU, *Monumenta Novæ Franciæ*, v. 4-8, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu; Montréal, Bellarmin, 1989-1996; Gaston CARRIERE, *L'Histoire documentaire de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée dans l'Est du Canada*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1957-1975, 12 v.

more knowledgeable or well-informed than the old-fashioned classical historical studies.⁵³

It would be difficult to evaluate briefly the contribution of Gaston Carrière (1913-1985) to the history of 19th and 20th century missions in Canada. His was a traditional historiography, academic and professional, and thus it must be placed on a higher level with respect to the studies by Morice⁵⁴ or stories by Duchaussois. Carrière continued rather the scholarly path of Champagne.

Missionary historiography is judged today according to the space it allows to the Native point of view in its representations. In this sense, Carrière was not innovative. Being an Oblate himself, he sympathized with the ideal of evangelization of the Aboriginal peoples. At the same time, he applied all his professional knowledge to the study of many aspects of that enterprise, and so we find in his publications less theology and more history. Carrière's open-minded method was given a fine example in his early study, *Les missions catholiques dans l'Est du Canada et l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson (1844-1900)*.⁵⁵ He later dedicated many years to his *L'Histoire documentaire* of which he published 12 volumes. Carrière's complete bibliography is significantly extensive. What strikes one most is that while pursuing his professional research, he did not undervalue a traditional form of missionary biography.⁵⁶ Those biographical studies were not uncritical, but they were more of an "exercise in friendship", which was practiced also by other Oblate-authors, like Eugène Nadeau (1906-1976) or Paul-Émile Breton (1902-1964). Today the paradigm they followed is still in force, as shown in biographies of missionaries of the Hudson Bay published by Charles Choque.

The last decades of the 20th century brought new methodological challenges to the history writing in a multicultural context. What Carrière has accomplished for Eastern Canada in his "Adocumentary history", in the case of the Northwest, a whole group of authors was asked to pursue. The *Western Canadian History Project* belongs already to the new era of missionary historiography. However, there is a link between traditional ecclesiastical history and what was about to gain more acclaim in the 1990s. It is the work of Donat Levasseur, O.M.I. (1914-1992), whose volume *Les Oblats de Marie Immaculée dans l'Ouest et le Nord du Canada, 1845-1967* significantly opens the series of monographs dedicated to the Oblate missionary activities in the Canadian West and North.⁵⁷

Most of the Church historians of the 20th century purposely went against the slowly prevailing ideas of how the modern cross-cultural history should be written. While contemporary Native studies were focused on reinterpretations, ecclesiastical history was leaving interpretative burdens behind for the sake of a more classical historical method. In

⁵³ This was pointed out at least once by a scholar involved in the field of Native history. See Robert F. BERKHOFER Jr., "Cultural Pluralism Versus Ethnocentrism in the New Indian History", in *The American Indian and the Problem of History*, ed. Calvin Martin. New York-Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 42

⁵⁴ Adrien-Gabriel MORICE, *Histoire de l'Église catholique dans l'Ouest canadien. Du Lac Supérieur au Pacifique (1659-1905)*. Winnipeg, Chez l'auteur; Montréal, Granger Frères, 1912. 3 v.

⁵⁵ Gaston CARRIÈRE, *Les missions catholiques dans l'Est du Canada et l'Honorable Compagnie de la Baie d'Hudson (1844-1900)*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1957.

⁵⁶ For example he published biographies of Bishop Ovide Charlebois, Frs. Louis Babel, Charles Arnaud, Nicolas Laverlochère, Jean-Marie Nédelec.

⁵⁷ Donat LEVASSEUR OMI, *Les Oblats de Marie Immaculée dans l'Ouest et le Nord du Canada, 1845-1967*. Edmonton, The University of Alberta Press, Western Canadian Publishers, 1995.

the long run, it helped to preserve a scientific worth of missionary history written from an ecclesiastical point of view while at the same time preserving some of its edifying aspects.

7. Copernican Revolution in Missionary History

If I were asked to summarize briefly the historiographical developments of the 1960s and later decades, I would use the metaphor of "holding the Sun and moving the Earth". The missionaries were slowly being removed from the center of the story. Readers' attention was drawn to the so far neglected feelings of the Native populations in Canada. It was an unprecedented evolution which cannot be compared to the Noble Savage dispute of the time of Enlightenment. Again, without going into many details, I can single out five stages of that evolution.

a) Historiography Socially and Politically Involved: Howard Adams

Historiography involved socially and politically was born in the context of the contemporary dispute on Native rights in Canada. Howard Adams (1921-2001), of the Métis Nation, published in 1975 his *Prison of Grass, Canada from Native Point of View*. It was not a purely historical work, but Adams obviously reflected on history arguing that so far most of what was said and written about Native peoples in Canada was done from a white man's perspective and thus was inevitably ethnocentric. In his opinion, all that production had little value on the level of everyday experiences within Aboriginal communities facing constant threats of colonization.⁵⁸ A missionary was not a friendly "Father" anymore as he was discovered to have specific functions in the system of oppression with destructive consequences for the people he presumed to evangelize.

Howard Adams was overtly conscious that whatever he wrote with relation to the missionary history in Canada on the level of interpretation can be applied anywhere else into the so-called "Third world" countries. He argued that missionaries were naively unaware of the strong political impact of their work, of which they pretended to see only religious aspects. The case of Howard Adams is interesting from the point of view of relations between theory and history. Some have pointed out clear connections between Marxist ideology and Adams' socio-political thought.⁵⁹ The connection itself is not anything unusual; political convictions have always had an impact on the work of historians, even in the case of the so emblematic preacher of "objective history" as Leopold von Ranke. It however does provide a good case-study for analyzing of relations between the contemporary mindset and the lenses through which one looks to the past.

Harold Cardinal and George Manuel

Other important works, published in the 1960s and 1970s, not of purely historical character, but drawing generously from the sources of the past, were those of Harold Cardinal (1945-2005) and George Manuel (1921-1989). Both became icons of the *Native Renaissance* in Canada and could be also considered as representatives of the worldwide tendency of emancipation of the Aboriginal or Native populations from the dominion of

⁵⁸ Howard ADAMS, *Prison of Grass. Canada from Native Point of View*. Saskatoon, Fifth House, 1989, p. 6.

⁵⁹ Deborah SIMMONS, "A Tribute to Howard Adams", in *Studies in Political Economy. A Socialist Review*, 68 (Summer 2002), pp. 5-12.

colonial powers (or dominant society as in the case of Canada).⁶⁰

Especially known for his analysis of the missionary past was Harold Cardinal, a Cree-Indian leader and activist from Alberta. In a 1969 edition of his *Unjust Society*, he did not spare missionaries, advising the Churches to discontinue their involvement on behalf of Native populations because of its so far negative impact. During a 1991 conference on Catholic residential schools held in Saskatoon, he admitted that Churches have their role to play in helping Aboriginal populations in their political initiatives, provided that Church members will abandon once and for all their former attitude of superiority and acknowledge the wrongs committed in the past.⁶¹ Although the preface to the 1999 new edition of *Unjust Society* was equally charged as the original book itself, Cardinal sincerely admitted that in 1969 he had not foreseen any positive reactions from the part of the Christian communities which actually have taken place, for example admitting responsibility for neglecting Aboriginal spirituality. In some way his political call of the 1960s was based partially on historical reflection that bore its fruits.

Professional historians generally do not appreciate political outlooks included openly in the study of history.⁶² However, political historiography was clearly only a necessary first step on the way to a more serious and scholarly analysis based on an appreciation of the Aboriginal perspective.

b) The theory of "The Native point of view" in historical study: John Snow, George Sioui

It was obvious that Amerindian activists would explore the past from their own perspective; it was their right and their conclusions were not all that unfounded, although provoking. But in order to join the academic debate, there was a need for a method to follow in restoring an Aboriginal point of view.

A classical approach to the subject of missionary work which took the Indian nation into more consideration as the center of the story was adopted in the study of Chief John Snow (1933-2006), member of the Stoney Nation from Alberta. Explaining the success of early missions and rather quick acceptance of Christianity by the local communities, the author underlined similarities between traditional Indian and Christian values. In his opinion the early relations between missionaries and Native society were encouraging. Their negative consequences began to develop only when the settlers moved more West and changed the pattern of economical subsistence of Indians.⁶³

Such interpretation could be seen as average of what can be achieved in a classical study sensitive to the appropriate Aboriginal expectations. Yet in the 1990s another Aboriginal researcher developed a more innovative method which he himself named *Amerindian*

⁶⁰ Harold CARDINAL, *The Unjust Society*, Edmonton, Hurtig, 1969; Harold Cardinal, *The Rebirth of Canada's Indians*, Edmonton, Hurtig, 1977; George Manuel, Michael Posluns, *The Fourth World. An Indian Reality*, Don Mills, Collier-Macmillan Canada, 1974).

⁶¹ Harold CARDINAL, "To Build Renewed Relationships with Native People", in *Kerygma*, 25 (1991), pp. 109-116.

⁶² Wilcomb E. WASHBURN, "Distinguishing History from Moral Philosophy and Public Advocacy", in *The American Indian and the Problem of History*, ed. Calvin Martin, New York-Oxford, Oxford University Press, 1987,

⁶³ John SNOW, *These Mountains Are Our Sacred Places*. Toronto-Sarasota, University of Toronto Press, 1977.

Autohistory.⁶⁴ Georges E. Sioui (b. 1948), of the Huron-Wendat Nation and professor at the University of Ottawa, explained his methodological suggestion recalling an interesting example of 17th - 18th century writer Louis-Armand de Lahontan. Sioui presented Lahontan's work, popular in 18th century Europe, *Dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé*, as a first serious attempt to describe Native society "from inside", according to its proper values. It was exactly what constituted the focal point of the new historical method advocated by Sioui.⁶⁵

The intellectual consequences of such an approach were significant. So far historians and anthropologists were preoccupied with the problem of *transformation* of any given Native society who had contact with European or other civilization. For Sioui, this stance was mistaken from the very beginning due to a lack of sensitivity in acknowledging true Aboriginal values. He argued that looking at the Indian history not "from outside" but "from within" an Indian mindset is this is what the term *Autohistory* roughly means, one discovers not transformation but endurance and persistence of certain important elements of Amerindian heritage.

From this perspective cultural evolutionism becomes just another myth of self-centered European civilization. It can offer no real advantage to the Aboriginal society and to the world. Because of its egotistic features, European civilization is actually a threat while the more inclusive and tolerant aspects of Amerindian reality could offer a possibility for salvation in a divided world.

Sioui's statements resemble very much the ideas of the European Enlightenment. Since Lahontan is said to have had some influence on the intellectual life of his age, the problem remains of proving that his ideas truly came from the wisdom of Indian elders he encountered and not from his personal meditations on European society. And even if one proves the first option, it still remains the issue of a near century of contacts between missionaries and Huron Indians in the area of New France. The question *Where did the ideas of Lahontan's interlocutor Adario come from?* remains difficult to answer. Although Sioui's intuition is exciting and the idea of Amerindian *Autohistory* interesting, the task of proving the persistence of values over extended periods of time remains one of the most difficult problems for any professional historian.

Despite the valuable efforts of Amerindian scholars to establish an historical methodology in accordance with their values, it remains clear that the task of defining a "Native point of view" is challenging even to Aboriginal intellectuals.⁶⁶

c) The Method of Ethnohistory: Bruce Trigger

Sioui presented his intriguing study on *Amerindian Autohistory* in the 1990s. It must be

⁶⁴ Georges E. SIOUI, *For an Amerindian Autohistory. An Essay on the Foundation of a Social Ethics*. Montreal-Kingston-London, McGill-Queen's University Press, 1992.

⁶⁵ Louis-Armand de Lom d'Arce de LAHONTAN, *Dialogues avec un sauvage*, ed. Maurice Roelens. Paris, Éditions sociales; [Montréal], Leméac, [1974] 1973. Controversy consists of a dispute whether Lahontan quotes true words of an Indian chief Adario or simply uses him as the literary figure suitable to convey his own ideas critical with respect to European society and religion of the early 18th century.

⁶⁶ Plurality of interpretations of the past is a dominant impression after reading a collection of Aboriginal testimonies. One fine example gives *In the Words of Our Elders. Aboriginal Cultures in Transition*, ed. Peter Kulchyski, Don McCaskill, David Newhouse. Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1999.

remembered though that already half a century before another important methodological contribution advocated similar purpose, to give more justice to the Native point of view in an historiographical reconstruction of the past. The method was called *Ethnohistory* but the discussion on the meaning and correctness of the name continues.⁶⁷ What is important is that the use of the method, leading to interdisciplinary approach, is giving promising results.

Probably the most imposing ethnohistorical analysis applied to the history of an Indian Nation in Canada is Bruce Trigger's (b. 1937) *Children of Aataentsic*.⁶⁸ The method employed for that study had basically three aspects: the researcher's contact with today's Huron society, a rational explanation of historical human choices and decisions, and the search for a narration that views Amerindian society without constant reference to the European presence.

What is of particular interest for the method of missionary history is the second suggestion: the rationalistic approach to human behavior. Trigger does not hide his theoretical inspiration: Marxist economical determinism.⁶⁹ The only difficulty is to apply that theory to cultural and religious phenomena. The author is conscious that people may use rational means in order to achieve an irrational end, as was the case of missionaries and their converts. Those choices do not fit completely in the scheme of economical determinism, although the latter still remains most functional in explaining the past and the consequences that European intrusion had for the Huron society in the 17th century.

Trigger's volume is impressive just as his historical insights into *Heroic Age* of Canadian history are thorough and exemplary.⁷⁰ His methodological deliberations have value for the general history of missions. This is why I included his book in the considerations of the 19th - 20th century missions' historiography. On the other hand, the use of the ethnohistorical method does not necessarily mean the exclusion of spiritual or religious motivations from the historical process. A fine example of the other option was given in a recent publication of Frédéric Laugrand dealing with the issue of conversion of Inuit in the eastern and central Canadian Arctic.⁷¹ He demonstrated that the process of conversion was not just a secondary tribute paid to the encroaching white civilization but flowed from the very personal, conscious and reflected decision. The point is not to say that in Trigger's optics missionaries are *bad* and in Laugrand's *good*. These two scholars reach beyond such simplifications, that people and cultures have always interacted for good or for bad is a fact of all human history. Ethnohistorical method helps to bring more colors to the picture of the past.

⁶⁷ Robert M. CARMACK, "Ethnohistory: a Review of Its Development, Definitions, Methods, and Aims", in *Annual Review of Anthropology*, 1(1972), pp. 227-246; Shepard KRECH III, "Ethnohistory", in *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, ed. David Levinson, Melvin Ember, New York, Henry Holt & Company, 1996, v. 2, pp. 422-429.

⁶⁸ Bruce G. TRIGGER, *The Children of Aataentsic. A History of the Huron People to 1660*. Kingston-Montreal, McGill-Queen's University Press, 1987.

⁶⁹ *Ibid.*, p. XXI.

⁷⁰ *The Children of Aataentsic* is completed by a later Trigger's study: see Bruce G. TRIGGER, *Natives and Newcomers. Canada's "Heroic Age" Reconsidered*, Kingston-Montreal, McGill-Queen's University Press; Manchester, Manchester University Press, 1989.

⁷¹ Frédéric LAUGRAND, *Mourir et renaître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien (1890-1940)*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002.

d) Encounter or clash of cultures? Leslie Upton, Howard Harrod, Richard Preston

Researchers and writers mentioned so far have at least one thing in common: they all brought the study of missionary history to a higher methodological level. But the closer we look at the past, the less and less schematic it becomes. Actually, there appears to be a connection between chronological and spatial delimitations of study and the interpretations that follow such analysis. Let me present a few examples.

John Leslie Upton (1931-1980), in the course of his academic career, wrote on the *Indian-White relations in the Maritimes, 1713-1867*.⁷² His use of a traditional historical method resulted in focusing on the political aspects of those relations. When it comes to the relations between missionaries and the Aboriginal population in the Maritimes, the author stresses the particular identification between the acceptance of Christianity and the political allegiance to the French cause in America against British and protestant pretensions. Such broad perspectives and traditional methods produced a balanced description of missionary impact on traditional culture. From contemporary criticism Upton borrowed the picture of "missionary as agent of assimilation". Still it is clear from the narrative that the Catholic missionaries' priority was not cultural change itself but rather the proclamation of the Christian message.

It was interesting to analyze, in direct connection with Upton's work, a publication of an American sociologist of religion, Howard Harrod (1932-2003). The latter studied the history of the Blackfeet from the other (American) side of the Canadian border.⁷³ Again, trespassing my initial geographical limits B missions in Canada B, I was attracted by the method of Harrod's inquiry. In comparison with Upton, he was less focused on factual descriptions and more on interpretations of the historical process. Harrod was conscious that interdisciplinary methods had its limitations, but he stated that without an input from social sciences, historical analysis would remain sterile and confined either to a romantic or a tragic vision of the past. Instead he underlined possible manifold consequences of mingling between Christianity and Native societies in the context of the colonization of America: in fact, religion could have been a "destructive, innovative or conservative" factor.⁷⁴ As a result, Harrod called for a clear distinction between the aspects of missionary action that were conditioned by the cultural frames and those that were voluntary and premeditated. In conclusion, since their results may have been both positive or negative, the missionary history written only as hagiography needs serious revision.

In these two examples of inquiry both authors dedicated their research to a whole Amerindian nation. Other scholars demonstrate that the study of just one Aboriginal community could be equally intellectually fertile.⁷⁵ For instance, Richard J. Preston (b. 1931) analyzed the notes of American anthropologist John J. Honigman (1914-1977) from the fieldwork at Attawapiskat on the western shore of James Bay, conducted twice in 1947-1948 and 1955-1956. Honigman described the Native community as apparently being entirely converted to Catholicism. Comparing this data with current developments,

⁷² Leslie F.S. UPTON, *Micmac and Colonists: Indian-White Relations in the Maritimes, 1713-1867*. Vancouver, University of British Columbia Press, 1979.

⁷³ Howard L. HARROD, *Mission Among the Blackfeet*. Norman, University of Oklahoma Press, 1971.

⁷⁴ *Ibid*, p. XXI.

⁷⁵ Richard J. PRESTON, "Catholicism at Attawapiskat: A Case of Culture Change", in *Papers of the Eighteenth Algonquian Conference*, ed. William Cowan. Ottawa, Carleton University, 1987, pp. 271-285.

Preston has advanced a double solution to the question of missionary impact: missionary authority could have been apparent already during the 1950s, as to deceive an outside observer or, what is more probable, at that point Christianity was sincerely embraced by Amerindians who viewed the change from tradition to Christianity as something positive. It does not contradict the contemporary turn towards Native traditions and the diminishing role of the Church. That could be explained as the predictable effect of the social advance towards a technological age or as otherwise known, tendencies of revitalization of traditions, be they liberal, conservative, fundamentalist, etc.

The works of Upton, Harrod and Preston prove that there can be no contemporary study of missionary history without theoretical enhancement of the historical presentation. Moreover, the last of the three offers a fine example of speculative potential based on an even small scale (temporarily and geographically) human environment.

This need for combining history and theory in the study of Catholic missions in 19th - 20th century Canada has found its most complete and consequent expression in an historiographical initiative encouraged by the Missionary Oblates since the 1990s. Its aim was to promote a continuous and thorough research on the history of missions in Western Canada and the whole endeavor was launched under the name of *Western Oblate History Project*. The effort was unprecedented and the quality of works engendered in this intellectual *milieu* is worth the highest acclaim. Throughout the first volume of the series, by Donat Levasseur, O.M.I.,⁷⁶ the whole project connected to the last stages of fact-centered ecclesiastical historiography, but soon it was clear that the invited authors-researchers were capable of integrating the methodologies developed since the 1950s and the 1960s outside the strict missionary tradition. The results can be aligned to the most general rule of viewing the history of Native-missionary relations either as encounter or as conflict. The dilemma is not solved completely. The first aspect seems to dominate the works of Raymond Huel and Martha McCarthy,⁷⁷ the second those of Robert Choquette and Vincent McNally.⁷⁸ It doesn't mean that they formulate any specific moral judgment with regard to the past. According to professor Huel, a historian's task is to look at missionary action as if it was any other social activity based on principles considered to be right by their proponents. What interests him are the consequences of their actions, not the judgment whether they were right or wrong in their beliefs.⁷⁹

The most critical study regarding missionaries was probably that of Vincent McNally, a work dedicated to the missions in British Columbia. His attitude to the subject depended largely on a broader investigation into the contemporary crisis Christianity is facing in the

⁷⁶ Donat LEVASSEUR, *Les Oblats de Marie Immaculée dans l'Ouest et le Nord du Canada, 1845-1967*, Edmonton, The University of Alberta Press, Western Canadian Publishers, 1995.

⁷⁷ Raymond J.A. HUEL, *Proclaiming the Gospel to the Indians and the Métis*, Edmonton: The University of Alberta Press, Western Canadian Publishers, 1996; Martha MCCARTHY, *From the Great River to the Ends of the Earth. Oblate Mission to the Dene, 1847-1921*, Edmonton, The University of Alberta Press, Western Canadian Publishers, 1995.

⁷⁸ Robert CHOQUETTE, *The Oblate Assault on Canada's Northwest*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1995; Vincent J. McNALLY, *The Lord's Distant Vineyard. A History of the Oblates and the Catholic Community in British Columbia*, Edmonton, The University of Alberta Press, Western Canadian Publishers, 2000.

⁷⁹ Paula E. KIRMANG, "Consequences of Religion: Sociological view of a missionary order », in *Prairie Books Now*, No. 12 (Winter 1996), Interview with Raymond Huel, author of *Proclaiming the Gospel to the Indians and the Métis*.

Western world. The author goes as far as to generalize the whole period of Church history between the act of tolerance of Emperor Constantine the Great and the Vatican II Council as the age of neglect of Christianity's true mission, resulting also in 19th century paternalism and a disregard of Native cultures.

e) The contribution of contemporary theology: Achiel Peelman

The study of recent historiography of missions demonstrates its connection to theoretical considerations. It would seem reasonable to expect a contribution of theology to a field where sociology and philosophy are playing such prominent roles. Such a contribution was articulated in Canada in two ways: in official statements of the Christian Churches and in proper theological investigations. The former draws more attention, as there is always media coverage of any kind of public event. The most famous was possibly the act of apology "on behalf of the Oblates" performed during a traditional Amerindian pilgrimage at Lac Ste Anne, Alberta, in 1991.⁸⁰ We must remember though, that already in 1975 the Canadian Conference of Catholic Bishops issued a statement in which readiness was expressed to acknowledge "that coming from another culture, the Church may have contributed to the disruptive changes in Northern culture".⁸¹ A few more similar messages were published during the 1990s.

Theologians "at work" are represented here, among others, by Achiel Peelman, of Saint Paul University in Ottawa, who focused on the current developments of the interreligious dialogue with respect to the minor religious traditions such as the tribal ones; he provides also an inspiring reflection for the study of missionary history. His notion of *mission inachevée* could serve not only as a description of the present situation in Canada.⁸² At the same time it reconnects us with the very beginnings of the establishment of Christianity on the shores of the St. Lawrence River. The building of Euro-American society did not include the Native population as its essential component. Those two groups remained "parallel" and the dynamics of Christianization inevitably followed that social pattern. The fully established Canadian Church of the South was released in 1908 from the supervision of the missionary Congregation *de Propaganda Fide* while the missionary Church continued to fully coexist among the Native populations. In my opinion, this tension contributed to the contemporary situation of *mission inachevée*. Obviously there was a problem with the missionary method which until the 1960s was being painfully elaborated through various, positive or negative, field experiences and not readily available in textbooks. The process of enlarging the missionary experience was

⁸⁰ Douglas CROSBY, "An Apology to the First Nations of Canada. On behalf of the 1200 Missionary Oblates of Mary Immaculate living and ministering in Canada", in *Kerygma*, 25 (1991), pp. 129-133.

⁸¹ CCCB, Northern development: At What Cost? Ottawa, 1975; CCCB, Towards a New Evangelization: On the Occasion of the 500th Anniversary of the Evangelization of the Americas. Ottawa, 1992; CCCB, Let Justice Flow Like a Mighty River. Brief by the Canadian Conference of Catholic Bishops to the Royal Commission of Aboriginal Peoples. Ottawa, 1995; CCCB, Rediscovering, Recognizing and Celebrating the Spiritual Heritage of Canada's Aboriginal Peoples. A Pastoral Message to the Native Peoples of Canada. Ottawa, 1999.

⁸² Achiel PEELMAN, *L'Esprit est amérindien. Quand la religion amérindienne rencontre le christianisme*. Montréal-Paris, Médiaspaul, 2004, p. 111.

documented in a series of articles written by missionaries since the 1970s.⁸³

7. Conclusion

The overview of historiography dedicated to the 19th -20th century Catholic missions in Canada was not aimed at summarizing our knowledge of the past. To recapitulate that knowledge was beyond one's abilities in the limited period of 2-3 years expected as sufficient for the completion of the doctoral thesis. I have dedicated all my efforts and employed an almost "collector's" attitude to the research in order to analyze the way various authors studied and presented the missionary history in Canada and how it has developed over the past few generations.

As one may notice, I have almost excluded from this presentation the whole issue of residential schools. It was deliberate, as the disputes are ongoing and give rise to a whole historiography of its own. The process of reconciliation is not completed and thus it is difficult to assess particular standpoints.⁸⁴

Several conclusions could be based on the collected and reviewed bits and pieces of historical representations:

(1) Contemporary Indian writers underline spiritual aspects of Amerindian culture. This must be taken into consideration while one tries to explain the motives of early conversions. They could have been based on the true spiritual evaluation of the Christian message and not just a betrayal of tradition in front of a stronger civilization.

(2) In many historical reconstructions the idea appears that the acceptance of Christianity was understood by Amerindians as a kind of quasi-political allegiance to the European society. Thus contemporary disillusionment and critical reappraisal of the role of missionaries may be a consequence not of their actions but of the social changes occurring in the white society which in its official structure does not profess to be religious anymore. Aboriginal societies, being essentially based on spirituality, may feel betrayed when the spiritual values that were once attractive as presented by missionaries, are no longer professed by the larger "white" society.

(3) Furthermore, because of the dynamic structure of the history of relations between Native populations and missionaries, it is very difficult to create a meaningful and interpretative synthesis. It is especially so because the way the two groups viewed each other varied from generation to generation, along with the development of Canadian society and state.

(4) Because recent history is more than ever connected to theory, philosophical considerations may be useful for further developments of historiography. On the philosophical basis, particularly promising tools of interpretations are present in the recent conceptions of "historical narration rendering justice to all participants of the historical

⁸³ See for example: Robert Lechat, « Christianisation du peuple Inuit », in *Kerygma*, 8 (1974), p. 72-86; « Accusés, levez-vous! Les missionnaires chrétiens sont-ils coupables de génocide culturel chez les Inuit? », in *Kerygma*, 11 (1977), pp. 165-191.

⁸⁴ Terence J. FAY, "A Historiography of Recent Publications on Catholic Native Residential Schools », *The Canadian Catholic Historical Association Historical Studies*, 61 (1995), p. 79-97.

process". Such a method promotes historiography of reconciliation.⁸⁵

(5) While evaluating historiography, the correctional attitude of "we know more" may be deceiving. Even if missionaries of the early 19th century were limited in their observation and interpretation of Native culture, they were still closer to the reality of what many contemporary scholars try to describe. That's why a researcher could rightly suspect that not all negatively written statements meant that missionaries were biased against Aboriginal populations in their real every-day attitude.

Obra, March 2007

⁸⁵ In the last chapter of my thesis, I presented briefly an original theoretical contribution of Dutch philosopher of history, Frank Ankersmit (b. 1945): see Frank ANKERSMIT, *History and Tropology*