

VIE OBLATE LIFE

TOME SOIXANTE / 2
VOLUME SIXTY / 2

2001

OTTAWA, CANADA

À propos des premières missions d'Eugène de Mazenod et de ses confrères (1816-1823)

Inspiration et accomplissement

Summary: At the beginning of the nineteenth century, in France, the word mission was referring mostly to mission *ad intra*: a team of priests spending between 4 and 6 weeks in a parish for an intensive campaign of christianization. The author of this article gives us a good description and analysis of these early types of mission which contributed in a significant way to the character of our congregation.

Dans les premières décennies du XIX^e siècle, en France, lorsque l'on parle de «missions» on pensait d'abord «missions intérieures». Au cours du siècle qui va en gros de 1850 à 1950, le terme évoquera plus spontanément les missions extérieures ou étrangères¹. Contrairement à certains qui ne voulaient utiliser le terme «mission» que pour le travail apostolique en milieu entièrement païen, E. Sevrin continuait, avec une longue tradition, à appliquer le mot «aux exercices religieux faits dans une paroisse pour ranimer la foi dans les âmes chrétiennes²». De fait, c'est au tournant du XVI^e et du XVII^e s. qu'on assiste en France à la création des missions intérieures qui, «par leur aspect méthodique, organisé, structuré», tranchent sur les expériences antérieures³.

Les commencements, par l'enthousiasme des engagements ou la nouveauté des expériences, laissent souvent des souvenirs nostalgiques et l'on a tendance à les identifier à un âge d'or. Chez les Oblats on n'est pas surpris de ces propos du P.: «les premières missions de Grans, Fuveau, Marignane, Mouriès n'ont jamais été surpassées⁴.» Les premières missions marquent pour la Congrégation un moment décisif, qui est celui de la mise en marche, mais aussi celui de la présence constante du Fondateur à la vie et aux activités de la Société. Ne fût-ce qu'à ce titre, il a semblé qu'elles méritaient qu'on y revienne.

Écrire «à propos» de ces missions, cela signifie avoir relu les sources les plus accessibles et les quelques travaux qu'on leur a consacrés, mais cela implique que l'on n'a aucunement la prétention de présenter une histoire complète ou définitive, une œuvre aussi souhaitable que difficile à aborder. Cela veut dire aussi chercher parfois à lire entre les lignes et renoncer à des interprétations transmises de confiance.

I. La documentation

Traiter ici de documentation n'équivaut pas dans notre esprit à dresser une bibliographie comme on fait à la fin d'un ouvrage, mais bien à entrer dans le vif du sujet. Les deux pièces majeures s'inscrivent dans une période d'un an et demi après la fondation. On y trouve comme ailleurs l'empreinte d'un chef convaincu et décidé, qui ne laisse guère traîner les choses pour peu qu'il ait prise sur les événements.

1. Journal de la Mission de Marignane (novembre-décembre 1816)

Ce journal est du Fondateur, qui dirigeait cette mission dans un village de 1 400 habitants du département des Bouches-du-Rhône. L'original est perdu. Le texte, conservé dans MOMI, 4 (1865), pp. 276-286, 418-431, a été repris en grande partie par T. Rambert, dans sa biographie d'Eugène de Mazenod, t. I, pp. 207-226, et intégralement par Y. Beaudoin dans EO 16, pp. 223-246, avec une introduction et des notes. Il comporte deux lacunes: la plus importante couvre la période du 27 novembre au 1^{er} décembre. Le Fondateur en donnait cette explication plutôt déconcertante: «Je remplirai difficilement cette lacune, parce que, ayant négligé d'écrire jour par jour les événements de la journée pendant cette semaine, je ne me souviens plus de rien⁵» L'autre lacune correspond au dernier feuillet, à

propos de la cérémonie de clôture.

On doit savoir gré au Fondateur, à travers des activités presque incessantes de cette mission, d'avoir fixé par écrit, dès cette première année de l'existence de la Société des Missionnaires de Provence, les grands traits d'une mission dans un récit qui témoigne des traditions de l'Église locale, mais qui les reprend à la lumière d'une expérience encore courte mais réelle. Ces pages sont d'autant plus précieuses qu'elles sont, avec les deux passages conservés du Journal de la Mission de Mouriès (février-mars 1817⁶), le seul document du genre.

Il permet de suivre de près le déroulement d'une mission, alors que le Règlement inscrit deux ans plus tard dans la Règle comporte, avant tout, une série de prescriptions sur la vie que doivent mener les missionnaires en campagne. D'après le P. Tempier, la population assez aisée de Marignane «était éloignée comme tant d'autres, des devoirs de la vie chrétienne, la foi y était bien assoupie... Les mœurs ne pouvaient manquer de s'en ressentir⁷».

2. Règle (Ms 1, 1818)

La première rédaction de la Règle (1818) comportait, après un premier chapitre sur la fin de l'Institut, un second en deux parties sur les Missions, la première intitulée simplement «Des missions» et l'autre «Règlement particulier pour les missions». Celle-ci était beaucoup plus développée et a été parfois abusivement considérée comme un répertoire des missions. Elle constituait plutôt, en substance, un règlement de vie proposé aux missionnaires. L'article onze de la première section y renvoie en ces termes: «On vivra, pendant le temps des missions conformément au règlement fait pour les missions⁸...» Le début de ce règlement concernait pourtant les préparatifs de la saison des missions, l'assignation des tâches, le départ et le voyage des missionnaires, leur arrivée au lieu désigné et l'ouverture de la mission⁹. Le règlement est évidemment conditionné par le déroulement concret de la mission et ne peut bien se comprendre qu'en fonction de ce qu'on en sait par ailleurs.

À la première rédaction des Règles, il faut ajouter la première version remaniée connue, représentée par le manuscrit Honorat des Archives Deschâtelets (Ottawa), qui est vraisemblablement, de 1819-1820¹⁰. Elle comprend, au paragraphe sur la prédication, dix-huit nouveaux articles qui sont de grande importance pour comprendre le genre que le Fondateur souhaitait voir adopté par ses confrères¹¹.

3. Cérémonial pour les missions et Coutumier

P.-É. Duval a publié, sans se prononcer sur la date de cet écrit, un *Cérémonial pour les missions* qui serait de la main du Fondateur¹². La première partie, en ce qui concerne l'accueil des missionnaires et l'ouverture de la Mission, correspond à la Règle de 1818¹³. Il s'agit exactement de la façon dont les missionnaires ont été reçus à Marignane et dont la mission a été ouverte¹⁴. La rédaction est par endroits moins soignée et moins succincte que dans la Règle de 1818 et elle comporte plusieurs surcharges. *Salvo meliore judicio* il pourrait s'agir d'un brouillon qui a servi au Fondateur lors de la Rédaction de la Règle en 1818. La suite se rapporte aux avis à donner au cours d'une mission, spécialement le jour de l'ouverture. On aura jugé ces remarques trop détaillées pour entrer dans la Règle.

Le Règlement de la Règle de 1818, fait état d'un coutumier qui devait déterminer le déroulement concret de la Mission. À propos de la plantation de la croix on stipule: «Cette cérémonie sera faite, ainsi que toutes les autres cérémonies de la mission, conformément à ce qui est prescrit dans le coutumier annexé au présent règlement¹⁵.» On peut penser que ce coutumier n'était encore qu'à l'état de projet ou qu'il avait été emprunté aux missionnaires du passé¹⁶.

4. Recueils de prières et de cantiques

On peut mesurer l'importance accordée aux prières communes et aux chants populaires à l'empressement que l'on a mis à faire imprimer, dès 1819, avec l'approbation de l'archevêque d'Aix un épais volume intitulé: *Recueil de cantiques et de prières à l'usage des Missions de Provence*¹⁷. De toute évidence, il s'agit de textes traditionnels rapidement compilés¹⁸. On avait déjà publié à part: *Recueil de cantiques français et provençaux à l'usage des Missionnaires de Provence*, Avignon, 1818, 287 pp.,

réédité en 1819 et 1826¹⁹. Plus tard, le Fondateur fera ses commentaires à propos d'une édition nouvelle en préparation, qui devait comporter d'importantes modifications: «Qu'on s'en tienne à ce qui a été réglé pour le choix, qu'on élague surtout toutes ces expressions ridicules et déplacées, d'amour. Je tiens aux cantiques à refrain, parce qu'il faut que tout le peuple chante en mission²⁰.»

5. Lettres du Fondateur et de ses confrères

Il ne subsiste pour les années 1816-1823 que des extraits des lettres d'Eugène de Mazenod à ses confrères. Si fragmentaires qu'ils soient, ces passages éclairent les documents de base, révélant un peu ce qu'a été l'apport personnel du Fondateur²¹. Rambert, qui a dû voir les lettres intégrales du Fondateur, avait paru déçu de ne pas y trouver davantage:

Et de fait, à part quelques lignes tracées si à la hâte que les caractères n'en sont même pas entièrement formés, lignes qui se résument toutes à constater l'affluence des auditeurs, le nombre des pénitents, la multitude des conversions, le succès complet de la mission, ces lettres ne renferment aucun de ces écrits circonstanciés qui nous intéresseraient si vivement aujourd'hui²².

6. Correspondance entre Fortuné et Ch.-Antoine de Mazenod

La correspondance entre Fortuné de Mazenod et son frère, le Président, renferme de nombreux renseignements sur les missions données entre 1818 et 1820, axés comme il était normal sur la personne d'Eugène. Nous sommes ainsi particulièrement bien renseignés sur la mission de Barjols. Y. Beaudoin a publié de larges extraits relatifs à cet objet²³ de même que sur les grandes missions de Marseille et d'Aix²⁴. J. Leflon a utilisé cette correspondance, de même que J. Pielorz. Nous y avons eu nous-même accès mais y avons trouvé sur les missions relativement peu qui n'ait retenu l'attention de ces derniers. On pourrait cependant revenir sur le portrait du Fondateur qui ressort de ces échanges.

7. Tableau des trente premières missions

On possédait encore en 1931 un document décrit ainsi: «une feuille manuscrite raturée et surchargée, offrant le tableau des trente premières missions prêchées par nos Pères dès 1816». Sur l'auteur, on n'avait guère d'opinion précise: «Si elle n'est pas de la plume du P. de Mazenod, elle a été écrite par un de ses compagnons.» Le tableau comportait plusieurs colonnes: nom des localités, du diocèse, des saints patrons, chiffre de la population, dates d'ouverture et de clôture. On nous dit que «la seconde moitié de la feuille était donnée aux observations²⁵.» Cette liste a été publiée sans respecter la disposition du tableau et en intercalant des renseignements empruntés généralement à Rey. La liste originale s'arrête avec la Mission de St-Maurice²⁶. L'éditeur a ajouté les autres noms fournis par Rey pour 1822²⁷. La liste originale a eu le sort de tant d'autres documents utilisés par nos anciens historiens. C'est donc à partir de la version Perbal qu'a dû travailler Pielorz, en la complétant à l'aide de toutes les sources disponibles, un bon nombre inédites. Le dossier qu'il a constitué servira de fondement à plusieurs sections du présent essai²⁸.

8. Les biographes du Fondateur

On ne saurait faire grief aux biographes du Fondateur d'avoir envisagé l'histoire de la Congrégation par rapport à ce dernier. Rambert et Rey, les principaux d'entre les anciens, traitent des missions à partir d'une documentation presque exclusivement oblate. Le premier vaut par les documents qu'il a transcrits et qui sont en partie aujourd'hui perdus. Il cite le journal de la mission de Marignane et s'arrête aussi à celle de Barjols. Tout un chapitre est consacré aux missions de Marseille et d'Aix. Un autre a pour objet *Le Père de Mazenod, missionnaire*, où passe une bonne partie de ce que les Règles de 1818 consacrent à ce ministère. C'est tout de même une soixantaine de pages que Rambert accorde aux premières missions²⁹.

Rey s'attache pratiquement aux mêmes points que son prédécesseur, en ajoutant ou soustrayant parfois des détails. Les pages à ce propos sont dispersées dans les chapitres qui traitent des années 1816-1823. Lui aussi inclut un chapitre sur *Le P. de Mazenod missionnaire*, où il est surtout question du

déroulement d'une mission. Il use des mêmes sources que Rambert. Le Journal de la mission de Marignane, lui sert à présenter «un tableau fidèle de la théorie ou de la tactique d'une mission³⁰».

Mgr Leflon est beaucoup mieux documenté, même s'il ne renouvelle guère la question au niveau des faits, déjà substantiellement connus par les historiens oblats ou décrits presque en même temps que lui par le chanoine Sevrin. Il procède pourtant de façon plus ordonnée, dans un long chapitre intitulé Les Missions de Provence³¹. Il nuance maintes affirmations de ses prédécesseurs, ne dissimule pas les difficultés rencontrées par les premiers missionnaires, s'efforce néanmoins de dresser un bilan positif de leurs travaux. Prenant les choses de haut et dépassant l'anecdotique, il s'attache aux méthodes utilisées par Mazenod.

Lui aussi est cependant amené à accorder une place qu'on peut juger hors de proportion aux missions de Marseille et d'Aix. Bien qu'il le cite à quelques reprises, il ne paraît pas avoir vraiment utilisé le second tome de l'ouvrage du chanoine Sevrin avant de mettre la dernière main à son propre second volume de la biographie de Mazenod. Il se serait vraisemblablement refusé, de toutes façons, à entrer en polémique avec lui.

9. Le chanoine Sevrin et les archives civiles

Le chanoine E. Sevrin (†1957), qui s'était fait une réputation honorable d'historien ecclésiastique, semble avoir été proche des Pères de la Miséricorde (qui remontent aux Missionnaires de France) et il a occupé ses dernières années aux deux tomes de son *Histoire des Missions religieuses en France sous la Restauration* (Saint-Mandé et Paris, 1948 et 1959). Il ne cachait pas ses sympathies pour l'union du trône et de l'autel et son peu d'affection pour la démocratie. Il fustigeait les libéraux, rendus responsables, à longue portée, de l'échec des missions. Il manifeste un esprit critique qu'il a de la peine à concilier avec des partis-pris flagrants. D'aucuns trouveront plutôt plaisante l'assurance qu'il affiche: «Comme homme et comme prêtre, je puis avoir des préférences, même des préjugés; comme historien je n'en ai pas³².»

Sevrin déplore les différents qui se sont produits entre les Mazenod et les Missionnaires de France, dirigés par J.-B. Rauzan. Il est convaincu que personne n'est parfait, ce en quoi il n'est pas très original, mais il ne craint pas de donner des exemples, et jette le blâme sur Eugène de Mazenod à propos notamment de ses relations avec le clergé d'Aix. On a jugé sévèrement ce qu'il a écrit à ce propos³³. Il faut dire que l'opposition aux missions comme telle ne tenait qu'une place secondaire dans ces disputes.

Le chanoine se serait évité bien de la peine et bien des erreurs s'il avait eu entre les mains le dossier établi par Pielorz. S'appuyant principalement sur Rey, il propose à son tour un aperçu des premières missions, à partir de celle de Grans (février-mars 1816) jusqu'à celles de Rognac et de Rougiers (fin de 1819), en s'arrêtant longuement à celle de Barjols (novembre-décembre 1818)³⁴. C'est surtout à propos de celle-ci qu'il fait appel à des documents d'archives publiques (connus eux aussi en partie indirectement) qui ont également servi à Leflon. Son ouvrage se clôt sur la Mission de Marseille (janvier-février 1820). Il mentionne le rôle joué par les Missionnaires de Provence, mais se montre irrité par certaines remarques d'historiens oblats à ce sujet³⁵.

Sevrin reproche amèrement à ceux qu'il connaît (Ortolan, Rey) de ne pas avoir puisé aux Archives Nationales ou à celles des Bouches-du-Rhône³⁶. Lui-même, en contre-poids, présente un point de vue souvent unilatéral. Il ne connaît que de seconde main les archives oblats et commet inévitablement des erreurs de faits et d'interprétation. Nous n'oserions cependant refuser de lui supposer de bonnes intentions: «Je n'ai pas à taire le mal, déclarait-il, mais je n'écris pas non plus pour dissimuler le bien³⁷.» Il se donnait même comme objectif de corriger quelques prédécesseurs opposés aux missions qui avaient eu «le tort de les juger, peu s'en faut, d'après les seuls dossiers des Archives [publiques]³⁸». Il avait calculé que les Oblats avaient en quinze ans donné une centaine de missions et ajoutait: «Le bien qu'ils y accomplirent ne saurait être trop loué.» Il reconnaît en Mazenod un «homme puissant en paroles et en œuvre», un «prêtre de haute vertu, instruit dans les sciences sacrées, d'un zèle évident et infatigable, et d'une immense charité pour les petites gens³⁹».

Autres études

Le numéro spécial des *Missions* qui présente les travaux du Congrès missionnaire oblat tenu à Rome en 1955, comprend sur l'histoire, anonyme comme tous les autres, un long chapitre en deux sections, la première sur la Mission paroissiale jusqu'à la Restauration et la seconde, d'un intérêt plus immédiat pour nous en ce moment, sur le P. de Mazenod missionnaire. On avise le lecteur que ces pages ont été rédigées en 1954. Il est visible que Leflon s'en est inspiré⁴⁰. Le travail le mieux documenté, auquel nous allons nous référer souvent, sans le mentionner chaque fois, est celui de Pielorz dont il a déjà été question.

II. Données générales

Le dossier Pielorz apparaît suffisamment complet et homogène pour permettre d'en tirer plusieurs constatations qui concernent l'ensemble des missions prêchées du début de 1816 au printemps de 1823. Justement parce qu'elles restent hors-cadre, nous laisserons généralement de côté pour cet exercice les missions dirigées par d'autres Sociétés de Missionnaires, mais auxquelles des Missionnaires de Provence ont pris part, au premier chef celles de Marseille et d'Aix en 1820.

1. La saison des missions

Les Missionnaires de Provence sont entrés en lice officiellement en février 1826⁴¹ mais, dans la suite, la saison des missions commencera à l'automne, dès septembre à plusieurs reprises, mais aussi trois fois en novembre seulement. Elle se termine généralement en mars, mais aussi en avril, en juin et même, en 1822, au début de juillet. Dans tous les cas, on s'arrête pour Noël et pour Pâques. La chose semblait aller de soi. D'après le Fondateur lui-même en 1837, il a toujours été d'usage de passer les fêtes de Pâques en communauté. Ainsi grondera-t-il le P. Guigues qui avait commencé une mission au début de la semaine sainte: «Ce sera la première fois que cela nous sera arrivé, lui écrit-il, et arrangez-vous pour que ce soit la dernière⁴².»

Cela ne veut pas toujours dire que tous les missionnaires aient été constamment à l'œuvre durant ces périodes. Les premières années l'équipe œuvre ensemble, quitte à laisser un gardien à Aix, qui, à partir de 1818, se partagera la tâche avec Fortuné de Mazenod. Il est arrivé que deux missions se donnent en même temps. Ainsi en fut-il de Rognac et de Rougiers⁴³. Plus souvent, une mission a été ouverte le jour où une autre se terminait. Ces deux fonctions avaient toujours lieu le dimanche. Il arrive aussi, lorsque la population n'exigeait pas la présence de tous les missionnaires, que l'un ou l'autre soit employé à prêcher des retraites.

Outre au besoin de se détendre et de se ressourcer, la pause de l'été correspondait à des périodes de travaux plus intenses dans les champs, auxquels les ruraux n'auraient pu s'arracher, mais aussi à des périodes de chaleur qui rendaient trop pénibles, pour les missionnaires comme pour les participants, les exercices prolongés et répétés d'une mission. Par ailleurs, l'hiver, dans les églises non chauffées, on prend facilement froid et divers maux affligent les plus vigoureux, le Fondateur le premier.

2. Nombre et localisation des missions

Pour la période étudiée on a répertorié quarante missions et retraites bien identifiées auxquelles il faudrait ajouter une dizaine d'autres dont on ne peut souvent fixer ni le lieu ni la date. Par ailleurs, Pielorz ayant inclus dans son relevé au moins quatre retraites et plusieurs autres se trouvant sans doute au nombre des missions ou retraites non identifiées, on revient au chiffre d'environ quarante missions proprement dites. D'après ces données, au cours des quatre premières années (1816-1819), les Missionnaires de Provence ont confiné leurs activités aux départements des Bouches-du-Rhône⁴⁴ et du Var (chef-lieu: Fréjus). À partir de 1820, on pénètre dans les départements des Hautes-Alpes et des Basses-Alpes, alors tous deux inclus dans le diocèse de Digne, celui de Gap ne devant être rétabli qu'en 1823. Dès l'installation des Missionnaires de Provence à Notre-Dame du Laus, il avait été question de donner tous les ans des missions dans ce diocèse⁴⁵.

Au total, on arriverait à 13 missions dans les Bouches-du-Rhône, 9 dans le Var; 9 missions et une retraite dans les Hautes-Alpes et 4 missions et 2 retraites dans les Basses-Alpes. On demeurait donc

dans les limites de l'Ancienne Provence ou de la région actuelle Provence-Alpes, Côte d'Azur.

3. Population touchée

Dès le début, le Fondateur et ses premiers compagnons sont déterminés à se consacrer en priorité aux habitants des campagnes. Au cours des premiers mois de 1816, Mazenod fait valoir cette orientation pour décliner l'offre de Forbin-Janson de participer aux missions d'Arles et de Toulon: «D'abord parce que nous avons refusé à deux curés de Marseille de faire mission chez eux, en leur donnant pour raison que nous étions déterminés à commencer par les villages». Et après avoir allégué d'autres explications, il continue: «enfin, parce que nous nous sommes engagés pour des villages pendant toute la saison des missions⁴⁶.»

Nous parlons ici de la population touchée par les premières missions sans prétendre que tous les habitants d'une localité ont pris part aux exercices, mais en supposant que l'ensemble a été directement ou indirectement influencé. Nous faisons abstraction des villes de Marseille, d'Aix et d'Arles où les Missionnaires de Provence ont secondé les Missionnaires de France dans les quartiers les plus populaires⁴⁷. Plus de la moitié des autres missions et toutes les retraites prêchées entre 1816 et 1823, le sont dans des localités ne dépassant guère 2 000 âmes, une bonne dizaine, sans doute dans les localités de moins de 1 000 âmes. Par ailleurs, huit missions s'adressent à une population estimée entre 2 500 et 6 000 âmes, à commencer en 1815 par celle de Barjols (4 000 âmes), que le Fondateur appelle une ville⁴⁸.

Dans plusieurs cas la mission s'adresse non seulement au habitants du lieu où elle se donne mais aussi à ceux de petites localités avoisinantes. À Remollon, dont la population est faible, on atteint trois autres villages⁴⁹. Dans les Hautes-Alpes, lors de la mission de Saint-Étienne-en-Devoluy, le P. Touche s'installe durant la semaine à une lieue et demie de là au milieu de deux ou trois hameaux⁵⁰. On signale à maintes reprises que l'église ne suffit pas à accueillir tous ceux qui se présentent⁵¹.

4. L'usage du provençal

À cette époque, les esprits sont divisés quant à l'opportunité de faire appel à des sociétés purement diocésaines ou à un institut solidement établi. La fondation de plusieurs établissements des Oblats a été marquée par ce contexte. De toutes façons, le Fondateur avait ses convictions. À propos du diocèse d'Avignon, il écrivait en 1837 avoir prévu «qu'après plusieurs années une administration sage comprendrait que des prêtres indigènes seulement peuvent instruire avec succès les peuples de la campagne dans nos contrées⁵²...» L'évêque fera allusion à ceux qui n'imitaient pas les apôtres, en allant moissonner dans le champ d'autrui⁵³.

Une des principales raisons qui avait empêché Mazenod de répondre aux invitations de Forbin-Janson et de se joindre aux Missionnaires de France était la nécessité qu'il y avait d'utiliser le provençal pour être compris du peuple. En 1837, il insiste sur le maintien du provençal et reproche au P. Honorat d'avoir accepté à Maussane de faire alterner le français et le provençal pour la prédication du soir. À cette occasion le Fondateur faisait un retour sur le passé: «jamais je n'ai consenti quand je donnai des missions, à satisfaire cette sottise vanité de quelques bourgeois qui se trouve dans tous les villages qu'on évangélise.» Il reprend plus bas:⁵⁴

Je le répète, dans tout le cours de mes missions, je n'ai jamais consenti à cette niaise prétention des bourgeois quoique partout ils m'aient fait cette demande. Dans deux villes seulement, à Brignolles et à Lorgues, je consentis à faire une instruction de plus par jour... Cette instruction en français roulait uniquement sur le dogme, et je la faisais à l'heure où le peuple est à son travail⁵⁵...

À l'inauguration de la mission de Barjols, aussi considérée comme une petite ville, Mazenod avait fait deux allocutions, l'une en français et l'autre en provençal⁵⁶. En 1838, une visite pastorale à Château-Gombert lui rappelait des souvenirs remontant à 1820 et lui fournissait l'occasion de réaffirmer ses convictions relativement à l'usage du provençal:

Réception en grande cérémonie. On est venu à ma rencontre jusqu'au lieu

même où nous fûmes reçus quand il y a 18 ans je vins donner la mission dans ce bourg. Je me suis prévalu de ces souvenirs dans mes instructions. Aujourd'hui encore j'ai touché du doigt combien il est avantageux de parler au peuple dans sa langue usuelle.

Il est convaincu que le changement d'attitude des confirmants résulte de l'instruction qu'il leur a donnée en provençal et il ajoute: «Oh! saint concile de Carthage, l'Esprit Saint vous inspirait le jour que vous réglâtes qu'on n'imposerait les mains pour élever à l'épiscopat que sur ceux qui sauraient la langue punique, le bon patois des provinces que vous avez en vue dans ce décret»⁵⁷.

S'appuyant sur les options de M. Rauzan, Sevrin, tout en reconnaissant que prêcher en provençal pouvait être dans certains milieux «très utile, même nécessaire», estimait que s'astreindre à cette langue équivalait à «s'interdire l'accès des chaires de ville et renoncer d'avance à toute action profonde sur la bourgeoisie...» Pour lui, «ce caractère trop exclusif de prédicateurs populaires» risquait de mettre les Missionnaires de Provence en état d'infériorité, d'accentuer la démarcation entre les bourgeois et le peuple comme la distinction entre les diverses sociétés de Missionnaires, de rejeter enfin celle de Provence dans un rôle secondaire dans toutes les villes d'une certaine importance. Sevrin songe évidemment aux clans qui se sont formés à Marseille suite à la grande Mission, mais il est un peu ironique de constater que, sans renoncer à ses préférences pour le peuple et les pauvres, c'est la Congrégation des Oblats qui s'implantera dans les milieux les plus divers et connaîtra un rayonnement universel. Comme le reconnaît d'ailleurs Sevrin, Mazenod, avec la Congrégation de la Jeunesse, avait déjà prouvé qu'il savait s'adapter à différents milieux et à différentes classes⁵⁸.

5. Durée des missions

Nous sommes bien renseignés sur la durée de la majorité des premières missions, l'ouverture et la clôture (signalée généralement par la plantation d'une croix) attirant l'attention et se trouvant souvent mentionnée dans la correspondance. Les données très précises des premières années se font naturellement plus fragmentaires avec la multiplication des engagements.

Si on fait abstraction de la Mission de Pignans, les onze missions données jusqu'à la fin de 1819 dureront entre quatre et six semaines, sauf celle de Rognac, un petit village de 500 habitants., où on eut peu de succès et qui se limita à trois semaines. Pour 1820-1823, Pielorz donne des dates précises pour douze des vingt-et-une missions. Elles ont une durée de quatre à six semaines, avec comme exception celle de La Ciotat, une ville de 5 000 habitants, avec sept semaines. Prévalait donc en principe comme en pratique une durée d'un mois, quitte à prolonger d'une semaine ou deux une mission lorsqu'on le jugeait nécessaire.

6. Personnel des missions

S'il fallait pour certaines missions utiliser l'ensemble des effectifs (jusqu'à six missionnaires), d'autres, dans de petites localités, n'en occupent que deux (Rognac, novembre-décembre 1819), La Chapelle (septembre-octobre 1821), Saint-Maurice (juin-juillet 1822), ou même un seul (Villemus, septembre 1821), Le Poët (novembre 1822), Rambaud (mars 1823). Ces dernières missions dérogent aux Règles et on pourrait se demander pourquoi elles ne pourraient pas être incluses parmi les retraites. Il n'y pas à s'offusquer de ce que rapporte Sevrin: «Chacun apportait des habitudes d'un tempérament qu'il ne pouvait assouplir tout d'un coup; et aucun d'eux, M. Mie excepté, n'avait l'expérience des missions. Disons le mot: ils improvisaient, aussi bien l'action commune que la vie en commun⁵⁹».

Le personnel des missions, en plus de varier en nombre selon les circonstances, se diversifie avec les années. Le Fondateur, lorsqu'il est présent, comme dans la moitié au moins des cas, dirige la mission. Le premier noyau de missionnaires était constitué en plus de lui des premières recrues, soit les abbés Tempier, Deblieu, Mie et Maunier⁶⁰.

Tempier, même s'il ne se reconnaît pas doué pour ce ministère, s'il garde parfois la maison d'Aix et s'il devient supérieur de l'établissement de Notre-Dame du Laus, participe à une bonne douzaine de missions. On dit qu'il se servait des travaux du jésuite P.-H. Humbert, dont les *Pensées sur les plus importantes vérités de la religion*, (Besançon, 1742), qui en un siècle compta plus de cent éditions ou

impressions⁶¹.

L'abbé Deblieu avait, selon G. Cosentino, «des talents remarquables» et il fut «un des meilleurs collaborateurs du Fondateur dans l'œuvre des missions et de la prédication⁶²». Il devait, comme l'abbé Maunier, quitter la Société en 1823. Celui-ci, même s'il avait eu à s'occuper à Aix de la formation des aspirants et s'il fut le premier supérieur de la maison du Calvaire à Marseille, avait pris également part à de nombreuses missions⁶³.

L'abbé Mie était le doyen d'âge. Ordonné prêtre pendant la Révolution, il avait une expérience variée et avait prêché des retraites ou des missions dont l'une, en 1814, en compagnie de l'abbé Tempier. Bien qu'agréé dès 1815 à la Société des Missionnaires de Provence, il n'en devint membre de plein droit qu'en 1818. Ce fut un infatigable missionnaire et il exercera de nombreuses responsabilités⁶⁴. À cette époque vinrent s'ajouter, certains pour peu de temps, les abbés J.-J. Touche, M. Moreau, M. Aubert puis J.-A. Viguier et M.-J. A. Suzanne, d'autres peut-être à l'occasion⁶⁵.

Même si la fondation de Notre-Dame du Laus a permis d'élargir le champ d'action des missionnaires, les prêtres qui y étaient assignés ne furent jamais assez nombreux à cette époque pour constituer à eux seuls l'équipe nécessaire à une mission. Ou bien ils vont prêter main forte à leurs confrères d'Aix ou bien certains de ceux-ci vont se joindre à eux. Touche, lui-même originaire du diocèse de Digne, a à lui seul, prêché de nombreuses retraites dans cette région, en plus de porter secours à des paroisses et de prendre part à certaines missions. Selon P. Simonin, il «avait un grain d'originalité plus ou moins cavalière, et son zèle, qui était grand, manquait parfois de prudence, ce qui lui suscita quelques aventures peu agréables⁶⁶».

7. Le comportement ascétique des missionnaires

Sevrin, qui venait de constater chez les missionnaires de Provence le défaut de formation, s'arrête au renoncement qu'ils s'imposent, Mazenod en tête: «Ce qu'il y a d'admirable dans leurs commencements, c'est cette austérité de vie, ce dédain absolu des ménagements et du confort, cette mise de plain-pied avec les pauvres gens qu'ils évangélisaient jusqu'à l'extrême limite de leurs forces⁶⁷.»

Certains se facilitent la tâche en supposant que les Règles ou règlements particuliers ont été suivis à la lettre. Leflon, par exemple, prend pour acquis que les missionnaires récitaient habituellement leur office à genoux devant le Saint Sacrement⁶⁸. Ce que l'on sait sur le ministère abondant des confessions, pendant la plus grande partie des missions, oblige à relativiser. On constate pourtant que l'on s'efforçait de s'en tenir à des moyens modestes et à s'interdire toute recherche. En annonçant à Tempier son arrivée à Bayols, Mazenod fait ce commentaire: «Notre voyage a été heureux; seulement à mon avis, il n'était pas assez apostolique. À l'avenir, il faudra prendre quelques précautions pour n'être pas traités si délicatement et si chèrement⁶⁹.»

Voici ce qu'écrivait dans la même ligne Tempier qui, avec son compagnon, avait fait à pied le trajet vers Rognac où ils étaient logés assez misérablement: «Ce pays est très divisé, j'espère cependant que nous y ferons quelque bien, plus encore par notre vie pauvre, et conforme le plus que nous pouvons à celle de notre bon Maître, que par nos prédications⁷⁰.»

Nul doute que les missions exigeaient énormément de leurs ouvriers. On le verra notamment à propos de la conduite personnelle du Fondateur et à propos des confessions. En s'essayant à badiner, Mazenod dans un style ronflant, inhabituel chez lui, avoue que les forces des missionnaires ont été vivement secouées à Eyguières. Il s'adresse à la communauté d'Aix:

En attendant, je ne sais rien de ce que vous faites, ni comment vous êtes, cependant il est permis de n'être tranquille quand ma sollicitude porte sur un hôpital tel que le vôtre. Si vous êtes les malades de la bande, nous avons toute la tournure des convalescents. Nos figures pâles et allongées, nos voix fêlées et notre allure traînante nous donnent un air tout à fait intéressant. Nous ne ressemblons pas mal à ces guerriers revenant d'un long et pénible combat, qui ont bien de la peine à traîner leurs armes victorieuses mais qui conservent pourtant cette noble assurance qui leur promet de nouveaux succès au premier choc de l'ennemi⁷¹.

8. Retours de mission

La Règle de 1818 prévoyait que l'on devait retourner après au plus quatre ou cinq mois dans les lieux évangélisés «pour y faire quelque exercice religieux». Le but de ces visites était clairement indiqué: «On fixera par ce moyen les fruits qui ont été produits par la mission.» On affirme que la grande utilité de cette pratique a déjà été reconnue⁷². Sevrin semble la considérer comme caractéristique des Missionnaires de Provence⁷³. Fortuné de Mazenod, dès son arrivée, l'avait encouragée:

J'aimerais beaucoup qu'ils [les missionnaires] se dispersassent après Pâques et fussent passer douze ou quinze jours dans des lieux où ils ont exercé si avantagement l'année dernière le ministère apostolique, comme les curés le désirent, pour consolider la bonne œuvre. Ce voyage ne serait pas fatigant et produirait le plus grand bien⁷⁴.

Les retours des missions ne semblent pas avoir été faits de façon très systématique. Tout, en effet, dépendait des circonstances, c'est-à-dire des dispositions des curés et de la population, tout autant que de la disponibilité des missionnaires. On avait fait preuve d'un zèle sans doute excessif par rapport à Grans, où s'était donnée la première mission officiellement dirigée par les Missionnaires de Provence, du 11 février au 17 mars 1816. Dans l'intervalle entre cette dernière date et le 17 novembre, alors que l'on part de là pour Marignane, c'est trois visites que l'on avait faites à «ce bon peuple» où on était reçu «avec cette joie et cet empressement qui marquent si bien les sentiments du cœur⁷⁵». Les retours ont sans doute permis d'évaluer comme d'affirmer les résultats des missions à courte ou moyenne portée, mais la documentation ne permet pas à ce sujet de conclusion ferme⁷⁶.

9. Retraites

Le déroulement traditionnel des missions laissait place à ce qu'on appelait des retraites, c'est-à-dire des exercices destinés à une catégorie spéciale de fidèles⁷⁷. Dans le Journal de la mission de Marignane, Mazenod affirme que la retraite des femmes «a été reconnue d'une mince utilité». À la place, il a tenu une simple réunion de femmes et de jeunes filles pour les entretenir de la communion qu'elles s'apprêtaient à faire⁷⁸. Lors de la mission de Marseille, Mazenod a donné une retraite aux portefaix qui se clôtura par la communion de 1 500 d'entre eux⁷⁹.

Les retraites pouvaient aussi compléter l'œuvre d'une mission ou, surtout, y suppléer dans de petites localités. Il y aura également des retraites pour les congréganistes ou d'autres groupes⁸⁰. La Règle primitive exige que l'on n'aille jamais seul en mission. C'est vraisemblablement en fonction de cela que l'on a, dès les débuts, distingué entre mission et retraite⁸¹. Le facteur temps entre aussi en ligne de compte, les missions devant durer de trois à six semaines, mais les retraites de trois à quinze jours⁸².

10. Financement de la Société

Ni Eugène de Mazenod ni ses premiers confrères n'étaient fortunés. Le premier ne possédait à peu près rien à titre personnel et comptait encore sur sa mère, proche de ses sous. La Société des Missionnaires de Provence misait essentiellement sur la Providence ou, ce qui à l'époque revenait souvent au même, sur la générosité des bienfaiteurs. Pauvres, les missionnaires n'entendaient pas être à charge à plus pauvres qu'eux. La Règle de 1818 stipulait que les missions se feraient aux frais de la Société, mais prévoyait du même souffle que l'on pourrait déroger à cet article tant que les maisons n'auraient pas un revenu suffisant⁸³.

On paraît tenir à sauvegarder son indépendance vis-à-vis des particuliers en refusant les dons dans les lieux évangélisés. Fortuné de Mazenod l'explique ainsi à son frère: «Ce qui t'étonnera encore c'est que les pauvres missionnaires vont faire la guerre à leurs dépens, et qu'ils n'ont aucun traitement sur le budget ecclésiastique⁸⁴...» Ce n'est qu'à la fin de 1819 que le Fondateur obtint de Mgr de Bausset une allocation de 400 francs par année chacun pour six prêtres de la Société⁸⁵. On sait que le partage de la «gratification» allouée aux missionnaires à Marseille, en 1820, ne se fit pas sans problème⁸⁶.

III. Le déroulement d'une mission

1. Objectifs et méthodes

On se serait attendu qu'au cours de l'histoire des missions les méthodes auraient évolué au même rythme que les objectifs. Or, malgré bien des adaptations, il paraît qu'il n'en fut pas ainsi. Les missions ont eu pour but d'instruire et de convertir, puis de reconquérir le terrain conquis par les protestants. Avec la Révolution on fait face aux résultats conjugués d'une campagne directement dirigée contre le christianisme lui-même et d'une désaffection qui remonte à plus loin. Un historien aujourd'hui parle de «la dialectique entre la déchristianisation ponctuelle imposée mais aussi vécue et la déchristianisation de longue durée, lente et sourde, du demi-siècle qui a précédé⁸⁷».

Sous la Restauration, on assigne donc une nouvelle fin aux missions qui n'est plus d'abord de combattre le protestantisme, ni de convertir, ni de remédier à l'ignorance religieuse, mais bien «de reconquérir à l'Église une société que la Révolution en a détachée», cela «sans renouveler les techniques consacrées par une longue expérience⁸⁸». On reconnaît qu'en pays «mixtes» comme à Nîmes, les missions prennent le caractère d'une *reconquista* qui inquiète les protestants, mais que, généralement, elles se donnaient pour but de recatholiciser les masses⁸⁹.

Bien que beaucoup d'éléments aient été communs à toutes les Missions, on peut déceler des traditions particulières. Ainsi les Oratoriens insistaient beaucoup sur le contenu doctrinal, les fils de saint Vincent de Paul, les Lazaristes, privilégiaient les pauvres gens de la campagne et restaient fidèles à une méthode plus dépouillée par rapport, par exemple, aux Montfortains. Saint Jean Eudes a introduit des pratiques qui seront largement répandues⁹⁰.

Sevrin, à partir des maigres sources dont il disposait, s'est efforcé de décrire l'esprit et la méthode propres aux Oblats. Il signale chez Mazenod «un penchant marqué pour les pratiques de mortification», mais ce qui est surtout à retenir est, pour lui, «le concept qu'il se faisait de la prédication missionnaire». Il la voulait «simple et claire», c'est-à-dire sans apprêts inutiles, sans subtilité comme sans vulgarité, sans effets théâtraux, essentiellement affirmative. Bien qu'il fût lui-même un brillant improvisateur, Mazenod voulait que les autres s'en tiennent à un texte écrit et appris de mémoire⁹¹. Ce que Sevrin dit de la méthode se résume à ce qu'il a tiré de Rey sur «le train habituel des missions de Provence⁹²». Il soulève enfin, cette fois dans un esprit critique, la question des bureaux d'arbitrage, d'une légalité douteuse mais que l'opinion publique avouait. Un des objets les plus délicats qu'on avait à traiter dans ce tribunal improvisé était la possession des biens nationaux (surtout biens d'émigrés)⁹³.

Pour Leflon, la méthode suivie par Mazenod «apparaît à la fois traditionnelle et originale», en ce sens qu'en adoptant les cadres et les procédés en usage depuis deux siècles, il «les assouplit aux conditions locales et sociologiques». Aux yeux du biographe, le Fondateur «n'a rien d'un théoricien rigide», mais «il possède au contraire l'art des rétablissements et le sens de l'adaptation⁹⁴». Il cherche à établir des contacts personnels, à unir le sort des missionnaires à celui du peuple à évangéliser, en prenant même symboliquement sur lui leurs fautes et leur expiation. Il organise une réunion particulière des jeunes filles pour les déterminer à renoncer aux bals ou autres comportements jugés dangereux⁹⁵. Il tâche d'apporter aux hommes par la «chambrée» un substitut aux agréments qu'ils trouveraient dans les auberges.

Contrairement à d'autres missionnaires de la Restauration, il semble moins encourager les mises en scène trop spectaculaires: «le supérieur se maintient, sinon dans les limites du bon goût, assez rare de son temps en matière religieuse, du moins dans une certaine sobriété». Il paraît avoir fait une moindre place à l'apologétique et à la polémique que ne le faisaient les Missionnaires de France ou les Jésuites. Il juge peu utile les «retraites» séparées pour chaque sexe, préférant s'en tenir avec quelque groupe à deux rencontres préparatoires à la confession et à la communion⁹⁶. L'exposé de Leflon se fonde presque entièrement sur le *Journal de Mission de Marignane*, et ne permet guère de juger d'une éventuelle évolution.

2. Le rythme d'une mission

Pour savoir à quel rythme se déroule une mission, il faut distinguer trois temps fondamentaux: les dimanches, qui sont des temps forts, avec l'ouverture et la clôture de la mission et des manifestations solennelles destinées à impressionner la population; le samedi qui devrait constituer une demi-pause et, pour les missionnaires, un moment de révision et de prévision; les jours ordinaires, du lundi au vendredi inclusivement. D'autre part, la première partie de la mission est axée sur les attitudes à corriger, la seconde sur la réconciliation, avec les sacrements de la pénitence et de l'eucharistie. Ce schéma général semble en tous points traditionnel.

Superposé en quelque sorte à tout ceci, on peut distinguer une introduction ou mise en marche, une longue période d'exhortations et de confessions qui culmine avec des communions générales, puis une brève mais frappante conclusion. On pouvait évidemment, selon les circonstances omettre ou ajouter une de ces manifestations qui ponctuaient le déroulement des missions. Voici les grandes cérémonies qu'énumère Sevrin comme traditionnelles: l'amende honorable; la rénovation des vœux du baptême; la consécration à la sainte Vierge; la procession au cimetière; la procession du Saint-Sacrement⁹⁷.

3. Ouverture de la mission et visites dans les foyers

Les documents d'origine oblate paraissent insister de façon disproportionnée sur les préliminaires: le départ des missionnaires de leur maison, leur voyage, leur arrivée sur les lieux de la mission, l'ouverture proprement dite. À Marignane celle-ci s'était déroulée conformément au cérémonial consigné dans les Règles de 1818, avec l'accueil des «ambassadeurs de Jésus-Christ», la procession d'entrée, l'exposition du Saint Sacrement⁹⁸. Les missionnaires avaient subi les contre-coups des relations tempétueuses entre le curé d'une part, les marguilliers et le maire de l'autre. Ces derniers ont boudé la cérémonie d'accueil et d'ouverture⁹⁹. Les missionnaires n'en commencent pas moins par le maire les visites qu'ils entreprennent le soir même. Ces visites dans les foyers pourraient être une innovation de Mazenod¹⁰⁰. En plus d'assurer un premier contact avec les gens, elles permettent à Marignane de découvrir des désordres ou des marginaux: un nonagénaire qui ne s'était pas confessé depuis un demi-siècle, des concubins, un sourd qui s'était éloigné de l'église, un faible d'esprit qui n'avait pas fait sa première communion¹⁰¹. Pour Mazenod, ces visites, «pas très amusantes», sont importantes «parce qu'elles rapprochent les missionnaires du peuple qu'ils viennent évangéliser». Ceux-ci «se montrent à lui dans toute l'affabilité d'une charité qui se fait tout à tous¹⁰²».

Les fragments qui restent du *Journal de la mission de Mouriès* (9 février-15 mars 1817) attestent de la présence de camisards. Le Fondateur note avec satisfaction: «Nous avons été bien reçus partout même chez les protestants que nous avons cru devoir visiter comme les autres¹⁰³.» On rencontre «le ministre qui vient faire le service de ces pauvres camisards», lequel a paru «fort embarrassé de la contenance qu'il avait à tenir». La visite fut courte: «après quelques politesses de part et d'autre, nous nous retirâmes.» Il ne semble pas que l'on se soit livré à aucun prosélytisme mais les commentaires suivants nous instruisent sur l'attitude que l'on pouvait avoir à l'égard de ces frères séparés. Mazenod se serait attendu, semble-t-il, à ce qu'ils se définissent d'emblée comme calvinistes:

On ne se fait pas l'idée de l'ignorance de ces camisards; ils ne savent absolument rien, sinon qu'ils font leurs exercices de religion dans un autre temple que le nôtre; nous n'en avons pas trouvé un seul qui pût nous dire s'il était calviniste; ils n'ont pas même entendu parler de Calvin; leur grand argument c'est qu'ils sont nés dans cette religion, qu'ils croient bonne comme la nôtre, dans laquelle ils conviennent tous qu'on peut se sauver.

Le Fondateur aurait souhaité les entendre insister sur les différences entre les confessions, que lui-même exagère jusqu'à la caricature:

Au demeurant, ils s'imaginent que pour le fond c'est à peu près la même chose, et c'est là le mal, car ils seraient peut-être moins éloignés de la vérité, et ils donneraient plus d'espérance de retour s'ils savaient bien que la distance est immense, et que les deux routes ne peuvent aboutir au même but, puisqu'elles guident en sens inverse¹⁰⁴.

4. Les jours de semaine

Comme on s'adresse à une population laborieuse, les principaux exercices se tiennent très tôt le matin et le soir après le travail et le souper. Voici ce que l'on trouve à ce sujet à la fin des Avis à donner le premier jour:

L'heure des exercices doit être combinée de manière qu'ils soient terminés, le matin, assez à temps pour que les gens de travail puissent prendre leur repas avant d'aller à leurs travaux, et le soir qu'ils commencent tard pour qu'ils puissent souper après qu'ils seront revenus de la campagne¹⁰⁵.

Il y a tous les jours les exercices du matin. La prière et un cantique introduisent à l'instruction qui est suivie de la messe, de la bénédiction du Saint Sacrement et d'une seconde messe¹⁰⁶. Les entretiens portent sur les commandements de Dieu et de l'Église, les sacrements, le Symbole des apôtres. L'accent paraît donc mis fortement sur la pratique de la vie chrétienne. Les exercices du soir comportent, avec la prière et des recommandations particulières, une instruction qui tend davantage à susciter des émotions et des engagements et qui porte sur le salut, le péché, les fins dernières, ou la conversion¹⁰⁷.

En plus des instructions proprement dites, il est question de leur récapitulation et, surtout, des avis, que Mazenod tient pour indispensables et qu'il se réserve quand il est présent¹⁰⁸. Il souhaitait qu'ils soient «piquants et intéressants», jamais donnés sur un ton «grondeur», même lorsqu'il y aurait lieu de faire quelque reproche. Il est même à propos «de les rendre un peu gais», tout en évitant la bouffonnerie ou les plaisanteries triviales¹⁰⁹.

Il pouvait y avoir en plus, sur semaine, d'impressionnantes cérémonies. Le lundi 2 décembre, avait eu lieu à Marignane, de grand matin, un service solennel pour les morts de la paroisse, chanté par le supérieur, avec à l'offertoire un sermon de circonstance. On se rendit ensuite au cimetière en chantant le *Miserere* et le *De profundis*, en intercalant à chaque verset le *Requiem aeternam*, etc. On fit une deuxième absoute «autour de la fosse qui avait été ouverte exprès pour la cérémonie». Mazenod s'adressa brièvement (une dizaine de minutes) à la foule en montrant une tête de mort qu'il a jetée dans la fosse¹¹⁰.

Une autre cérémonie imposante se déroule sur semaine à Marignane, le quatrième jeudi, 12 décembre, celle du renouvellement des vœux du baptême, qui se faisait dans la Société des Missionnaires de Provence pour la première fois. Mazenod lui-même a préparé son auditoire et lui a fait renouveler les promesses «à haute voix et par manière de réponse», ce qui a amené «une péroraison que la circonstance a rendue touchante, et pendant laquelle les sanglots couvraient presque la voix du prédicateur¹¹¹...» On commence bientôt à se confesser, surtout d'abord les plus jeunes, puis les femmes et enfin les hommes. Il s'agit, comme on le verra plus loin, du ministère le plus épuisant et qui se fait de plus en plus exigeant jusqu'à la clôture de la mission. Lorsqu'il y en a, le directeur assiste aux séances du tribunal de conciliation ou de pacification. À Marignane, Mazenod n'avait pas jugé bon d'en établir un: «Le Curé, écrit-il, nous avait prévenu que personne parmi les bourgeois n'inspirait de la confiance au peuple, et que ce serait inutilement que nous proposerions ce moyen de conciliation.» Le Fondateur éprouve du regret à ce sujet et pense que ce «tribunal de famille» aurait pu produire dans cette paroisse les mêmes avantages qu'ailleurs¹¹². On peut aussi, au cours de la journée, faire des visites pour convaincre des récalcitrants ou donner à l'église des instructions particulières à ceux qui en auraient besoin¹¹³.

D'après la Règle de 1818, on devait faire partiellement relâche le samedi. Les exercices réguliers sauf ceux du matin sont supprimés et la journée est censée marquée par une conférence spirituelle où les missionnaires s'examinent sur l'observance du règlement, où on s'accuse de ses manquements, où le supérieur reprend ce qui mérite de l'être. Celui-ci consulte ses confrères et on doit se mettre d'accord sur les cas de conscience les plus difficiles¹¹⁴.

Le *Journal de Marignane* ne fait pas état d'une telle conférence. Il y avait eu le soir du samedi 23 novembre un sermon sur l'enfer et, après la prière, un «avis véhément» sur la sanctification du dimanche. On attribue le peu d'empressement des hommes au confessionnal au fait que «le samedi ils se font raser en revenant de leur travail, ce qu'ils n'avaient pu faire, étant tous venus à l'église au sortir de leur

repas¹¹⁵». Le troisième samedi, on avait confessé les femmes tout le jour et, le soir il y eut chapelet, courte instruction, bénédiction du Saint Sacrement et avis¹¹⁶. Le dernier samedi, au lieu de la conférence du matin il y eut sermon sur la contrition, puisque c'était le jour où les hommes commençaient à se présenter pour l'absolution. Le soir il y eut un exercice uniquement pour les hommes¹¹⁷. On voit par là que si, plus tard, on a essayé de diminuer le rythme des exercices du samedi, on n'en était pas encore là en 1816. On trouve en 1821 l'indication suivante du Fondateur: «Le samedi, je jeûne en règle, parce que je ne pêche pas le soir¹¹⁸...»

5. Les dimanches avec leurs grandes manifestations

Comme la population est plus libre le dimanche, la journée est presque entièrement occupée par des offices ou des démonstrations spéciales. La matinée, qui débute un peu plus tard, comporte d'abord une ou deux messes basses. À Marignane, le 24 novembre, pendant celle de sept heures, «un missionnaire étant en chaire prie tout haut par manière de méditation en suivant les actions du prêtre¹¹⁹». Suit la grand-messe qui, le 2 décembre, dure deux heures avec un discours qui récapitule les instructions de la semaine. On chante les vêpres en principe au début de l'après-midi¹²⁰.

Chaque dimanche offre un cachet particulier, destiné à frapper les esprits tout en respectant un véritable mouvement de progression. À Marignane le premier dimanche avait été, comme il était coutumier, celui de l'ouverture de la mission. Le dimanche suivant serait axé sur l'idée d'expiation. Le supérieur avait voulu s'offrir comme «une victime à la justice de Dieu, comme l'homme de péché, comme le bouc émissaire chargé des iniquités de tout le peuple». Il espérait par cette humiliation unie à celle de Notre-Seigneur «détourner la colère de Dieu, apaiser sa justice et appeler les grâces de conversion nécessaires à tant de pécheurs endurcis». Il se défend d'avoir visé à l'effet: «La pensée que le spectacle touchant de cette humiliation pouvait faire quelque impression n'a été, dit-il, que très secondaire.»

Le Fondateur ajoute aussi le motif d'expiation personnelle: «Il convenait que ce fût lui [le supérieur] qui s'offrit; ce n'est pas sans se dire qu'il en était le moins digne, précisément parce qu'il en était le plus nécessaire¹²¹.» Au Puget, c'est l'abbé Maunier qui voudra porter la croix, pour réparer, disait-il, les scandales qu'il avait donnés dans ces contrées¹²². Dépouillé de son surplis (symbole d'innocence), le supérieur représente donc les pécheurs. Une grosse corde nouée au cou, pieds nus, portant la croix des pénitents, il parcourt les rues boueuses du village. Il est convaincu que «cette cérémonie a produit le plus grand effet et qu'elle a attiré des grâces très abondantes sur la mission». Au retour, prosterné au pied de l'autel, face contre terre, il prie pour la conversion du peuple. À la sacristie, se produit «une explosion de sensibilité¹²³».

Le Fondateur, sans qu'on sache s'il avait une raison particulière de le faire, s'était interrogé sur l'opportunité de cette procession. L'insistance sur ses mûres réflexions quant aux avantages et aux inconvénients et sur le sentiment d'accomplir la volonté de Dieu, tout cela sent la justification, comme le constat final: «Le résultat heureux qu'on a obtenu a prouvé que l'inspiration qu'on avait eue de la tenter venait de Dieu, comme on avait cru le reconnaître d'avance¹²⁴.»

On sait que ce geste a été répété ailleurs. Un rapport de la gendarmerie signale qu'à Eyguières l'abbé de Mazenod avait également cheminé sur les rues pierreuses, les pieds nus et ensanglantés, la corde au cou, portant une croix¹²⁵. Leflon parlait d'une «initiative hardie¹²⁶». Dans des circonstances analogues Fortuné de Mazenod trouvera que son neveu «porte quelquefois l'excès du zèle pour le salut des âmes au-delà des bornes», mais il s'efforcera d'atténuer les inquiétudes du Président et cherchera par l'entremise des vicaires-généraux d'empêcher au moins Eugène d'aller pieds-nus, au cours de l'hiver¹²⁷.

À Marignane, au retour de la procession, on avait rassemblé les jeunes filles qui avaient fait leur première communion pour les mettre en garde «sans détour» contre les danses et les promenades avec les jeunes gens: «Il faut parler avec une grande autorité et beaucoup de véhémence», écrit Mazenod: «C'est un des exercices les plus importants de la mission¹²⁸.» Sevrin consacrait tout un chapitre à la *Guerre à la danse* (t. I, ch. XXI) où, après qu'il eut été question des Lazaristes, il faisait état des blâmes portés par les autorités civiles à l'occasion des pressions faites sur les jeunes filles lors des missions de

Barjols et d'Eyguières. Il concluait: «Ne croyons pas que cette sévérité fût particulière aux Lazaristes et Oblats de Marie. La plupart des missionnaires aussi bien que des curés pensaient comme eux au sujet de la danse, et agissaient comme eux toutes les fois qu'ils le pouvaient»¹²⁹.

D'après le rapport de la gendarmerie, à Eyguières les jeunes filles qui auraient juré de ne plus danser avaient recommencé à le faire¹³⁰.

La lacune du *Journal de Marignane* nous prive de savoir ce qui a marqué le troisième dimanche de la mission. On a pensé qu'il soulignait par diverses cérémonies la clôture d'une semaine consacrée aux enfants, selon une progression qui exigeait la division des fidèles en trois groupes qui requéraient de plus en plus d'attention: les enfants, les femmes les hommes¹³¹.

Le 8 décembre, ce fut à huit heures la messe de communion des femmes précédée du chant du *Veni Creator*. Mazenod est assisté du curé en étole et des acolytes. On oublie le grand encensement que l'on devait faire «comme dans les messes basses solennelles de la Congrégation d'Aix¹³²». Un missionnaire à genoux en chaire fait jusqu'à la consécration «de pieuses réflexions» et, après, prononce «tous les actes avant la communion». Le célébrant fait alors «ce que les Italiens appellent un *fervorino*. Quatre cents femmes et jeunes filles communient pendant qu'un missionnaire prononce des actes de foi, d'adoration, d'amour de désir, etc. La chorale féminine entonne ensuite des cantiques, on expose le Saint Sacrement et la cérémonie se termine par le *Te Deum* et la bénédiction. On s'est retiré à dix heures et demie, en chantant¹³³.

L'après-midi de ce même dimanche était employé à rendre hommage au Saint Sacrement. À deux heures on chante Vêpres devant le Saint Sacrement exposé, on entend un sermon sur l'adoration que lui est due et la procession se met en marche. Une insignifiante affaire de cierges suscite tout un émoi. On avait prévenu que les participants devaient s'en procurer un. Or les quatre-cinquième des hommes s'abstiennent de prendre part à la procession. Le Fondateur attribue d'abord leur geste à l'avarice, les juge «sans sentiments», trouve leur conduite «inconcevable». Il manifeste publiquement son mécontentement: «Le plus beau jour de la mission a été le plus pénible pour mon cœur¹³⁴». Mazenod reconnaîtra qu'il avait eu tort de ne pas s'entretenir suffisamment avec les hommes¹³⁵ et qu'il ne fallait pas croire que la conduite de la majorité «eut été préméditée ou qu'elle provint de mauvaises dispositions». Il s'est rendu compte que si, pour plusieurs, la dépense les a retenus, pour d'autres, «c'est qu'ils redoutaient d'aller au grand air sans chapeau» ou, pour la plupart, qu'ils avaient simplement refusé de porter un cierge par «une espèce de timidité, le respect humain¹³⁶».

Le dernier dimanche, ce fut à huit heures la messe de communion des hommes. On a procédé un peu comme le dimanche précédent. Mazenod qui disait la messe a parlé pendant quinze ou vingt minutes. On ne donne pas de chiffres mais on affirme que c'était un spectacle imposant que «la réunion d'un aussi grand nombre» de personnes immobiles «dans un recueillement et un silence» parfait, s'approchant de la sainte table «avec une modestie angélique, un très grand nombre les yeux baignés de larmes, sans confusion, sans gêne...». Mazenod en conclut: «C'est que quand l'Esprit de Dieu souffle, il fait du chemin en peu de temps¹³⁷». L'après-midi on a procédé à la bénédiction de la croix, amenée par des jeunes gens revêtus d'habits de pénitents, nu-pieds, la couronne d'épines sur la tête. La procession a défilé sous le chant du *Vexilla regis* et de cantiques vers l'endroit où la croix devait être plantée¹³⁸.

6. Le fardeau des confessions

Sans se plaindre, Mazenod ne cache pas, dès sa première mission à Grans, que lui-même et ses confrères sont complètement accaparés par leur besogne. Il s'adresse à la hâte à Tempier qui garde la maison: «Il est absolument impossible que je vous écrive, mon bon frère et ami; nous n'avons pas le temps de manger, pas même celui de dormir¹³⁹...» Il annonce au même Tempier, un peu plus tard, qu'il a dû prolonger la mission de huit jours: «C'est énorme le nombre d'hommes que nous aurions laissés *au croc*, si nous avions fini le jour fixé». Et il ajoute: «Pour nous, nous ne finissons pas de confesser; nous en prenons à *toute sauce*: c'est notre prière, notre préparation, notre action de grâce et notre tout, le jour et la nuit¹⁴⁰.»

À Marignane, les confesseurs avaient commencé dès la première semaine, mais sans qu'il y ait

eu d'abord affluence: «on ne se hâte pas de se confesser»; «les hommes se sont montrés aussi peu empressés que les femmes»; «confessions assez suivies¹⁴¹». Après les deux premières semaines, le rythme s'amplifie: «Toute la journée au confessionnal¹⁴²»; «les confesseurs sont toujours occupés jusqu'à dix heures¹⁴³». La file d'attente met à l'épreuve la patience des pénitents et les confessionnaux «sont continuellement entourés par la foule¹⁴⁴». On se sent débordé: «Nous nous convainquons tous les jours davantage que quatre missionnaires ne suffisent pas à beaucoup près, même avec l'aide du curé, pour une population de seize cents âmes¹⁴⁵.»

Dans sa vieillesse, le P. Tempier, quarante-huit ans après les événements, s'il ne pouvait plus se rappeler en détail de ce qui s'était passé à la mission de Fuveau, évoquait néanmoins le labeur accompli et les résultats obtenus¹⁴⁶:

Cette mission fut rude et dure pour nous... Tous, hommes et femmes, se présentèrent dès les premiers jours pour se confesser. Nous ne pouvions jamais quitter l'église avant minuit, et le matin l'exercice devait commencer à trois heures et demie. C'était à ne pas y tenir, soit à cause des chaleurs de la saison trop peu avancée, soit à cause du travail que nous donnèrent les hommes qui, presque tous employés aux mines de houille, ne pouvaient se confesser que la nuit, après avoir pris leur repas du soir; soit parce que les habitants des deux paroisses environnantes, se trouvant depuis longtemps privés de prêtres, venaient nous trouver pour entendre la parole de Dieu et se confesser.

Le curé de Fuveau avait justement attesté que, dans sa paroisse, les missionnaires confessaient jusque tard dans la nuit alors que «la montre sur la table et en se hâtant» ils prenaient leur réfection avant minuit¹⁴⁷. Pour achever la tâche, les abbés Tempier et Mie passèrent une dizaine de jours à évangéliser les villages voisins de Gréasque et de Saint-Savournin. Tempier, dans une lettre au Fondateur, racontait comment les choses avaient tourné pour lui:

Nous avons terminé ce soir notre petite mission; la moisson a été abondante; sans m'en douter, j'avais si bien confessé dans la semaine que, pour absoudre tout mon monde, il m'a fallu passer depuis huit heures du samedi matin, après ma messe, jusqu'à huit heures du dimanche matin; il n'y a rien d'exagéré, je n'ai quitté le confessionnal que pour dîner et souper, bien à la hâte. Seulement, après avoir confessé toute la nuit, j'ai pris ce matin une demi-heure de repos sur mon lit, depuis quatre heures et demie jusqu'à cinq, encore j'en ai du regret, parce que cette demi-heure m'a fait laisser *au croc* sept ou huit personnes.

La communion a duré une heure. Maintenant on m'a si fort pressé de rester encore demain pour prendre un peu de repos, que je n'ai pu faire autrement que d'y consentir¹⁴⁸.

De Barjols, en 1818, le Fondateur mande à Tempier: «Nous voilà au confessionnal, sans bouger, depuis le matin jusqu'au soir¹⁴⁹.» Il écrivait encore un peu plus tard: «Les avis ne m'ont pas fatigué, ni le confessionnal, qui est obstrué¹⁵⁰.» De Brignoles il écrit en 1821: «Les hommes s'emparent de tout mon temps. Le bon Dieu a permis qu'on raffolât de moi et je vous assure que jamais je n'en valus moins la peine, mais s'il fallait cela pour opérer un peu de bien j'y consens¹⁵¹.»

Mazenod nous apprend qu'à Eyguières aussi on avait confessé jusqu'à minuit moins quart: Il écrivait pendant la grand-messe à la communauté d'Aix:

Notre travail est toujours exorbitant et sans la moindre interruption. Nous sommes journellement et à chaque instant obligés de renvoyer des hommes qui se présentent en aussi grand nombre que les femmes que nous ne pouvons pas abandonner, parce que leurs besoins sont aussi pressants que celui des hommes auxquels, comme vous savez, nous pouvons accorder une semaine de plus. Ainsi nous avons à faire au-dessus de nos forces, nous sommes au confessionnal jusqu'à minuit moins un quart, et à cette heure si avancée où il faut monter pour faire collation, nous sommes obligés de renvoyer du monde¹⁵².

Il ne s'agissait évidemment pas du type de confession que la plupart d'entre nous ont connu. Mazenod n'entend pas «bâcler la besogne»: «Il n'est presque personne que nous ne confessions quatre fois. Plusieurs même se présentent plus souvent. Nous sommes dans la persuasion qu'il vaut mieux faire moins et le faire bien, que faire beaucoup et mal¹⁵³.» À la dernière séance on ne faisait d'habitude

qu'exciter à la contrition et qu'absoudre comme en témoigne également le P. Tempier¹⁵⁴.

Sevrin s'était demandé si les missionnaires étaient rigoristes et il supposait «qu'il y avait entre eux, quant à la direction des âmes, des différences d'école et de tempérament». Il supposait que l'empressement à se confesser n'aurait pas été si grand si on n'avait pu compter sur de la miséricorde et il avance à propos des missionnaires cette prudente remarque: «Ils semblent avoir été plus rigoureux en chaire qu'au confessionnal¹⁵⁵.» Quelques lignes plus bas il ajoutait: «Peut-être les verrait-on, dans l'ensemble, en réaction plus ou moins nette contre le rigorisme des vieux prêtres.» Il souligne comment l'abbé de Mazenod, gagné aux doctrines de saint Alphonse de Liguori, allait bientôt se heurter à la mentalité intransigeante de Mgr Miollis et de Mgr Arbaud dans les Hautes et les Basses-Alpes¹⁵⁶.

7. Observations liturgiques

La Mission, avec son déroulement propre, s'inscrit dans la vie d'une paroisse sans considération pour le cycle liturgique, ni même pour le sanctoral. Le *Journal de Marignane* ne fait aucune mention de l'Avent, ni d'ailleurs de la fête du 8 décembre, la seule concession était faite en faveur du patron de la paroisse, saint Nicolas. On signale sa fête, le 6 décembre, qui était un vendredi, par une grand-messe solennelle «à cinq heures précises». À l'offertoire, l'instruction porte sur le quatrième commandement mais on célèbre les vêpres du saint à cinq heures de l'après-midi¹⁵⁷.

La hiérarchie entre grands-messes et basses messes se révèle peu significative, les deux messes de communion pour femmes et pour hommes paraissant importantes entre toutes, et la grand-messe pouvant se célébrer sans aucune prédication. Du moins les communions de groupe se font *intra missam*. La tendance à multiplier les messes s'affirme et la Règle souhaite que les missionnaires célèbrent tous les jours, même si elle prévoit qu'ils peuvent communier à la messe d'un confrère. Par ailleurs, la messe ne se suffit pas à elle-même, le latin et l'hermétisme des rites amenant à lui superposer explications, méditations, prières. Nous avons récemment suggéré que pour le Fondateur, à cette époque, l'eucharistie n'était pas l'objet d'une véritable dévotion mais une autre façon de rencontrer le Christ. À la lumière de ce qui se pratiquait dans les missions, il y aurait lieu de nuancer. Si l'eucharistie ne saurait sans déviation être ramenée au plan de la dévotion, ses prolongements s'y prêtent comme l'exposition et la bénédiction du Saint Sacrement, régulièrement au programme, souvent à la suite d'une messe ou d'un autre office comme les vêpres.

Les Missionnaires de Provence, à l'époque, ne semblent se faire les propagateurs d'aucune dévotion en particulier. La Règle de 1818 comporte cet article: «Dès que les missionnaires apercevront le lieu où ils sont envoyés, ils se prosterneront pour se mettre sous la protection de la sainte Vierge, des anges gardiens de la paroisse, et des saints Patrons¹⁵⁸.» Dans un pays réputé pour sa dévotion à la Bonne Mère, on est surpris de ne rien trouver sur Marie, même à l'occasion du 8 décembre, dans le *Journal de Marignane*. Fortuné annonçait à son frère qu'à Barjols deux cent cinquante filles se consacrent à la Sainte Vierge: «Tout cela, ajoute-t-il, est un baume délicieux pour lui [Eugène] qui ne respire que la gloire de Dieu et le salut des âmes¹⁵⁹.» Rey inclut la consécration à Marie parmi les cérémonies coutumières, comme le fera Sevrin d'ailleurs, mais on ne sait pas quelle a été, au début, l'attitude des Missionnaires de Provence. Adhérer à une congrégation pouvait impliquer une consécration à la Vierge. On mentionne une telle consécration à l'église des Carmes où Mazenod prêchait pendant la mission de Marseille¹⁶⁰, au cours de laquelle on avait descendu du sanctuaire de Notre-Dame de la Garde la statue de la Vierge à l'église Saint-Martin, «accompagnée du clergé de toutes les paroisses, de tous les missionnaires, de toutes les confréries de pénitents et d'une foule innombrable de fidèles¹⁶¹».

IV. Participation à des missions dirigées par d'autres sociétés

1. La mission d'Arles (novembre-décembre 1817)

En novembre-décembre 1817, les Missionnaires de Provence participaient à la mission donnée à Arles par les Missionnaires de France. Les abbés Mie et Deblieu furent chargés surtout d'évangéliser le faubourg de Trinquetaille, sur la rive opposée du Rhône, en utilisant le provençal¹⁶². Sevrin, qui avait

utilisé une relation imprimée avouait ne posséder que peu de détails sur cette mission¹⁶³. Assez curieusement, se trouve aux Archives Deschâtelets à Ottawa, une relation manuscrite, publiée dans *Études Oblates*, datée de Grenoble, du 2 janvier 1818, et due à un Missionnaire de France¹⁶⁴. On n'y trouve rien à propos des abbés Mie et Deblieu. L'auteur souligne que «la S^{te} Vierge est honorée d'un culte spécial dans cette ville» et il attribue le succès de la mission en particulier à cette dévotion¹⁶⁵. Les mêmes missionnaires de Provence, Mie et Deblieu, devaient retourner donner une retraite à Trinquetaille à l'automne de 1819¹⁶⁶.

L'auteur de la relation ignorée de Sevrin est pénétré de cet enthousiasme qui semblait si suspecte à ce dernier: «Jamais mission n'a peut-être eu un succès plus complet que celle d'Arles¹⁶⁷». Il est beaucoup question de larmes et d'émouvantes manifestations. Lors de la plantation de la croix, on a acclamé la religion et le roi. La relation se termine sur le départ des missionnaires: «Nous nous embrassâmes, tous en pleurant, et en nous promettant d'être tous jusqu'au dernier soupir fidèles à Dieu et au roi. Cette mission a été vraiment admirable, et tout ce qu'on en dit n'approche pas de [la] réalité¹⁶⁸.»

En invitant Mazenod à participer avec les siens aux missions de Carpentras et d'Orange, Rauzan se disait heureux d'avoir travaillé à Arles avec les Missionnaires de Provence¹⁶⁹. Le Fondateur avait déjà pris d'autres engagements, mais il accepta volontiers de collaborer aux grandes missions de Marseille et d'Aix, toute deux au début de 1820.

2. Généralités sur les missions de Marseille et d'Aix

Les biographies du Fondateur ont fait une large place aux missions de Marseille et d'Aix¹⁷⁰. Il était tentant de profiter d'une documentation cette fois abondante pour monter en épingle un apostolat qui n'était, aux yeux des Missionnaires de France qu'un complément du leur. Ce sont eux qui avaient presque tout planifié, qui avaient distribué les tâches, assumé la direction (Forbin-Janson à Marseille; Desmares à Aix), qui s'étaient fait reconnaître comme les véritables missionnaires français. Ils étaient en ville sur leur propre terrain, même si leurs confrères de Provence avaient sur eux l'avantage, dans les milieux populaires, de parler provençal. On peut au moins estimer que ceux-ci ont ainsi joué un rôle irremplaçable. Il était inévitable que, trop surveillé par ses partisans comme par ses détracteurs, Mazenod fasse les manchettes. Les deux missions de Marseille et d'Aix constituent dans l'histoire des Oblats des événements mémorables mais isolés. La réponse aux intuitions d'origine, la continuité, la véritable tradition se situent ailleurs.

Leflon parle «de missions générales, prêchées simultanément dans toutes les paroisses de deux villes et données à la fois par les Missionnaires de France et les Missionnaires de Provence¹⁷¹». Il faut préciser que les missions de Marseille et d'Aix se sont données consécutivement et qu'elles étaient sous la direction des Missionnaires de France, avec la collaboration des Missionnaires de Provence. À maints égards il s'agissait de missions juxtaposées, avec quelques grandes manifestations communes. Cependant la simultanéité des exercices dans chacune des paroisses devait créer dans l'ensemble de la ville le climat recherché.

Ces deux missions se distinguent des autres par la durée, le bassin de population touchée, le nombre des missionnaires. Celle de Marseille a duré deux mois (2 janvier-27 février 1820), celle d'Aix six semaines (12 mars-24 avril 1820). On comptait 120 000 baptisés dans la première agglomération, où on employa vingt Missionnaires de France et sept de Provence, et 20 000 dans la seconde, où se trouvèrent à la tâche huit Missionnaires de France et six de Provence. Mazenod et ses confrères constituaient donc à peine le quart des effectifs à Marseille, mais près de la moitié à Aix où ils pouvaient se sentir chez eux, même si l'ensemble du clergé était loin de les favoriser.

Aux deux endroits ont œuvré le Fondateur et ses principaux collaborateurs de l'époque, les abbés Tempier, Deblieu, Maunier et Mie. Les Missionnaires de Provence n'ont pas donné durant la première partie de 1820 d'autre mission ni même apparemment aucune retraite. Pendant la mission de Marseille, Fortuné de Mazenod était demeuré seul à la maison avec l'abbé Moreau «pour faire aller la besogne¹⁷²».

La correspondance de Fortuné de Mazenod et de son frère transmet à propos des deux missions l'écho des désaccords dans le clergé, des lacunes de l'organisation, des susceptibilités froissées. C'est

un écho partisan, d'où la raillerie n'est pas absente. À Marseille le curé Bonnefoy de Saint-Théodore, qui est proche du Président, lui fournit des informations qui ne sont pas elles-mêmes toujours très sûres. L'un et l'autre groupe de missionnaires, dans des paroisses composées d'éléments différents, avaient reçu l'appui parfois indiscret de leurs auditoires. Leflon veut croire qu'à Marseille au moins, en appliquant les règles de la division du travail, ils avaient maintenu entre eux «la plus complète union», grâce surtout aux liens d'amitié entre Forbin-Janson et Mazenod. Il reconnaît pourtant que des ferments de division avaient été semés qui vont éclater bientôt au grand jour¹⁷³.

3. Notes sur le rôle de Mazenod à Marseille

Le préfet des Bouches-du-Rhône qui était le neveu de l'archevêque d'Aix, désapprouvait, bien qu'il passât pour bon chrétien, le projet d'une mission générale à Marseille et il s'efforça en vain de la retarder, puis de restreindre ses activités à l'intérieur des églises. Tout au plus obtint-il, malgré les objurgations de Forbin-Janson, que la procession au cimetière qui devait avoir lieu le mercredi des cendres soit annulée. Mazenod approuvait d'ailleurs cette dernière décision. L'opposition à la mission prit chez certains des allures menaçantes. Le 14 février 1820, date de l'assassinat du duc de Berry, semble cependant marquer chez les autorités un changement d'attitude¹⁷⁴. On attribue à l'ascendant des missionnaires d'avoir empêché à cette occasion de sanglants excès¹⁷⁵.

La répartition des effectifs dans les différentes paroisses donna lieu à des tiraillements. Le Président lui-même, jugeant son curé pusillanime, avait essayé d'intervenir¹⁷⁶. Finalement les missionnaires de Provence reçurent en partage trois paroisses populaires: Saint-Laurent, les Carmes et Saint-Victor. Eugène prêchait aux deux premières. Il fit en plus le catéchisme à une cinquantaine de pêcheurs déjà âgés, qui n'avaient pas fait leur première communion, et donna une retraite à Saint-Ferréol aux portefaix¹⁷⁷. L'affluence à la prédication faite en provençal provoqua quelques troubles en raison de l'exiguïté des églises¹⁷⁸. Le Président de Mazenod avait été personnellement impressionné par l'éloquence de l'abbé Guyon, des Missionnaires de France, personnage marquant mais controversé de l'histoire des missions¹⁷⁹. Il s'est pourtant complu à rapporter à son frère l'effet produit par la prédication d'Eugène. Deux textes serviront d'exemple. Le premier se rapporte à une procession, alors que son fils devance le cortège pour recevoir le Saint Sacrement à la porte de l'église des Carmes:

Zézé demanda à haute voix au peuple s'il voulait adorer le Saint-Sacrement; sur leur avis affirmatif, le prélat [l'Archevêque d'Aix] déposa le Saint-Sacrement sur un reposoir au bas de l'église. Zézé monta en chaire et prononça un discours si attendrissant que tout le monde fondait en larmes et sanglots, de sorte que Zézé ayant ensuite entonné les cantiques, personne ne fut en état de suivre et on ne s'exprima que par des larmes¹⁸⁰.

Le second texte se rapporte à la clôture de la mission:

Malgré la pluie, le Chevalier a voulu aller savoir des nouvelles de mon fils qui a fait hier des choses admirables et surtout un discours à la plantation de la croix dont toute la ville parle. On m'a dit que l'archevêque en était dans l'admiration et qu'il s'est écrié plusieurs fois: c'est admirable. Le curé m'a fait dire qu'il paraissait inspiré par les anges, juge quelle joie je ressens; j'aurais une narration à te faire de plus de quatre pages et à te parler en outre du superbe discours de mon fils à la place de la loge, dont tout le monde a été ravi. Sa voix était entendue de partout. Eh bien, Zézé me fait dire qu'il part demain sans pouvoir prendre congé de moi. Que le bon Dieu l'accompagne et daigne toujours veiller sur lui¹⁸¹.

La reconnaissance des Marseillais envers les missionnaires se manifesta ostensiblement¹⁸². Les lignes suivantes du Président de Mazenod appartiennent à un genre littéraire que son frère savait sûrement interpréter:

Nous voilà donc privés de nos chers missionnaires; on n'entend que regrets et lamentations sur leur départ. Ils ont laissé ici un souvenir précieux et les fruits qu'ils ont produits paraissent devoir être durables, les rues et les maisons ne retentissent plus que du chant des cantiques, les églises sont très fréquentées, il se forme diverses associations de dames et de cavaliers soit pour l'adoration perpétuelle du très Saint-Sacrement, soit pour des œuvres de charité et de bienfaisance, soit pour des stations réglées à la croix adorable, soit pour l'établissement dans toutes les paroisses d'un chœur d'hommes et

de femmes pour le chant des cantiques de la mission¹⁸³.

4. Un texte de Jeancard contesté par Sevrin

La mission de Marseille a suscité une abondante littérature, en partie de caractère polémique¹⁸⁴. Un texte de Jeancard repris par Rey a soulevé l'ire du chanoine Sevrin. Ce texte a une histoire et l'esquisser permet d'apercevoir ce que peuvent susciter de réactions quelques expressions à première vue innocentes. On gardera deux points présents à l'esprit, sur lesquels on trouvera à redire: le désintéressement de Mazenod face à la position secondaire que lui était faite; l'ébranlement donné à la mission à partir des paroisses évangélisées par les Missionnaires de Provence. Il faut donc relire Jeancard:

M. de Mazenod acceptait sans difficulté la position secondaire qui lui était faite. Dieu récompensera magnifiquement cette absence de toute prétention. Dans les trois paroisses assignées aux siens et à lui, le mouvement religieux dépassa toute espérance et s'imposa à la ville entière comme la voix de Dieu qui se ferait entendre par celle du peuple; c'est par là que commença l'ébranlement général qui se communiqua aux masses, et c'est par là encore qu'il s'accéléra en s'augmentant jusqu'à surprendre les missionnaires de France qui n'avaient jamais rien vu de semblable, quoiqu'ils eussent déjà évangélisé plusieurs villes du Midi. Les plus expérimentés d'entre eux avouaient que, sans leurs confrères de Provence, la mission n'aurait eu qu'un résultat partiel assez peu considérable¹⁸⁵.

Rambert avait cru devoir complètement modifier la première phrase, sur la position secondaire du Fondateur à Marseille, en en élargissant la portée: «Les missionnaires acceptèrent avec bonheur la position très secondaire qui leur était faite, et qui entraînait si parfaitement dans l'esprit de leur vocation. Dieu les en récompensera magnifiquement¹⁸⁶.»

Le biographe continue, en mettant les guillemets mais en abrégant le texte de Jeancard et en se taisant sur la surprise des Missionnaires de France et sur l'idée que la mission n'aurait eu qu'un résultat peu considérable sans leurs confrères de Provence¹⁸⁷. Rey, pour sa part, reprenait Jeancard sans apporter à son texte de modifications significatives¹⁸⁸. Ortolan, quant à lui, recomposait tout le texte sans en indiquer la source. Voici sous quelle forme se retrouve chez lui le passage le plus important: «Les trois paroisses confiées aux Missions de Provence furent celles de Saint-Laurent, des Carmes et de Saint-Victor. Le P. de Mazenod les avaient préférées parce qu'elles étaient les moins riches».

Un désintéressement si édifiant fut magnifiquement récompensé par Dieu. Dans ces trois paroisses, le succès dépassa les espérances les plus optimistes. De là commença l'ébranlement général qui s'accéléra, en augmentant, au point de surprendre les Missionnaires de France.

– C'est, avouaient-ils, la plus belle mission que nous ayons jamais faite. – Sans nos confrères de Provence, ajoutaient les plus expérimentés, notre dévouement n'aurait eu qu'un résultat partiel, peu considérable¹⁸⁹.

Sevrin, qui avait consulté Rey et Ortolan et qui savait qu'ils reprenaient Jeancard, réagit assez fortement, d'abord sur le désintéressement supposé si édifiant du Fondateur:

L'historien des Oblats paraît faire un mérite au Père de Mazenod d'avoir «accepté sans difficulté la position secondaire qui lui était faite». Il est clair pourtant que cette répartition s'imposait. Outre que lui et les siens ne prêchaient guère qu'en provençal et s'en faisaient gloire, comment, n'étant que six, auraient-ils pu prêcher et confesser dans plus de trois paroisses? et pouvait-on sans les offenser, réserver à d'autres qu'eux les paroisses populaires qui, en Provence, leur revenaient de droit? Il n'y a donc pas lieu, leur part étant très belle et juste, de parler ici d'abnégation¹⁹⁰.

Il faut convenir que sur cette question Jeancard ne se montrait pas très subtil. Rambert, en transformant la phrase, s'en était sans doute rendu compte. Par fidélité au texte, Rey était cependant revenu aux expressions de Jeancard. Ortolan, lui, ne s'était préoccupé que de la forme. Sur l'autre question, il est beaucoup plus difficile de se prononcer. Sevrin montrait à ce sujet de l'émotion et même de l'agressivité:

Il est assez vain de prétendre, comme on l'a fait, que sans les Oblats, «la mission n'aurait eu qu'un résultat partiel assez peu considérable». Qu'en sait-on? et comment le prouve-t-on? Par une simple référence à un autre Oblat, qui se contente d'affirmer. La fierté filiale est un sentiment très beau, mais qui s'allie malaisément avec la rigueur critique¹⁹¹.

Il est vrai que Jeancard n'est pas toujours fiable mais, contemporain des événements, il peut fort bien transmettre l'impression que l'on avait ressentie dans son entourage. D'ailleurs il ne paraît pas du tout invraisemblable, indépendamment du mérite des missionnaires, que les milieux populaires se soient laissés remuer plus rapidement que les autres. La chose, en tout cas, n'aura pas paru saugrenue à un biographe de Forbin-Janson, connu de Sevrin, Philipin de Rivière, que cite Ortolan: «Sublimes dans leur langage populaire les Missionnaires de Provence eurent bientôt excité l'enthousiasme, et c'est de leurs quartiers que l'ébranlement se répandit dans toute la ville¹⁹²». Que cet auteur ait connu Jeancard ou que les deux aient puisé à une source commune resterait à élucider...

5. Notes sur le rôle de Mazenod à Aix

Comme on pouvait s'y attendre, la part des Missionnaires de Provence fut relativement plus grande à Aix qu'à Marseille¹⁹³. Le sort de cette mission augurait assez mal. Mazenod trouvait à Aix bien des opposants et, du côté des Missionnaires de France, son ami Forbin-Janson était parti à Toulon. La répartition des missionnaires fut l'objet de délicates négociations. On laisse aux Missionnaires de Provence la paroisse de la cathédrale, essentiellement populaire, et le faubourg Saint-Jean. L'église de la Mission recevait le chef des Missionnaires de France, M. Desmares, dont le rigorisme devait troubler les esprits et qui dut se retirer¹⁹⁴. Fortuné de Mazenod écrivait: «M. Desmares ne parle jamais que de sacrilèges et nous met le désordre dans nos pénitentes¹⁹⁵.» Et encore:

La morale de M. Desmares est trop sévère et même impraticable. Elle n'a servi qu'à jeter du trouble dans la conscience des bonnes âmes que nous avons extrêmement de la peine à rassurer. [...] Ton fils n'approuve point sa rigueur ni sa diction¹⁹⁶..

À propos de ce dernier qui assure la suppléance, Fortuné fait à son frère cette remarque: «Il sera possible que ce changement éloigne de notre église quelques enthousiastes de Paris, mais la foule des amateurs de la langue provençale maniée par ton fils les remplacera abondamment¹⁹⁷.» Le Président de Mazenod ne se prive pas de donner son avis sur la doctrine et les agissements de chacun:

Le but de Mr Demmars serait d'inspirer des craintes salutaires, mais aussi son zèle porté à l'excès serait capable de réduire les âmes au découragement. [...] Mais la sévérité de la morale de M. Demmars ne l'empêche pas de rendre toute justice à celle plus douce et plus consolante de mon fils, ainsi qu'à toutes ses vertus et il est fâcheux que des missionnaires doués d'ailleurs de tant d'esprit et de talents écoutent quelque fois des petites suggestions de jalousie, de domination, d'amour propre qui ne sont guère analogues au véritable esprit de l'état qu'ils ont embrassé...

Charles-Antoine se hasarde même à donner des conseils à son fils:

Sans m'appesantir davantage sur des procédés où il est douloureux d'apercevoir toujours les faiblesses de l'humanité, et après avoir donné les éloges convenables à la fermeté de mon fils et à la charité qui l'engage à se prêter aux voies de conciliation qui lui paraissent raisonnables, je lui fais observer que la mission tend à sa fin et qu'il doit pousser jusqu'au bout sa patience héroïque¹⁹⁸...

De part et d'autre, on croyait savoir comment procéder. Tempier se risque à des comparaisons:

Nos confrères de Paris ont fait des merveilles, mais la langue provençale a eu une bénédiction particulière: nos églises étaient déjà en combustion et nous ne pouvions suffire aux confessions dès la première semaine, tandis que dans les autres il a fallu attendre trois semaines et même un mois avant de confesser comme on doit confesser en mission¹⁹⁹...

Fortuné, de son côté, laissait tomber à l'adresse de son frère: «l'éloquence parisienne... ne va point au cœur comme celle de ton fils...» Il fait des éloges d'Eugène à rendre son père jaloux, surtout quand il y associe Mme de Mazenod: «Il me serait impossible de t'exprimer dans quelle vénération est ton

fil, et sa mère ne peut passer dans les rues sans être comblée de bénédictions²⁰⁰.» Fortuné ne cache pas «toutes les tracasseries et tous les déboires» qu'on a suscités à Mazenod, jusqu'à propos de la place accordée dans la procession d'ouverture aux missionnaires et aux Congrégations dirigées par lui. Par contraste il souligne les résultats obtenus à Saint-Sauveur et au Faubourg, la protestation d'humilité d'Eugène et les remarques élogieuses de l'archevêque: «Votre neveu est trop modeste et je voudrais bien avoir parlé comme lui²⁰¹». L'ancien chanoine n'en tarit pas de son côté: «Il est toujours admirable et opère par ses discours des conversions aussi étonnantes que multipliées parmi le peuple²⁰². D'après lui les succès sont dus principalement «au zèle, aux talents et aux vertus» d'Eugène²⁰³. Fortuné reprend au sujet de celui-ci: «Son existence est un vrai miracle et Dieu ne le soutient que pour lui faire opérer des prodiges qui sont incroyables dans les trois églises qu'il gouverne quoiqu'il n'y prêche qu'en provençal²⁰⁴.»

6. Une atmosphère survoltée

Chez tous, la sensibilité était à fleur de peau. Il y eut une algarade d'Eugène avec l'abbé Guyon. Le Fondateur voulut défendre l'un des siens, l'abbé Moureau, au sujet des paroles d'un cantique, *tyran des enfers* ou *bravons des enfers*. Fortuné, qui rapporte l'incident en louant l'attitude «noble et sage» de son neveu, parle de «niaiserie²⁰⁵». À Saint-Sauveur, le chanoine sacristain qui avait sorti des ornements communs pour le cérémonie du renouvellement du baptême, se voit rabrouer par l'archevêque sur l'intervention de Tempier. Le lendemain MM. Rey et Florens font des impatiences à l'abbé Deblieu et celui-ci les traite comme ils le méritaient²⁰⁶...

L'archevêque, soucieux d'apaiser les tensions et apparemment impressionné par Mazenod et ses missionnaires leur témoigne des égards. Il avait insisté pour que le Fondateur et l'abbé Dublieu se retirent au palais épiscopal où les attendaient tous les soirs un bon feu et une collation. Sans consulter le chapitre, il avait consenti à faire enlever les cloisons qui séparaient le chœur de la grande nef, permission dont le Fondateur s'empressa sur le champ de profiter en faisant exécuter les travaux, et y mettant lui-même la main²⁰⁷. Les chanoines devaient manifester leur vif mécontentement. Jeancard, quoique sur un ton condescendant, était en mesure de comprendre les réactions de «ces hommes d'un autre âge», «naturellement antipathiques à tout ce qui tendait à émouvoir les masses populaires». Ils rejetaient comme de juste sur Mazenod l'odieux d'une mesure perçue comme une atteinte à leurs privilèges. Pour prendre leur revanche, toujours d'après Jeancard, ils s'arrangèrent pour empêcher celui-ci de prendre parole à l'issue de la procession de clôture. Cette annonce provoqua «une agitation indescriptible». Un chanoine tenta en vain de maîtriser la foule. Mazenod qui se présentait à ce moment attira les manifestants à la place des Carmélites, s'adressa à eux du perron de l'église de la Mission et réussit à rétablir le calme. L'archevêque absent de la ville s'empressa d'accourir et commanda pour le dimanche suivant une nouvelle procession qui serait suivie du sermon si ardemment attendu. Le jour venu, Mazenod tint à la cathédrale un discours de paix.

Leflon, s'il cherche à départager les responsabilités, demeure tributaire de ses sources. Fortuné de Mazenod, Suzanne et Jeancard sont assurément de bonne foi, mais leur partialité risque de colorer leurs témoignages²⁰⁸. Du Fondateur lui-même, nous n'avons sur le dernier épisode de la mission d'Aix que ces mots très neutres consignés dans le *Journal de la Congrégation de la Jeunesse*:

La Congrégation a encore assisté en corps à la procession du Saint-Sacrement qui a terminé les exercices particuliers de la mission provençale qui se sont prolongés plusieurs jours après la plantation de la croix et la fin de la mission française²⁰⁹.

7. La mission de Forcalquier (1821)

Au printemps de 1821, l'abbé Mie prit part à la mission de Forcalquier, grosse commune du département des Basses-Alpes. La mission était dirigée par les Missionnaires de Laval, c'est-à-dire les Jésuites, Laval ayant été la première maison de la Compagnie à se consacrer aux missions. On signale qu'il rencontra du succès grâce à l'utilisation du provençal. Rey présente cette interprétation qui rappelle ce que Jeancard avait écrit de la mission de Marseille: «La paroisse confiée au missionnaire provençal fut la première à se mettre en mouvement et à donner l'impulsion à toutes les autres: la langue populaire

trouvant plus facilement le chemin des intelligences et des cœurs²¹⁰.»

*
*
*

Dans les pages qui précèdent, nous avons cherché à rappeler ce que furent les missions intérieures à l'origine de la Congrégation. On serait parfois porté, en effet, à oublier qu'elles en ont été la raison d'être. Nous nous sommes placé du point de vue des sources susceptibles de nous renseigner, des missions en elles-mêmes, c'est-à-dire dans leur objectif et leur déroulement, mais aussi dans les circonstances concrètes qui ont assuré leur physionomie propre et mis en relief des lieux et des personnes qui ont laissé leur nom attaché à l'histoire des Oblats.

Il s'agit de propos qui demeurent incomplets, parfois même présentés à bâtons rompus. Tout, loin de là, n'a pas été dit. Le champ à explorer n'a même pas été couvert, fût-ce superficiellement. Nous nous réservons de revenir, dans un prochain article, sur le rôle éminent échu au Fondateur, à l'opposition que lui-même et ses confrères, malgré leurs intentions, ont rencontrée, aux résultats difficiles à évaluer pour le long terme mais qui, pour l'immédiat ont été considérables et sont même apparus souvent merveilleux.

Émilien LAMIRANDE
Université d'Ottawa

Notes:

-
1. On s'étonne de ne pas trouver d'article sur les missions intérieures dans le *Dictionnaire de Spiritualité*. Cf. E. Sevrin, *Les missionnaires en France sous la Restauration*, t. I, pp. 3-11 (sous l'ancien régime), 11-21 (sous l'Empire). Quelques données fondamentales sont présentées par dans Y. Krumenacher, *L'école française de spiritualité*, Paris, 1998, pp. 338-344. On reconnaîtra nos sigles: EF: P.-É. Duval, éd., *Écrits du Fondateur*; EO: Y. Beaudoin, éd., *Écrits Oblats*; Ét. Obl.: *Études Oblates*, Ottawa; Fb: Fonds Boisgelin (originaux ou copies aux archives de la Maison générale); VO: *Vie Oblate Life*, Ottawa; MOMI, *Missions des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée*, Rome.
 2. E. Sevrin, *op. cit.*, t. I, pp. XV-XVI. Cf. H. Godin et T. Daniel, *La France pays de mission?* Paris, 1993, pp. 17-19.
 3. Y. Krumenacher, *op.cit.*, p. 338; cf., pour les Oblats, le grand article de M. Zago, *Évangélisation et Mission*, dans F. Ciardi, éd., *Dictionnaire des Valeurs Oblates*, Rome, 1996, pp. 318-321.
 4. H. Courtès, *Mémoires*, d'après T. Rambert, *Vie de Mgr Ch.-J. E. de Mazenod*, t. I, Tours, 1883, p. 228.
 5. EO 16, pp. 233.
 6. Extraits publiés par T. Rambert, *op. cit.*, t. I, pp. 227-228, repris par Y. Beaudoin, EO 16, pp. 246-247.
 7. H. Tempier, *Mémoires*: EO II-2, p. 182.
 8. EF [1], p. 21.

-
9. *Ibid.*, pp. 23-29.
 10. Cf. *Un ancien manuscrit des saintes Règles*, dans *Ét. Obl.*, 2 (1943), p. [1]. Cf. G. Consentino, *Histoire de nos Règles*, Ottawa, t. I, 1955, pp. 17-23.
 11. *Un ancien manuscrit*, pp. [16]-[18].
 12. EF [1], pp. 157-160.
 13. *Ibid.*, pp. 27-29.
 14. EO 16, pp. 223-225.
 15. EF [1], p. 34.
 16. M. Bernad, *Bibliographie des Missionnaires Oblats de Marie-Immaculée*, t. I, Liège, 1922, p. 35, mentionnait un manuscrit de 74 pp.: «Règlement pour la conduite d'une mission. Avis pour les missionnaires.» Nous ignorons si ce document existe encore et de qui il serait; cf. G. Cosentino, *Les «Directoires» de la Congrégation*, dans *Ét. Obl.*, 20 (1961), pp. 272-273.
 17. Imprimé à Avignon, chez Aubagne, imprimeur-libraire, 382 pages.
 18. La seconde édition en 1826 est déclarée «à l'usage des Missionnaires Oblats de Marie, dits de Provence»: cf.: EF 3, 36 et 67.
 19. Cf. J. Pielorz, *Les chapitres généraux au temps des Fondateurs*, Ottawa, t. I, 1968, p. 95. L'opuscule *Chemin de la Croix à l'usage de la Mission de Provence*, Aix, 2^e éd., 1820, 48 pp., pouvait être destiné à l'église de la Mission. E. Sevrin, *op. cit.*, t. II, p. 209, affirmait sans le démontrer: «La pratique du chemin de Croix était un fruit ordinaire de ces missions.» Ce qui apparaît clairement, c'est, qu'avec la plantation de la Croix, un certain culte s'établit parfois, comme au Calvaire.
 20. E. de Mazenod, *Journal*, 6 sept. 1837: EO 18, p. 259.
 21. Ces extraits se trouvent dans EO 6; quelques lettres du P. Tempier ont également été publiées dans EO II-2. Il existe encore aux Archives générales de Rome des lettres inédites d'autres membres de la Société qui pourraient peut-être livrer quelques suppléments d'information.
 22. T. Rambert, *op. cit.*, t. I, pp. 338-339.
 23. Y. Beaudoin, *Le retour d'exil des Mazenod en 1818*, dans VO, 45 (1986), pp. 440-445.
 24. Id., *La correspondance du président Charles-Antoine et du chanoine Fortuné de Mazenod en 1819 et 1820*, dans VO, 48 (1989), pp. 444-449.
 25. A. Perbal, *Les premières missions prêchées par les missionnaires de Provence*, dans MOMI, 65 (1931), p. 185.
 26. Juin-2 juillet 1822.
 27. A. Perbal, *op. cit.*, pp. 185-189.
 28. J. Pielorz, *Premières missions des Missionnaires de Provence*, 1^{ère} partie (1816-1820), dans MOMI, 82 (1955), pp. 549-560; 2^e partie (1820-1823), *ibid.*, pp. 644-655.
 29. T. Rambert, *op. cit.*, t. II, Livre II, chap. 3, 8, 9, 11.
 30. A. Rey, *Histoire de Mgr Ch.-J.-E. de Mazenod*, Rome, t. I, 1928, pp. 202-203.
 31. J. Leflon, *Eugène de Mazenod*, Paris, t. II, 1960, pp. 100-164.
 32. E. Sevrin, *op. cit.*, t. I, p. xxvii.
 33. J. Pielorz, *Les rapports du Fondateur avec les curés d'Aix (1813-1826)*, dans *Ét. Obl.*, 19 (1960), pp. 147, 361, n. 93.
 34. E. Sevrin, *op. cit.*, t. II, pp. 184-189, 193-200.
 35. *Ibid.*, II, p. 181, n. 1.

-
36. *Ibid.*, II, p. 181, n.1.
 37. *Ibid.*, t. I. p. xvii.
 38. *Ibid.*, p. xix. Cf. notre compte-rendu du t. II de son ouvrage dans *Ét. Obl.*, 19 (1960), p. 264.
 39. E. Sevrin, *op. cit.*, t. II, pp. 181-182.
 40. *La Mission de l'intérieur*, dans MOMI, 83 (1956), pp. 82-106.
 41. À la fin de 1815 ou au début de 1816, l'abbé Mie et un compagnon, Icard ou Deblieu, avaient donné une mission à Pignans, à laquelle Pielorz, dans *Les premières Missions*, p. 550, accorde le n° 1.
 42. E. de Mazenod à E.-B. Guigues, 14 mars 1837: EO 9, p. 18; cf. le même à P.-N. Mie, 16 mars 1825: EO 6, p. 174.
 43. Cf. le même à Tempier, 22 nov. 1819: EO 6, p. 66; J. Pielorz, *Les premières Missions*, pp. 556-557.
 44. Diocèse d'Aix, comprenant les anciens diocèses de Marseille et d'Arles.
 45. Voir le traité signé le 26 sept. 1818, comme le rescrit du 6 janv. 1819, érigeant la maison: cf. J.-M. Salgado, *L'installation des Missionnaires de Provence au Laus à la lumière de la correspondance oblate avec les évêchés de Digne et de Gap*, dans *Ét. Obl.*, 22 (1963), pp. 138-141. G. Simonin, *Chronique de la maison du Laus (1818-1841)*, dans MOMI, 35 (1897), p. 204, avait dressé un tableau des services (missions et retraites) rendus au diocèse de Digne de 1819 à avril 1823.
 46. E. de Mazenod à Ch. de Forbin-Janson, début de 1816: EO 6, p. 25.
 47. E. de Mazenod à Ch. de Forbin-Janson, début de 1816: EO 6, p. 25.
 48. E. de Mazenod à J.-B. Honorat, fin nov. 1818: EO 6, p. 54.
 49. F. de Mazenod à Ch.-A. de Mazenod, 6 fév. 1819: FB.
 50. H. Tempier à E. de Mazenod, sept.-oct. 1822: EO II-2, pp. 30-40.
 51. Cf. par exemple: *Journal de Marignane*: EO 16, pp. 226-227; E. de Mazenod à H. Tempier, 10 nov. 1818: EO 6, 52; le curé Chabert, cité par T. Rambert, *op. cit.*, t. I, p. 206.
 52. E. de Mazenod, *Journal*, 26 janv. 1837: EO 18, p. 42. Voir d'autres réminiscences du Fondateur *ibid.*, pp. 41-43; 24 avril 1837, pp. 130-131; 6 sept. 1837: pp. 261-262; 24 août 1838: EO 19, p. 182.
 53. *Ibid.*, 6 sept. 1837: EO 18, p. 262.
 54. Cf. R. Boudens, Mgr de Mazenod et le provençal, *Ét. Obl.*, 15 (1956), pp. 10-11.
 55. E. de Mazenod, *Journal*, 26 fév. 1837: EO 18, pp. 75-76. Cf. *L'ami de la Religion et du Roi*, 20 avril 1822, cité par J. Pielorz, *Les premières Missions*, pp. 642, 648.
 56. E. de Mazenod à H. Tempier, 10 nov. 1818: EO 6, p. 52; F. de Mazenod à Ch.-A. de Mazenod, 12 nov. 1818: FB.
 57. E. de Mazenod, *Journal*, 28 oct. 1838: EO 19, pp. 226-227. Passons sur la comparaison entre le punique et le provençal!
 58. E. Sevrin, *op. cit.*, t. II, p. 191.
 59. *Ibid.*, t. II, p. 85.
 60. Icard n'a participé qu'à la seule mission de Grans, à part peut-être celle de Pignans.
 61. Cf. Y. Beaudoin, EO II-1, p. 36. Voir P. Viard, art. *Humbert (Pierre-Hubert)*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 7, col. 1116-1118; Humbert était, nous dit-on, pour une bonne part l'auteur du recueil des *Cantiques à l'usage des Missions*, Besançon, 1742, souvent réédité

également.

62. Cf. G. Cosentino, *Un inconstant: le P. Deblieu (1789-1855)*, dans *Ét. Obl.*, 17 (1958), pp. 160-165.
63. Id., *Un formateur: le P. Maunier (1769-1844)*, dans *Ét. Obl.*, 17 (1958), pp. 244-246.
64. *Notice sur le Révérend Père Mie*, dans *MOMI*, 5 (1866), pp. 428-464; Y. Beaudoin, art. *Mie, Pierre Nolasque*, à paraître dans le *Dictionnaire historique Oblat* cf. J. Jeancard.
65. J. Pielorz a établi l'état du personnel de la Société au moment des chapitres de 1818, 1821 et 1824: *Les chapitres généraux du temps du Fondateur*, Ottawa, t. I, 1968, pp. 11-13, 19-21, 29-34.
66. Cf. G. Simonin, *loc. cit.*, p. 199.
67. E. Sevrin, *op. cit.*, t. II, p. 185.
68. Cf. J. Leflon, *op. cit.*, t. II, pp. 116-118.
69. H. Tempier à E. De Mazenod, 14 nov. 1819: EO, II-2, pp. 29-30; cf, le même au même, 16 nov. 1819, pp. 30-31: «Nous vivons donc à l'apostolique.»
70. E. de Mazenod à la communauté d'Aix, 7 mars 1819: EO 6, pp. 59-60.
71. E. de Mazenod à la communauté d'Aix, 7 mars 1819: EO 6, pp. 59-60.
72. EF [1], p. 21.
73. E. Sevrin, *op. cit.*, t. II, p. 189.
74. Cf. F. de Mazenod à Ch.-A. de Mazenod, 7 mars 1818; cf. 7 avril 1818: FB.
75. *Journal de Marignane*: EO 16, p. 223.
76. Cf. J. Leflon, *op. cit.*, t. II, p. 163.
77. Cf. E. Sevrin, *op. cit.*, t. I, pp. 215-221; J. Leflon, *op. cit.*, t. II, p. 11.
78. EO 16, p. 236.
79. Ch.-A. de Mazenod à F. de Mazenod, 2 fév. 1820: FB.
80. Pour la période 1816-1823, voir la liste des travaux de l'abbé Deblieu dans G. Cosentino, *Un inconstant...*, *Ét. Obl.*, 17 (1958), pp. 165- 168.
81. Règle de 1818: EF [1], p. 20.
82. *Ibid.*, p. 21.
83. *Ibid.*, p. 20.
84. F. de Mazenod à Ch.-A. de Mazenod, 9 avril 1818: FB. Cf. Le même à la baronne de Talleyrand, 20 avril 1818, dans F. de Mazenod à Ch.-A de Mazenod, 5 mai 1818: FB.
85. Cf. J. Pielorz, *Les rapports du Fondateur avec les curés d'Aix*, dans *Ét. Obl.*, 20 (1961), p. 41.
86. Ch.-A de Mazenod à F. de Mazenod, 7 mars, 14 et 22 avril 1820; F. de Mazenod à Ch.-A. de Mazenod, 9 mars 1820: FB.
87. Cf. M. Vovelle, *De vendémiaire à fructidor an II. L'autre déchristianisation*, dans J. Delumeau, dir., *Histoire vécue du peuple chrétien*, Paris, t. II, 1979, p. 97. Le terme déchristianisation se trouve en 1868 chez Dupanloup, avant d'être officialisé par Littré.
88. Cf. J. Leflon, *op. cit.*, t. II, p. 101.
89. Cf. M. Sacquin, *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprotestantisme en France de 1814 à 1870*, Paris, 1998, pp. 18-19.
90. Cf. Y. Krumenacher, *op. cit.*, pp. 338-344.
91. E. Sevrin, *op. cit.*, t. II, pp. 207-208.
92. *Ibid.*, pp. 208-209; A. Rey, *op. cit.*, t. I, p. 291, n. 1, reconnaissait que les cérémonies en

usage chez les Missionnaires de Provence remontaient au temps de saint François de Sales ou du moins à celui de saint Grignon de Montfort.

93. E. Sevrin, *op. cit.*, t. II, pp. 210-214. Cf. t. I, p. 249.

94. J. Leflon, *op. cit.*, t. II, p. 103.

95. À partir du seul *Journal de Marignane* (EO 16, pp. 243-244), Leflon paraît généraliser et il va jusqu'à supposer que la «chambrée» n'exclut ni la pétanque ni les quilles en plein air!

96. *Ibid.*, p. 225.

97. E. Sevrin, *op. cit.*, t. I, pp. 222-235.

98. EO 16, pp. 223-225.

99. *Ibid.*, p. 225.

100. J. Leflon, *op. cit.*, t. I, p. 104.

101. EO 16, pp. 226-228, 235.

102. *Ibid.*, p. 226.

103. *Ibid.*, p. 246.

104. *Journal de la Mission de Mouriès*, dans EO 16, p. 247. Y. Beaudoin, *Mgr de Mazenod et les protestants*, dans VO, 58 (1999), p. 497, ne fait que citer ce texte sans le commenter.

105. EF [1], p. 160.

106. EO 16, pp. 225-227.

107. *Ibid.*, p. 227-228.

108. Cf. E. de Mazenod à H. Tempier, déc. 1818: EO 6, p. 55.

109. Cérémonial pour les Missions, EF [1], pp. 160-161; on trouve *Ibid.*, p. 161, des indications précises sur le «Premier avis pour le jour de l'ouverture de la mission».

110. EO 16, pp. 233-234.

111. *Ibid.*, p. 242. Cf. E. de Mazenod à sa mère, 13 fév. 1821: FB: «le renouvellement des promesses, cérémonie dont vous connaissez l'importance et les préparatifs...»

112. EO 16, p. 241; voir *ibid.*, la note d'Y. Beaudoin. Cf. E. Sevrin, *op. cit.*, t. II, p. 210.

113. EO 16, p. 228.

114. EF [1], pp. 33-34.

115. EO 16, p. 229.

116. *Ibid.*, p. 237.

117. *Ibid.*, pp. 243-244.

118. E. de Mazenod à H. Courtès, 31 mars 1821: EO 6, p. 83.

119. EO 16, p. 229.

120. *Ibid.*, pp. 229, 237-238, 246.

121. *Ibid.*, p. 231.

122. H. Tempier à E. de Mazenod, 13 janv. 1818: EO II-2, p. 21.

123. EO 16, pp. 230-232.

124. *Ibid.*, p. 229.

125. E. Sevrin, *op. cit.*, t. II, p. 206.

126. J. Leflon, *op. cit.*, t. II, p. 106.

127. F. de Mazenod à Ch.-A. de Mazenod, 16 janv. 1819: FB.

128. EO 16, p. 232.

129. E. Sevrin, *op. cit.*, t. I, p. 280.

-
130. *Ibid.*, t. II, p. 206; cf. J. Leflon, *op. cit.*, t. II, pp. 107-108.
 131. Cf. la note de A. Rey, reproduite dans EO 16, p. 233, n. 10.
 132. *Ibid.*, p. 237.
 133. *Ibid.*, p. 238.
 134. *Ibid.*, pp. 238-239.
 135. *Ibid.*, pp. 239-240.
 136. *Ibid.*, p. 242.
 137. *Ibid.*, pp. 244-245.
 138. *Ibid.*, pp. 245-246.
 139. E. de Mazenod à H. Tempier, 24 fév. 1816: EO 6, p. 20.
 140. Le même au même, 11 mars 1816: EO 6, p. 21.
 141. EO 16, pp. 227-228.
 142. *Ibid.*, p. 233.
 143. *Ibid.*, p. 234.
 144. *Ibid.*, pp. 233-237.
 145. *Ibid.*, p. 240.
 146. H. Tempier, *Mémoires*: EO II-2, p. 182.
 147. L'abbé Chabert aux grands vicaires d'Aix, 8 oct. 1816, dans T. Rambert, *op. cit.*, I, p. 205.
 148. H. Tempier à E. de Mazenod, oct. 1816: EO II-2, p. 12.
 149. E. de Mazenod à H. Tempier, 14-15 nov. 1818: EO 6, p. 53.
 150. Le même au même, déc. 1818: EO 6, p. 55.
 151. Le même à M. Suzanne, 23 janv. 1821: EO 6, p. 78.
 152. Le même à la communauté d'Aix, 7 mars 1819: EO 6, p. 60.
 153. EO 16, p. 240.
 154. *Ibid.*, p. 237.
 155. E. Sevrin, *op. cit.*, t. I, pp. 242-243.
 156. Cf. *Ibid.*, pp. 245-248.
 157. EO 16, p. 236.
 158. EF [1], p. 27; dans le Ms II, le Fondateur a ajouté après «ils se prosternent pour» les mots «adorer Notre-Seigneur Jésus-Christ et» : *ibid.*, p. 108.
 159. F. de Mazenod à Ch.-A. de Mazenod, 26 nov. 1818: FB.
 160. Ch.-A de Mazenod à F. de Mazenod, 26 jan. 1820: FB; cf. J. Leflon, *op. cit.*, t. II, p. 121.
 161. Ch.-A. de Mazenod à Fortuné de Mazenod, 2 fév. 1820: FB.
 162. Cf. J.-B. Rauzan à E. de Mazenod, déc. 1817: dans A. Rey, *op. cit.*, t. I, pp. 220-221.
 163. E. Sevrin, *op. cit.*, t. II, pp. 71-75; cf. J. Pierlorz, *Les premières Missions*, pp. 553-554.
 164. É. Lamirande, éd., *Mission d'Arles* (1818), dans *Ét. Obl.*, 19 (1960), pp. 371-374.
 165. *Ibid.*, pp. 371, 373.
 166. F. de Mazenod à Ch.-A. de Mazenod, 14 oct. 1819: FB.
 167. *Mission d'Arles*, p. 373.
 168. *Ibid.*, p. 373-374.
 169. J.-B. Rauzan, à E. de Mazenod, 9 août 1819: cité dans A. Rey, *op. cit.*, t. I, p. 241.
 170. Cf. T. Rambert, *op. cit.*, t. I, pp. 307-322; A. Rey, *op. cit.*, t. I, pp. 242-250; J. Leflon, *op. cit.*, t. II, pp. 118-140. Cf. J. Jeancard, *Mélanges historiques sur la Congrégation des Oblats de*

Marie Immaculée, Tours, 1872, pp. 114-139; Th. Ortolan, *Les Oblats de Marie Immaculée durant le premier siècle de leur existence*, Paris, t. I. 1914, pp. 142-150; 153-156. On trouve les renseignements essentiels dans J. Pielorz, *Les grandes missions*, pp. 557-561.

171. J. Leflon, *op. cit.*, t. II, p. 119.

172. F. de Mazenod à Ch.-A. de Mazenod, 27 déc. 1819 et 5 jan. 1820: FB.

173. J. Leflon, *op. cit.*, t. II, pp. 128-130.

174. *Ibid.*, pp. 150-156.

175. E. Sevrin, *op. cit.*, t. II, p. 396.

176. Ch.-A. de Mazenod à F. de Mazenod, 28 déc. 1819: FB.

177. Cf. J. Leflon, *op. cit.*, t. II, p. 124.

178. *Ibid.*, pp. 121-122; cf. Ch.-A. de Mazenod à F. de Mazenod, 18 et 29 janv. 1820: FB.

179. Ch.-A. de Mazenod à F. de Mazenod, 18 janv. 1820: FB; cf. E. Sevrin, *op. cit.*, t. I, p. 67.

180. Ch.-A. de Mazenod à F. de Mazenod, 2 fév. 1820: FB.

181. Le même au même, 28 fév. 1820: FB.

182. Cf. J. Leflon, *op. cit.*, t. II, pp. 127-128.

183. Ch.-A. de Mazenod à F. de Mazenod, 7 mars 1820: FB.

184. Cf. J. Leflon, *op. cit.*, t. II, p. 127, n. 1; E. Sevrin, *op. cit.*, t. II, pp. 523-524.

185. J. Jeancard, *Mélanges historiques*, p. 115.

186. R. Rambert, *op. cit.*, t. II, p. 307.

187. *Ibid.* pp. 307-308.

188. A Rey, *op. cit.*, t. I, p. 243, qui renvoie cependant par erreur à la page 117 des *Mélanges historiques*.

189. Th. Ortolan, *op. cit.*, t. I, p. 142.

190. E. Sevrin, *op. cit.*, t. II pp. 483-484.

191. *Ibid.*, p. 500.

192. Philipin de Rivière, *Vie de Mgr de Forbin-Janson*, Paris, 1892, p. 112, cité par Th. Ortolan, *op. cit.*, t. I, p. 142, no. 1.

193. Le sous-diacre M. Suzanne a publié un récit sous l'anonymat: *Quelques lettres sur la Mission d'Aix*, Aix, 1820; cf. J. Jeancard, *Mélanges historiques*, pp. 122-139. Bibliographie dans J. Pielorz, *Les premières missions*, pp. 560-561.

194. J. Leflon, *op. cit.*, t. II, pp. 130-135. Cf. Ch.-A. de Mazenod à F. de Mazenod, 12 fév. 1820; F. de Mazenod à Ch.-A. de Mazenod, 3 mars 1820: FB.

195. F. de Mazenod à Ch.-A. de Mazenod, 10 avril 1820: FB.

196. Le même au même, 23 mars 1820: FB.

197. Le même au même, 13 avril 1820: FB.

198. Ch.-A. de Mazenod à F. de Mazenod, 22 avril 1820: FB.

199. H. Tempier à J.-J. Touche, 6-10 mars 1820: EO II-2, p. 33.

200. F. de Mazenod à Ch.-A. de Mazenod, 20 mars 1820: FB.

201. Le même au même, 13 mars 1820: FB.

202. Le même au même, 23 mars 1820: FB.

203. Le même au même, 3 avril 1820: FB.

204. Le même au même, 13 avril 1820; cf. 10 avril: FB.

205. Le même au même, 13 avril 1820; cf. 10 avril: FB.

-
206. Le même au même, 23 mars et 26 mars 1820: FB.
207. Le même au même, 20 mars 1820: FB.
208. Cf. J. Jeancard, *Mélanges historiques*, pp. 122-139; J. Leflon, *op. cit.*, t. II, pp. 136-140.
209. E. de Mazenod, *Journal de la Congrégation de la Jeunesse*, 1820: EO 16, p. 209.
210. A. Rey. *op. cit.*, t. I, p. 283; sur cette mission cf. E. Sevrin, *op. cit.*, t. II, pp. 79-80.

Oblate Formation in the Asia-Oceania Region

Sommaire: Invité à animer une session d'étude réunissant les formateurs oblats de la région Asie-Océanie, et compte tenu des documents émanant du Synode pour l'Asie (*Ecclesia in Asia*) et de la Fédération des Évêques d'Asie (FABC), Gerard de Rosairo fait un tour d'horizon de la réalité asiatique contemporaine sous tous ses angles: social, économique, politique, culturel et religieux. L'éclairage qui lui est fourni par les derniers Chapitres généraux le convainc de l'importance de revoir nos processus de formation en les adaptant plus particulièrement aux paramètres de cette réalité asiatique, tout en s'inspirant des modèles élaborés à cet égard par le Synode, la FABC et les réflexions capitulaires sur notre charisme oblat.

An input talk, given at the Asian Oblate Formators' Session, held at Thulhiriya, Weyangod, Sri Lanka.

Dear brother Oblates, fellow formators in the Asia-Oceania region, we have gathered here at Thulhiriya, Sri Lanka to reflect on our need for an oblate formation in the Asian context.

Let me start this reflection by affirming the following convictions:

1. The primary objective of all Oblate formation is the mission. The mission of the Church which is evangelization and for which the Church exists (EN. 14) calls men and women to a consecrated life.

2. A consecrated person is called to respond to the crying contextual needs of the people in and through whom the Spirit of God is also revealing Himself/Herself (VC73, C1).

3. There is God experience at the root of a Christian discipleship. Such a God experience manifests itself in the life-style of genuine Christians.

In the light of this understanding, the kind of formation that we plan for the Oblate region in Asia depends on the kind of the human and the ecological needs of the Asian context/Asian experience and on the awareness and sensitivity to such needs. If Oblate formation in the Asian region has to foster the aforementioned convictions, then an experience-based learning is inevitable. It has to be context-based and resonate with the Asian experience.

In this paper I shall share with you a brief account of the Asian experience/Asian context and a few Asian Ecclesial assertions towards a contextual Oblate formation and a few highlights of the Post Conciliar Oblate Capitular thrust on the subject.

1. A Bird's Eye-View of Contemporary Asia¹

1.1 The Socio-Economic-Political Scene

Contemporary Asia as a continent comprises about 51% of the world's population of six billions and of this 6% are 21 years of age. The vast majority of the Asian population is poor and it struggles to eke out an existence. The financial crisis that some of the East and Southeast Asian countries experience provoked a questioning of the economic model these countries were following.

Within all the Asian countries, we find a small minority who is rich and the big majority who are poor. There is an ever-widening gap between the rich and the poor and social injustice. At the same time, we see the emergence of mega cities with a population of over ten millions in

Asia with its accompanying of the poor. To bridge the gap between the rich and the poor, to promote economic growth and physical quality of life of the people, each Asian country is trying to find its own model of development.

There are also the presence and dominance of Trans-national Corporations and the force of the emerging global market threatening the livelihood of small farmers, traditional fishermen and urban workers at the local level and the economic well being/survival at the national level. Thus the economic structures are characterized by dependence, exploitation of cheap labour, destruction of natural resources and the environments, problems connected with migrant workers, exploitation of women and child labour, as well as a drift towards a neo-colonialism.

The economic structures of the Asian countries are also dependent on the international financial monetary Institutions, such as the World Bank and the International Monetary Fund. These Asian countries borrow money from these institutions at exorbitant rates of interest and are becoming indebted to them.

In the post independence era many Asian countries are still in the process of political growth and looking for an appropriate way of political life suitable to their Asian tradition and identity. The Asian societies have given way to forms of military governments, autocratic ways of governing or other oppressive systems.

We also observe a conflict/tension in some of the Asian countries vision. On one hand the tendency/desire to modernize and on the other hand to preserve the traditional value system and to find their identity.

1.2. Mass Media

Mass media in Asia is predominantly controlled by authoritarian governments and/or by a few economically or politically powerful persons while the vast majority of Asian people are passive recipients. In the meantime 'Street theatres', films, Teledramas, short stories, newspapers and journals highlight social injustices and attempt to foster a spirit of responsibility and greater participation of a variety of peoples and talents to make use of the vast potential of cultural, artistic and linguistic values among peoples.

1.3 Movements in Asia

Asian teams with various movements: socio-political movements for liberation in the various struggles for national independence, ecological movements reacting to the growing destruction of nature and the ensuing ecological crisis, Women's movements with rising consciousness against social injustice, workers' movements struggling in varying degrees for justice and equity and minority group movements in need of advocates to join them in their struggle for justice².

1.4 Youth in Asia³

The challenges to the age-old traditional Asian perceptions of society, values and mode of living have led many young to question the religious traditions and the world views and to turn away from them. In big cities, some youth have certain trends towards secularism and agnosticism. The fast-growing drug market in Asia has mainly targeted the youth, both rural and urban. In the wide spread sex market of Asia youth play a large role. In several Asian countries youth have become involved in the ideological and political struggles (e.g. in China 1966-76, in Korea 1980 and in Sri Lanka 1987-1990).

1.5. Religio-cultural Scene⁴

Asia is a home of four major religions of the world and ancient traditions. Today every religion in the Asian continent is going through a period of revival against or in spite of the upsurge of religious fundamentalism. We witness a revival of Islam in West Asia and in some of the Soviet republics, of Buddhism in Cambodia, Mongolia and Sri Lanka and of Hinduism in India.

Among the Christians too there is an evident revival of interest in religion as an experience.

Asia has still preserved the sense of the sacred, of the mystery of life, of the transcendent nature of human destiny, the consciousness of sin and the awareness of the binding force of moral norms. An Asian recognizes the Ultimate. In the field of religion in Asia we observe that personal, experiential, symbolic and poetic nature wins the attention and the regard of its peoples.

1.6 Regional Differences

At this juncture FABC observes the regional differences as follows: In East Asia, there is a high level of industrialization and economic growth with high consumerism, individualism and weakening of family ties. Youth in such societies face loneliness, lack of meaning in life, high competition in the education field and the search for job opportunities. Their deeper aspiration for fulfilment of an interior emptiness and the desire for lasting relationships are not often met. In south East Asia, there is a strong effort to catch up with the rest of the industrialized nations of Asia with a value system, which puts success, social advancement and performance first. This rapid development and economic progress leave behind a majority of youth in rural sectors with limited opportunities of educational, economic and social advancement. In South Asia the discrepancies and contrasts are much more strongly marked. Young people who comprise 80% of South Asia are still live in the rural areas. They are lured to the big cities to look for chances of social advancement, which never come true to many of them.

1.7 An Observation for Sharing

These are a few aspects of the contemporary Asia which I have chosen and which in my opinion demand a response. Can this contemporary Asian scenario form the context also for Oblate formation?

2. The Ecclesial Awareness and Missionary Vision⁵

At the second Vatican council, the Church opted unequivocally to identify herself with the joys and sorrows, hopes and anxieties of the world (GS 1). The Church understood her mission and ministry as one of effective presence and service in the world and for the world. In the same spirit of openness and dialogue, the Council called on the local churches to enter into the soul and genius of the peoples and to initiate a mutually beneficial exchange between the Gospel and their cultures (AG 22, GS 57, 58). The Church acknowledged the “salvific” value of other religions (LG 16) and urged the churches to preserve and encourage the spiritual and moral truths found among other believers (NA 2).

2.1 Asian Ecclesial Awareness and Assertions⁶

In the post Second Vatican period, there has been a deeper renewed consciousness in the Church of Asia:

- * To re-interpret her mission of evangelization in this land of religious pluralism and socio-economic under-development.
- * To reformulate her identity in fidelity to the Gospels and with rootedness in the Asian soil.
- * To respond to challenges of the context for building up a new society.
- * To respond to the cry for unity and communion within the Church in Asia.

The following dimensions have also become imperative for the mission in the Asian continent: Dialogue with the Asian people especially the poor with their diverse cultures, their ancient religious traditions, human promotion in dialogue with the humanitarian movements,

inculturation as presence and fostering the values of the Kingdom of God – like justice, peace, freedom and human dignity. The special Assembly for Asia⁷ identified certain other areas of concern in link with the previous FABC reflections⁸ viz. promotion of missionary spirituality, integrity of creation and confronting the challenges of globalization.

2.2. An Observation for Sharing

This new consciousness of the Asian Church seeks to project an image that can offer meaning and hope to today's struggling humanity of Asia. The projection of this image calls for a shift from an inward looking approach to an outgoing one, from an exclusive Church oriented approach to a Kingdom oriented one, from a "quantity" missionary approach to a "quality" one⁹. Shouldn't this Asian Ecclesial shift or trend be also the main concern of Oblate formation in Asia today?

2.3. Some FABC Assertions

All religions and people of various ideologies are called to cooperate in the emergence of inter-religious co-operation in the field of human development and liberation and in building up a new society:

The emergence of 'people's power' coupled with the rapid growth in transport and media making us move towards one Asian family, having greater concern for one another and making common efforts towards human dignity, justice and peace: These developments sustain our hope and efforts for the future.

In the view of the FABC, we cannot afford to regard the realities and events of the day merely as background or as secular realities distant to us, having little to do with seminary formation. They are important factors for the integral formation and the effective ministry of our future priests.

FABC envisions that the priest of the future has to be formed today to meet the demands of tomorrow relying on the richness and resources of our Christian faith and the strength of the religio-cultural and social values of Asia without yielding to any despair. Hence the response of the seminary communities to the call of God in Asia becomes specifically challenging.

2.4 An Observation for Sharing

Harnessing the emerging 'people's power', being responsive to the Spirit of God, relying on the richness and resources of Christian faith and the strength of religio-cultural and social values of Asia, counting on and tapping the generosity of the Asian youth are seen as the signs of hope in the ministry of formation. In this Contemporary Asia, what is the nature of the challenge/call that is coming to the Asians in Oblate religious formation? Doesn't this situation demand an Asian theological reflection in faith from the Oblates to resonate with our Asian experience?

2.5. Emerging Asian Theological Thinking¹⁰

It is necessary to take note also of the emerging Asian theological thinking. The main focus of which is on Christian revelation, the mystery of God, Experience, language/culture, pluralism, Christology and Mission of the Church as integral evangelization. There have been innovative attempts in Asia to reflect on the Christian mystery and to interpret the Christian faith as well as the person of Jesus from the Asian life context. These reflections are done in such a way that they find resonance in the varied religio-cultural traditions of the Asian peoples.

There are also a number of emerging forms of Asian liberation theologies: The Minjung theology in South Korea, the theology of struggle in the Philippines that starts from a commitment with the people's struggle in the eco-socio-politico-cultural field and looks from the presence of the Spirit in the historical context expressed in a new language, symbols, myths, images and new forms of liturgy relevant to the struggling people. The Dalith theology in India seeks to reaffirm the

sacredness of cosmic resources and commonly shared stewardship over them. For Dalith Christians, the Holy Spirit is the life giver, the unifier and empowerer in their liberation struggle who makes no people into God's people. In Japan, theology of the Crown of thorns of the Burakumin who work for the equality of this discriminated minority is developed. In Pakistan, there is the Makataba-E Anawim group which as a peoples' form works for the development of contextual theologies.

2.6 An Asian Spirituality Thrust

The Synodal Fathers felt that the mission of evangelization in Asia above all called for a deep missionary spirituality, rooted in Christ, with special emphasis on compassion and harmony, detachments and self-emptying, solidarity with the poor and the suffering and respect for the integrity of creation. For this purpose, in the Message of the Synod for Asia, they stated as follows:

For this purpose, we need formation programs to train priests and religious who are men and women of God devoted to prayer and living deep spiritual lives, and who are able to guide and accompany others on their road to God. Christians in Asia need to have zealous pastors and spiritual guides, and not simply efficient administrators. The personal example of formators has a crucial role to play in the formation process¹¹.

2.6.1 Ecclesia in Asia (EA)

According to this document (EA) the mission of the Church in Asia is conditioned by two factors:

1. The Church's self-understanding as a community of disciples of Jesus gathered around her pastors.
2. A triple immersion in the Asian realities – a world of the poor, cultures and religions.

It envisages a soul-searching exercise, which involves an inward journey with certain rootedness and an outward journey with others in carrying out this mission of love and service (n5).

One's inward journey would take into account the following:

- * Nurturing the life-giving Gospel of hope in the midst of "death-dealing forces".
- * To forge a link between our faith and life identifying both the tensions as well as the sources of renewal and new life.
- * Our journey with our brethren would take into account the following:
 - * Not mere acknowledgement but a deeper appreciation of the many signs of hope that have blossomed over the years in the context of Asia.
 - * An awareness of being a minority. This is an essential characteristic of leaven and salt in our being with the people in the Asian context.
 - * Our readiness for a Triple immersion in the world of the poor, their cultures and the religions.

It is in this triple immersion that we are called to be evangelized and thus be ready to become evangelizers. It is this Triple immersion that will itself be the source of the new life-giving and life-sustaining renewal. It is in this immersion that the whole Church would acquire that prophetic thrust in her mission of evangelization.

2.6.2 Obstacles for immersion:

- * EA. identifies our lack of an appropriate adaptation to the local cultures and above all a lack of preparedness to encounter the great religions of Asia.

* Our own internal insecurities because of lack of interiority and of contemplative dimension of our lives (Contemplative Spirituality)

* Because of this insecurity and 'weak Christology' we fumble together into little insulated islands seeking to escape from the world and keeping a distance from the Kingdom of God present amongst us.

* Dichotomizing and compartmentalizing our spirituality and community from the mission of love and service to humanity (Spirituality of presence)

* Ignoring an inescapable truth that God's Spirit is at work in all religions and traditions, moving the faithful to greater commitment to Truth (Spirituality of dialogue).

At the heart of Christian spirituality is an intimate dialogue between God and humanity realized in and through Jesus Christ (Phil. 2:6-11). This spirituality of dialogue, which incarnates, and also transforms, viz., transforms us to the image of Jesus. It also leads to the transformation of a new society, born of the Kingdom values (GS 22, 53).

This spirituality of dialogue is communitarian, in the sense that it is centred on the Eucharist which also challenges the disciple of Jesus Christ to 'pass over', to transcend oneself in order to respond to the Christ who is really present and active in today's Asian poor, cultures, religions (Triple immersion).

This spirituality engages us in a common spiritual pilgrimage which inspires us to form a 'Table fellowship' with the poor, victims of injustice, the peripheral people, the traumatized, the helpless etc.

2.7 An Observation for Sharing

The aforementioned Asian spirituality thrust embodies a radical openness to the Spirit actively present in the context, inviting us to journey together in dialogue with others. How do we understand such an Asian spirituality in the Asian context? How do we react to these insights on spirituality emerging from EA? If we Oblates respond positively, then, is there a need to integrate such spirituality into our formation program?

2.8 An Asian Emphasis on Contextual Formation and some models of formation¹²

The FABC always felt that the pluralistic context of religions and cultures, socio-economic and political situations of Asia form the locus and mission of the Church in Asia. FABC also recommended that this locus be the continuous concern of all seminary communities in order to find themselves. Such consciousness would also stimulate towards a creative pastoral leadership in Asia, sensitized through exposures, analyses and faith reflections.

To achieve this goal in the formation of candidates for the Asian situation, the FABC has opted for a model of a 'pastoral spiral'. The spiral starts from scrutiny of reality and moves in the direction of the Gospel in order to discern in faith. It envisages that these steps – exposure, analyses and faith reflections, followed in the pastoral spiral would help to make a good evaluation and see the new reality emerging viz. the next 'pastoral spirals'. Further more, the spiral-approach would help the growth of a mature social consciousness needed for creative pastoral leadership¹³.

There is also another model emerging out of the Church's self-understanding as a pilgrim Church, viz, the pilgrim model¹⁴. The emphasis of this model is formation as a growth process. Formation is seen as a journey of discovering Jesus Christ in oneself, one's community and in the world of cultures. The candidates are called to a process of creative fidelity to the Gospel message through one's community, through guides with experience and spiritual wisdom, study and action. In this model, the goal of each stage of formation is defined in the light of the mission that the candidates are called to fulfill.

The formation symbol of this model is the narrative of Emmaus (Lk. 24). In this model, there is a call to conversion through a process of discernment of who one is, and who Jesus

Christ is for oneself. Such a conversion necessarily involves interior freedom from one's cultural assumptions as well as surrendering oneself to be influenced by Christ's saving message.

In this process, a candidate, in and through community, becomes the responsible agent for his growth in Jesus Christ, faithful to the charism of his particular Congregation:

I join the Synodal Fathers in calling on those in consecrated life to renew their zeal to proclaim the saving truth of Christ. All are to have appropriate formation and training, which should be Christ-centered and faithful to their founding charism with emphasis on personal sanctity and witness: their spirituality and life-style should be sensitive to the religious heritage of the people among whom they live and whom they serve (EA No 44).

This process necessarily presupposes from the formators 'a walking' with Jesus Christ many times on their own Emmaus roads. Such an experience will provide sufficient motivational force to invite their candidates to conversion and to journeying with them. In this way, the formators become inspiring symbols to their candidates as Founders were to their immediate followers.

2.9 An Observation for Sharing

The above-mentioned models of formation are expected to embody the major Asian Ecclesial concerns/thrusts in the area of formation¹⁵.

It is noted however in contextualizing formation in Asia FABC cautions two extremes to be avoided:

* Formation for Asian priests should follow one common program.

* To say that there are no common elements for formation of candidates in the Asian context¹⁶.

3. Oblate Congregational Emphasis

3.1 Oblate Foundational Inspiration

Oblate foundational inspiration is still energizing us in the present context of Asia. St. Eugene de Mazenod, our Founder who was subject to his own historical, socio-cultural revolutionary changes was pushed to dream of a model of a priest for his time and region. His dream was an outcome of the 'mystical experience' of the Crucified. Our Founder saw the 'crucified people' and he identified himself with them in and through the crucified Jesus. Such a spiritual experience made him also see the real presence of Christ in the poor and the neglected people. This experience also generated within him the desire to commit his life for Christ in the poor by becoming a priest. Therefore what mattered for him was the quality of Christ life in the Oblates – *qualis pastor talis populus*¹⁷. Doesn't the Founder's inspiration resonate with the Asian experience/context here and now for the formation of the candidates?

3.2 Conciliar Capitular emphasis on formation¹⁸

The Oblate Congregation keeps alive the foundational charism/ inspiration of the Founder also regarding formation of the candidates for the Oblate way of life¹⁹. It is also evident in the Post Conciliar Capitular emphasis on formation. The following elements have been consistent, viz. intimacy with Jesus Christ, integral maturity in the Christian faith, human growth, exposure to the living context, response to the urgent needs of the Church, apostolic formation in and through community, returning to the Foundational experience, fostering of the Oblate traditional values.

The Oblate Chapter of 1966, reflected the Conciliar emphases which were recorded in the Council documents, *Lumen Gentium*, *Optatam Totius* and *Perfectae Caritatis* and urged us to go back to the foundational charism and to be open to the contemporary needs.

The Oblate Chapter of 1972, emphasized discernment of the presence of God in history, flexibility, adaptability and willingness to learn from others. (Missionary Outlook pp. 24-27).

The Oblate Chapter of 1974 demanded giving serious motives to the candidates in Oblate formation. I further stated that the basic aims of the Oblate formation is the integral growth of person called by God to a total discipleship, an attitude of service to those who are 'farthest', developing an authentic Gospel poverty, internalization of values and internal freedom (The Acts of the General Chapter, pp. 71-82)

The Oblate Chapter of 1980 emphasized life in apostolic community in view of their mission.

The Oblate Chapter of 1986 recommended the following: A formation which adapted to individual needs, seeing human experience as an element in formation, houses of formation situated in poor areas, simple life style, and accompaniment by the formators in the journey of the candidates with pastoral involvement (Missionaries in Today's World).

The acts of the Oblate Chapter of 1992 suggested the following: The content of formation to reflect the need of the mission, provide adequate time for academic and spiritual formation, training in accountability regarding the use of the common things and the use of money and exchange of candidates and formators between provinces and regions (Witnessing as Apostolic Community).

A Working Paper for the Oblate Chapter of 1998 reflected among others the aspirations and expectations of the Asian Oblates in formation. It focussed on two aspects of formation, namely the style of formation and the content of formation.

The Oblate Chapter of 1998 emphasized the following elements: Discernment of candidates, real involvement among the poor, initiation in the Christian tradition and cultures of the land, pastoral and professional competence, formation for Justice, peace and integrity of creation, through knowledge of the social doctrine of the Church, proper use of Media, and pastoral internships (Acts of the 33rd Chapter (1998) No 37-39).

Consequential Dimensions

Our analysis of the Asian reality and reflection on the same in the light of the FABC and EA and a reading, and reflection of the Oblate foundation charism and its articulation in the Post Conciliar Capitular period have led us to affirm the necessity and importance of a spiritual thrust in Oblate formation process. Secondly, such a reflection also has led us to dream and visualize an appropriate Oblate formation model for Asia. Thirdly our foundational charism and its articulation in the Post Conciliar Chapters regarding Oblate formation resonate and give significance to the Asian spiritual thrust and the proposed formation models.

This spiritual thrust that has emerged in the Church of Asia to be open to the Spirit of the Risen Lord present and active among the people of Asia – *Ocholas* of the Lord in Asia. A suitable environment and an inner disposition will surely enable us to welcome this Spirit blowing in the Church of Asia and which will also give us a hope in our collective search as formators in Asia.

A Word of Thanks

We are grateful to the Oblate General Administration for the initiative taken to bring together the several Oblate formators and those concerned with Oblate formation in the Asian Region in order to reflect together on the Asian context in the light of our faith and charism.

As an Asian formator, I am also grateful to the organizers for inviting me to give an input talk at this historic coming together of Asian Oblate formators²⁰.

Rev. Gerard DE ROSAIRO, O.M.I.

Notes :

¹ *The Spirit at Work in Asia Today*. A document of the Office of Theological Concerns of the Federation of Asian Bishops' Conference – FABC papers 81.

² Eg. Ecological movements like Targit, Women movements like Chipko of Asian women, minority groups like Tribal, Dalith and Jharkhand, Justice groups like GABRIELLA in Philippines, New Life Centres for Prostitute in Thailand.

³ *The Struggle for Life: Asian Youth*, FABC Papers 72g.

⁴ Msgr Thomas MENAMPARAMPIL. *Asian Cultures and Evangelization*. A conference given at the SEDOS Seminar on February 28th 1997, in Rome.

⁵ Gerard ROSAIRO, O.M.I.. *Church's Mission of Evangelization in Oblate life* (August 1998) pp. 217-227.

⁶ A careful reading of the Federation of Asian Bishops' Conference (FABC) Documents of the past thirty years bears the self understanding of the Asian Church as a Church of communion, a Church of the poor and a servant church. Besides, the mission of the Asian Church is sharing through love and service the fullness of life that Jesus came to bring (Jn. 10:10). In all these, one recurring theme in the thought of FABC is the motif of pilgrimage, journey. See Gaudencio ROSELES, D.D. & C.G. AREVALO, S.J. (Editors). *For All The Peoples of Asia. Federation of Asian Bishops' Conferences documents from 1970 to 1991 Vol. 1 & Franz-Josef EILERS, SVD. (Editor). From 1992 to 1996 Vol. 2.*

⁷ The special Assembly of the Synod of Bishops for Asia, together with the Fraternal Delegates and other requested guests, met in Rome from April 19th to May 14th 1998. *Ecclesia in Asia* was the Post-Synodal Apostolic Exhortation of the Holy Father John Paul II...

⁸ *Triple Dialogue with Asian peoples, Culture and Religions in Ecclesia in Asia* (EA) 1.15, 18, 20, 21, 24; Pastoral priorities in EA 34, 37, 41, 47 & FABC VII:15 etc.

⁹ *A New Way of Being Church - Our Vision of Communion and Solidarity in the Context of Asia*. Preparatory Document for the Colloquium on Church in Asia in the 21st Century.

¹⁰ *Being Church in Asia – Theological Advisory Commission Documents, 1986-1992 Vol. 1. Discovering the Face of Jesus in Asia Today – FABC Documents by Office for human Development. Miguel Marcelo QUATRA, OMI. At the Side of the Multitudes – The Kingdom of God and the Mission of the Church in the FABC documents (1970-1995). Claritian publications, Philippines 2000, Felix WILFRED. Towards a Better Understanding of Asian Theology in VJTR 62 (1998) pp. 890-915. A. ALANGARAM, S.J. Christ of the Asian Peoples – Towards an Asian Contextual Christology, Based on the documents of the Federation of Asian Bishops' Conferences. ACT. Bangalore, India 1999. Aloysius PIERIS, SJ *God's Reign for God's Poor – A Return to the Jesus Formula*. Tulana Research Centre, Kelaniya, Sri Lanka, 1998. Claude Geffré and Werner Jeanrond (ed.) *Why Theology?* In Concilium 1994/6. Leonard BOFF and Virgil ELIZONDO (ed) *Any Room for Christ in Asia?* In Concilium 1993/2. Norbert METTE (ed) *Christianity and Cultures in Concilium 1994/2.**

¹¹ *Message of the Synod for Asia* in L'Osservatore Romano. N. 20-20 May 1998.

¹² Gerard ROSAIRO OMI. *Reflecting on Possible Formation Models for Sri Lanka Oblate Province* in *Vie Oblate Life* (August 1999) pp. 429-440). Gregorio IRIARTE OMI *New Culture and Formation of Young Oblates* in *Vie Oblate Life* (April 1999) pp. 183-191.

¹³ *Forming Priests for Today's Asia*. Statement by FABC Seminar on Formation (pp.15-28 October 1991, Philippines) in Catholic International (Vol. 3.N.7. April 1992). *Formation for Priesthood in Asia* in FABC papers No 92D. *The witness of consecrated Life in Asia Today* in FABC Papers No 92 B.

¹⁴ Gerald A. ARBUCKLE. *Seminary Formation as a Pilgrimage in Human Development 7* (Spring 1986) pp. 27-33. M. AMALADOSS, S.J. *Priesthood and Formation*, Reflections in the Context of the Synod in VJTR 53 (1989) pp 527-537.

¹⁵ John WIJINGGAARDS, *Priests for Today* in *Tablet* (April 18th 1987), J. MATTAM, S.J. *Vocations: Sociological Underpinnings* in VJTR 63 (1999) pp. 47-56. John O'MALLEY, SJ. *Priesthood, Ministry, and Religious Life: Some Historical and Historiographical Considerations* in *Theological Studies* 49 (1998) pp. 223-257 & *Diocesan and Religious Models of Priestly Formation: Historical Perspectives*. Diarmuid O'MURCHU. *Religious Life after 1994 Synod in Reframing Religious Life an Expanded Vision for Future* (United Kingdom: St. Pauls' 1995)pp. 136-151.

¹⁶ FABC Papers No. 92d p. 18.

¹⁷ See the Preface of the Oblate CCRR "...The sight of these evils has so touched the hearts of certain priests, zealous for the glory of God, men with an ardent love for the Church, that they are willing to give their lives, if need be, for the salvation of souls". He writes further, "...Such are the great works of salvation that can crown the efforts of priests whom God has inspired with the desire to form themselves into a society in order to work more effectively for

the salvation of souls and for their own sanctification..."

¹⁸ See also Fernand JETTÉ. *The Pedagogy of the Formation of Religious in Archbishop Gerard MONGEAU* (Trans) Études Oblates 26 (1966) pp. 109-134 and *Formation and Animation in the Missionary Oblate of Mary Immaculate: Addresses and Written Texts, 1975-1985* (Rome, General House, 1985) pp. 215-315; and General Formation Committee. *Formation to Community: Session March 6-16, 1994*.

¹⁹ The purpose of the initial formation is envisaged as a gradual growth to a total discipleship in Jesus Christ (C50). Further, linking closely the mission, the community and the personal growth (CC37, 42, 45), present the character of the formation community (C48) for the candidate to grow in mutual confidence, support, challenge and encouragement. An ongoing discernment of a vocation takes place within the formation community so as to help the candidate to be an apostolic man (C46). Such a formation process which aims at the integral growth of a person last a lifetime, and involves the candidate in an ever renewed conversion to the Gospel and a readiness to learn and to change in response to new demands (C47). In this formation process, formators are not spectators or controllers but companions (C51).

²⁰ An input talk given at the Asian Director's of Formation. Session on November 23rd 2000 at Thulhiriya, by Rev. Gerard de ROSAIRO, O.M.I.

Methodological and Hermeneutical Considerations on the Biography of a Pastor: Eugène de Mazenod (1782-1861)

Sommaire: Les orientations pastorales de quelqu'un se développent à partir des événements marquants de sa vie. Il est donc nécessaire d'analyser les lignes d'influence qui l'ont progressivement formé. Avant de pouvoir évaluer ses orientations et ses réalisations pastorales, il faut approfondir les étapes de son développement.

As the pastoral view of every pastor is also forged by his own biography, one must look to the lines of influence and development that moulded him in the effort to illustrate his pastoral practice. The endeavour to reach a deeper understanding of the way a person has developed and what he has become is a prerequisite to reaching judgement on his thoughts and actions.

This biographical approach aims to draw attention to the personal perspective of the pastor Eugène de Mazenod. His letters, diaries and memoirs tell his own life story: Spontaneous, vivid, concrete, not limited to ideas, simply narrative. In Eugène's autobiographical-narrative presentation, one finds a diversity of elements that formed his life and forged his spirit. The conversion that he underwent became an experience of God, in which he discovered God's love of people, and above all the 'poor of Jesus Christ'. Aware of his own poverty in the eyes of God, Eugène determined that he would change the inactivity so often lamented by him 'into a heavenly reward'. In reviewing his written testimonies, which are to be read primarily as autobiographical representations of religious experience, one is surprised time and again to be confronted with contradictions, with mood swings and ambivalence that are difficult to understand. These are characteristic of his personality and made Eugène de Mazenod the man he was, the founder of a religious congregation and a pastor.

When writing a biography of Eugène de Mazenod as a pastor one has to show how the conditions and circumstances of his childhood and youth unfolded gradually and played a role in setting the course to priesthood, founding a religious congregation and becoming a bishop, ultimately causing Eugène to regard extraordinary pastoral steps, in the missions and in the foundation of an apostolic community, as the appropriate way to address the pastoral challenges in post-revolutionary France. This all took place against a backdrop of profound social upheaval, and a restorative church that saw its salvation in the return to the pastoral methods of days gone by.

The testimony of life and faith here should be regarded as a screen for a pastoral-theological endeavour to approach the historical figure of de Mazenod in the context of his time. At the same time, this biography aims to bring the person Eugène de Mazenod closer to the reader as a real living person¹. The endeavour to create a realistic review of his life and work justifies and formally ratifies an approach that treats biography, historical context and pastoral practice as interrelated factors. The objective is to discover existing connections and open up new associations. The combination and interweaving of biography, historical context and pastoral practice generate a certain tension. This must be tolerated. An untangling of combined elements and interwoven lines would namely, as in the case of band and thread patterns that we find in ancient book scripts, on tombstones and Roman capitals, result in the destruction of the pattern that is the very essence of its purpose. The complete portrait of Eugène de Mazenod's life would remain hidden from us.² Mapping the historical chart of Mazenod's pastoral practice demonstrates precisely the biographical relevance and correlation³ in association with his view of the pastoral mission. Here, once again, one sees the mutual interdependency of theology and life.⁴

This approach, placing 'theology' in the context of 'biography', is described as an endeavour in a life-history theology⁵. A preliminary, careful, phenomenological preparation of a life testimonial, avoiding preconceived methods and concepts, appears to be the most suitable approach: 'The life lived provides the direction of interpretation, its motifs are the guidelines'⁶. These motifs or motivational determined phenomena are initially concealed and come to light only in response to sensitive investigation, and

certainly not to any preconceived concepts⁷. Concepts are therefore inappropriate as vehicles of the idea to be explored regarding a phenomenon qua self-sufficiency in its immediacy. Phenomenology is precisely subject to the Wittgenstein imperative: 'Do not think, look'⁸. Looking and searching is therefore the first step in a phenomenological approach to information and facts, only then comes thoughts, speech, description. 'The fact is the guide, the conscious mind must recognize, follow the path and thereby reach the fact. The path is not always there in advance, it comes into being as it is walked. Whether something is a path cannot be determined a priori; whether something was a path can only be recognized ex post'⁹. With this understanding, 'methodical apriorism' with preconceived methods and concepts would miss the real issue, unless it has been bonded with the real issue in advance. A method that is detached from the 'life' of the issue, i.e. from the very purpose of the method, is a dead structure; it would also be detached from any rationale¹⁰.

In searching for the history of the life and faith of Eugène de Mazenod, one must discover the inner motifs and basic phenomena behind the molding of his life, as they are unfolded in the flowing text, without deliberate order. The principal concern is therefore to allow the radiance of his testimonial to speak for itself, and to allow it to be a vocal instrument of God¹¹. This biographical approach aims to focus on de Mazenod as a subject of his life story¹², as an acting and suffering subject in the historical context of the society and church of his time. Consequently, this approach has autobiographical traits, as it takes the personal perspective of the protagonist into account, on the basis of his memoirs, for example¹³. In his account of childhood and youth -- i.e. the period covered by his memoirs -- it becomes clear that his autobiographical self-reflection rarely follows a pattern, but is, as J.H. Newman describes concrete thought: spontaneous, vivid, concrete, not limited to ideas, simply narrative¹⁴. 'The fact that believers can and may tell their autobiographical stories of life and faith, elevates the narrative or 'history' to the very 'essence' of the church itself. Every 'theory of action' of the church, its institutions and communities, must then incorporate the core of the 'biography' as an inalienable and necessary element. This culture of encounter, of individuals and taking individual seriously, cannot and must not be reduced to abstract or institutional methodology, or be replaced by such¹⁵. In Eugène de Mazenod's autobiographical narrative, one can discover all of the crossroads that led to his conversion and thereby to the task that he set himself: to found a missionary community to start a characteristic service of spreading the word of God in the rural areas of Provence. The foundation of the congregation seems to have been the point at which all of God's educational work converged. It is Eugène's basis for the interpretation of mishaps and experiences in life. Diverse elements therein gradually forge his spirit and create the foundation for inner synthesis and the new project, which occurs to him at the time of his calling, to carry out the work of the Missionaries of Provence¹⁶. Insofar as the story of faith can represent the spiritual story of a person's essential decision in favour of God, it is also a story of conversion. As the autobiographer also recognizes and attests spiritual experience in his life history, the story of conversion is an elementary form of religious, and as it is public, also church life¹⁷.

The path that I have chosen of a pastoral-theological approach to a figure like Eugène de Mazenod can best be summarized as >theological-phenomenal¹⁸. The method is phenomenological insofar as it involves the complete understanding of figures, i.e. figures that are more than the sum of their parts. One could object that it is a basic phenomenological cognisance that truth, i.e. the thing that is, can always be understood and recognized merely as an aspect, and that the subjective moment of recognition is subject to correction. If one essentially accepts the need and willingness to correct in the interests of establishing the truth, one can respond to the objection of phenomenological 'correctness': It is not the case that the inevitable and one-sided aspect only recognizes a mere strand of the truth; on the contrary, it is always the whole, undivided truth of that concrete moment (real time), a specified geographical place (real location), in the special relevance of an event to a concrete person (real story) ... Phenomenological review recognizes things as individual and unique, never as consequential steps alone, and therefore at once and as a whole¹⁹. The way in which abstract reflection on methods takes the concrete path along historical-sensory events and enables a phenomenological method of approach, was excellently expressed by H. Rombach on the phenomenon of the cathedral in a model text: 'If, for example, we enter a Gothic cathedral, we are immediately aware that we must develop a different kind of subjective perception in order to experience the details and the sense of the whole, a perception different

to the one we apply in finding the gate for the departure of our flight in the confusion of an international airport. We need a different manner, attitude, sensibility, mentality, a different thought process and relationship with reality, if we are to adequately encounter the phenomenon of the cathedral. -- I say deliberately: the phenomenon of the cathedral. We could namely encounter the cathedral as a fact. We would then be interested in historical dates, technical details or simply the sightseeing value of a notable building. In such cases, we remain in our world and within that world we encounter the cathedral object. However, if we see the cathedral as a world in itself and recognize its representation of a certain epoch, then we allow it to unfold. It becomes a phenomenon in the true sense of the word, creating its own horizons of significance, encompassing a wealth of information about its origins. If we master the leap from our world into this new world, we face a structural connection of elementary moments of meaning, in which decisions are made a priori about the meaning of human death and life, reality and possibility, solid ground and abyss, time and moment, work and prayer. In the primary phenomenon of a cathedral all single phenomena are included and determined as part of the whole, and the individual issues are comprehensible only if one looks to the primary phenomenon as a whole²⁰.

Historical figures cannot be understood without a high degree of profound historical-critical knowledge. One must therefore review the status of research and sources in detail. It must be noted that the consolidated historical information, which in essence cannot be complete, does not constitute the *figure* Eugène de Mazenod. Scientific approach is in the strictest sense an analytical act, dissecting the elements and retracing the causes, while the recognition of whole figures is a synthesizing act, consolidating the diversity of information to a single coherent point. >In applying the single coherent point, the personal input of the subject recognizing the figure plays a major role ... Such a phenomenological approach implies the will to allow the figure to be discovered to retain his own personal features and be accepted >without self-interest²¹. This is taken into consideration here in that Eugène de Mazenod should be allowed to speak for himself, either in autobiographical terms -- as in his memoirs -- or in his letters and diaries. The integration of biography, church and worldly historical context and his pastoral practice based on social-cultural conditions demands and requires a particular approach in order to be demonstrated rather than claimed, such that works towards synthesis and tries to consolidate the diversity of information as a coherent whole. Christ is that coherent point, where the lines of his life and his pastoral efforts converge. The method is therefore also a theological one. It can be found in Balthasar's christocentric theology of grace: 'Every person, whether a Christian or not, inevitably has a special relationship with Christ; as this is the first, most central and last ontological principle of all creation. The relationship that a person (and his thoughts) entertains with Christ forges his most profound self, his truth²² It is therefore the task of this work to determine the relationship that Eugène de Mazenod had with Christ, which had such a profound effect on his pastoral practice. Focuses must be on the complex interplay between human motivation and need on the one hand, and religious experience and spiritual motivation on the other hand. To express this in theological terms: it is about the way in which nature and grace were integrated in the life of this saint.²³

The chronology of his life with its diversity of misfortune and events and each change of location, marking above all de Mazenod's years of childhood and youth decisively, provided comprehensible segmentation for this biography. The research history and sources already offer a cross-section of his work. They include the processes of beatification and canonisation, which are closely aligned with the research and reference sources. This biography also deals with the difficulties which had to be broached and mastered on the way to reaching a fair evaluation of the Eugène de Mazenod's testimonial of life and faith.

Athanasius de WEDON-JONES, O.M.I.

Notes:

1. In her dissertation on Ida Friederike Görres, A. Findl-Ludescher presented a 'plea for increased integration of the *historical dimension* in pastoral theology' and regretted the tendency to historical oblivion in this discipline. She determines that most representatives of pastoral theology in the German speaking region today are primarily concerned with critical reflection on existing church-religious practices, traversing the framework of the existing norm and shaping 'church practice for tomorrow's society' (P.M. Zulehner). The interdisciplinary dialogue with other sciences, above all sociology and psychology, combined with theological competence, should guarantee solid knowledge of the present. Adding to Görres, A. Findl-Ludescher draws attention to the fact that integration of history, knowledge of lines of development and past events, is an absolute prerequisite to a deep understanding of what has developed and the essence of the person. The 'memory of human consciousness' encompasses a far greater period than the present or conceived future. 'The current human present is relative and moulded by the participating history of many generations'. This was C.G. Jung's description of the >ancestral soul= in every person. Findl-Ludescher also addresses two essays by Leo Karrer and Paul Wehrle. Both draw attention to the necessity for an identity check within the church and present important signals, such as the reminder of the Gospel and the actual circumstances of human life. Wehrle also adds the eschatological perspective of human action. However, neither name church history and tradition, although the identifying *whence*, the creation from the existing and integration of existing potential into the new is exactly what people associate with history and memory - the story of their own faith - is essential to retaining identity. It is therefore curious that pastoral-historical research is seldom found in current pastoral-theological literature. See A. Findl-Ludescher, *Stützen kann nur, was widersteht. Ida Friederike Görres - Ihr Leben und ihre Kirchenschriften*, Innsbruck-Wien 1999, 286-288.

2. See B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M. 1997, 67f. Joining *Plato*, who notes that >absolute destruction of all reasonable speech would result from releasing connections; as only the interrelation (*symploke*) of the ideas provides reasonable speech (*logos*'(Plato, *Sophistes*, 259 e), *W. Welsch* establishes in his developed concept of reason under the motif *transferral reason*. Operating amid and in the face of heterogeneity is the extreme and unique achievement of reason ... Even on a concrete level it involves not only extreme differences, but also correlation. These can serve reason in a bridge function ... reason investigates the interconnection, moves from one rational configuration to another and enables new connections. One could of course question whether these pure differences actually exist'. *W. Welsch, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1996, 754.

3. Among others, H.P. Siller addresses biographical connections and correlation in the context of pastoral practice: *Biographische Elemente im kirchlichen Handeln*, in: O. Fuchs (Hg.), *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, 187-208. S. Knobloch made a plea for consistent attention to the life stories of individuals in pastoral practices, *Glaubensgeschichten sind Lebensgeschichten*, in: TThZ 107 (1998), 253-261.

4. See J. Werbick, *Lebensgeschichte als Glaubensgeschichte*, in: W. Simon/M. Delgado (Hg.), *Lernorte des Glaubens. Glaubensvermittlung unter den Bedingungen der Gegenwart*, Berlin-Hildesheim 1991, 23-43; see R. Zerfaß, *Biographie und Seelsorge. Heinz Feilzer zum 60. Geburtstag*, in TThZ 97 (1988), 262-287; see M. Schneider, *Theologie als Biographie. Eine dogmatische Grundlegung*, St. Ottilien, 1997.

5. See A. Findl-Ludescher, *Stützen kann nur, was widersteht*, 21; see on *life history theology* especially p. 138-140; see B. Honsel, *Biographie und Theologie. Erfahrungen und Überlegungen zu einem wenig bedachten Zusammenhang*, in: Diak. 17 (1986), 77-84. Honsel makes a plea for a fundamental biographical approach in theology. A *biographical method* of mystagogy, which shows how the experience of God unfolds in the story of a life, was developed by *Andreas Wollbold* in addressing the terms of mystagogy in *Karl Rahners*. See A. Wollbold, *Therese von Lisieux. Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie*, Würzburg 1994. Here the example of Saint Therese von Lisieux is set under the perspective of 'removal of borders', 'fulfilment' and >making concrete= in relation to her experience of God and consolidated as a mystagogical biography. The turning points in her life become clearer and is reinterpreted. However, whether mystagogical interpretation 'is conceivable also for the development of groups of people, for example, for religious ideas and texts and even for institutions (and) could therefore also be developed as a method of an exegesis, church history, moral theology or even Christian social doctrine', as written by the author on p. 63, can be viewed critically. With regard to the story of the life and faith of Therese de Lisieux, Wollbold's method can be deemed successful, but it cannot represent a generally viable method of interpretation for recording the complex and unique nature of life experiences. Each life story has its own phenomena, motives and categories, which must be discovered. See W. Sparn (Hg.), *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*, Gütersloh 1990.

-
6. A. Schleinzer, *Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbr el*, Stuttgart 1994, 18-19.
 7. See the dictum formed by Heidegger 'Dark side of phenomena', M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, vol. 25, Frankfurt a.M. 1977, 324.
 8. H. Rombach, *Das Phänomen Phänomen*, in: *Phänomenologische Forschungen*, vol. 9, Freiburg-München 1980, 28.
 9. H. Treziak, *Differenz und >bin=*. Schritte zu einem ph anomenologischen Urtyp, Freiburg-München 1990, 13.
 10. See H. Treziak, *Differenz und >bin=*, 13; see W. Voges (Hg.), *Methoden der Biographie- und Lebenslaufforschung*, Opladen 1987.
 11. See A. Schleinzer reviewing the life testimonial of Madeleine Debr el. *Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe*, 20-21.
 12. No agreement has been reached on the use of the term *life history* in scientific discourse related to biographical research. The terms >life history= and >biography= are often used as synonyms. The great scope of variation in content and diverse application of the term >life history= the various disciplines related to scientific biographical research lead to misunderstanding. >Differing research perspectives, motivation and theoretical premises generate different horizons of comprehension. Where the main interest is in narrative pragmatism and the functions of the narrated life story, in the case of self-reassurance for example, constitution of identity or self-presentation, life stories will often be understood by way of a constructive approach as a narrative. This type of reading is found mainly in theological and pedagogical research=. S. Klein, *Theologie und Biographieforschung. Methodische Zug nge zur Lebens- und Glaubensgeschichte und ihre Bedeutung für eine erfahrungsbezogene Theologie*, Stuttgart-Berlin-Köln 1994, 79; see also O. Fuchs, *Narrativit at und Widerspenstigkeit. Strukturanalogien zwischen biblischen Geschichten und christlichem Handeln*, in: R. Zerfa  (Hg.), *Erz hlter Glaube - erz hlende Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1988,
 12. With regard to the biographies published to date on Eugène de Mazenod, one can speak of a primarily 'narrative constructivism'.
 13. The still young *theological autobiographical research* concerns itself with the autobiographical character of religious self-creation. Whether stories of faith are construction or fact is just one of the themes in the diverse argumentation of this research direction. The autobiographical accounts of various authors and the different conversion, profession and development concepts that serve as a basis for the reconstruction and construction of stories of faith are analysed here. For details see L. Kuld, *Glaube in Lebensgeschichten. Ein Beitrag zur theologischen Autobiographieforschung*, Stuttgart-Berlin-Köln 1997; On the relevance of autobiographical narrative for general communication, see M. Kohli, *Zur Theorie der biographischen Selbst- und Fremdthematization*, in: J. Matthes (Hg.), *Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages zu Bremen 1980*. Frankfurt-New York 1981. 502-520.
 14. See L. Kuld, *Glaube in Lebensgeschichten*, 166.
 15. O. Fuchs, *Narrativität und Widerspenstigkeit*, 87-123, here 100f.
 16. For details on charisma of the founders of orders F. Ciardi, *I fondatori uomini dello spirito. Per una teologia del carisma di fondatori*, Rome 1982; dt. *Menschen des Geistes. Zu einer Theologie des Gr undercharismas*, Vallendar 1987.
 17. See L. Kuld, *Glaube in Lebensgeschichten*, 251.
 18. See the draft of a theological-phenomenological method by W Löser after H. U. v. Balthasar. W. Löser, *Im Geiste des Origines. Hans Urs von Balthasar als Interpret der Theologie der Kirchenv ater*, Frankfurter Theologische Studien, vol. 23, Frankfurt 1976, here *the method: theological phenomenology*, 9-12.
 19. H. Treziak, *Differenz und >bin=*, 16f; *Novalis* handled the truth in a similar way when he says: 'The sense of the Socratic method is philosophy can be everywhere and nowhere and that one can find orientation easily in the next best thing and find what one is looking for. The Socratic approach is the art of finding the truth from any given location and so to determine exactly

the relationship of the given to the truth'. Novalis, *Schriften. Im Verein mit Richard Samuel hrsg. von Paul Kluckhohn*, vol. II, Leipzig 1929, 334.

20. H. Rombach, *Das Phänomen Phänomen*, 25f.

21. W. Löser, *Im Geiste des Origines. Theologische Phänomenologie*, 11.

22. W. Löser after H.U. v. Balthasar, *Im Geist des Origines. Theologische Phänomenologie*, 11.

23. See W. Meissner, *Ignatius von Loyola. Psychogramm eines Heiligen*, Freiburg 1997, 5.

Vingt années de présence des Oblats de Marie Immaculée à Madagascar

Summary: Contacted for the first time in 1975 by the bishop of Tamatave, Fr. Zago confided the new mission of Madagascar to the Province of Poland. It was provisionally accepted in 1977 and definitely accepted in 1981. The authors of the present article, members of the first Oblate team in Madagascar territory, offer a tableau of their 20 years of ground-breaking efforts. Since the beginning of that mission the Oblates have established themselves in Marolambo, Ambinanidrano, Mahanoro, etc. There follows a description of their efforts in the villages, their methods of evangelization, the pastoral work, the catechumenate, the social activities and the use of audiovisuals. Lastly, we are told about the developments in the noviciate and the scholasticate, with the professions and ordinations between 1996-2000. Despite numerous difficulties, the oblate mission in Madagascar has a bright future.

Introduction

Madagascar est une île de l'Océan Indien située à l'Est du Mozambique. Elle recouvre une superficie de 592 000 km², ce qui signifie que cette île est plus grande que la France et les pays du Benelux pris ensemble. Tous les climats envisageables peuvent s'y trouver: la côte Est est dominée par la saison tropicale humide, la côte Ouest, par la saison tropicale sèche; si la saison des pluies règne sur les Hauts-Plateaux, c'est-à-dire au centre de la Grande Île, la saison sèche couvre l'intérieur du pays et les côtes, surtout celles du Sud- Ouest. Quant à la flore, elle est très diversifiée: de la forêt vierge humide aux zones arides, presque désertiques. Par ailleurs, on y trouve plusieurs milliers de plantes endémiques. Cela est aussi valable pour la faune. Il y a beaucoup de lémuriers à Madagascar et, parmi eux, beaucoup d'espèces sont également endémiques. Cependant les animaux sauvages sont très rares.

Mais d'où viennent les Malgaches? Tout d'abord, statistiquement parlant, ils sont près de 17 millions. Seulement, il est à souligner que leur origine, d'après les historiens, est multiple. Les premiers habitants de Madagascar, les "Vazimbans", un peuple assez primitif, a été repoussé dans la montagne et a finalement disparu au XVII^e siècle. Leur place a été prise par les immigrants d'Indonésie dès le VII^e siècle après Jésus Christ. Parmi eux, s'établissaient des contacts économiques et matrimoniaux plus ou moins prolongés avec les Bantous d'Afrique de l'Est. De plus, avec l'expansion de l'Islam qui a commencé à partir du VIII^e siècle, des Arabes arrivaient et s'installaient dans quelques endroits de la côte de Madagascar.

En outre, au début du second millénaire, avait lieu l'immigration de gens d'origine malaise. Enfin, au cours des siècles, des immigrations diverses se faisaient remarquer: de l'Afrique, de l'Inde, de la Chine, etc. On y comptait, dès la colonisation, 18 ethnies, mais en réalité, elles sont plus nombreuses au dire des historiens malgaches. Il y existe, de ce fait, plusieurs dialectes dont les structures syntaxique, morphologique et phonétique sont presque les mêmes, ce qui constitue l'unicité de la langue malgache.

Du point de vue économique, Madagascar est un pays en voie de développement, pour ne pas dire sous-développé. Il n'a que 859 km de voie ferrée. Le réseau routier est peu développé, notamment pour la route goudronnée.

Les premières tentatives de mission chrétienne à Tamatave

Il y a vingt ans, les Oblats ont commencé à entreprendre une mission à Madagascar. Pendant ces deux décennies, comment procèdent-ils pour évangéliser ce pays? De même, où en est-on, quant à cette mission, à l'aube du III^e millénaire? Les premières démarches de Mgr Jérôme Razafindrazaka, l'évêque de Tamatave (Toamasina), auprès des Missionnaires Oblats

n'ont débuté qu'en 1975. Mais avant d'entrer dans les détails de cet événement qui a fortement marqué aussi bien le diocèse de Tamatave que notre Congrégation, il nous paraît bon de faire une sorte de «retour aux sources».

Les premiers missionnaires (Protestants de la *London Missionary Society*) ont débarqué à Tamatave, le 18 août 1818, mais leur séjour ne dura pas longtemps. Ils préféraient pour des raisons diverses monter à Tananarive (Antananarivo), la capitale de Madagascar. Le P. Henri de Solages, alors préfet apostolique, débarqua à Tamatave le 17 juillet 1832. Il voulut, lui aussi, s'installer à Tananarive. Lorsque le roi Radama II accéda au trône, en 1861, il proclama la liberté des cultes religieux. Cela permit aux missionnaires d'entreprendre leur propre tâche: beaucoup d'entre eux débarquèrent à Tamatave, aussi bien Protestants (Luthériens) que Catholiques (Jésuites), mais comme leurs prédécesseurs, ils préféraient résider à la capitale. Les Jésuites, de leur côté, ont fondé une procure dont le responsable était un Père qui assurait une permanence à Tamatave. Au fil du temps, la mission catholique de Tamatave a connu une certaine expansion. En 1886, deux prêtres, un permanent et un itinérant, aidés par un frère, s'occupaient de cette mission. Leur population «cible» était constituée de colons et d'esclaves (accueillant la religion de leurs maîtres). En somme, la sphère d'influence catholique dans ce lieu se limitait aux étrangers et à quelques Malgaches.

Il faut aussi signaler la répercussion des guerres Franco-Hova de 1883 et de 1894, deux guerres livrées à Tananarive qui obligèrent les missionnaires catholiques à abandonner les Hauts-Plateaux pour séjourner, ne serait-ce que

provisoirement, à Tamatave. Malheureusement, leur séjour à Tamatave n'eut pas d'influence pastorale significative au niveau de la population Betsimisaraka (tribu de la côte centre Est); le pays était alors plus ou moins marginalisé quant à la planification missionnaire. Madagascar devint colonie française en 1896.

En 1920, les Jésuites demandèrent l'aide des Prémontrés en vue d'évangéliser le Sud du pays Betsimisaraka. Résultat: quatre missionnaires ont été désignés, mais trois d'entre eux retournèrent en France. Aussitôt, les Jésuites lancèrent un appel aux Montfortains, prêtres de «la Compagnie de Marie», qui n'arrivèrent qu'en 1933. Dès 1935, on confia à ces nouveaux venus la Préfecture Apostolique de Vatomandry, qui deviendrait, en 1939, Vicariat Apostolique de Tamatave. La création du Diocèse de Tamatave n'aurait lieu que le 14 septembre 1955. Le 9 avril 1968 sa superficie a été réduite pour former une partie d'un nouveau diocèse, Mananjary.

Sur le plan pastoral, les Jésuites instituaient deux types de mission sur la Côte Est: la mission de Tamatave et celle de la brousse. Si la première bénéficiait d'une résidence missionnaire fixe et d'une présence permanente des Pères, la seconde était confiée à des missionnaires itinérants. Lors de l'établissement de la Préfecture Apostolique de Vatomandry, mentionnée ci-dessus, les Montfortains ont divisé ce terrain en quatre Districts: Vatomandry, Mahanoro, Marolambo et Ambodirian'i Sahafary. Chaque poste central était sous la responsabilité d'un Curé assisté de ses vicaires. Il faut souligner, pour terminer, l'avantage de cette nouvelle forme d'apostolat introduite par les Montfortains sur la côte, à savoir, celle d'un travail continu et contrôlé, qui exige la suppléance d'un missionnaire lors de la défaillance d'un autre.

L'arrivée des Oblats

Pendant les années '60 et '70, le diocèse de Tamatave a perdu 24 missionnaires, ce qui provoqua une diminution des visites pastorales au niveau des Communautés de brousse. Mgr Jérôme Razafindrazaka fit alors des démarches assidues auprès de la Maison Générale pour obtenir que les Missionnaires Oblats puissent travailler dans le diocèse de Tamatave.

Le premier contact a eu lieu en 1975. L'Administration Générale de la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée a accepté, au mois de septembre 1976, la demande de l'évêque malgache pour ouvrir une nouvelle mission dans son diocèse. Le Père Marcello Zago, alors Assistant Général de la Congrégation pour la Mission, a contacté la Province oblate de Pologne pour offrir du personnel. Au mois de janvier 1977, cette fondation a été acceptée tout d'abord

pour un temps limite de 3 ans. Avant l'acceptation définitive de ce projet, vers la fin de 1977, les PP. Kupka et Chrószcz, ont passé trois semaines à Madagascar pour voir de près la situation de ce nouveau lieu d'implantation. Le rapport a été envoyé au Conseil Général accompagné d'un avis favorable: le Conseil accepta cette nouvelle fondation le 15 mai 1979. Un mois plus tard, l'évêque de Tamatave, mis au courant, pouvait assister, lors de son passage en Pologne, à l'ordination des trois nouveaux prêtres désignés pour la mission dans son diocèse. Il s'agissait des PP. Roman Krauz, Marian Lis et Jan Wadolowski. Après une période de préparation, le P. Franciszek Chrószcz vint à Madagascar le 12 septembre 1980, pour la reconnaissance du futur terrain pastoral qui leur était destiné. Les quatre autres prêtres ne viendraient que le 3 décembre 1980. Il s'agit des trois nouveaux ordonnés et du P. Jan Sadowski. Dès leur arrivée à Tananarive, ils partirent pour Tamatave. L'évêque en personne, entouré par une vingtaine de missionnaires, se présentait à l'aéroport de Tamatave pour les accueillir. Le 19 décembre 1980, toujours à Tamatave, la première équipe de missionnaires partit pour Mahanoro, le premier poste où ils commencèrent à apprendre la langue malgache et à s'habituer aux nouvelles réalités. Le P. Lucien Perrot, Montfortain, fut leur premier professeur de langue malgache.

Au mois de septembre 1981, ils entreprirent leur propre mission dans le sud du diocèse: à Marolambo, les PP. Sadowski, Wadolowski et Lis; à Ambinanindrano, les PP. Chrószcz et Krauz. Les Montfortains ne les accompagnaient dans leur mission que pour un temps assez bref, surtout pour les présenter aux gens. À compter du 29 septembre 1981, les cinq Oblats se sont occupés des missions de Marolambo et Ambinanindrano. Pendant les trois années qui suivirent, ils travaillèrent et se rencontrèrent assez souvent, formant une sorte de communauté de District, car les deux missions sont proches l'une de l'autre. Bientôt la mission de Mahanoro, qui avait alors besoin de sang neuf, était mise aussi sous la responsabilité des Oblats. Le 8 août 1984, deux nouveaux Oblats sont également arrivés, les PP. Jerzy Wizner et Stanislaw Oler. Dès le mois suivant, ils débutèrent leurs cours de malgache au Centre d'Ambositra. Après un an d'apprentissage de la langue malgache, ils étaient désignés à Ambinanindrano et Marolambo, pour assumer leur responsabilité de missionnaires. L'année suivante, deux nouveaux Oblats arrivèrent: les PP. Klaudiusz Hermanski et Helmut Niesporek. Quand ils eurent atteint le chiffre de onze, il leur devint possible d'établir une nouvelle unité dans la Congrégation, la Délégation de Madagascar (dépendant toujours de la Province de Pologne). Cela se réalisa le 1^{er} décembre 1985. C'était justement le jour d'arrivée de deux autres Oblats, les PP. Henryk Marciniak et Wladyslaw Wasiluk.

I. Les Postes de mission en brousse

Comme notre travail missionnaire à Madagascar a commencé par les missions de brousse, il nous paraît bon que la première partie de notre présentation soit consacrée justement à notre ministère en brousse au Sud du diocèse de Tamatave. Signalons, d'abord, que même jusqu'aujourd'hui, ce ministère est notre ministère principal à Madagascar.

1. Marolambo

La mission de Marolambo couvre un territoire situé à 400 km environ au Sud de Tamatave. L'histoire de l'évangélisation de cet endroit est déjà assez longue. Les pionniers de la proclamation de la Bonne Nouvelle dans ce terrain étaient les Jésuites. En 1920, le P. Pélot descendit, pour la première fois, de la région des Hauts-Plateaux à Marolambo. À l'époque, ce territoire dépendait encore de l'évêque de Fianarantsoa. C'est lui qui y envoya les premiers missionnaires jésuites. Ceux-ci travaillèrent dans la région jusqu'en 1934, année où les Montfortains prirent la relève. En 1934, les chrétiens construisirent une église à Marolambo; l'année suivante, les Montfortains fondèrent une mission dans cette ville de la montagne, accessible seulement à pied ou à cheval. La route devait être construite seulement après la «rébellion» de 1947. Il faut souligner ici que le rôle principal dans la fondation de l'Église dans cette région a été joué par les gens qui ont pris une certaine distance par rapport à leur société d'origine. C'était le cas de plusieurs familles Betsimisaraka qui auparavant ont quitté leurs villages pour essaimer vers d'autres régions, plus particulièrement, vers le centre de la Grande Île, où ils ont reçu le sacrement du baptême dans l'Église catholique. De retour dans leur pays

natal, ils constituaient un noyau assez solide pour résister à l'attrait des coutumes traditionnelles non conformes à la religion chrétienne. Cela leur conférait une certaine identité. Les anciens légionnaires faisaient aussi partie de ce groupe. La plupart d'entre eux ont reçu leur baptême en France. Ces anciens combattants étaient toujours au premier rang dans la direction des communautés chrétiennes de brousse sur la côte Est. Tel était le cas de Justin Leba d'Ambohimilanja et celui du catéchiste Pierre de Sahanavo. Pour terminer, signalons que l'église dédiée aux saints Pierre et Paul à Marolambo a été construite en 1954 et qu'en 1972, le premier prêtre (diocésain) venant de Marolambo a été ordonné dans la ville.

Quand les Oblats sont arrivés à Marolambo, en 1981, ils ont trouvé environ 3000 chrétiens répandus en 63 communautés de brousse. Grâce à des visites pastorales régulières (trois ou quatre par an), on compte actuellement dans la région de Marolambo presque 200 communautés. En 1984, une croix fut dressée par les fidèles à la mémoire de l'Année du Jubilé de la Rédemption. L'évêque en personne vint la bénir. En 1985, les PP. Lis et Sadowski sont partis pour rejoindre Mahanoro, un nouveau poste missionnaire oblat. À Marolambo ils cédaient leur place aux PP. Chrószcz et Wizner. En 1986, on commença la construction du Centre de Formation des Catéchistes. Cette même année, le P. Wadolowski partit pour rejoindre son nouveau poste à Mahanoro. Il laissait sa place au nouveau venu, le P. Hermanski. Entre-temps, on construisit une maison pour les Sœurs et une École Ménagère pouvant accueillir des filles en internat. Après quelques années de recherches, c'est la Congrégation des Sœurs de Marie Réparatrice qui acceptait enfin d'épauler les Oblats dans leur travail pastoral à Marolambo. Elles arrivèrent au mois de mars 1989. On compte actuellement quatre Sœurs qui travaillent avec les Oblats au niveau pastoral. Elles tiennent la pharmacie et s'occupent surtout du Centre de Promotion Féminine, qui accueille chaque année 30 filles venant de la brousse.

En 1989, un nouveau missionnaire, le P. Kwiatkowski, est venu pour travailler dans le secteur d'Ambohimilanja. L'année suivante, le P. Hermanski a été envoyé à Tamatave et sa place a été prise par un autre nouvellement arrivé, le P. Urbanek. En 1991, le Supérieur de la maison, le P. Chrószcz, est parti pour rejoindre les novices à Ambinanindrano. Le P. Kwiatkowski est devenu le nouveau Supérieur à Marolambo. On a fait venir un autre missionnaire, le P. Serwaczak, pour prendre les secteurs Betampona et Ambinanimangabe, dont l'ancien responsable était le P. Chrószcz. Un prêtre diocésain, le P. Édouard, est venu partager la mission avec les Oblats pendant la période d'août 1986 à janvier 1993. En 1994, le P. Urbanek est parti pour rejoindre son nouveau poste à Tamatave. Son secteur a été pris par le P. Kazek. Au mois de novembre de cette même année, le P. Wisniewski s'est installé pour s'occuper du secteur d'Andonabe. Le P. Serwaczak est parti pour Ambinanindrano au mois de janvier 1995. Le P. Ochlak l'a remplacé au mois de mai 1996. De 1996 à 1999, le P. Zukowski a travaillé dans le secteur de Ambohimilanja. En 1998 est venu le P. Szul et en 1999 deux autres Oblats malgaches, nouvellement ordonnés, les PP. Varana et Vanghou.

Dans la nuit du 2 au 3 avril 1995, la maison a été attaquée par des voleurs, alors que n'y résidait qu'un seul nouveau missionnaire, le P. Wisniewski. Après avoir battu et gravement blessé le Père, les voleurs sont partis avec tout l'argent trouvé à la mission.

Les missionnaires ont fait de grands efforts dans le domaine pastoral, par exemple, pour la formation des catéchistes. Une grande salle d'œuvres, destinée aussi bien aux rencontres des mouvements et Associations qu'aux catéchèses, a été réhabilitée. Une fois par an s'y tient une session d'un mois (généralement, au mois de juillet) pour une douzaine de nouveaux catéchistes (ils viennent avec leur femme et les plus petits enfants). Puis il y en a une autre de quatre à cinq jours, destinée aux inspecteurs et aux autres catéchistes. Le nombre des participants totalise alors de 180 à 200 personnes.

Dès le début de leur mission, les Oblats ont encouragé et introduit les différents mouvements ayant pour but l'éducation à la vie chrétienne. D'abord, les Scouts puis d'autres mouvements comme la Croisade Eucharistique, et pour les enfants de 4 à 12 ans, les «Envoyés du Christ» (*Irak'i Kristy*). Ce dernier groupe se trouve au sein du mouvement F.E.T – (*Fikambanana Eokaristikan'ny Tanora*) littéralement, «mouvement eucharistique des jeunes». C'est une organisation qui rassemble les enfants dans leurs villages. Mais chaque année, est

organisée une rencontre générale des F.E.T. qui dure ordinairement cinq jours et qui rassemble environ de 500 à 800 enfants. Il y a aussi des rencontres annuelles des M.D.M.K. (*Mpiray Dinidinika Miarakana amin'i Kristy*), littéralement «ceux qui se réunissent avec le Christ pour dialoguer», une organisation qui rassemble entre 200 et 300 femmes et des hommes. Les rencontres sont organisées dans un des centres de brousse à l'occasion de leur fête patronale, l'Assomption. On trouve encore un grand mouvement connu sous le nom de F.T.M.T.K. (*Fikambanan'ny Tanora Mpamokatra sy Tantsaha Kristianina*), littéralement «Association des Jeunes Producteurs et Paysans Chrétiens», une organisation composée en majorité de jeunes agriculteurs. À l'occasion de leur fête patronale, ce mouvement organise une rencontre de 300 à 400 jeunes pendant quatre jours.

Par ailleurs, depuis un an, un Centre d'apprentissage de menuiserie, sous la responsabilité du Fr. Christian, forme 10 garçons de brousse.

Les Oblats ont commencé la pastorale des vocations locales dès leur arrivée, et ils ont déjà moissonné ce qu'ils ont semé. Le 6 octobre 1996, l'évêque de Tamatave, Mgr René Rakotondrabe, a ordonné deux nouveaux prêtres Oblats malgaches venant de cette même région, les PP. Jean Didier Zanadrafara et Pierre Bruno Efadahy. En outre, la mission de Marolambo a donné aussi beaucoup de religieuses: dans la Congrégation des Filles de la Sagesse, on peut compter trois Sœurs; dans celle des Sœurs de Marie Réparatrice, des jeunes filles postulent aussi cette vocation.

Avant de terminer, signalons que dans le District de Marolambo, sont présents 193 Communautés chrétiennes, 53 inspecteurs et 487 catéchistes. Actuellement, quatre prêtres et un frère oblats travaillent à Marolambo et s'occupent des cinq centres de brousse: Ambohimilanja, Betampona, Ambinanimangabe, Sahakevo et Andonabe-Sud. L'église de Betampona a été inaugurée en 1998 tandis que l'église d'Ambohimilanja et d'Ambinanimangabe est en cours de construction.

2. Ambinanidrano

Ce village de montagne est situé à 60 km à l'Est de Marolambo, sur la route de Mahanoro. Les Montfortains étaient les premiers à fonder une mission dans ce village. C'était en 1950. Cette mission se développait et occupait une surface de 1200 km². Au moment où les Montfortains quittèrent Ambinanidrano, en 1974, on comptait 64 communautés et 2000 chrétiens environ. L'absence de missionnaires durant sept ans a fait diminuer le nombre des communautés dites «vivantes» jusqu'à 13. Dans certaines d'entre elles, on ne trouvait que quelques personnes.

En 1981, les premiers Oblats, les PP. Chrószcz et Krauz, s'y installent, pour continuer ce que les Montfortains ont commencé. Cette nouvelle mission a commencé par les visites des communautés qui «priaient encore» et par la réparation du bâtiment de la mission. Depuis lors, le nombre des chrétiens ne cesse d'augmenter. Après une année de travail, les Oblats ont commencé à organiser le catéchuménat. Quant aux catéchumènes, ils avaient une formation assez longue: trois ou quatre ans. Les missionnaires, lors de leur passage au village, faisaient passer personnellement des examens aux catéchumènes, avant de les admettre au degré suivant de la préparation. Cela afin d'avoir un contact direct avec chaque candidat et pour un discernement avant de lui conférer le Baptême. Ces deux missionnaires ont aussi essayé de réanimer les anciennes communautés de chrétiens qui étaient «mortes»: souvent, la mort du catéchiste entraînait facilement l'absence de la prière dominicale au sein de sa communauté. Quelquefois, les livres de prières étaient usés, donc détruits, et les communautés concernées n'en ont pas eu de nouveaux. Parfois, les problèmes internes de certaines communautés étaient à l'origine de leur affaiblissement ou de leur dissolution.

En 1982, a commencé la construction d'un Centre de formation pour les catéchistes. Concernant cette formation, il y avait un grand problème, à savoir, celui de l'alphabétisation: beaucoup de gens, y compris les aspirants- catéchètes, ne savaient pas suffisamment ni lire ni écrire. Il était alors important de faire appel aux Sœurs, ou aux catéchistes déjà formés à l'École Catéchétique Nationale d'Antananarivo ou à celle d'Ambositra. Les sessions duraient un mois. Le

programme englobait les bases de la vie chrétienne en général: l'Écriture Sainte, la pratique de la prière et de l'enseignement, la diction, la composition des cours de catéchèse à donner, l'école de chant, et aussi des choses nécessaires à la vie quotidienne, comme le jardinage, l'organisation des plantations de café ou du riz. Aux femmes qui accompagnaient les catéchistes, les Sœurs expliquaient les «mystères» de la cuisine, l'hygiène, le soin des petits enfants, la broderie et la couture. Le Centre est composé des quelques petites maisons où habitent les familles des catéchistes en session. Chaque année, les sessions d'un mois se terminaient par une session générale de quatre à cinq jours pour tous les catéchistes. Ces rencontres créaient une bonne ambiance pour l'engagement des laïcs. La plupart des catéchistes étaient encore jeunes.

En 1982, on a commencé à utiliser les moyens audiovisuels, diapositives et films «super-8». En 1984, les missionnaires ont invité à Ambinanindrano leur évêque, Mgr Jérôme Razafindrazaka, pour une grande célébration du Baptême des adultes. Quant aux Mariages, la première moisson n'a vu le jour qu'après cinq ans de travail.

Au mois de mai 1985, le P. Oler, après un cours d'apprentissage de la langue malgache, est venu à Ambinanindrano. Durant les premières années de cette mission, il n'y avait pas encore de division en secteurs parce qu'en tant que supérieur du groupe, le P. Chr—szcz devait s'absenter souvent pour des achats, ou pour certains préparatifs. Lorsque le P. Oler est arrivé, les deux missionnaires ont décidé de diviser leur terrain pastoral en deux secteurs: le Nord et le Sud. Le nouvel arrivé s'occupait du secteur Nord. Les résultats de tous ces efforts ne se firent pas attendre longtemps. Au mois de septembre 1987, justement, pendant sa visite pastorale, Mgr Jérôme Razafindrazaka a baptisé 116 adultes, béni 29 mariages et confirmé plusieurs chrétiens. La même année on a commencé la construction de la nouvelle maison dans la mission d'Ambinanindrano. En 1988, le P. Krauz est parti pour travailler à Tamatave, et le P. Wadolowski est venu pour le remplacer.

Vers la fin des années 80 et au début des années 90, la mission d'Ambinanindrano a connu beaucoup de changements. Entre autres, la création du noviciat. Nous consacrerons ci-dessous plus d'attention au noviciat .

En 1991, le P. Oler, après sept ans de travail dans cette mission, quitta Ambinanindrano pour rejoindre son nouveau poste, Marotsiriry, près de Mahanoro. Le P. Marciniak lui succéda. La même année, le P. Zukowski est venu pour renforcer le groupe. L'équipe du noviciat était formée des PP. Chrószcz et Niesyto. En 1994, le P. Serwaczak a remplacé le P. Chrószcz, et le P. Marciniak, nouvel économiste de la Délégation, a quitté Ambinanindrano. C'était au tour du P. Zukowski de devenir le supérieur, remplacé deux ans plus tard par le P. Koniczek. Cette même année un nouvel arrivé, le P. Kasperski, et l'un des premiers Oblats malgaches, le P. Zanadrafara, ont renforcé la communauté d'Ambinanindrano. Quand en 1998 le P. Koniczek est devenu à son tour économiste de la Délégation, il s'est fait remplacer par un Oblat encore diacre, fraîchement revenu des études au scolasticat international (le premier malgache au scolasticat de Rome), le fr. Rakotondravelo. En 2001, le P. Zanadrafara est remplacé par le P. Efadahy et le P. Rakotondravelo par le diacre Rasamimanana, revenant lui aussi du scolasticat international.

Au niveau de l'infrastructure, les Oblats ont construit une maison pour les Sœurs, une école avec internat destinée aux filles, et un centre catéchétique. Les Filles de la Sagesse ont travaillé avec les Oblats depuis 1992, mais à cause de la route devenue impraticable, elles ont quitté la mission en décembre 1998. Pour terminer, il faut remarquer que les mouvements les plus actifs étaient le F.E.T. (Mouvement Eucharistique des Jeunes) et le F.T.M. T.K. (Association des Jeunes Paysans Chrétiens).

À présent, la mission est divisée en quatre secteurs *faritra*: Ambinanindrano, Befotaka, Ankazotsifantatra et Ambodinivato. Les Communautés de chrétiens sont actuellement au nombre de 103.

3. Mahanoro

Cette ville se situe à 250 km au Sud de Tamatave. Les premières essais d'évangélisation

dans cette région ont eu lieu vers la fin du XIX^e siècle. De temps en temps, les Jésuites de Tamatave ont visité cet endroit et ils y ont fondé un poste de mission. Remarquons que jusqu'au temps des Montfortains, cette importante région coloniale n'a pas connu une vive activité religieuse à cause de la présence trop rare des missionnaires jésuites, et du faible nombre des Prémontrés. L'élan particulier dans ce travail est dû aux «retombées» de la Première Guerre Mondiale: certains Betsimisaraka étaient appelés à titre de soldats dans les bataillons malgaches combattant en France. À leur retour à Madagascar, ils ont pris l'initiative de demander que les missionnaires catholiques puissent résider chez eux. Mgr de Saune d'Antananarivo a choisi les Norbertains pour les districts de Vatomandry et de Mahanoro. Ils y travaillèrent jusqu'en 1933, année de la venue des Montfortains dans cette région. À partir de 1921, le P. Plantevin, Jésuite, résidait à Mahanoro. Il commença par la construction d'une église, N.-D. de l'Assomption, achevée en 1928. Il a édifié aussi une maison pour les Sœurs, lesquelles sont arrivées quelques années plus tard. Durant les années 1930-1933, le P. Vincent de Paul Cotte, Norbertain, de résidence à Vatomandry, visitait Mahanoro. Vers la fin de 1933, les Montfortains se sont installés dans cette mission. Les Sœurs, Filles de la Sagesse, ne sont arrivées à Mahanoro qu'en 1934.

La mission de Mahanoro constitue une base d'approvisionnement pour les missions d'Ambinanindrano et de Marolambo. C'est pour cette raison que les Oblats ont pensé, depuis le début de leur présence dans le secteur, à la prendre en main. Mais il fallut attendre quatre ans avant que cela ne se réalise: le P. Marian Lis, premier Oblat, s'installe au mois d'octobre 1985 à Mahanoro. Les bâtiments de la mission sont en principe solides, mais il était nécessaire d'en assurer l'entretien, par exemple, au niveau de l'électricité. La paroisse de Mahanoro a été dirigée pendant dix ans par le P. Guégnard, Montfortain. L'église même avait besoin de réparation, surtout à l'intérieur. Notons que les groupes de chrétiens de différentes organisations faisaient de leur mieux, et ils ont accepté les changements personnels avec beaucoup d'espoir.

En 1986, le P. Sadowski prenait en main le secteur Sud de Mahanoro et la mission de Masomeloka, délaissée par les Montfortains depuis 1974. Après lui vint le P. Wadolowski. Puis se sont succédés les PP. Niesporek (1988- 1990), Wasiluk (1990-1991), Oler (1991-2001) et Zukowski (depuis novembre 1999).

La mission de Mahanoro a vu se succéder les missionnaires suivants: le Fr. Wolniak (1992-93), le P. Niesyto (1988-1990) et le P. Marciniak (1993- 1995). Le P. Pabian (1992-1993) y travailla pendant un an, mais après un accident grave, il dut retourner en Pologne. Au mois de février 1991, le P. Lis, travaillant à Mahanoro depuis 1985, a été nommé Supérieur de la Délégation de Madagascar. Il a donc quitté la mission de Mahanoro au début de 1995 pour se rendre à Tamatave. Depuis le mois de janvier 1995, le P. Chrószcz devint curé à Mahanoro et s'occupait du secteur Nord (Betsizaraina et Tsaravinany, avec 32 villages). Au mois d'octobre 1994, un nouveau missionnaire, le P. Modrzewski, remplaçait le P. Pabian dans ce secteur qui comporte 37 villages et se divise en 6 sous-secteurs. Depuis octobre 1995, le Fr. Guzik était l'économiste de la maison tout en travaillant à la menuiserie. En 1997, le P. Wisniewski a remplacé le P. Modrzewski; l'année suivante, le P. Kazek remplaçait à son tour le P. Hermanski et en 2001, le P. Josoason succédait au P. Efadahy.

Durant quelques années, les Oblats ont habité aussi dans le centre de Marotsiriry dirigé par les Filles de la Sagesse. Ce centre a été fondé en 1971 par les Montfortains en vue de la promotion rurale. Autour du centre, existent 21 Communautés chrétiennes. Pendant les années 1991-1994, le P. Oler y séjournait comme missionnaire. À présent, ce sont les missionnaires de Mahanoro qui visitent ce poste de temps en temps.

La maison de Mahanoro, construite par les Montfortains il y a 30 ans, sert actuellement aux réunions, aux retraites et aux recollections des Oblats du secteur Sud. En outre, ces derniers ont construit de nouveaux bâtiments, une menuiserie (en 1993), une salle de rencontres et un centre de formation catéchétique. Les Sœurs de la Congrégation des Filles de la Sagesse participent actuellement au travail pastoral et aident à la catéchèse. Elles dirigent aussi une école primaire dont une partie des bâtiments a été construite par les Oblats. Les Oblats de Mahanoro ont donné la priorité dans leur activité pastorale à la promotion rurale et à la formation des catéchistes. Auparavant, ils ont envoyé les candidats au centre d'Antsiramandroso (près de

Tamatave), aussi bien pour la formation catéchétique que pour la formation technique rurale. Il est de tradition que les Oblats s'occupent de la pastorale des prisonniers à Mahanoro. Il faut les secourir souvent par une aide alimentaire, comme par exemple, après le tout récent cyclone. Pour finir, disons qu'actuellement il existe quatre secteurs: Marotsiriry, Tsaravinany, Manjakandriana et Mangoro. Le nombre des Communautés chrétiennes atteint le chiffre de 124.

4. Masomeloka

C'est un dynamique village à 70 km au Sud de Mahanoro. Il est situé entre l'Océan Indien et le Canal Pangalana. Sa population compte environ 1300 habitants: les Betsimisaraka, les Indo-Pakistanaï, les Chinois et les Merina. Pour aller de Mahanoro à Masomeloka, il est plus facile de passer par la voie de mer, surtout sur le Canal Pangalana, en vedette. Sur la route des voitures, il y a des obstacles énormes: trois fleuves la coupent successivement près de leur estuaire dans l'Océan Indien.

La Mission a été fondée par les Montfortains en 1957. Ils y ont construit une grande église sous le patronage de saint Pierre, ainsi qu'une maison pour les Pères. À cette époque, le diocèse de Tamatave était plus vaste qu'actuellement. Il s'étendait vers le sud et englobait une grande ville, Nosivarika. Masomeloka se rangeait parmi les postes de Mahanoro et de Nosivarika. Lorsqu'en 1968, un nouveau diocèse a été créé, celui de Mananjary, Masomeloka a pris la dernière place sur la carte au sud du diocèse de Tamatave. Les Montfortains l'ont quitté en 1974.

De 1986 à 1999, quand les Oblats ont pris en main la mission de Mahanoro, Masomeloka existait comme un poste secondaire. Dès le début de la mission oblate, le P. Sadowski a visité ce poste pendant une année. Après son départ, le P. Wadolowski l'a remplacé dans ce travail. Pour son voyage, il utilisait souvent une vedette. Pendant les années 1988-1990, le P. Niesporek s'est vu confié la responsabilité de ce poste. Il était le premier à résider à Masomeloka, faisant toujours partie de la communauté oblate de Mahanoro. En 1990-1991, le P. Wasiluk lui succédait et de 1991 jusqu'à nos jours, c'est le P. Oler qui occupait ce poste. Depuis novembre 1999, le P. Zukowski est venu le seconder. Masomeloka est donc devenu, de poste secondaire qu'il était toujours, une mission. On y trouve actuellement 42 communautés de brousse. Il y existe des organisations comme les F.E.T., F.T.M.T.K. et M.D.M.K. Un des plus grands problèmes rencontrés, c'est celui de la situation des écoles. Toutefois, les adultes arrivent à lire et à écrire; malheureusement, les jeunes semblent retourner à l'analphabétisme.

5. Brousse autour de Tamatave

En 1989, le P. Marciniak vint à Tamatave pour assumer la responsabilité d'un secteur de la brousse Tamatave-Ouest et Tamatave-Sud. Pendant ce temps-là, il a habité à N.-D. de Lourdes. Comme premier Oblat de brousse, il s'est vu chargé de trois secteurs. L'un confié à un prêtre malgache, le P. Félix (Volobe jusqu'à Saviavy), et deux autres à un Montfortain, le P. Lonni (l'un sur le canal Pangalana, l'autre à Lalaby, sur la route vers Antananarivo, dans la région de mine de graphite – Andranobolaha, Andranokobaka et Ambodibonara).

Puis, ce sont les PP. Urbanek et Hermanski qui lui ont succédé. Ce travail était poursuivi par un nouveau missionnaire, le P. Majewski. Il y a œuvré pendant deux ans; puis, il a reçu une obédience comme père spirituel au Scolasticat d'Antananarivo. En 1996-1997, le P. Kwiatkowski et en 1997-1998, le P. Kasperski ont continué son travail. Ils ont de nouveau partagé ce terrain en deux secteurs. L'un, Volobe et l'autre Ambodibonara (comprenant les sous-secteurs de Mahatsara, Andranobolaha et Andranokobaka).

Dans Volobe ont travaillé les PP. Kwiatkowski, Modrzewski et Nivonjaka. Dans le deuxième secteur travaille le P. Kasperski. À l'heure actuelle, c'est le P. Janiak qui est responsable du secteur comportant quatre centres dont les plus grands sont Mahatsara, Ambodibonara, Andranokobaka et Andranobolaha.

À chaque période de vacances, les Scolastiques oblats viennent aider les prêtres. Ensemble ces deux secteurs comptent 75 fiangonana (43 à Volobe et 32 à Ambodibonara).

6. Tsaratanana

La mission de Tsaratanana était la première mission des Oblats située en dehors du diocèse de Tamatave. Elle se trouve loin de la côte Est où travaillent la majorité des Oblats. Elle est plutôt proche de la partie Ouest de l'Île, ce qui lui donne un climat un peu différent, plus sec qu'à l'Est. La population de la ville de Tsaratanana compte environ 4000 habitants. Étant le centre de cette région éloignée de Mahajanga (300 km), elle abrite des ethnies diverses: les Betsileo, les Merina, les Sakalava, les Marofotsy, etc. Dans cette région, ont travaillé aussi les Luthériens, les Calvinistes, les Anglicans et quelques sectes, ainsi que des groupes d'hindous et de musulmans. Ceux qui pratiquent la religion traditionnelle malgache y constituaient toujours la majorité de la population. Les Catholiques ne comptaient que 900 personnes. Dans le terrain de la mission, il y avait 40 villages. Dans 13 seulement existaient des communautés catholiques. Il a fallu parcourir 100 km à pied pour arriver jusqu'aux limites de ce terrain.

L'évangélisation de cette région a commencé déjà vers 1910. Cependant le passé colonial ne favorisait pas l'épanouissement des Communautés de brousse. L'église Notre-Dame des Victoires fut bâtie en 1916. À cette époque, il existait encore un bon nombre de Communautés, mais suite au départ des missionnaires français, ce nombre a diminué. Les Oblats ont alors entrepris surtout de renouveler la foi des fidèles. Avant nous, ce terrain était le champ pastoral des Spiritains, mais vu les problèmes au niveau du personnel, ils furent finalement obligés de l'abandonner.

Mgr Armand Gaétan Razafindratandra (actuellement cardinal et archevêque d'Antananarivo), a demandé, lors d'un séjour à Rome, des missionnaires auprès de différentes Congrégations. À la suggestion du T.R. P. Zago, Supérieur Général, nous avons décidé de prendre cette mission. En vue de préparer le champ pastoral pour accueillir les nouveaux missionnaires, l'évêque a fait revenir pour quelque temps les Spiritains pour les introduire dans le terrain de mission.

Au mois d'octobre 1989, le P. Wizner rejoignit à Tsaratanana deux prêtres, un Spiritain et un Diocésain. Ils travaillèrent ensemble pendant une année. En octobre 1990 est arrivé le P. Koniczek. Le P. Wizner a quitté la Mission en mai 1992 pour être nommé supérieur du scolasticat oblat à Antananarivo. Le Fr. Kloch le remplaça en octobre 1992. Les Oblats sont restés à la tête de la mission de Tsaratanana, ainsi que de la brousse qui englobait 13 Communautés. La première ordination sacerdotale dans cette ville représenta le plus grand et le plus important événement pour toute la mission depuis 50 ans. Toute la population se joignit à cette grande fête: les Catholiques, les Protestants et même les Musulmans.

La maison de la mission était située à côté de l'église. Un peu plus loin, se trouvaient les bâtiments de l'école et la maison des Sœurs du Sacré-Cœur de Jésus et Marie, arrivées en 1959. Cette école, dirigée par les Sœurs, est capable d'accueillir 800 élèves. En 1996, le contrat entre les Oblats et le diocèse de Mahajanga a expiré. En conséquence, les Oblats ont quitté définitivement cette mission au mois de septembre de cette année.

II. Les paroisses en ville

1. Paroisse Notre-Dame de Lourdes à Tamatave

La paroisse Notre-Dame de Lourdes était le premier poste malgache confié aux Oblats dans la ville épiscopale. Cette paroisse, l'une des plus grandes de la ville, n'a été confiée aux Oblats qu'en 1988. L'évangélisation de Tamatave était contemporaine des débuts de la mission sur les Hauts-Plateaux, dans la région de Tananarive. Le 13 octobre 1861, un Jésuite français, le P. Bobillier, a célébré, pour la première fois, l'Eucharistie dans cette ville. Trois mois plus tard, d'autres venaient l'y rejoindre. En 1869, a été érigée la première église en bois, sous le patronage de saint Joseph. Trois ans plus tard, elle était détruite par un cyclone. On l'a reconstruite en 1876. Un autre Jésuite, le P. Eckhert, fut le fondateur de la paroisse Notre-Dame

de Lourdes. Cette paroisse, située dans le quartier Ouest de la ville appelée *Tanambao* littéralement, «nouvelle ville», était la deuxième paroisse catholique de la ville. Dans le territoire de cette paroisse les Sœurs et les Frères ont fondé leurs écoles. Le 3 mars 1927, cette nouvelle église était détruite à son tour par un autre cyclone. Puis elle était rebâtie. Les livres paroissiaux débutent en 1929. Mais officiellement, la paroisse Notre-Dame a été érigée en 1936.

En 1987, l'évêque de Tamatave, Mgr Jérôme Razafindrazaka, a décidé de confier cette paroisse aux Oblats. Un tel poste pouvait leur servir de pied-à-terre dans la ville épiscopale. Au début, le P. Sadowski y était à titre de vicaire paroissial, étant responsable d'un quartier appelé Analakininina, dans le bidonville de Tamatave. En même temps, il était aumônier au lycée *Stella Maris*, dirigé par les Frères des Écoles Chrétiennes. En 1988, le P. Krauz, arrivé à Tamatave, est devenu le premier curé oblat de cette paroisse. Le P. Sadowski rejoignit l'équipe des formateurs au Grand Séminaire Paul VI à Diego-Suarez (Antsiranana), où étudiaient les premiers scolastiques oblats malgaches.

La paroisse Notre-Dame de Lourdes peut servir d'exemple lorsqu'il s'agit du travail pastoral en ville. Elle est divisée en sept quartiers dont chacun a son propre patron. Le Comité paroissial travaille bien, prenant une part effective dans la gestion de la paroisse. Une équipe de 60 catéchistes les enseigne la Catéchèse, à titre bénévole, à près de 1900 enfants et jeunes. De nombreux mouvements chrétiens comme: MDMK, les Scouts, les FET, la Chorale, ont trouvé une bonne ambiance pour leur épanouissement. De même, les groupes caritatifs, liturgiques et spirituels des jeunes de la paroisse qui organisent pour les autres des retraites, pèlerinages, etc., attirent beaucoup de membres dans leurs rangs. À partir du 25 juin 1989, chaque samedi, ou la veille d'une Fête, la paroisse offre un repas chaud aux gens dans le besoin. Grâce à cette base logistique adaptée aux secours des pauvres, la paroisse a été la seule et la première en mesure d'apporter de l'aide aux habitants de la ville après le cyclone «Géralda» (02.02.1994). Les autres structures d'aide ne sont arrivées qu'une semaine plus tard. Pendant plus d'un mois, les gens chassés par le cyclone occupaient tous les locaux disponibles dans la paroisse, même l'église. Deux mois plus tard a commencé la «grande reconstruction». Le curé de la paroisse, avec ses équipes d'ouvriers, a construit 130 maisons en bois dans différents quartiers de la ville pour les plus pauvres familles. Dans le quartier d'Analanakininina, sur le terrain accordé par les autorités de la ville, le P. Krauz a construit huit cases où ont été logées les femmes, veuves ou délaissées par leur mari. D'habitude, elles avaient plusieurs enfants en bas âge et elles étaient sans travail fixe. Pour aider leur réinsertion sociale, a été construit sur le même terrain, grâce aux fonds de la Coopération Française, un centre d'apprentissage de travaux manuels, ouvert aussi pour les femmes et les filles du quartier. Les Sœurs de Marie- Réparatrice s'occupent du fonctionnement du centre.

2. Paroisse Saint Jean-Baptiste et autres activités à Tamatave

En 1986, un prêtre diocésain, le P. Marcel Rabe, curé de Notre-Dame, a construit là-bas une église en bois. À partir de mai 1989, le P. Marciniak s'occupait d'Analakininina, étant aussi responsable d'un secteur de brousse du côté de Tamatave. C'est lui qui a fait planter 80 cocotiers sur la dune, dans la limite Est de la parcelle paroissiale. En 1990, le P. Hermanski a pris sa relève à Tamatave. Le 2 février 1994, le cyclone «Géralda» a ravagé la ville de Tamatave à 80% et a totalement détruit l'église d'Analakininina. Le P. Hermanski, avec la communauté des chrétiens, a réussi à dresser un abri en utilisant les restes de l'ancienne église. C'est là-dedans que les gens priaient le dimanche pendant presque quatre ans. La nouvelle église en dur, dédiée à saint Jean-Baptiste, a été construite par le P. Krauz de mars à juin 1997.

Au mois de juin 1998, l'église d'Analakininina est devenue la huitième église paroissiale dans la ville. Depuis ce temps, le P. Kasperski est le Curé de cette petite paroisse, tout en étant responsable du Pré-noviciat.

À Tamatave, les Oblats apportent souvent leur aide aux différentes paroisses. Dans le domaine pastoral, ils restent en collaboration avec les Sœurs. Ensemble ils s'occupent de l'aumônerie de la prison, située dans le voisinage de l'église de Notre-Dame. Actuellement, ils sont chargés aussi du monde maritime dans l'«Apostolat de la Mer», ainsi que de l'aumônerie

universitaire.

3. Paroisse Saint Eugène-de-Mazenod à Fianarantsoa

En 1998, l'archevêque de Fianarantsoa a proposé aux Oblats la fondation d'une nouvelle paroisse à Sahalava, un quartier très pauvre de Fianarantsoa. Les Oblats ont accepté cette proposition et la construction de l'église, commencée au mois de mai 2000, est déjà en cours d'exécution. Le P. Wizner travailla pendant une année comme premier responsable de cette œuvre. Actuellement, c'est le P. Modrzewski qui l'a prise en charge.

III. Diverses méthodes d'évangélisation

1. L'inculturation commence avec l'initiation à la langue

Après avoir présenté les principaux travaux des Oblats, nous allons à présent regarder leur façon de procéder. D'abord, il faut avouer que nous n'avons élaboré aucune méthode de travail qui nous soit propre, car nous avons trouvé fécondes et efficaces les méthodes adoptées jusque-là par nos prédécesseurs. Aucune méthode, en effet, n'est parfaite, mais celles-ci avaient plus d'avantages que d'inconvénients. Comme la première étape à franchir dans la tâche missionnaire d'évangélisation est l'initiation à la langue vernaculaire d'un pays, il nous fallait d'abord apprendre le malgache. Outre le français qui est, jusqu'à présent, indispensable dans les affaires urbaines, il nous était également nécessaire de nous initier à la langue malgache. D'ailleurs, l'inculturation doit passer par la traduction, qui exige une certaine maîtrise de la langue du pays à inculturer. Pour ce faire, chaque Oblat qui arrive à Madagascar doit se soumettre à ce processus d'inculturation en consacrant un an aux cours de malgache. Certains missionnaires l'apprenaient à la capitale (diocèse d'Antananarivo) ou à Fianarantsoa. La majorité a fréquenté le centre d'études de la langue et de la culture malgaches à Ambositra, destiné aux nouveaux missionnaires.

2. La méthode de visite en brousse

Pour mieux annoncer la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ, les missionnaires oblats ont repris la même méthode de visites itinérantes dans les communautés de brousse, qui existait auparavant. Mais ils l'ont modifiée un peu. Dans les villages ils trouvent des communautés dont le niveau de vie est vraiment très bas. Pour être le plus proches possible de ces gens et aussi pour leur donner, sans exception, une occasion d'entendre la Parole de Dieu, ils partagent leur vie, acceptent la nourriture, et habitent leurs maisons pendant la visite du village. La plupart de ces communautés ne sont accessibles qu'à pied. Souvent, le climat tropical rendait très difficiles les visites pastorales. Le missionnaire part pour une tournée de 10 à 20 jours, sinon plus. Pendant son séjour dans une communauté, le missionnaire célébrait l'Eucharistie, administrait les sacrements, donnait des instructions et faisait subir des examens aux candidats au Baptême. Il vérifiait aussi le travail des catéchistes et rencontrait les fidèles chez eux. En général, ces visites ont lieu trois ou quatre fois par an. Elles s'intensifiaient surtout à l'approche des deux grandes fêtes de l'année (Noël et Pâques). De temps en temps se tenaient également des rencontres de chrétiens au niveau de certaines régions ou secteurs. Les gens venaient des centres de brousse et des villages, pour rester pendant quelques jours avec le missionnaire et suivre leur retraite.

Chaque «mission» avait ses propres Communautés à visiter en brousse. Quand les premiers Oblats sont arrivés à Marolambo, elles étaient au nombre de 66: à Ambinanindrano, 12; à Mahanoro, 53; à Masomeloka, 29. Les années suivantes, leur nombre a rapidement augmenté. Après 20 ans de travail, dans le diocèse de Tamatave, plus de 500 communautés de base sont desservies par les Oblats.

3. La pastorale en ville

En général on peut comparer le travail pastoral dans les grandes villes au travail

paroissial dans des pays ayant une tradition catholique plus ancienne. Il y a la pastorale des sacrements, les préparations au Baptême ou à d'autres sacrements, la catéchèse, le tout assuré par des chrétiens laïcs. La préparation au mariage se fait au niveau de la ville. Il y a des groupements et des mouvements, des enfants de chœur, le mouvement FET pour les enfants, MDMK (ancien ZMM et LKM) pour les adultes, les scouts, Iraka i Kristy. Le Curé de Notre-Dame à Tamatave est responsable de formation catéchétique dans la ville et dans le diocèse.

4. Le catéchuménat

Un important événement dans notre travail pastoral fut d'introduire l'institution du catéchuménat. Cette institution a une grande valeur dans la tradition de l'Église, mais elle était négligée depuis longtemps. Déjà, durant la seconde année de travail à Madagascar, les Oblats ont commencé à accepter les gens au catéchuménat. Cela permettait d'encadrer le grand nombre de gens qui voulaient se faire baptiser. Par exemple, après quatre ans de travail à Ambinanindrano, 1600 catéchumènes ont été formés par les PP. Krauz et Chrószcz. En principe, le catéchuménat dure deux ou trois ans. Mais dans certains cas, les couples demandaient une période plus longue pour se préparer, conscients que le Baptême, qu'ils allaient recevoir, donnerait à leur mariage traditionnel un caractère sacramentel et indissoluble! L'institution du catéchuménat est pratiquée actuellement par tous les missionnaires oblats.

5. Les catéchistes

Les Oblats ont construit des centres catéchétiques à Marolambo, à Ambinanindrano, à Mahanoro et à Masomeloka. Cela n'est pas étonnant puisque les plus proches collaborateurs des missionnaires ne sont autres que les catéchistes. En général, il y a trois niveaux dans le service des catéchistes. Les «catéchistes de base» – ceux qui travaillent dans leurs villages – constituent le premier niveau. En principe ils sont deux, voire trois, pour assurer la relève en l'absence de l'autre. Ce sont eux qui président à la prière du dimanche et enseignent la catéchèse. Ils détiennent les livres de la communauté et renseignent le Père, à son passage, ou quand ils le visitent à la mission, au sujet des gens et de leurs problèmes. Ils forment le groupe le plus important de la mission. Le second niveau est formé des «catéchistes-inspecteurs» dont les activités et les capacités vont plus loin que celles des précédents. En principe, les catéchistes classés dans cette catégorie ont bénéficié d'un surplus de formation. On leur confie la responsabilité des «visiteurs» de quatre à cinq villages. Ils vérifient le travail des catéchistes en place. Au troisième niveau se trouvent les *mpanentana katekista*, issus du Centre National de Formation Catéchétique (C.N.F.C.) d'Antananarivo ou bien de Ambositra. Ils sont peu nombreux, mais dotés d'un bagage intellectuel supérieur par rapport aux autres. Ils épaulent le prêtre dans la tâche de formation des catéchistes, à la mission ou en brousse.

En 1997, le P. Krauz, responsable de la Catéchèse diocésaine à l'époque, construisit dans le quartier de Tamatave – Androranga le centre St-Vincent- de-Paul pour la formation des catéchistes de brousse. On y accueille chaque année 12 catéchistes de tout le diocèse. Ils viennent avec leur femme et les plus petits enfants. Pendant dix mois, il apprennent les fondements de la foi et la Bible. Ils approfondissent la liturgie et la musique sacrée, composent les leçons de catéchèse, ou préparent les sermons du dimanche dans un langage accessible aux auditeurs de la campagne. On corrige la prononciation pendant la lecture. Ils prennent en outre connaissance des rudiments de l'administration paroissiale, des choses utiles à la vie quotidienne, comme le jardinage, la saine cuisine – ce qui profite aussi, plus tard, aux pères en tournée! – la menuiserie, la puériculture, l'hygiène, etc.

La plupart des «catéchistes de base» ont reçu leur formation de plusieurs mois (au moins un mois) au centre catéchétique de Marolambo, de Mahanoro, d'Ambinanindrano, ou de Tamatave – Androranga, ou encore au centre de formation agricole d'Antsiramandroso. Ils sont entretenus durant leur temps de formation et travaillent aux champs ou aux ateliers, de telle sorte qu'ils améliorent ainsi leur potentialités.

6. Activités sociales

Quant à la formation humaine des femmes, les religieuses du lieu s'en occupent. Ce genre de formation englobe les travaux manuels comme le tricot, la couture, la broderie, la vannerie, et aussi l'alphabétisation, l'hygiène, la cuisine, la puériculture, etc. Les Oblats travaillent en outre pour l'éducation chrétienne des enfants (FET), des jeunes gens (FTMTK) et des adultes (MDMK). Soulignons qu'ils sont également actifs dans le mouvement œcuménique. Pour aider les pauvres, les Oblats ont créé, ou plutôt ils ont été aidés à créer des centres de formation agricole, de promotion féminine et de formation en menuiserie. Souvent, en brousse, ils apportent leur aide aux malades en distribuant ou en vendant des médicaments à prix modique. Après les cyclones et durant les épidémies de choléra, les pauvres victimes des tragédies ont également bénéficié d'un large éventail d'aide matérielle.

IV. Les Oblats Malgaches

1. Les candidats et le Pré-noviciat

Au début, préoccupés par les multiples problèmes pastoraux, la faiblesse relative de leur «langue malgache» et leur insertion dans le brousse profonde, les Oblats ne pensaient pas tellement aux vocations. Les Montfortains eux-mêmes n'en ont pas eues pendant de longues années, et le Petit Séminaire diocésain resta fermé durant une quinzaine d'années. Pourtant les Oblats se sont rendu compte que beaucoup de jeunes s'intéressaient à leur Congrégation. Le P. Chrószcz, premier Supérieur de la Délégation, a décidé de commencer l'œuvre des vocations et de la formation. À partir de 1984, le P. Krauz a été chargé des «premiers contacts» et de la correspondance, à défaut de contacts personnels. La première rencontre avec les candidats, organisée à Ambinanindrano en juillet 1985, a été faite sous forme de retraite, dirigée par le P. Krauz. Les différentes rencontres donnaient des fruits divers. Incités par notre exemple, les responsables du diocèse de Tamatave ont réouvert le Petit Séminaire. Les Oblats s'intéressaient davantage à l'œuvre des vocations, mais les possibilités ont été limitées principalement au territoire de leurs missions (alors Ambinanindrano, Marolambo, Mahanoro). Le P. Krauz rejoignit son poste de curé à Tamatave: le «secrétariat des vocations» et le pré-noviciat ont donc changé de place. Une partie de la maison Notre-Dame de Lourdes était aménagée en «foyer de jeunes» pour les candidats à la vie oblate. Deux ans plus tard, le P. Hermanski est devenu responsable des contacts avec les candidats pour notre Congrégation. En 1990, le pré-noviciat comptait 14 jeunes, dont 5 avaient déjà leur baccalauréat. En 1995, ils étaient 9. Il était alors impossible d'accepter plusieurs candidats à la fois, compte tenu du nombre très limité des places.

En 1995, les Oblats ont acheté un terrain dans un quartier de Tamatave désigné sous le nom de Tanamakoa. Ils y ont construit le pré-noviciat et la maison d'administration de la Délégation de Madagascar. La construction était achevée en août 1996. La même année, le P. Niesyto, alors Maître des novices, a été affecté à Tanamakoa pour devenir responsable de la formation de nos candidats au Pré-noviciat. Le Fr. Kloch l'a secondé. Cette nouvelle maison est placée sous le patronage du bienheureux Joseph Gérard. Après le départ du P. Niesyto, le P. Kasperski a été nommé pour lui succéder. Depuis quelques années, une fois par an, pendant les grandes vacances scolaires, se tient une rencontre des candidats, connue sous le nom de «camp de vocations». Les jeunes, qui restent en correspondance avec nous, sont invités à passer quelques jours dans la communauté, pour une meilleure connaissance réciproque. Ceux qui sont alors admis reviennent au début d'octobre pour commencer le pré-noviciat. Après neuf mois de vie dans cette première étape, ils peuvent demander à être admis au noviciat. En cette année 2001, les candidats au pré-noviciat sont au nombre de huit.

2. Le Noviciat

Le Supérieur Général, le T.R.P. Marcello Zago, a trouvé lui-même l'emplacement de notre actuel noviciat, lors de sa visite à Madagascar en 1988. En visitant la mission d'Ambinanindrano, il a vu les nouveaux bâtiments situés dans un environnement très agréable et tranquille: l'idée lui est donc venue d'y fonder le noviciat. Toutes les démarches nécessaires étant

faites, la première promotion, ayant pour Maître des novices le P. Jan Wadolowski, a commencé sa formation au mois de septembre 1989. Parmi les novices de cette promotion, il y avait le scolastique Jean Didier Zanadrafara (qui a déjà fini ses études philosophiques au Grand Séminaire de Diego- Suarez) et le fr. Augustin Zafimanantsoa, qui voulait devenir frère oblat. Au mois de janvier 1990, le maître des novices devait quitter Madagascar pour raison de santé, et cette responsabilité a été confiée temporairement au P. Oler, afin d'attendre le P. Sadowski qui était encore au Grand Séminaire à titre d'éducateur. À son arrivée, ce dernier a assumé la responsabilité de Maître des novices. Le 9 septembre 1990, les novices de la première promotion prononcèrent leurs premiers vœux en présence du P. Chrószcz, supérieur de la Délégation.

En 1991, les PP. Chrószcz et Niesyto sont venus à Ambinanindrano pour s'occuper de la deuxième promotion du noviciat: le premier, à titre de maître des novices; le second, en tant que son assistant. Les novices de la seconde promotion, au nombre de neuf, ont terminé leur noviciat en prononçant leurs premiers vœux le 9 septembre 1992. L'année suivante, trois novices, ayant pour maître le P. Niesyto, ont fait cette année canonique. Après le départ du P. Niesyto en 1997, on a confié cette responsabilité au P. Serwaczak. En 2000-2001, il n'y eut que deux novices.

3. Le Scolasticat

Le travail des vocations a commencé à porter ses premiers fruits. En 1986, le premier candidat, Jean Didier Zanadrafara, a commencé ses études philosophiques au Grand Séminaire Paul VI à Diego Suarez. À cette époque, le P. Sadowski était parmi les éducateurs du Grand Séminaire comme père spirituel. Il accompagnait ainsi nos candidats oblats, étudiants au Séminaire diocésain. En 1991, les Oblats voulaient envoyer à Diego les cinq scolastiques suivants, mais l'archevêque, Mgr Albert Tsihoana, et le recteur du Grand Séminaire ont annoncé que faute de places disponibles, ils ne pouvaient être accueillis.

En conséquence, l'administration de la Délégation a décidé de construire une maison pour les scolastiques à Antananarivo. Un terrain fut alors choisi dans un quartier de la capitale appelé Soavimbahoaka. La maison a été prévue pour 11 scolastiques et 3 oblats-formateurs. La construction du scolasticat était terminée au mois de novembre 1992. La première équipe de formateurs était composée du P. Sadowski et du Fr. Guzik. Faisaient partie de la première promotion les frères scolastiques Michel Nivonjaka Josoason, Alphonse Philibert Rakotondravelo, Anselme Varana, Jean Claude Vanghou, William Meng et Armand Rakotomalala. Les scolastiques étudiaient au Grand Séminaire de Tananarive à Ambatoroka (quartier de la capitale) et habitaient dans notre maison. Au mois de janvier 1992, le P. Sadowski démissionnait de sa fonction de supérieur du scolasticat et quittait son travail missionnaire à Madagascar. Le supérieur de la délégation désigna alors le P. Wizner comme nouveau supérieur. En 1994, les PP. Chrószcz et Serwaczak furent nommés comme pères spirituels de 13 scolastiques. Parmi ces derniers, le frère scolastique Alphonse Rakotondravelo fut envoyé à Rome pour poursuivre ses études au Scolasticat International oblat. Le P. Majewski, après une année de préparation en France comme formateur, est venu renforcer l'équipe de formateurs au Scolasticat.

Lorsqu'en 1995, le Grand Séminaire d'Ambatoroka (Antananarivo) est devenu «Institut Catholique de Madagascar», on organisa des Séminaires Interdiocésains dans trois Archidiocèses. Nous étions obligés de suivre le mouvement, compte tenu du fait que notre scolasticat ne paraissait pas être assez vaste pour tous les scolastiques. Il a donc été décidé de construire un nouveau scolasticat à Fianarantsoa (ville à 420 km au sud de la capitale) dans un quartier appelé Mahamanina. Le Fr. Wolniak prépara d'abord le terrain: clôture, voie d'accès, eau et électricité. Puis le P. Marciniak a été chargé de la construction. La construction du scolasticat Saint-Eugène-de-Mazenod fut achevée à la fin de 1998. Le P. Lis en a été nommé le premier supérieur. Pendant l'année académique 2000-2001, 14 scolastiques font leurs études au Grand Séminaire et un est en régence (stage) à Tamatave. Il est à signaler qu'après trois ans d'études, tous les scolastiques font obligatoirement une année de régence dans une équipe pastorale de brousse, ou en ville. À part les scolastiques, il y a aussi 3 frères à vœux temporaires.

4. Oblations perpétuelles et ordinations

Un jour mémorable pour tous les membres de la Congrégation fut le jour d'ordination des premiers Oblats malgaches, le 6 octobre 1996, à Marolambo. Il s'agit de Jean Didier Zanadrafara et de Pierre Bruno Efadahy. Marolambo est leur ville d'origine. Les Oblats y travaillent depuis 1981. Ils ont été ordonnés prêtres par l'évêque de Tamatave, Mgr René Rakotondrabe. Le P. Jean Didier a reçu sa première obédience pour Ambinanindrano et le P. Bruno pour Mahanoro. D'autres ordinations suivirent: en 1997, le P. Josoason Nivonjaka Michel, en 1999, les PP. Varana Anselme, Rakotondravelo Alphonse, Vanghou Jean-Claude et Meng William. En novembre 2000, le frère scolastique Rakotovo François de Paule, et en janvier 2001, le frère scolastique Rasamimanana Gilbert ont prononcé leurs vœux perpétuels à Fianarantsoa et à Rome. Ils sont déjà ordonnés diacres.

Il est à noter que parmi ces premiers Oblats malgaches, deux ont étudié à Rome au Scolasticat International. L'un d'eux poursuit maintenant à Rome sa spécialisation en théologie morale. En 2000, le P. Meng, premier Oblat malgache, est parti travailler à Hong Kong (en passant par la Province d'Australie).

V. Autres oeuvres et administration de la délégation

1. La maison d'accueil à la capitale Antananarivo

En 1998, après le déménagement du Scolasticat à Fianarantsoa, l'ancien Scolasticat est devenu une maison d'accueil en même temps qu'une maison de formation pour les frères qui continuent encore leurs études à l'Institut Catholique de Madagascar, ou au Centre National de la Formation Catéchétique. Ce dernier type de formation est destiné uniquement à nos frères.

2. Centre audiovisuel OMIFILM

Au moment où les Oblats entamaient la construction du Scolasticat à Fianarantsoa, en 1996, l'archevêque de ce diocèse, Mgr Philibert Randriambololona, alors président de la Commission Épiscopale pour la Communication Sociale, a exprimé le désir de confier aux Oblats la charge d'un centre audiovisuel. Au mois de mai 1997, les Oblats ont décidé d'accepter ce genre d'apostolat. Le P. Krauz, Supérieur de la Délégation, a confié cette tâche au P. Marciniak, qui a terminé ses études en audiovisuel à Lyon (chez le P. Babin). Au mois de mai 1998, la construction du centre audiovisuel a été terminée grâce aux nombreuses aides venues de l'Europe et du Canada. Ce centre a pour but de former des groupes de chefs qui, dans chaque diocèse, seront responsables de l'animation de la catéchèse et de la formation spirituelle par les moyens audiovisuels (films, émissions, catéchèses, etc.). Signalons qu'à Madagascar, la télévision nationale et régionale accepte encore assez facilement des programmes et des émissions religieuses. Ce centre se charge également de la reproduction des cassettes religieuses déjà produites par d'autres centres et de leur traduction en langue malgache, accompagnées de petites brochures – aide pour la catéchèse. Il y a aussi une étroite collaboration entre ce centre et les radios catholiques à Madagascar pour préparer les émissions dans le studio audio. Ce centre fait bénéficier les paroisses de dons en matériels très utiles pour la catéchèse et l'enseignement catholique, en même temps qu'il facilite l'accès à la bibliothèque des cassettes audiovisuelles.

3. La ferme à Ivoloïna

En 1998, désireux de trouver un terrain de récréation pour fuir la ville, les Oblats ont acheté un terrain de 30 ha, pas loin de Tamatave, qui très vite est devenu une ferme. Dès le début elle est confiée au Fr. Kloch. Celui-ci mit d'abord sur pied des plantations de bananiers, de cocotiers, de poivriers, de caféiers et d'arbres de lichi – un fruit qui se vend bien et cher. En même temps il réactiva une rizière et s'occupa aussi d'élevage. Il reste en collaboration avec différents centres de promotion rurale et s'active à la promotion des nouveautés dans le monde rural. Tout dévoué à son travail, il trouve encore le temps pour visiter les gens de cette région dans leurs villages, en animant la prière, surtout le dimanche.

4. L'administration de la délégation

Quand en 1985 la «Mission de Madagascar» est devenue «Délégation de la Province de Pologne», le P. Chrószcz en fut nommé son premier Supérieur. Les PP. Sadowski et Wadolowski étaient ses conseillers et le P. Lis était désigné comme l'économiste de la Délégation. Six ans plus tard, en 1991, le P. Lis était nommé supérieur de la Délégation avec, comme conseillers, les PP. Krauz et Wizner, et le P. Marciniak comme économiste. En 1995, la maison centrale de la délégation était établie à Tamatave, dans le quartier Tanamakoa. Depuis 1997 le supérieur de la Délégation est le P. Krauz assisté des PP. Kwiatkowski, Zukowski et Majewski comme conseillers. Depuis trois ans, le P. Koniczek est l'économiste de la Délégation.

5. Les Oblats en mission à Madagascar

Avant de conclure, nous présentons ici la liste alphabétique des Oblats, envoyés en mission à Madagascar.

Chrószcz Franciszek (1980-1996)
Guzik Boguslaw (depuis 1992)
Hermanski Klaudiusz (depuis 1995)
Janiak Grzegorz (depuis 1997)
Kasperski Mariusz (depuis 1995)
Kazek Stanislaw (depuis 1993)
Kloch Daniel (depuis 1992)
Kluj Wojciech (en stage 2000-2001)
Koniczek Robert (depuis 1989)
Krauz Roman (depuis 1980)
Kryzostaniak Grzegorz (depuis 2000)
Kwiatkowski Kazimierz (depuis 1988)
Lis Marian (depuis 1980)
Majewski Roman (depuis 1991)
Marciniak Henryk (depuis 1987)
Modrzewski Marek (depuis 1992)
Mularczyk Marek (en stage comme diacre 1987-1989)
Ndjoko Bwatu Dominique (depuis 2000, un Congolais)
Niesporek Helmut (1985-1990)
Niesyto Józef (1988-1996)
Ochlak Marek (depuis 1994)
Oller Stanislaw (depuis 1984)
Pabian Krzysztof (1992-1994)
Sadowski Jan (1980-1991)
Safian Wieslaw (depuis 2000)
Serwaczak Andrzej (depuis 1990)
Szablowski Krzysztof (depuis 1998)

Szul Adam (depuis 1997)
Urbanek Andrzej (1989-1996)
Wasiluk Wladyslaw (1987-1991)
Wadolowski Jan (1980-1990)
Wisniewski Piotr (depuis 1994)
Wizner Jerzy (depuis 1984)
Wolniak Zygmunt (1990-1995)
Zukowski Waldemar (depuis 1990).

Que conclure?

Vingt ans de travail missionnaire sont écoulés: quelle conclusion pouvons-nous en tirer? Quel avenir avons-nous entrouvert et préparé pour l'Église locale? Ces deux questions nous invitent à réfléchir sur le passé historique et les perspectives d'avenir de ces vingt ans de mission oblate à Madagascar. D'ailleurs, il relève de la sagesse malgache de confronter le passé à l'avenir selon le proverbe suivant: *Manao dian-tanalahy: sady mito dika ny lasa no mibanjina ny ho avy* Imiter la façon de marcher propre au caméléon: en marchant, il voit en même temps ce qui est derrière lui et ce qui est devant lui. Nous pouvons ainsi tirer de ces vingt ans de mission cinq leçons importantes:

Primo, au niveau pastoral: les Oblats, à Madagascar, ont commencé leur mission dans un milieu rural, donc païen, ce qui signifie que leur évangélisation se situait encore en première ligne de mission. Cela exigeait de leur part une bonne volonté face à un certain nombre de difficultés qu'ils devaient affronter: l'apprentissage de la langue malgache, la connaissance et la compréhension de la culture malgache, la pédagogie pastorale qui visait une population traditionnelle vivant dans un pays sous-développé, et surtout le contact avec les paysans qui distingue les Oblats des autres missionnaires. À ce propos, justement, lors d'une tournée, les Oblats en mission ne se contentaient pas de proclamer verbalement la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ, mais ils allaient jusqu'à témoigner au milieu des gens à évangéliser d'une vie missionnaire marquée par le contact direct avec les chrétiens, la vie avec eux et non seulement pour eux, et le partage réciproque des biens matériels et spirituels.

Secundo, en ce qui a trait à l'infrastructure: les Oblats se sont aventurés à fonder de nouveaux centres de mission pour une finalité bien précise: que la Bonne nouvelle soit plus proche des gens. Le seul moyen d'atteindre ce but, c'est de construire des églises, des maisons pour les pères, des écoles pour les enfants et des centres catéchétiques pour les catéchistes de brousse. Le but de toute économie, c'est toujours l'homme, c'est-à-dire l'épanouissement total de la personne humaine.

Tertio, au plan social et culturel: la mission entreprise par les Oblats concernait également la dimension socioculturelle de l'homme. Apprendre à lire et à écrire, au seuil de ce III^e millénaire, est une condition *sine qua non* pour tout être raisonnable qui veut s'épanouir dans toutes ses dimensions. Pourquoi? Parce que tout développement envisageable de l'homme doit partir de là. C'est justement cette nécessité qui poussait les missionnaires oblats à orienter leurs activités dans ce sens. La fondation des centres de promotion féminine, l'évangélisation des prisonniers, la création des pharmacies, celle du centre audiovisuel, trouvent leur raison d'être dans le fait que l'homme est essentiellement un être doué de raison et en même temps un être social et sociable.

Quarto, au plan personnel, il est impossible de montrer ici ce qu'il a fallu supporter de fatigues, de plaies et de maladies. Les missionnaires marchaient dans la boue, sous une pluie torrentielle, quand ce n'était pas sous une chaleur écrasante, tout en suivant des sentiers grimant sur des sommets escarpés ou disparaissant dans une épaisse verdure tropicale. Il ne faut pas oublier que cette mission a fait payer à certains Oblats un lourd tribut en maladies incurables, en handicaps psychiques et physiques. Le P. Wasiluk est devenu malade et est

décédé au bout d'un certain temps. Le P. Serwaczak a failli mourir, mais grâce à l'aide des confrères et une prompte évacuation par hélicoptère, il a survécu. Il ne manquait que deux centimètres pour que la blessure grave à la tête du P. Wisniewski ne soit mortelle. Tous les missionnaires ont contracté le paludisme et plusieurs la bilharziose ou d'autres infections virales .

Quinto, en dépit de tout cela, nous trouvons que l'avenir des Oblats à Madagascar est prometteur. Un travail important a été réalisé. À partir de la «Mission», en passant par la «Délégation», les Oblats ont établi un fondement structurel solide pour une future «Province de Madagascar».

Marian LIS, o.m.i.

Roman KRAUZ, o.m.i.

Wojciech KLUJ, o.m.i.

Unité dans la communauté pour la mission

Summary: This is the fourth and last part of the substantial work by Fr. Domenico Arena, O.M.I. The founder insisted greatly on the following rules of behavior, necessity of community life, faithful observance of the rules, harmonious daily interaction, practice of all virtues, namely charity. These cannot but generate unity. Our preaching on love needs the corroboration of daily life.

Introduction

L'union de fusion, dans laquelle culmine une vie de charité fraternelle soutenue par la pratique de toutes les vertus, s'incarne dans la communauté. Et c'est dans la communauté que Dieu fait, à ceux qui la composent, la grâce de l'union, tel un don de sa présence au milieu d'eux. La communauté est ainsi le lieu de rencontre de l'initiative de Dieu¹ et de la collaboration de l'Oblat pour devenir un milieu d'union et de mission.

Tout ce que nous avons pu dire jusqu'ici, dans ce travail de recherche sur le sens de l'unité, représente un vécu expérimenté dans une communauté bien concrète et localisée. L'union qu'Eugène de Mazenod vit et qu'il recommande n'est pas une chose abstraite. Elle s'incarne et prend forme dans la vie des Oblats et dans leurs communautés respectives. L'exhortation à l'unité est adressée aux individus qui vivent et oeuvrent dans des communautés déterminées. C'est là d'abord que se construit la communion et, quand elle est véritable, elle contribue aussi à l'union de toute la Congrégation. C'est bien dans la communauté concrète et particulière que les Oblats incarnent les grandes aspirations de leur Fondateur et en même temps les vérifient à travers les difficultés de tout genre de la vie quotidienne. Nous verrons comment il s'inspire de modèles de communion vécue dans sa plénitude. Or, c'est une chose de s'inspirer de modèles qui sont idéals de communion, tels que la Trinité, la famille de Nazareth, la première communauté de Jérusalem, la communauté du Cénacle, la communion des saints au ciel ou dans l'Église, et c'en est une autre de mettre en oeuvre cette communion dans la réalité d'une communauté religieuse, toujours confrontée à des problèmes interpersonnels et contextuels. Dans la pratique, la communion se rencontre quand on aspire à l'union avec Dieu, ce qui est le premier devoir du religieux oblat, et dans le rapport de charité fraternelle à établir avec les confrères dans une communauté bien définie.

La communauté particulière devient ainsi l'endroit où les Oblats forgent ensemble l'unité de fusion, par la pratique de la vertu de charité ainsi que des autres vertus ascétiques, que prévoit d'ailleurs la vie religieuse dans son ensemble. Celle-ci est, en fait, le signe général, voulu par son Fondateur, dans laquelle s'inscrit la vie communautaire de l'Oblat. Quiconque en fait l'expérience sait que l'unité doit être soutenue par toutes sortes de vertus. C'est pourquoi, lorsqu'Eugène choisit et instaure dans sa Congrégation la vie religieuse, incluant d'abord la profession des voeux de chasteté, d'obéissance et de persévérance, et ensuite de celui de pauvreté², il donne à ses Oblats d'excellents moyens de parvenir plus facilement à l'amour mutuel et donc à l'unité pour la mission.

La valeur de la communauté, héritée de son Fondateur, ranime, spécialement en notre temps, l'intérêt général de la Congrégation des Oblats. Ce thème, spécialement dans sa dimension apostolique, a été l'objet d'un récent congrès³. Nous considérerons, pour le moment, la communauté en tant que lieu dans lequel se réalise l'unité pour la mission. Et, d'abord, selon un itinéraire historique, la communauté comme institution et comme lieu dans lequel s'incarne l'idéal de l'unité. Nous montrerons aussi sa fonction missionnaire. Nous tenterons ensuite d'identifier les conditions que le Fondateur estime nécessaires pour la garantie et l'accroissement de l'unité de la communauté missionnaire.

La communauté: milieu d'unité et de mission

Dans un rapide regard historique, la présente étude examinera, en plus de la pensée d'E. de Mazenod sur la communauté, son témoignage personnel, ses réactions et ses prises de position.

1. Des débuts à la fondation de la Congrégation

Disons d'abord que le premier mouvement déterminé par cette «secousse étrangère» qu'a expérimenté le prêtre d'Aix, au moment où il était poussé par Dieu à fonder la Congrégation, a été de constituer une communauté qui se caractériserait par la sainteté, l'unité et la mission⁴. Ses affirmations sur la communauté, comme sur l'expression «un seul coeur et une seule âme», sur la sainteté et la mission, naissent ensemble, au moment où naît la Congrégation⁵, et elles se présentent en relation réciproque. On rencontre, en fait, une contemporanéité de ces sujets dans deux lettres écrites par E. de Mazenod vers 1815. Les deux sont des «lettres d'invitation» à faire partie de la Congrégation, et on pourrait les regarder comme une «ouverture» qui annonce le développement symphonique de ses thèmes. Dans la première, adressée au prêtre Aubert, il l'invite ainsi à faire partie de cette communauté en projet:

Il s'agit de se réunir, quelques prêtres, pour faire sans relâche des missions dans toutes les parties de ce vaste diocèse et des circonvoisins... Oh! n'en doutez pas, nous deviendrons des saints dans notre Congrégation, libres mais unis par les liens de la plus tendre charité, par la soumission exacte à la Règle que nous adopterions, etc. etc. Nous vivrons pauvrement, apostoliquement, etc.⁶

La proposition est claire. Il s'agit de faire partie d'une Congrégation qui, en ce moment de son histoire, s'identifie comme sa première communauté, celle d'Aix. Dans cette Congrégation-communauté, les membres, qui aspirent à la sainteté de vie et qui deviennent une seule chose par les liens de la charité et de la soumission à une unique règle, elle-même également fruit de communion, veulent se donner sans répit à la prédication des missions au peuple. La charité fraternelle est vue alors comme l'unique lien d'unité du futur Institut et donc de la future communauté⁷. Cette dernière, enfin, en tant que lieu dans lequel on vit dans l'unité, apparaît tellement fonctionnelle et nécessaire à la mission oblate, que le p. de Mazenod, au moment où il crée les fondements de sa Congrégation, la considère comme un élément constitutif.

La même idée revient dans la seconde «lettre d'invitation», adressée à son futur compagnon, le père Tempier. Il fait observer qu'à ce moment historique, il n'y a que les missions qui peuvent «ramener les peuples à la foi». Voici comment il décrit le travail missionnaire qui les attend:

Ils s'occuperont sans cesse à détruire l'empire du démon, en même temps qu'ils donneront l'exemple d'une vie vraiment ecclésiastique dans la communauté qu'ils formeront; car nous vivrons ensemble dans une même maison que j'ai achetée, sous une règle que nous adopterons d'un commun accord, et dont nous puiserons les éléments dans les Statuts de saint Ignace, de saint Charles pour les Oblats, de saint Philippe de Néri, de saint Vincent de Paul et du bienheureux Liguori. Le bonheur nous attend dans cette sainte Société, qui n'aura qu'un coeur et qu'une âme; une partie de l'année sera employée à la conversion des âmes, une autre partie à la retraite, à l'étude, à notre sanctification particulière⁸.

Le futur Institut veut faire siennes les richesses de l'esprit et de la règle des Ordres et des Congrégations qui l'ont précédée dans l'Église, selon leurs Règles respectives⁹. En continuité avec l'expérience religieuse précédente, la future communauté oblate est décrite comme le lieu d'un témoignage de sainteté personnelle et de communion interpersonnelle, toutes deux étant comme des points d'appui d'une mission conçue tel un combat devant la puissance du démon à l'oeuvre dans le monde. Pour entrer dans ce genre de vie de communauté et de mission, il faut, comme E. de Mazenod ajoute peu après, des hommes «qui aient la volonté et le courage de marcher sur les traces des apôtres». La fin de cette lettre montre, en plus, que pour la mise en oeuvre d'un tel projet communautaire et missionnaire, l'unité est indispensable. «Tout dépend de

ces commencements; il faut unanimité parfaite dans les sentiments, même bonne volonté, même désintéressement, même dévouement, en un mot».

On peut noter, dans ces deux lettres, à quel point le charisme d'Eugène de Mazenod voit comme fondamentale l'idée de la communauté, entendue comme lieu où se réalise l'unité de fusion, qui favorise le progrès religieux et rend possible la mission de la Congrégation. La communauté qu'il entrevoit doit avoir un seul cœur et une seule âme, à l'exemple de la communauté de Jérusalem et, comme elle, doit être ouverte à la mission.

La dimension missionnaire de la Congrégation et de la communauté est bien explicitée dans la lettre adressée aux Vicaires généraux d'Aix, deux mois après celle au p. Tempier. Cette lettre porte la date du 25 janvier 1816, jour même de la fondation de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée, qu'on nommait alors Missionnaires de Provence. Cette lettre, connue sous le nom de «supplique», demande l'autorisation de l'existence du premier groupe oblat. Le Fondateur écrit, en décrivant son projet et celui de ses premiers compagnons qui veulent se dédier à la prédication des missions dans les campagnes de la Provence:

Les prêtres soussignés vivement touchés de la situation déplorable des petites villes et villages de Provence qui ont presque entièrement perdu la foi; Ayant reconnu par expérience que l'endurcissement ou l'indifférence de ces peuples rendent insuffisants et même inutiles les secours ordinaires que Votre sollicitude pour leur salut leur fournit; S'étant convaincus que les missions seraient le seul moyen par lequel on pourrait parvenir à faire sortir de leur abrutissement ces peuples égarés; Désirant en même temps répondre à la vocation qui les appelle à se consacrer à ce pénible ministère; Et voulant le faire d'une manière aussi utile pour eux qu'avantageuse pour les peuples qu'ils se proposent d'évangéliser; Ils ont l'honneur de Vous demander l'autorisation de se réunir à Aix dans l'ancienne maison des Carmélites dont l'un d'eux a fait l'acquisition pour y vivre en communauté sous une Règle... S'ils ont préféré de former une communauté régulière de Missionnaires, c'est pour tâcher de se rendre utiles au diocèse en même temps qu'ils travailleront à l'oeuvre de leur propre sanctification conformément à leur vocation... Les Missionnaires se diviseront de manière que tandis que les uns s'exerceront dans la communauté à acquérir les vertus et les connaissances propres d'un bon Missionnaire, les autres parcourront la campagne pour y annoncer la parole de Dieu¹⁰.

En substance, la lettre demande aux autorités diocésaines d'Aix d'autoriser les premiers Oblats d'accomplir sur leur territoire un ministère missionnaire, dans et par la communauté.

Cela peut nous surprendre que ce texte ne fasse aucune allusion à l'unité dans la charité. Cette lacune est due probablement à la teneur officielle de la lettre en question. Il s'agit d'un acte officiel qui, généralement, ne permet pas de s'exprimer beaucoup au-delà, en déclarations d'ordre spirituel. De toute façon, les composantes de l'unité et de l'amour mutuel pourraient être comprises et exprimées «officiellement» dans la description assez étendue de la communauté. Ce qui n'a rien de surprenant. En effet, la communauté qu'E. de Mazenod décrit aux Vicaires du diocèse est la même qu'il propose dans le passage de sa lettre au p. Tempier, déjà cité. Il s'agit donc d'une communauté qui se propose d'avoir un seul cœur et une seule âme, à l'exemple de la première communauté chrétienne, à laquelle le Fondateur commence à référer. Il est acquis, du reste, que la communauté de cette période, celle de la fondation, est missionnaire en vertu de son unité: «l'unité à l'intérieur de la communauté, l'unité entre les missionnaires dans la période de la prédication, et encore, l'unité entre ceux qui demeurent dans la communauté et ceux qui sortent en mission, est essentielle à l'annonce de l'Évangile¹¹».

De plus, la communauté décrite ici est le lieu d'une vie ordinaire et régulière, qui fait le pont entre le programme de perfection que se proposent les premiers Oblats et la situation désastreuse où se trouvent les gens des alentours. La communauté, donc, recueille le désir de sainteté de ses membres et, en même temps, s'ouvre à la mission. Cette dernière, comme il apparaît dans le texte, possède un caractère extraordinaire, vu que les secours de la pastorale ordinaire se sont montrés insuffisants et inutiles. La mission a, de plus, comme objectif premier,

l'évangélisation («annoncer la parole de Dieu»), de manière à réveiller la foi chez ceux qui l'ont perdue à cause de l'écroulement religieux à la suite de la Révolution française. En définitive, durant la période de la fondation de son oeuvre, E. de Mazenod entend mettre sur pied une communauté unie et missionnaire.

2. L'option personnelle du Fondateur

Du fait qu'une communauté unie est aussi un cadre apte à sanctifier et soutenir la mission de la Congrégation, sa valeur influence beaucoup les décisions existentielles de Mgr de Mazenod. Celui-ci opte personnellement, en effet, pour la communauté comme lieu où s'exprime l'unité qui, selon son idéal, prend une valeur de charisme de sa Congrégation. Il témoigne lui-même, dans ses lettres, de l'attachement à la vie communautaire comme lieu et structure apte à la réalisation de ses plus grands désirs: conduire ses disciples à la perfection de la sainteté dans l'unité et ainsi faire mission, en présentant au monde un témoignage incisif de l'Évangile. Dans les premières années après la fondation, alors que la Congrégation ne formait qu'une seule communauté¹², peut-être avec le désir de garder cette intimité de vie et cet horizon limité qui facilite un même objectif de vie et de mission, le Fondateur s'engage personnellement pour la communauté. Il en constate déjà l'efficacité missionnaire, et cela est pour lui un choix de vie. Dans ce choix qu'il fait de la communauté et, avec elle, de la mission qui lui est confiée par Dieu en faveur des pauvres et des jeunes, il est disposé à sacrifier même les choses saintes, comme le ministère épiscopal. C'est ce qu'il affirme dans une lettre datée de 1817, celle-là même dans laquelle il fait l'éloge de la vie commune. Il exhorte à la prière pour que le Seigneur conserve la bénédiction de vivre unis dans la communauté et il compare la vie d'unité au paradis. Voici ce qu'il écrit au p. Tempier, en lui indiquant le désir que sa communauté retrouve «aux yeux de l'Église la ferveur des Ordres religieux ou des Congrégations régulières¹³»: «La liste des évêques n'est pas encore bien connue. J'aurais pu l'être, si je ne préférais la vie obscure de notre sainte communauté et le genre de ministère auquel le Seigneur m'a appelé auprès de la jeunesse et des pauvres¹⁴.»

Le Fondateur des Oblats préfère la communauté à toute autre chose et, par elle, il répond à la mission qui lui est confiée par Dieu auprès des jeunes et des pauvres. Pour lui, la vie de communauté est exigeante et demande la mort à soi-même, afin de se conformer au Christ crucifié («vie cachée»). Mais, une fois qu'on a décidé d'en faire partie, elle devient le lieu où se réalise et où l'on trouve la plénitude de la joie, digne de tout sacrifice. Il écrit au même p. Tempier, quelques jours plus tard, en appelant la première et encore unique communauté d'Aix, sa «famille de prédilection»:

Ne savez-vous donc pas que je me regarde comme exilé à Paris, que je ne puis plus vivre séparé de ma chère famille, et que ma seule consolation est de m'entretenir avec vous de vous tous? Et l'on voulait m'en séparer sous prétexte d'un plus grand bien! Ah! je n'ai pas craint de sacrifier au bonheur de vivre avec elle ce que dans le monde on appellerait la fortune; je m'estime heureux, au contraire, de pouvoir me rendre ce témoignage d'avoir su l'apprécier en la préférant, cette famille de prédilection, à tout ce que le monde peut offrir¹⁵.

Dans cette même lettre, le Fondateur attribue à la communauté le sens d'un lieu dans lequel on se sanctifie par l'aide fraternelle et l'édification réciproque. Puis, il explicite mieux le sens de la mission oblata en affirmant qu'elle consiste dans l'engagement à «continuer le grand oeuvre de la rédemption des hommes», laissé aux Oblats en héritage par le Seigneur lui-même. Il s'agit aussi d'une mission qu'on doit poursuivre dans un esprit de «dévouement total pour la gloire de Dieu, le service de l'Église et le salut des âmes», qui représente «l'esprit propre» de sa Congrégation. Ainsi, la mission des Oblats est de continuer celle du Christ lui-même, à travers la communauté qui offre au monde un témoignage de communion au même Seigneur.

Ces deux derniers textes témoignent de l'attachement de Mgr de Mazenod à la communauté et de sa volonté d'y vivre¹⁶. Cet attachement s'explique du fait que la communauté est le lieu où se réalise l'unité, avec tous les effets que comporte cette dernière et toute sa valeur

de sanctification et de témoignage. Le désir de vivre en communauté ne pourra le satisfaire intensément que durant quelques années seulement, mais il sera toujours heureux de se trouver dans la communauté avec les siens. Quand, par la volonté de Dieu, il sera contraint de ne pas vivre dans une communauté constituée, il en sentira une profonde nostalgie et cherchera, par tous les moyens, à la recréer autour de lui¹⁷.

3. Réflexion ultérieure sur la communauté: nécessité de la communauté et force apostolique de l'unité.

Après avoir manifesté son option personnelle et préférentielle pour la communauté, Eugène de Mazenod continue d'offrir ses réflexions sur ce sujet, d'une part pour réaffirmer sa nécessité, d'autre part pour laisser entrevoir la portée missionnaire de l'unité.

Dans une lettre de 1819, l'année qui suit la composition des premières Règles, le Fondateur présente son Institut à un prêtre séculier. Dans cette lettre, où il affirme comment la vie d'unité est source de bonheur, il parle de la vie communautaire comme du milieu où règne la perfection de la charité et de la fraternité et il explique comment la communauté est le lieu où on aspire à la mission. Au prêtre Viguier, il écrit que le missionnaire est celui qui est appelé par le Seigneur au ministère apostolique afin de répéter «les merveilles jadis opérées par les premiers prédicateurs de l'évangile», et il poursuit: «Nous vivons en communauté sous une Règle douce qui fixe nos devoirs et donne un très grand prix à la moindre de nos actions. L'esprit de charité et de fraternité la plus parfaite règne parmi nous. Notre ambition est de gagner des âmes à Jésus-Christ¹⁸».

La communauté d'Aix, alors la première et l'unique communauté oblate, représente, comme en germe, toute la Congrégation; elle est vue comme l'institution dans laquelle se réalise l'unité et sur laquelle on s'ouvre à la mission. Tout cela, par le soutien qu'apporte une vie harmonisée selon la Règle, laquelle donne sa valeur à tout ce qu'on accomplit. Ce passage, notons-le bien, annonce de façon évidente les deux mouvements inscrits dans le testament spirituel du Fondateur à la fin de sa vie: «parmi vous la charité... au dehors le zèle pour les âmes¹⁹». Deux mouvements qui prennent leur départ simultanément dans la communauté: le premier vise à établir l'union, et le second à lancer la mission. La mission, qui a son point de départ dans la communauté, est ici l'activité qui a en vue de conquérir les âmes à Jésus Christ.

Une lettre de 1828, adressée au p. Guibert, lors d'une mission populaire, met en lumière l'unité dans la communauté comme fondement de son efficacité de rayonnement apostolique: «Que les peuples se convertissent, mais que les prêtres restent édifiés du zèle, de l'union, de l'humilité et de la régularité de nos missionnaires, vos collaborateurs²⁰.» Dans cette lettre, l'union, qu'accompagnent le zèle pour les âmes, l'humilité et la fidélité à la Règle, prend valeur de rayonnement évangélique pour les prêtres, mais ce qui est dit ici à leur endroit vaut pour toute autre catégorie de personnes qui bénéficient de la mission des Oblats. L'unité, ainsi que la sainteté de vie dans la communauté, a la valeur d'un témoignage édifiant.

La conviction que la communauté est une structure ecclésiale tout à fait apte à favoriser la vie d'union en vue de la mission, est synthétisée dans une note, datée de 1833. Le Fondateur s'adresse alors à la Sacrée Congrégation de la Propagande et se réfère à un éventuel engagement de son Institut en Algérie:

Appelé à donner mon sentiment, en mon âme et conscience, je dois dire que je suis intimement convaincu que le concert le plus unanime dans les moyens qu'on doit employer étant indispensablement nécessaire et les ouvriers que l'on doit choisir devant être remplis de l'esprit de Dieu, on ne pourrait rien faire de mieux que de charger de cette mission la Congrégation des Missionnaires de l'Immaculée Conception... Ils vivent en communauté sous la dépendance d'un supérieur auquel ils sont accoutumés d'obéir²¹.

La communauté est présentée ici comme la meilleure proposition pour une mission *ad gentes*. Elle serait la garantie d'une mission efficace conduite dans l'unité («le concert le plus unanime dans les moyens»). Il confirme de la sorte la communauté oblate comme un milieu dans

lequel on travaille dans l'unité et comme le meilleur instrument pour la mission, sans oublier le fait qu'elle est le moyen de garder les missionnaires en relation avec l'Esprit de Dieu dont ils doivent être remplis pour un apostolat efficace.

À Mgr Philibert de Bruillard, évêque de Grenoble, il parle des communautés oblates comme d'espaces de communion. Il lui écrit au sujet d'un ex-Oblat, J.-A. Dupuy, incardiné par la suite dans le diocèse de Grenoble: «Il avait été à même de connaître et d'apprécier les prêtres de notre Congrégation; il savait que nos communautés sont des paradis sur terre; que la paix, l'union, la plus parfaite charité y règnent; qu'il n'y a qu'une volonté, qu'un cœur, l'habitude et le goût de l'obéissance²².»

La communauté oblate instituée en vue de la mission est donc le milieu où règne l'unité. C'est pour cela qu'elle est l'expression d'une communion missionnaire. Ainsi conçue, elle doit même et nécessairement être un centre de rayonnement apostolique, comme si elle était missionnaire de par sa nature. C'est en ce sens qu'il écrit, en 1834, au p. Guigues, supérieur de la communauté constituée pour diriger un sanctuaire marial: «...car c'est vous qui bâtissez les fondements de la nouvelle communauté, et il faut qu'elle répande au loin la bonne odeur de Jésus-Christ²³.» Ce bref passage présente la communauté comme un espace vital nécessairement ouvert à la mission. Le rayonnement de l'Évangile provient de la communauté, et cela est évoqué par l'image de la bonne odeur du Christ (cf. 2Co 2, 15). La communauté ainsi décrite, dans laquelle règne l'unité, fruit de la plus parfaite charité, et corroborée par l'obéissance et les autres vertus, devient du même coup le lieu où l'Oblat se renouvelle dans le véritable esprit de sa vocation²⁴. La joie et la consolation du Fondateur seront de savoir que ses fils contribuent à l'unité de toute la famille oblate, en construisant l'unité dans leurs communautés respectives. Voici ce qu'il écrit au p. Semeria:

Vivez heureux, mes chers enfants, dans votre précieuse communauté. Vous ne sauriez croire le bonheur que j'éprouve en apprenant l'union et la cordialité qui règne parmi vous. Ah! que mon esprit est au milieu de cette portion si chère de ma famille! Vous faites ma consolation et ma joie, que le Seigneur vous comble de ses bénédictions. Je vous presse tous contre mon cœur²⁵.

Mgr de Mazenod reconnaît que la structure communautaire est indispensable, et il tente de tout faire pour que les Oblats puissent profiter des avantages «inestimables de la vie de communauté²⁶», en voyant à former des communautés «mieux montées²⁷». Pour lui, en fait, la vie de communauté est le lieu de «l'édification d'une vie exemplaire, parfaitement religieuse²⁸» et un lieu missionnaire, dans le sens que l'unité qu'on y vit constitue déjà un témoignage, point de départ de l'évangélisation et fondement nécessaire à la réussite d'une quelconque mission. C'est pourquoi, non seulement il agit positivement en vue d'améliorer et de faciliter la vie de communion dans la communauté, mais il intervient aussi avec énergie et sans détours afin de défendre et sauvegarder la vie d'unité dans la communauté, si elle vient à être menacée. Il se montre décidé à éliminer de façon énergique tout ce qui compromet l'unité, car il en connaît l'importance comme valeur de témoignage, lequel est décisif pour la mission de sa Congrégation. C'est pourquoi il entend intervenir avec autorité et se plaindre auprès de sujets qui nuisent à l'unité. En 1843, c'est le cas pour le p. Baudrand, missionnaire au Canada, qu'il appelle «un homme excentrique». Il écrit alors à Mgr Ignace Bourget, évêque de Montréal:

S'il avait fait plus de cas de mes avis... il se serait méfié de ses propres lumières et de son inexpérience, et alors il n'aurait pas eu la sottise prétention de blâmer son supérieur devant des étrangers, moins encore se serait-il avisé de prononcer que ce supérieur n'était pas propre à la charge que je lui avais imposée. C'est bien lui qui s'est montré impropre à la mission dont je l'avais honoré. Je le retire, bien assuré que l'union et la cordialité régneront dans la communauté quand il ne sera plus là pour la troubler par ses prétentions et ses murmures²⁹.

Le fait que Mgr de Mazenod en arrive à prendre des mesures extrêmes afin de sauvegarder l'unité de la communauté trouve aussi une explication dans le fait qu'il voit là une

valeur de rayonnement évangélique de première importance. C'est ainsi que nous sommes portés à interpréter ce qu'il affirme dans deux lettres de cette année 1843. On peut y voir comment l'unité de la communauté a valeur de témoignage positif, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur. Dans la première, où il adresse avec force aux missionnaires du Canada un rappel à l'unité, on lit:

La joie et la consolation que me fait éprouver votre dernière lettre ne peut être comparée qu'au chagrin et à l'amère douleur que je ressentais à l'occasion de (la visite à) votre communauté. Vous avez pu me dire qu'il n'était point vrai que les gens du dehors aient été scandalisés des dissensions qu'ils avaient aperçu s'être introduites parmi vous, qu'il était certain que votre conduite respective n'avait point produit de mauvais effets. Vous allez jusqu'à me rassurer entièrement et vous me dites que vous êtes tous décidés de bien marcher et que vous avez commencé à marcher dans la bonne voie³⁰.

Ce passage confirme le rôle de témoignage qui revient à la communauté. Mais il précise implicitement que son influence positive réside surtout dans le fait d'être un signe d'unité («scandalisés des dissensions»), comme si cette dernière était le point décisif du rayonnement apostolique de la communauté. Alors que l'unité dans la communauté édifie «les gens du dehors», la désunion les scandalise.

L'unité de charité dans la communauté, en plus de rayonner à l'extérieur la bonne odeur du Christ, exerce aussi un bon effet sur les membres qui y vivent. Avant de proposer le passage sur l'unité d'esprit de la lettre aux Éphésiens au chapitre 4, versets 1 à 6, Mgr de Mazenod écrit:

Vous vous figureriez difficilement la joie que m'a fait éprouver la confiance que vous me faites du parfait accord qui règne entre vous. En vous entendant comme vous le faites, en vous estimant, en vous aimant comme vous le devez, vous entraîneriez nécessairement le jeune p. Lagier qui a besoin d'une bonne direction et de bons exemples³¹.

De la même façon que «la bonne odeur de Jésus Christ», pour employer la même image que le Fondateur, rayonne à partir de ce qui est plus près, ainsi le climat d'union, fruit de la charité mutuelle, exerce son action édifiante d'abord sur les membres qui composent la communauté. La vie de communion qui est vécue à l'intérieur de la communauté se reflète positivement d'abord sur ceux qui la forment. Par conséquent, vivre dans l'unité signifie, dans le langage de notre époque, s'évangéliser et évangéliser: «Il est du devoir d'un supérieur de faire valoir tous ses sujets, comme il est du devoir des sujets de faire valoir leur supérieur. Ce concert de charité va au profit du corps entier et lui facilite le bien qu'il est appelé à faire³².»

Le concert de charité produit par l'unité est à l'avantage spirituel des membres de la communauté en question et, comme témoignage de vie, facilite leur mission³³. Pour toutes ces raisons, la vie communautaire est indispensable. Voici ce qu'il écrit à Mgr Buissas, évêque de Limoges, dans une intervention pour défendre la vie communautaire et le ministère spécifiquement missionnaire des Oblats, alors que les deux réalités ne leur sont pas garanties dans ce diocèse:

C'est pour vivre en communauté qu'ils ont renoncé au ministère ordinaire des paroisses, et c'est surtout par les exercices des missions qu'ils ramènent les âmes à Dieu. Le vœu de leur Règle est tellement qu'ils vivent en communauté, qu'il est prescrit qu'ils marchent toujours deux: *Duo saltem ibant ad missiones*... Il est donc essentiel que les Oblats forment une communauté dans laquelle ils puissent toujours trouver tous les secours spirituels que les Constitutions leur promettent. En les disséminant continuellement pour remplacer les curés, on les prive d'abord des avantages qu'ils sont venus chercher en religion dans la vie de communauté, on les isole pendant un long espace de temps, ce qui est contraire à leurs Règles, et on les jette dans l'exercice du ministère pastoral, contrairement encore à leurs Règles et à leur vocation qui les a appelés dans la Congrégation précisément pour n'être jamais curés. C'est d'ailleurs dans l'intérieur de leur communauté qu'ils trouvent, par la

pratique des vertus qui leur sont prescrites, par l'exemple mutuel et par une bonne direction, les moyens de se maintenir dans la ferveur et dans les voies de la perfection qu'ils doivent s'efforcer de suivre, pour que leur ministère soit béni de Dieu et produise des fruits que, grâce au Seigneur, on a toujours recueillis³⁴.

Partout où la Congrégation se répand, et surtout durant la période où elle s'étend aux autres continents, la communauté demeure toujours l'institution où, vivant selon les Règles, on se maintient dans la ferveur et on s'aide à bien s'acquitter des devoirs religieux et apostoliques. De fait, les lettres du temps de la fondation des missions *ad gentes* confirment les caractéristiques de la communauté des débuts de la Congrégation. Non seulement elles les confirment, mais elles les amplifient et les universalisent, dans le sens que ces caractéristiques s'adresseront, non seulement aux communautés en France, mais, avec l'expansion de la Congrégation dans les divers continents, tout autant aux communautés missionnaires à l'étranger. Voici ce qu'il écrit à Mgr Pavy, qui avait accueilli les Oblats en Algérie:

Je n'ai fondé nos Oblats de Marie que pour les mettre au service des Évêques dont ils doivent être les plus fidèles coopérateurs, n'ayant en vue que la gloire de Dieu et la sanctification des âmes. Ce sont des hommes de zèle et de dévouement. Tout ce qu'ils demandent, et il est de l'intérêt des Évêques de s'y prêter, c'est de vivre selon leur Règle en communauté, pour se maintenir dans la régularité et la ferveur, et s'entraider mutuellement à bien accomplir tout leur devoir³⁵.

La communauté est tellement nécessaire à la mission que, dans certains cas extrêmes, le moindre mal est de réduire l'engagement missionnaire, plutôt que de compromettre la vie de communauté. Il écrit en ce sens au p. Semeria:

Il faut en venir au plus tôt à marcher toujours deux, quoiqu'il en coûte. Si quelques missions en souffrent, ce sera un malheur moindre que le dommage qui résulte pour nos sujets de se trouver isolés... Aussi ne négligez rien pour mettre notre responsabilité à couvert³⁶.

Le souci de sauvegarder la vie communautaire, pour les avantages qui en dérivent, semblent ici prendre le dessus même sur l'action missionnaire³⁷.

Cependant, le caractère indispensable, essentiel et nécessaire de la communauté dépend finalement de l'intensité de l'union vécue par les membres dans leur rapport interpersonnel. En fait, l'unité est à l'origine de tout témoignage édifiant, qui agit de façon positive sur la formation des sujets. Il écrit ces mots au p. Viala, en envoyant dans sa communauté le f. Manthe: «J'espère qu'il ne trouvera que de bons exemples dans la communauté dont il va faire partie. Il faut pour cela que tous les Pères ne forment qu'un cœur et qu'une âme et que la charité règne dans tous les cœurs³⁸.»

Mgr de Mazenod est convaincu également que le témoignage de communion dans la communauté est la cause et la source de vocations à la vie religieuse oblate. Car un tel témoignage attire les individus à faire partie de la Congrégation. Il s'adresse à Mgr Guigues, provincial et évêque, au sujet de l'ensemble de la Province canadienne:

Il serait temps que la charité et les égards mutuels s'acclimatassent chez nos Pères. Nous n'éprouverions pas alors la confusion de ne voir arriver chez nous pas un sujet... Ce n'est pas la magnificence de l'habitation qu'ils se sont faite à grands frais qui attirera vers nous. Ce seraient les vertus religieuses, le bon esprit, l'union, l'estime mutuelle, etc. Aussi je rends nos Pères responsables de cet éloignement que l'on a de nous³⁹.

À propos des vocations, la communauté, qui est le signe d'une vie unie, apparaît aussi comme le lieu où se transmettent les valeurs oblates et comme un témoignage vivant et contagieux. Ce qui édifie, communique et rapproche, c'est surtout l'unité, fruit de la charité.

Quand on trouve l'unité, rien n'est «plus beau et plus édifiant que de vivre en commun⁴⁰»,

et dans ces conditions la communauté est aussi lieu de salut. C'est ce qu'il écrit à ses Oblats dans la Lettre circulaire de 1857, où il décrit aussi l'unité exemplaire vécue lors du Chapitre de 1856:

On redouterait de se séparer de ses frères, ne fût-ce que pour peu de temps et sous de spécieux prétextes; on serait attaché à nos communautés comme à l'arche du salut, comme à la citadelle inexpugnable dont il importe de ne pas sortir, pour ne pas s'exposer à perdre son âme⁴¹.

E. de Mazenod semble parler ici de la communauté comme d'un milieu rempli de la présence de Dieu, qu'évoque l'image de l'arche d'alliance. Pour lui, donc, la communauté où règne l'unité constitue le chemin de la sanctification de ses membres et le lieu où les Oblats manifestent leur témoignage évangélique. Il écrit ce qui suit à Mgr Bravi, vicaire coadjuteur de Colombo: «Je tiens beaucoup à ce que nos missionnaires ne vivent pas trop éloignés les uns des autres. C'est un avantage pour eux, et les peuples qui leur sont confiés en retirent un grand bien. Ils maintiennent leur ferveur par ce secours mutuel et les âmes des fidèles s'en ressentent⁴².»

Vu l'importance que la communauté revêt pour la sainteté, pour l'union et la mission, Mgr de Mazenod fait tout converger vers elle: «avant tout les précautions nécessaires pour le salut des nôtres, la conversion des autres n'en sera que plus assurée⁴³.» Car, pense-t-il, la communauté garantit la sainteté, l'unité et la mission. C'est pourquoi elle est le premier devoir des Oblats: ils sont justement appelés par leur Fondateur «hommes de communauté⁴⁴.» Pour lui, «tout doit être sacrifié» en vue de la vie de communauté⁴⁵, de même que tout doit être sacrifié à l'unité. Pour les Oblats, «il est essentiel à leur manière d'être de vivre en communauté⁴⁶. Vivre isolé, pour un Oblat, est «formellement opposé à l'esprit et à la lettre de nos Règles⁴⁷.» La vie de communauté est une valeur à laquelle il tient «essentiellement⁴⁸»; elle est son «intention très formelle»; «cette méthode» de laquelle «on ne doit s'écarter qu'avec dispense et par nécessité⁴⁹». Vivre en communauté est «un devoir de conscience pour nous⁵⁰» et «toute sorte de bien» doit être subordonné au fait de vivre en communauté⁵¹.

Nous aimerions noter maintenant comment se retrouvent, dans les lettres d'Eugène de Mazenod, une correspondance dans le langage et une similitude dans les expressions quand il parle de communauté et d'unité. C'est à ces deux réalités que se réfèrent les termes priorité et nécessité. Et cela nous semble logique, puisque la communauté n'est autre que le lieu où «l'on s'aime comme des frères⁵²» et où, pour cela, l'expérience de la communion telle que l'entend le Fondateur est rendue possible. On ne pourrait vivre cette unité sans la communauté, car, comme on l'a vu, il s'agit d'une vie. D'autre part, la communauté a cette valeur que Mgr de Mazenod lui attribue pour autant qu'elle est le lieu où l'unité est vécue. La communauté et l'unité semblent être toutes deux essentielles et former un tout, à l'exemple du corps et de l'âme dans l'individu humain. Avec la même fougue avec laquelle il exhorte à l'unité, il sait défendre la communauté. Pour lui, l'unité et la communauté sont connexes et étroitement interdépendantes: l'une n'existe pas sans l'autre, et vice-versa. Nous pouvons affirmer que tout au long de sa vie, Mgr de Mazenod demeure obstinément fidèle à sa pensée première et, avec le même élan, il exhorte à l'unité et il défend la vie communautaire⁵³ car, pour lui, les deux réalités se compénètrent. Il se révèle ainsi un défenseur passionné de la vie communautaire, comme il l'est de l'Église. En effet, la communauté devrait offrir tout ce dont les Oblats ont besoin pour leur sanctification, leur communion et l'accomplissement de leur vocation et de leur mission. Puisque la vie de communauté des Oblats «doit retracer la perfection des premiers disciples des apôtres⁵⁴» et «toutes les vertus des plus beaux temps du christianisme⁵⁵», en étant un seul cœur et une seule âme, il est évident que la communauté devient, pour lui, un milieu indispensable de sanctification et de perfection religieuse. La communauté, dans laquelle tous poursuivent l'idéal de l'unité, dans l'amour réciproque, est apte à instaurer une vie exemplaire, qui conduit à la perfection religieuse. Ainsi conçue, elle garde les religieux oblats sur le chemin spirituel d'union à Dieu, «sans danger pour leur propre salut» et, en même temps, elle leur permet de «faire mieux encore» le travail apostolique que leur confient les évêques⁵⁶. Les dimensions religieuse et apostolique s'unifient ainsi dans la communauté animée par la communion, et cette dernière les aide à atteindre leurs objectifs. De tout ce qui a été dit on peut relever autant la nécessité indispensable de la

communauté pour la mission que la force missionnaire de l'unité.

4. Lecture interprétative

Ce regard historique nous amène à tirer deux conclusions. Tout d'abord, on peut affirmer que, pour le Fondateur des Oblats, la communauté est le lieu où l'on vit «d'un seul cœur et d'une seule âme», comme il répétait dans ses exhortations. Vraiment «l'essence de la communauté et l'unité dans la charité⁵⁷» deviennent «la clef de compréhension intime de la communauté oblate⁵⁸». L'idéal de l'unité, incarné dans la communauté, et qu'il exige fortement, garantit à ses missionnaires la sainteté à laquelle ils sont appelés de façon spéciale comme religieux, et garantit la mission, selon l'orientation de leur vocation spécifique⁵⁹. La communauté unie permet à la mission de fonctionner et elle est indispensable à son efficacité. Dans ce sens également, en plus de son lien avec l'imitation des Apôtres, la communauté est apostolique⁶⁰.

En second lieu, il saute aux yeux que, dans la communauté, l'unité, en plus d'être une valeur spirituelle, est aussi une valeur apostolique, celle d'un témoignage qui rayonne de charité pour qui la vit et pour qui la voit vivre. Plusieurs auteurs oblats sont d'avis que l'efficacité apostolique de la communauté provient surtout de son unité, fruit de l'amour mutuel et soutenu par le concours de toutes les vertus⁶¹. Les auteurs mentionnés ici font généralement le lien, que nous croyons très à propos, avec le quatrième évangile (cf. Jn 13, 35; 17, 21). L'unité, par son action positive sur la croissance évangélique des membres et donc sur leur vocation à la sainteté, évangélise la communauté. Grâce à cette évangélisation intérieure, la communauté devient évangélisatrice: «L'unité vécue à l'intérieur de la communauté devient la lumière et la vie qui rayonne à l'extérieur pour l'évangélisation et la conversion des hommes⁶².» Cela signifie relier l'expérience du charisme d'E. de Mazenod à la tradition vivante de sa Congrégation. Celle-ci, au n. 37 des nouvelles Constitutions, dans la section troisième, qui traite de la communauté apostolique, s'exprime ainsi:

C'est dans la communauté à laquelle nous appartenons et par elle, que nous accomplissons notre mission. Nos communautés ont donc un caractère apostolique. La charité fraternelle doit soutenir le zèle de chacun, en fidélité au testament du Fondateur: «Pratiquez bien parmi vous la charité, la charité, la charité, et au dehors, le zèle pour le salut des âmes». À mesure que grandit entre eux la communion d'esprit et de cœur, les Oblats témoignent aux yeux des hommes que Jésus vit au milieu d'eux et fait leur unité pour les envoyer annoncer son Royaume⁶³.

Cet article des Règles oblats actuelles affirme le caractère essentiel de la communauté en vue de la mission. En plus, la communauté est le lieu où on pratique l'amour fraternel qui soutient le zèle missionnaire de chacun et qui est chemin vers l'unité, selon le testament et la recommandation du Fondateur. À mesure que cette unité se perfectionne, par le don de Dieu et la collaboration humaine, la communauté devient apostolique, c'est-à-dire elle témoigne du Christ ressuscité qui vit en elle. Cette dernière explicitation confirme ce qui a été dit auparavant⁶⁴ et fournit un fondement christologique à la valeur apostolique de l'unité de la communauté. Elle explique plus profondément, en plus, la raison pour laquelle la communauté, unie dans l'amour mutuel, est apostolique. Elle est apostolique de par la présence de Jésus⁶⁵. À cause de sa présence, la communauté devient en plénitude «un événement de salut... un signe que Dieu est tout pour nous⁶⁶», «lieu de mission ... et signe de l'amour de Dieu pour tous les hommes⁶⁷». Pour toutes ces raisons, elle est, tout comme l'Église, signe et sacrement du salut⁶⁸.

II. Conditions pour l'unité de la communauté missionnaire.

Le milieu communautaire est donc le milieu indispensable dans lequel l'unité des Oblats trouve son expression et où sa mission prend son départ. Nous aimerions maintenant montrer quelques éléments de ce milieu, sur lesquels E. de Mazenod revient avec insistance, puisqu'il les estime de nature à rendre possible et efficace l'expérience d'unité. Il s'agit d'indications sur la vie

de la communauté comme telle et aussi sur le comportement des individus qui la composent. Elles représentent, dans leur ensemble, des conditions nécessaires à l'unité de la communauté missionnaire.

1. Vivre ensemble

Pour que la vie et le climat de l'unité de fusion dans la charité puissent se réaliser, il importe que les Oblats constituent un groupe de personnes «*habitantes in unum*⁶⁹». Cette vie communautaire est le terrain où l'unité des Oblats peut fleurir. Et c'est dans le fait d'être ensemble que l'unité peut être vécue, grâce au concours de tous. À cette condition elle peut régner, elle peut devenir une note dominante, un climat spirituel que l'on constate même de l'extérieur et qui dégage «la bonne odeur de Jésus Christ». Dans les passages cités au cours du présent travail, on voit le Fondateur faire allusion à la chance de pouvoir cohabiter: «nous vivons en communauté»; «soyez souvent ensemble». Il affirme ailleurs que les Oblats doivent, autant que possible, vivre ensemble. Ainsi, dans une lettre au p. Tempier, dans laquelle il est justement question de la communauté:

Il faut de plus qu'on ait un grand attachement pour la maison. Celui qui ne la regarderait que comme une hôtellerie où il n'est qu'en passant n'y ferait pas le bien. Il faut pouvoir dire comme st. Thomas: *haec requies mea* pour tout le temps de ma vie. Je vois que les corps où cet esprit régnait le plus sont ceux qui ont fait le plus de bien et où l'on vivait le plus heureusement. Que Dieu nous fasse la grâce d'être bien pénétrés de cette vérité et ne négligeons rien pour l'inspirer à nos jeunes gens⁷⁰.

L'unité que l'on demande aux Oblats est obtenue dans la vie commune, qui est partagée dans tous ses aspects:

...je ne puis admettre pour nos Pères le fait de leur absence de la maison pendant neuf mois de l'année. C'est contraire à la Règle qui veut qu'ils soient non seulement des missionnaires, mais aussi des religieux. C'est opposé à ce qui se pratique dans toutes nos communautés, dont les membres passent la majeure partie de l'année dans leur maison, livrés aux exercices de la vie religieuse, qui les rend plus propres à remplir dignement les fonctions de leur ministère apostolique⁷¹.

L'unité exige qu'on soit présent aussi physiquement; elle demande, comme dit le p. D'Alton, «des dimensions physiques⁷²». La cohabitation, plus ou moins stable, permet de faire «bien des choses en commun⁷³», surtout les exercices de piété⁷⁴. «Indépendamment des réunions prescrites», la vie de communauté se fait en étant ensemble, en vivant ensemble⁷⁵. Chez les Oblats, «la vie commune est chez nous en stricte vigueur⁷⁶». Ils sont appelés à faire l'expérience de l'unité dans sa dimension la plus parfaite, qui est impossible sans le fait d'être ensemble concrètement.

Il est clair, du reste, dans la pensée de Mgr de Mazenod, que la vie de communauté doit fournir des moments prolongés de vie commune, avant et après tout engagement missionnaire. Cette conviction, qu'on trouve dans les Règles⁷⁷, revient souvent dans ses lettres. C'est ainsi qu'on doit considérer la vie religieuse de l'Oblat en deux moments: un temps pour grandir et vérifier le cheminement de la sainteté personnelle et communautaire, et un autre employé dans un engagement fervent de ministère comme missionnaire. Cette vue vient confirmer la nécessité d'être ensemble, de se retrouver ensemble, d'être présents les uns aux autres afin de vivre concrètement l'amour mutuel et de grandir dans l'union fraternelle. Or, c'est justement dans cette vie commune que les Oblats doivent trouver leur «bonheur⁷⁸», prérogative de l'unité, même si l'évêque devrait savoir par expérience que la vie commune est *une très grande pénitence*. La nécessité de la vie commune plus ou moins prolongée, à laquelle E. de Mazenod tient avec ténacité, met en relief l'importance de la médiation que représente le confrère en qui vit Jésus (cfr. Mt 25, 40), spécialement s'il est aussi supérieur de la communauté⁷⁹. C'est en étant et en vivant ensemble qu'on a l'occasion de faire grandir jusqu'à la perfection l'amour mutuel dans le concret du quotidien. N'oublions pas que c'est seulement dans la charité, portée à son plus haut

degré, qu'on arrive à l'unité de fusion.

Indications sur le comportement personnel et communautaire, Eugène de Mazenod donne aussi, dans ses lettres, des indications sur les facteurs qui peuvent nuire à l'unité et sur ceux qui peuvent la favoriser. Il s'agit tantôt de mesures de bon sens, tantôt de directives d'organisation, ou encore de normes de comportement qui indiquent des conditions nécessaires à la sauvegarde de l'unité communautaire dans la parfaite charité.

a) Ce qui nuit à l'unité

Pour lui, ce qui nuit à la vie de communion est, d'abord, le manque d'attention à l'intimité de la vie communautaire. Après avoir exhorté les pères du vicariat de Colombo à la «plus parfaite union», il poursuit: «ne confiez vos peines, s'il vous arrive d'en avoir, à personne du dehors⁸⁰.» L'unité se construit dans l'intimité de la communauté, en prenant tout, même ce qui est négatif, dans l'amour fraternel⁸¹.

On trouve une autre indication, au sujet du murmure. Tout esprit de critique, en plus de manquer à l'intimité de la communauté, nuit à la communion entre frères. Le Fondateur s'en montre profondément indigné et il condamne toute tentative de murmure. Il écrit ce qui suit au p. Honorat, à la suite d'une recommandation à l'union:

Maudits soient les murmurateurs, ces 'susurrone's' décrits dans les Saintes Écritures. Le mal que font ces malheureux est incalculable, ce sont de véritables suppôts de l'enfer qui travaillent à détruire l'oeuvre même de Dieu. Si jamais quelque voix s'élevait encore pour répandre ce venin, qu'elle soit étouffée sous un cri général de réprobation. Concourez tous à extirper ce vice détestable qui a fait tant de mal parmi vous et dont les nouveaux ont ressenti les funestes effets par l'entraînement de l'exemple. Si les vocations ne se sont pas multipliées, ne l'attribuez qu'à cela. Je m'étonne qu'un seul de ceux qui s'étaient d'abord présentés ait persévéré. Je regarde cela comme miraculeux, mais on se ressentira longtemps du mauvais air qu'ils ont respiré⁸².

Le murmure est un comportement destructeur, une «malheureuse manie de parler sans réflexion, sans charité...». «Cette incontinence de langue offense Dieu et le prochain; il n'est pas rare qu'elle entraîne de très graves inconvénients⁸³.» C'est pourquoi il faut être «inexorable pour le défaut de la charité dans les conversations⁸⁴». En somme, l'unité demande une charité tellement respectueuse des autres qu'elle en vient à déterminer les façons de parler d'eux: «Nous allons tenir la main à ce qu'on s'abstienne de parler sans mesure, sans réserve et sans charité, à ce que l'on se corrige de cette manie de dire tout ce qui passe par la tête, de juger de toutes choses à tort et à travers⁸⁵» Une autre attitude qui nuit à l'unité concerne le jugement. Pour le Fondateur, le jugement sur les propres confrères est contraire à toutes les exigences d'une vie de communion. Voici ce qu'il affirme au p. Honorat au sujet de l'esprit de jugement, après avoir énuméré quelques habitudes contraires à l'unité:

Vous auriez besoin que je puisse pousser ma visite jusqu'au Canada. C'est là et non en France qu'on a perdu toute notion d'esprit religieux. C'est au point que je ne reconnaitrais plus mon oeuvre. Je n'ai jamais prétendu faire cadeau à l'Église d'une société de prêtres insubordonnés, sans déférence, sans respect pour leurs supérieurs, détracteurs les uns des autres, murmurateurs, sans esprit d'obéissance, chacun se réservant de juger selon ses préventions, ses goûts ou ses répugnances, n'épargnant personne, non seulement entre eux, mais même devant les étrangers que l'on prend sans façon pour confidents des peines que l'on se fait et que l'on n'aurait pas si l'on s'était appliqué à comprendre ce que doit être un religieux. De là la misérable opinion que l'on a donnée à la Congrégation, laquelle, grâce à Dieu, ne ressemble pourtant pas à sa colonie du Canada. Il faut que la plaie soit bien profonde et le mal bien invétéré pour que tous les sujets que j'y envoie et qui partent pleins de bonne volonté deviennent bientôt aussi imparfaits que les autres. J'en suis navré jusqu'au fond de l'âme⁸⁶.

b) Ce qui favorise l'unité

La correspondance d'Eugène nous révèle, en plus de ces indications sur les comportements qui nuisent à l'unité dans la communauté, d'autres qui peuvent la favoriser. S'il est contre l'esprit «de critique et d'indépendance»⁸⁷, il favorise, par ailleurs, cette dimension humaine et simple des rapports entre frères qui poursuivent un même idéal. Il entend lutter contre tout esprit de critique, de murmure et d'insubordination, dès son apparition, car il sait que cet esprit contamine la charité et donc l'unité. Il le fait aussi pour montrer une façon positive de se comporter entre frères, qui soit empreinte de franchise et de sincérité. Il aime la transparence des relations interpersonnelles:

N'ayez qu'un même esprit; supportez-vous les uns les autres. Lors même que quelque chose n'irait pas à votre gré, gardez-vous de murmurer. Communiquez-vous tout doucement sans contention et sans aigreur les observations que vous croirez utiles. Si elles ne sont pas adoptées, tenez-vous en paix et ne vous écartez pas de l'obéissance⁸⁸.

Il s'agit d'une transparence dans les rapports qui porte à accepter et à partager sincèrement l'orientation des supérieurs, une fois qu'elle a été prise. Dans ce contexte de transparence des relations, E. de Mazenod estime qu'il faut parfois être prêt à se plier à l'idée de l'autre, plutôt que de rompre les relations de communion⁸⁹.

Il préconise une transparence de relations qui est le chemin vers la correction fraternelle, et qui est signe de l'amour vrai et authentique de celui qu'on aime⁹⁰ et condition nécessaire pour accroître l'union de la communauté. Voici ce qu'il écrit au p. Honorat, dans une lettre riche de conseils pour l'animation de la vie communautaire:

Ne vous plaignez jamais aux uns des autres. Lorsque vous avez quelques observations à faire, faites-le à la personne même sans façon et cordialement... Vous savez qu'un véritable ami peut être comparé à un miroir fidèle dans lequel on se voit tel qu'on est; s'il vous retrace quelqu'imperfection, ne fut-ce que le défaut d'une boucle de cheveux, on ne se fâche pas contre le miroir, on en est bien aise au contraire, grâce à lui, de s'en apercevoir. *Alius sic alius vero sic*. Vous possédez ce qui manque à bien d'autres, il vous manque quelque chose de ce que d'autres possèdent, contentez-vous de votre portion, vous êtes assez bien partagé⁹¹.

Une correction fraternelle dictée uniquement par l'amour qui se fait pardon. Quant à ce dernier, E. de Mazenod indique une autre dimension du comportement communautaire qui peut renouveler l'unité de la communauté. Tout en se montrant intransigeant envers ce qui peut compromettre cette unité, il demeure lui-même disposé au pardon lorsqu'il rencontre chez les sujets un esprit de «réparation sincère»⁹² et il veut que la communauté soit un lieu de pardon afin de réintégrer dans l'unité quiconque l'aurait affaiblie ou compromise par son comportement. Il écrit au p. Martin, qui nourrit de la rancœur envers le p. Courtès:

Où en serions-nous si de pareilles rancunes dussent se perpétuer? Il faudrait bientôt vivre seul, car les griefs que vous croyez avoir contre le p. Courtès, d'autres prétendent les avoir contre vous, et ce serait à n'en pas finir. Que la charité consume donc toute brouille dans le creuset de la religion⁹³.

Nous trouvons encore un autre aspect du comportement communautaire, apte à prévenir et à éviter de possibles difficultés dans la vie de communion; il s'agit de la nécessaire consultation communautaire. Lorsqu'il demande aux supérieurs de «sévir contre tout murmure», il entend les inviter au partage, qui aide à mener à bien la vie de la communauté et la mission, dans une «responsabilité qui doit être partagée»⁹⁴. Il désire, en un mot, amener ses Oblats à la participation, de manière à ce que leur vie de communion se construise sur la valeur du partage. Chacun collabore ainsi à la vie de la communauté, par la consultation, l'échange des conseils et des idées. C'est par la consultation que tous, avec les supérieurs, se disposent à chercher et à trouver ensemble la volonté de Dieu:

Le supérieur est tenu à consulter son Conseil pour n'être pas exposé

à prendre un parti à la légère sans s'être éclairé par la discussion, ou d'après des idées particulières. Mais dans vos Conseils ne vous laissez jamais entraîner par la passion ni par l'obstination dans vos propres idées. Discutez paisiblement, toujours en vue du plus grand bien, modifiant au besoin votre opinion comme tout homme raisonnable doit faire quand il s'aperçoit qu'il va trop loin ou pas assez droit⁹⁵.

Pour Eugène de Mazenod, la consultation réciproque, en plus de prévenir pratiquement et d'annuler au point de départ certaines difficultés de la vie communautaire, constitue la méthode pratique pour transformer l'unité d'esprit en unité d'idées. Il écrit au p. Baudre, supérieur de Galveston, au Texas, en lui envoyant le renfort du p. Naughten:

Je ne doute pas que vous ne viviez dans une parfaite union avec lui. Vous vous consulterez ensemble dans tout ce qui intéresse la Congrégation dans votre pays, et surtout pour amener la prospérité de votre collège puisque c'est une des oeuvres principales qui nous sont confiées à Galveston⁹⁶.

Toutes ces indications de Mgr de Mazenod au sujet des normes de comportement, décrivent des conditions nécessaires à l'unité communautaire. En les observant, les Oblats peuvent transformer une simple présence commune de personnes en une communauté unie.

3. Régularité

Un autre comportement propice à la formation d'une communauté unie est la régularité⁹⁷. Comme nous avons pu le noter, E. de Mazenod, tout comme il le fait pour la charité et l'obéissance, relie aussi à l'unité la «régularité». Cette dernière, tout comme l'unité, fait partie des points à traiter dans les relations que les supérieurs entretiennent avec le Père général⁹⁸. Il revient souvent, dans ses lettres, sur ce sujet de la régularité⁹⁹. Les supérieurs sont invités à garder l'unité d'esprit, et aussi à «promouvoir incessamment la volonté et la pratique de l'observance régulière¹⁰⁰. Il explique lui-même ce qu'il entend par la «régularité»: «Quand je parle de régularité, j'entends la fidélité à se conformer à l'esprit et à la lettre des Règles, qui obligent à travailler très sérieusement à devenir des hommes plus parfaits et beaucoup plus parfaits que le commun des ecclésiastiques¹⁰¹.»

La «régularité» est ainsi contenue dans la fidélité et l'observance des devoirs religieux, en vue de l'avancement vers la perfection. Elle est ainsi «un élément essentiel à l'unité de la communauté¹⁰²». En effet, la «parfaite régularité» est recommandée tout autant que l'union et la charité. Bien plus: selon le Fondateur, l'avenir de la Congrégation, et donc de la mission, dépend de cette régularité, tout comme de l'unité¹⁰³. Cela montre la grande importance accordée à la régularité; manifestation extérieure de l'unité intérieure de la communauté, elle en serait aussi un stimulant. Pour lui, en effet, l'unité semble avoir des connotations très concrètes: elle doit en arriver à s'exprimer dans des déterminations précises dans l'ensemble de la vie communautaire. Homme de son temps, il accorde sans doute beaucoup d'importance à ce qui est extérieur, à la présentation, à l'apparence; pour lui, «style, régularité, esprit ne font qu'un»¹⁰⁴. Cela n'empêche que l'idée qui le guide, sur la nécessité de la régularité, a une certaine importance, puisqu'elle semble constituer le témoignage extérieur de l'unité interne de la communauté et en même temps être un facteur qui en favorise la réalisation. Faire preuve de régularité signifie manifester au dehors cette harmonie et cette union qui existe à l'intérieur de la communauté. Vivre de façon régulière, c'est aussi favoriser la communion. Naturellement, la régularité a de la valeur en autant qu'elle est le signe de l'union intime des cœurs. Comme elle consiste dans la «fidélité à se conformer et à l'esprit et à la lettre des Règles», elle concourt à l'unité de toute la famille et de la communauté locale, puisque, comme nous l'avons montré, vivre la Règle concourt à l'unité¹⁰⁵. La régularité, tout comme l'obéissance, vient corroborer et vérifier, dans la communauté, l'unité de fusion, qui demeure le fruit principal de la charité. Pour lui, la régularité reflète, en plus, dans le comportement, un genre de vie ordonné et harmonieux, qui favorise l'unité.

4. Vie harmonieuse

L'unité, telle que nous pouvons l'observer dans les lettres du Fondateur, n'est ni abstraite ni purement sentimentale. Il faut la voir comme la ville posée au sommet d'un mont ou comme la

lampe sur le lampadaire (cf. Mt 5, 14-15)¹⁰⁶. Nous avons montré l'insistance sur le fait d'être présents ensemble, et cela donne déjà une dimension concrète à la vie d'unité et la provoque. Nous avons noté aussi l'insistance d'Eugène sur la régularité, qu'il considère comme la façon de rendre visible l'unité intime des membres d'une communauté et comme un style de vie qui favorise cette unité. Or, la régularité, le fait de vivre selon l'esprit et les prescriptions de la Règle, est à la base de ce qu'il appelle le «bon ordre» communautaire, qu'on pourrait relier à un type de vie harmonieuse: expression au dehors de l'unité de la communauté, elle est tout autant un présupposé qui contribue à l'unité elle-même. Il veut que l'unité s'exprime harmonieusement dans la vie des individus et de la communauté. Une telle vie est exigée par l'unité et elle en reçoit en même temps sa force. Chaque aspect de la vie de l'Oblat semble devoir être compris et finalisé par l'unité. Tout aspect de la vie humaine doit prendre là son inspiration, dans ses rapports à Dieu, aux frères et à soi-même. L'unité devient alors cette caractéristique qui en fait une réalité englobante, dans ce sens que la dynamique de la vie communautaire et individuelle de l'Oblat trouve là aussi son guide et son but: l'unité, comme le dit Eugène, doit «régner».

a) Communion des biens

Un premier aspect qui ressort d'une telle vie harmonieuse, et qui donne vie à l'unité communautaire, c'est la communion des biens matériels et spirituels, caractéristique de la communauté de Jérusalem, de laquelle Eugène de Mazenod s'inspire constamment. On connaît l'importance qu'il attribue à la communion des biens matériels, comme l'exige le vœu de pauvreté, non moins que des biens spirituels: «entre vous, chacun doit être responsable de tout», «tout doit être en commun». La communion des biens découle normalement de sa perception de la Congrégation comme corps organique. C'est pourquoi tout doit être mis en commun. Il écrit ce qui suit au p. Courtès, en l'invitant à aider le p. Rey dans la composition des sermons:

Le bon Dieu ne t'a pas donné du talent seulement pour ton usage, mais en t'appelant dans la Congrégation, il a voulu que tu t'en serves au profit de toute la famille, et surtout de ceux que je place encore jeunes auprès de toi pour qu'ils se forment à ton école. Je t'en conjure, ne perds pas cela de vue¹⁰⁷.

On doit mettre en commun et au service des confrères, non seulement les qualités naturelles, mais aussi les grâces spirituelles que le Seigneur accorde à chacun, de façon que grandisse l'esprit de communion et que chacun se sente dans l'autre et au même niveau que l'autre: qu'il sente et qu'il vive ce que vit l'autre. C'est seulement ainsi qu'on arrive à l'unité de fusion et d'identification. Dans une lettre adressée au p. Casimir Aubert, maître des novices, il fait connaître sa pensée là-dessus, ainsi que le type de relation qu'il aime avoir avec ses Oblats:

Les détails dans lesquels tu entres par rapport à ton intérieur n'ont pu que m'être fort agréables. J'ai sincèrement remercié Dieu du bonheur qu'il t'accorde, et je n'ai pu qu'applaudir à tes résolutions. Cependant comme l'aptitude que tu as reçue pour les sciences est un don de Dieu, je tiens que tu ne dois pas le négliger. Le placer en seconde ligne, oui; l'enfouir pour n'en faire aucun usage, non. Je te recommande encore de ne pas concentrer en toi-même les communications de Dieu pour en savourer les douceurs. Fais un usage généreux de tes richesses, fais-en part aux autres. Attire-les, pousse-les s'il le faut par la puissance que te donnent la lumière et la grâce que tu as reçues¹⁰⁸.

Cette communion des biens spirituels vaut, non seulement pour les novices, mais elle doit s'étendre à tous les membres de la communauté en vue de l'édification commune et pour inculquer l'esprit de famille. Après avoir écrit au p. Aubert que son âme «s'est en quelque sorte fondue» dans la sienne, il poursuit:

Ne néglige pas non plus avec les autres ces communications fraternelles et de confiance qui produisent toujours un bon effet, qui finissent par former un esprit de famille dans ceux-là même qui n'en ont pas eu l'instinct dès le principe. Je comprends qu'il peut être plus agréable de garder sa cellule, mais cet apostolat est plus avantageux et plus conforme à mes vues¹⁰⁹.

Dans ce passage, il considère la communion des biens spirituels comme un apostolat avantageux à l'intérieur de la communauté, et elle demeure un comportement à vivre avec tous les confrères, de manière à créer entre eux un esprit de famille, caractéristique de sa Congrégation et de sa vie d'union. Du reste, toutes les réunions de communauté qu'il prévoit dans la Règle ont également la même valeur de communion. Leur rôle est de «former un esprit de famille», qui augmente le sentiment d'appartenir à un même corps et de se sentir unis¹¹⁰. Dans cette première considération de la vie chrétienne et religieuse, la charité se fait communion spirituelle des biens, soutenue par la communion des biens matériels telle que le requiert le voeu de pauvreté. En cela, l'unité dans la communauté est rendue facile, pour autant qu'on met en commun ses propres expériences, les difficultés, les succès, les intuitions, les points de vue et tout ce qu'on est, pour se fondre en unité. La communauté devient, en fait, de la sorte, un vrai lieu de communion et d'échange, qui est signe d'unité.

b) Prière

L'union à Dieu à travers les exercices de piété est un des aspects les plus fréquemment soulignés par Mgr de Mazenod. Il en parle à chaque fois qu'il est question de la prière. Ainsi, dans la seconde lettre circulaire qu'il adresse à la Congrégation:

Mais pour apprécier le bonheur de vivre ainsi en communauté avec de bons frères, il faut faire grand cas de toutes les observances religieuses, il faut aimer l'oraison, la prière, la méditation, tous les exercices qui portent à la piété et qui l'entretiennent dans nos âmes, il faut surtout offrir le saint Sacrifice avec ferveur et se garder de la routine et de la précipitation¹¹¹.

La prière, comme recherche de relation à Dieu, s'impose d'elle-même, car elle est caractéristique de la vie religieuse en général, mais pour le Fondateur, si elle conduit à l'union avec Dieu en étant vécue dans l'esprit de l'unité, elle influence et favorise aussi l'union avec les confrères. Cela se rencontre dans la prière communautaire, qui devient, comme on l'a vu, «un point d'union¹¹²» entre les membres de la communauté entre eux et avec tous les membres de la Congrégation répandus de par le monde. Mais cela se vérifie particulièrement dans l'adoration eucharistique, où l'expérience personnelle du Fondateur est un exemple pour toute sa Congrégation¹¹³. L'union avec Dieu s'approfondit, donc, dans la mesure de l'union avec les confrères. Toutes deux s'aident mutuellement pour réaliser cette sainteté collective que le Fondateur promet à ceux qu'il invite à faire partie de sa jeune Congrégation.

c) Santé et repos

Les lettres du Fondateur où il est question de la santé et du repos nous montrent une insistance sur l'harmonisation de la vie des individus et de la communauté, afin que tout puisse être au service de l'unité¹¹⁴. Il écrit au p. Honorat, à la suite d'une recommandation sur le zèle pour les âmes, sur la fidélité à la Règle, et sur la sainteté, qui est «l'état normal de missionnaire»:

Je conçois que dans les commencements l'excès du travail auquel vous vous êtes livrés ait pu nuire à votre recueillement intérieur et donner lieu, je dirais, presque à une sorte d'évaporation des dons de Dieu que vous deviez nourrir assidûment au dedans de vous, mais aujourd'hui vous seriez inexcusables si, nombreux comme vous êtes, vous ne vous ménagiez pas le temps que la Règle vous prescrit pour les intervalles de vos missions¹¹⁵.

Il est étonnant de constater le nombre de fois où le Fondateur parle à ses fils de la nécessité du repos afin de se garder en bonne forme, et de l'attention qu'ils doivent porter à leur santé, en ne se laissant pas prendre par le travail au risque de trop se fatiguer¹¹⁶. Tout comme on doit observer les prescriptions de la Règle sur les exercices de piété et l'apostolat, il faut aussi observer ce qu'elle prescrit sur le repos. Il écrit au p. Guibert durant sa convalescence, en l'enjoignant de se soustraire à tout engagement apostolique afin de se reposer et de guérir:

Les missionnaires ont besoin d'un repos prolongé pour le corps et de la tranquillité de l'intérieur de leur sainte maison pour l'esprit et pour l'âme. Il

faut observer nos Règles en cela comme dans tout le reste. Concourez d'un commun accord à établir une parfaite régularité dans votre maison... Rien ne s'oppose à ce que tous les jours tu fasses une bonne promenade avec tel ou tel de nos Pères; regarde cet article comme prescrit¹¹⁷.

Il est favorable aussi à ce que, dans les communautés, on ait des moments de récréation en commun¹¹⁸. On est surpris également de constater sa préoccupation quand il participe aux souffrances de ses fils malades. Il écrit au p. Telmon:

Si vous étiez auprès de moi, je me chargerais de l'exécution des prescriptions médicales; à 2000 lieues je ne puis que supplier, ordonner s'il le faut, et m'inquiéter beaucoup... J'en reviens à votre santé. Je vois avec une profonde douleur qu'elle s'est considérablement affaiblie par l'excès de travail auquel vous vous êtes livré. Vous n'avez jamais su vous modérer, mon cher enfant; vous saviez pourtant le prix que j'attache à votre existence et tout ce que j'attends de votre zèle et de votre intelligence. Pourquoi vous mettre dans l'impossibilité d'agir faute d'avoir la mesure de vos forces? Je vous en conjure donc, il en est encore temps, suspendez tout ce qui peut entretenir votre mal et l'aggraver. Ne faites ni plus ni moins de ce que vous prescrit votre médecin. Vous n'êtes plus dans le cas de braver les ménagements qui vous sont indiqués; obéissez avec simplicité, là se trouve pour vous présentement tout le mérite¹¹⁹.

Le Fondateur conçoit sa Congrégation comme un corps vivant et uni, et il doit aussi être saint et capable de remplir sa mission. De cette vision de la Congrégation perçue comme un corps vivant et animé par l'unité, dérive aussi l'attitude particulière manifestée lors du départ et du décès de ses fils¹²⁰. Quand il s'agit du soin de sa santé, ce qui est souligné est la réalité que nous sommes tous membres d'un seul corps; c'est là un thème cher à l'enseignement du Fondateur. L'efficacité physique sert, elle aussi, à faire l'unité.

d) Habitation

Il s'intéresse également à l'habitation des Oblats, car il s'agit là d'une structure qui vient aider la vie commune. Il s'enquiert des menus détails de la maison qu'habitent ses missionnaires, comme pour se rendre compte que ces lieux expriment et protègent leur vie de communion¹²¹. Il y va même de ses conseils, par exemple sur les fenêtres à fermer, les murs à ériger¹²². Il manifeste par là l'importance des structures extérieures où vit la communauté unie et missionnaire.

e) Étude

On retrouve souvent, sous la plume de Mgr de Mazenod, l'invitation à l'étude¹²³. Le retour dans la communauté après les missions prévoit le repos, la prière, le soin de la maison, mais aussi l'étude. Dans une lettre au p. Honorat, supérieur de communauté, dans laquelle il recommande l'unité en vue de la mission, voici ce qu'il écrit:

Ne vous laissez pas entraîner au-delà de vos forces dans le travail dont vous serez bientôt surchargés. Il ne faut jamais vouloir faire plus que Dieu ne permet. Combinez toutes choses avec sagesse; mais surtout réservez-vous toujours du temps pour vaquer à l'étude et à votre sanctification personnelle dans l'intérieur de votre maison; cela est de rigueur. Que le plus jeune d'entre vous se livre à la composition d'un certain nombre de sermons. Je vous prescris de l'exiger. Le père Telmon aura la complaisance de diriger et corriger ces compositions, c'est un devoir de charité autant que d'obéissance. Il fera bien d'augmenter lui-même son capital pour son propre compte¹²⁴.

Il s'agit donc d'étudier en vue de l'utilité commune et du service de tous. Il est intéressant de noter que le Fondateur s'adresse ici, non pas à des novices ou à des scolastiques, mais bien à des missionnaires qui, dans la pleine ferveur de l'activité apostolique, doivent trouver le temps de s'adonner à l'étude, de façon à rendre service, avec compétence, au nom de la Congrégation. L'étude aussi est au service de la mission et, si on l'accomplit dans l'amour et le désir de la

sainteté, elle est un soutien pour la vie d'union. Il écrit au p. Marcou, encore étudiant:

Travaille sérieusement à t'avancer et à te perfectionner dans toutes les vertus. Tu sais qu'il en faut pour faire le bien et je te vois dans peu de temps marcher au combat. Prépare donc tes armes. Adieu mon cher enfant, je te recommande aussi de travailler à l'étude, sans que les difficultés que tu rencontres t'arrêtent en si beau chemin. Vivez dans l'union la plus parfaite et dans l'observance exacte de nos saintes Règles. Adieu, je t'embrasse de tout mon coeur. Prie pour moi¹²⁵.

f) Correspondance écrite

Nous considérerons brièvement le devoir de tenir vivante la communion dans la correspondance et la rédaction de relations, car cet aspect a déjà été approfondi par d'autres¹²⁶.

Relevons seulement la conviction d' E. de Mazenod, à l'effet que pour rester uni, un corps a besoin que les nouvelles y circulent continuellement. C'est pour cela que lui-même utilise la correspondance: pour garder vivante l'union de ses fils. Et il demande à ses missionnaires, tant et tant de fois, de correspondre avec lui afin de le mettre au courant, même des plus petits détails de leur vie, et de se communiquer les nouvelles les uns aux autres. Ses demandes pressantes regardent aussi l'histoire personnelle de chacun¹²⁷, les relations, les annales des missions, le *codex historicus*; ce sont là autant de moyens de fournir des nouvelles sur le travail des membres de la Congrégation et de faire en sorte que cela demeure pour l'édification de la postérité¹²⁸.

Pour Eugène, la communication par lettre est un «acte de communion»¹²⁹ et un instrument d'édification réciproque¹³⁰. C'est pourquoi le fait de faire circuler ses propres nouvelles et se tenir au courant des nouvelles des autres est vraiment un devoir de cette communion dans laquelle les Oblats doivent et veulent vivre. Au p. Faraud, missionnaire au Canada, après lui avoir parlé de l'union qu'il vit en tant que Père, à travers l'Eucharistie, il écrit:

Je pense que ces détails de famille joints à ceux que j'ai communiqués au p. Bermond vous feront plaisir; faites-en autant, je vous le répète, de votre côté, vous savez que nous devons tous dire dans le sens le plus étendu *omnia mea tua sunt*, puisque nous ne ferons qu'un *Cor unum et anima una*, tous tant que nous sommes au Ciel et sur la terre; c'est là notre force et notre consolation¹³¹.

La communication des nouvelles, la mise à jour la plus rapide possible permet de vivre la situation dans laquelle l'autre se trouve, et cela aide à se fondre dans l'unité. Même la correspondance, donc, doit être vécue et perçue comme «un trait d'union entre les membres de la famille oblate», tout comme pour le Fondateur¹³².

En somme, une existence de communion, qui harmonise tous les aspects de la vie humaine et religieuse dans le quotidien, trouve son sens et favorise l'unité dans la communauté.

On peut dire que l'ensemble des conditions et les indications de comportement qui ressortent tout au long de ces pages sont requises par l'unité afin que celle-ci puisse se garder et se perfectionner dans la communauté. Sinon, l'unité demeurerait une réalité abstraite. Leur mise en oeuvre, par ailleurs, concrétise l'unité, la corrobore et la vérifie. Dès lors que les Oblats satisfont à ces conditions, l'unité devient un vécu capable de témoigner de l'Évangile, en renvoyant à la présence de Dieu qui imprègne la communauté, «arche du salut».

Conclusion

À la fin de ce chapitre, nous pouvons affirmer que, pour le Fondateur, la communauté est vraiment le milieu préférentiel dans lequel l'unité s'incarne, résultant de l'effort ascétique de l'Oblat et de l'initiative de Dieu, et d'où on s'ouvre à la mission.

En examinant l'unité en relation avec la communauté, d'après l'itinéraire historique tracé par les lettres du Fondateur des Oblats, nous avons pu remarquer à quel point la communauté lui

tenait à coeur et comment il la considère indispensable à la mission de ses fils. Nous avons constaté, en outre, que la nécessité de la communauté pour la mission est due principalement au fait que l'expérience communautaire permet ce témoignage de sainteté et de communion dans l'amour, témoignage décisif pour une mission efficace.

La communauté apparaît ainsi comme une structure religieuse apte à favoriser l'unité de fusion de ses membres. Dans ce type de communauté, il se produit une espèce d'osmose et de stimulant réciproque entre l'unité et la vie religieuse. L'une fomentent l'autre et vice-versa.

De même, les conditions et les indications de comportement personnel et communautaire, notées à la lecture des lettres du Fondateur, telles que la nécessité de la vie commune, l'observance fidèle des Règles et le déroulement harmonieux de la vie de chaque jour, tout cela concourt, avec la charité et les autres vertus, à faire de la cohabitation entre Oblats une communauté où règne l'unité.

Une telle communauté est prête pour la mission, car en vertu de la charité qui y règne, elle contient tous ces éléments qui font d'elle un instrument efficace d'évangélisation.

L'aspiration constante vers l'unité, qui est vécue dans la communauté, semble unifier la vie spirituelle de l'Oblat, car elle fond en elle, comme en un centre unique, la dimension religieuse et la dimension apostolique de sa vocation. Dans la communauté unie, il trouve le chemin pour atteindre la sainteté et réaliser la mission à laquelle il est appelé. L'Oblat qui s'efforce de construire l'unité dans la communauté vit déjà sa mission comme témoignage et dans ce climat il se prépare, d'une façon cohérente, à celle d'évangélisation. Nous constatons ainsi, de nouveau, que le Fondateur, par ses exhortations à l'unité, tend à englober tous les aspects du vécu de l'Oblat.

Domenico ARENA, o.m.i.

Extrait de *Unità e Missione in Eugenio de Mazenod* (Quaderni di Vermicino, 31, Frascati 1995). Traduction de Marcel Chénier, o.m.i.

Notes:

¹ «...la communauté apparaît fortement christocentrique. Elle naît du fait que ses membres ont été appelés vers elle par le Seigneur, elle vit parce qu'ils sont de plus en plus unis entre eux dans la mesure où ils se rapprochent du Christ, elle a comme rôle de continuer la rédemption de l'humanité. Dans sa naissance, dans sa vie, comme dans ses objectifs, elle dépend donc d'en haut». F. CIARDI, *Fisionomia e natura della Comunità oblata nel periodo di fondazione (1815-1818)*, dans *Claretianum*, XVI (1976), p. 163.

² Sur ce sujet, voir: G. COSENTINO, L'introduction des voeux dans notre Congrégation, dans *Études oblates*, XIII (1954), p. 286-319.

³ Il s'agit du Congrès organisé par l'Association d'études et de recherches oblates (AERO), qui s'est tenu à Ottawa, du 6 au 11 août 1998, sur le thème «La mission oblate en communauté apostolique».

⁴ Lettre à Monsieur l'abbé Forbin-Janson, vicaire général de Chambéry, à Paris, Aix, le 23 octobre 1815, dans *Écrits oblates*, VI, p. 9.

⁵ Dans l'ouvrage déjà cité, le p. Ciardi a traité longuement le sujet de la communauté oblate durant la période de fondation. Il y met en relief quelques traits de la communauté oblate en rapport avec notre recherche. La communauté, telle qu'elle prend forme entre 1815 et 1818, apparaît comme «caractérisée par la charité fraternelle», «qui est l'âme de la communauté» et qui «produit l'unité». Il souligne également la dimension christocentrique de la communauté et sa connexion essentielle avec la vie religieuse. Il relève en plus, à plusieurs reprises, la nécessité de la communauté en rapport avec la sainteté et il montre sa forte portée missionnaire. Ensuite, l'auteur affirme explicitement l'importance de l'unité comme valeur essentielle de la communauté et comme objectif. Il écrit: «De Mazenod rêve sa communauté toute fondue dans l'unité, où l'on peut goûter vraiment la joie d'être ensemble, où on se dirige vers une sanctification

personnelle mais qui, en même temps, retombe sur tous les autres, de manière à goûter ensemble des fruits spirituels». F. CIARDI, *Fisionomia...*, p. 269.

⁶ Lettre à Monsieur Hilaire Aubert, prêtre-directeur du séminaire de Limoges, à Limoges, Aix, 1815, dans *Écrits oblats*, VI, p. 5.

⁷ De fait, la charité fraternelle, au moment où le p. de Mazenod pose les bases de sa Congrégation, demeure le lien prioritaire d'unité. De même pour les vœux, qui n'interviendront qu'en un second moment, comme pour renforcer le lien de la charité. Voir lettre à l'abbé Tempier, Aix, 9 octobre 1815, *ibid.*, p. 7.

⁸ *Ibid.*, p. 6-7.

⁹ Sur l'influence qu'ont eue les Règles d'autres Instituts sur celles des Oblats, voir P. DROUIN, *Origine ligurienne de nos saintes Règles, Étude comparée de textes*, dans *Études oblats*, I (1942), p. 210-220; G. COSENTINO, *Histoire...*; J. RESLÉ, *Aux sources de nos Règles. Le Père de Mazenod a-t-il copié Saint Alphonse?*, dans *Études oblats*, XXV (1966), p. 231-249.

¹⁰ Lettre à Messieurs les Vicaires généraux capitulaires, à Aix, Aix, le 25 janvier 1816, dans *Écrits oblats*, XIII, p. 12-13.

¹¹ F. CIARDI, *Fisionomia*

¹² Voir lettre au p. Tempier, à Aix, Marignane, le 15 décembre 1816, dans *Écrits oblats*, VI, p. 28.

¹³ Sur ce sujet, voir E. LAMIRANDE, *Les Oblats et la suppléance des anciens ordres, d'après Mgr de Mazenod*, dans *Études oblats*, XIX (1960), p. 185-195.

¹⁴ Lettre au p. Tempier, à Aix, Paris, le 12 août 1817, dans *Écrits oblats*, VI, p. 36.

¹⁵ *Ibid.*, p. 36-38.

¹⁶ Pour lui, vivre en communauté, c'est vivre dans son milieu naturel: «En attendant, ma position serait fixée convenablement et mon cœur satisfait en pouvant continuer de vivre dans mon élément qui est, comme vous le savez, de respirer dans le sein de l'amitié». Lettre au p. Tempier, à Marseille, N.-D. du Laus, le 26 août 1835, dans *Écrits oblats*, VIII, p. 168-169.

¹⁷ E. de Mazenod partage pleinement la vie de communauté avec ses confrères dans une communauté constituée, de 1816 à 1823, année en laquelle il est nommé vicaire général du diocèse de Marseille, que dirige son oncle Mgr Fortuné de Mazenod. Toutefois, à Marseille, se retrouve avec lui le p. Tempier, qui remplit également la charge de vicaire général. Les rapports profonds entre les deux hommes nous laissent présumer qu'Eugène vit avec lui comme dans une communauté. De toute façon, dans les lettres qui suivent sa nomination, et comme d'ailleurs il avait fait chaque fois qu'il s'était éloigné de sa communauté d'Aix, il continue à témoigner son attachement à la communauté. Se trouver en dehors de la communauté est pour lui «la plus dure pénitence» et il se sent comme un «exilé qui soupire sans cesse vers le centre de ses affections et qui ne peut chasser pendant quelques instants son ennui qu'en se transportant au milieu de vous»: Lettre au p. Courtès et à la communauté d'Aix, Paris, le 22 février 1823, dans *Écrits oblats*, VI, p. 109. En dehors de la communauté il se sent languir, comme s'il se trouvait «dans une terre...étrangère...loin...de tous ses autres frères». Lettre au p. Sumien et aux Oblats d'Aix, Paris, le 18 mars 1823, *ibid.*, p. 111. Nous pourrions poursuivre en relevant d'autres textes qui font voir comment E. de Mazenod se lamente de cet «état violent» où il se trouve, de par la volonté de Dieu et pour le bien de sa famille, en dehors de la communauté. Voir Lettre au fr. J.-H. Guibert, à Aix, Marseille, le 19 janvier 1824, *ibid.*, p. 140. Pour E. de Mazenod, du reste, au cours de sa charge de vicaire général, la communauté conserve encore une valeur indispensable, pour lui personnellement et pour ses fils. Où qu'il se trouve, il vit intensément la vie communautaire. Ainsi, en 1830, après une longue période de convalescence passée avec les scolastiques à Billens (Suisse), où se trouvait alors le scolasticat, voici ce qu'il écrit, au moment de les quitter: «On ne se fait pas l'idée de tous les témoignages de déférence et d'affection qu'ils me donnent; c'est une chose vraiment touchante; aussi je sens bien vivement le chagrin de les quitter, outre que cette vie de communauté au milieu d'une jeunesse fervente est une chose si douce qu'on ne s'aperçoit d'aucune des petites privations qu'elle impose; c'est un vrai paradis sur terre». Lettre au p. Tempier, à Marseille, Billens, 1^{er} novembre 1830, dans *Écrits oblats*, VII, p. 226-227. Avec la prise possession du diocèse de Marseille en 1837, il se trouvera dans la situation anormale de se savoir Fondateur et Supérieur général d'une Congrégation à vie commune et de devoir accomplir la volonté divine de conduire un grand diocèse. Pour remédier à cette situation, il continue de garder un rapport privilégié avec le p. Tempier et les Oblats qui, entre temps, s'étaient établis à Marseille. Il ne se soustrait à aucune charge dans l'animation de sa Congrégation et les Conseils généraux se déroulent presque toujours sous sa présidence. Voir *Procès-verbaux des Conseils Généraux de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée (décembre 1844 - mai 1859)*. Enfin, il s'acquitte assez régulièrement des visites canoniques. Il nous apparaît qu'il continue à vivre en communauté avec les siens en consacrant beaucoup de son

temps à la prière eucharistique et à la correspondance; ce sont là, pour lui, des moyens de rester uni à ses fils au-delà des distances.

¹⁸ Lettre à M. Viguier, prêtre, Aix, le 6 janvier 1819, dans *Écrits oblats*, VI, p. 57.

¹⁹ *Circulaires*, volume I, n. 10 (1981), p.3.

²⁰ Lettre au p. Guibert, à Bourg-d'Oisans, Marseille, le 26 novembre 1828, dans *Écrits oblats*, VII, p. 173.

²¹ *Notes pour la S. Congrégation de la Propagande*, Rome, le 14 septembre 1833, dans *Écrits oblats*, V, p. 6.

²² Lettre à Mgr Philibert de Bruillard, évêque de Grenoble, Marseille, 18 août 1834, dans *Écrits oblats*, XIII, p. 120.

²³ Lettre au p. Guigues, à N.-D. de l'Osier, Marseille, le 3 septembre 1834, dans *Écrits oblats*, VIII, p. 112.

²⁴ Il écrit au p. Guigues: «Je vois avec peine que vous vous surchargez de travaux; je n'approuve pas du tout cette méthode, elle a le double inconvénient d'épuiser vos sujets et de les tenir trop longtemps hors de la maison. Il est absolument contraire aux Règles de faire ce service extérieur continuel... Au nom de Dieu que l'on rentre dans l'intérieur de la communauté pour s'y renouveler dans l'esprit de sa vocation, autrement c'en est fait de nos missionnaires, ils ne seront bientôt plus que des cymbales retentissantes» Lettre au p. Guigues, à N.-D. de l'Osier, Marseille, le 27 mai 1835, dans *Écrits oblats*, VIII, p. 143-144. La communauté apparaît ici comme le lieu où, en vivant dans la présence de Dieu, on se renouvelle dans sa vocation et qui permet de donner un authentique témoignage du Christ.

²⁵ Lettre à Monsieur Semeria, supérieur des Missionnaires, à Vico, Corse. Marseille, le 27 décembre 1841, dans *Écrits oblats*, IX, p. 180.

²⁶ Lettre à Mgr C.A. de Richery, évêque de Fréjus, Marseille, le 12 novembre 1823, dans *Écrits oblats*, XIII, p. 75.

²⁷ Lettre au p. Guigues, Marseille, le 6 juillet 1845, dans *Écrits oblats*, I, p. 127.

²⁸ Lettre au p. Guigues, Marseille, le 27 décembre 1846, *ibid.*, p. 153.

²⁹ Lettre à Mgr Ignace Bourget, évêque de Montréal, Marseille, le 30 mai 1843, *ibid.*, p. 44. Cette décision d'exclure de la Congrégation, Mgr de Mazenod voudrait la mettre en oeuvre envers tous ceux qui en troublent l'unité. Il écrit au p. Vincens, en se référant au p. Telmon, qui n'entend pas accepter la charge de supérieur de N.-D. de Lumières: «J'en viendrais plutôt à lui proposer de se retirer de la Congrégation. C'est ce que je voudrais proposer à tous ceux qui en troublent la bonne harmonie par leurs excentricités. Il faut qu'il n'y ait parmi nous qu'un esprit, comme il faut qu'il n'y ait qu'un seul coeur. Il arrive parfois qu'on rencontre des gens qui n'ont point de coeur, et alors ils ont un esprit bien à eux. Insistez, je vous en prie, dans vos avis à la communauté, sur la discrétion dans les paroles. Cette démangeaison que l'on a de parler de tout, de juger inconsidérément, etc., est poussée à l'excès et produit les plus mauvais effets». Lettre au p. Vincens, à N.-D. de l'Osier, Marseille, le 21 septembre 1854, dans *Écrits oblats*, XI, p. 242-243. La communauté a comme sa note caractéristique nécessaire «un seul coeur et une seule âme», comme dans la première communauté de Jérusalem. Il s'agit d'une unité qui rejoint aussi les attitudes dans le comportement et le mode de penser.

³⁰ Lettre au p. Honorat, Marseille, le 17 janvier 1843, dans *Écrits oblats*, I, p. 33.

³¹ Lettre au p. Honorat, Marseille, le 31 mai 1843, *ibid.*, p. 48.

³² Lettre au p. Honorat, Marseille, le 7 octobre 1843, *ibid.*, p. 65.

³³ L'unité est témoignage évangéliste par rapport aux confrères ainsi qu'à ceux qui se préparent à devenir Oblats. C'est ce qui apparaît dans un passage datant de la même époque que le précédent. «Deux novices de Belgique, à ce que l'on m'a écrit, ont été si malédifiés des dissentiments qui ont eu lieu entre le supérieur local et le maître des novices, qu'il serait bien possible qu'ils ne revinssent plus... Faites donc attention... de traiter vos affaires parmi vous et de ne jamais rien laisser percer parmi vos jeunes gens qui se scandalisent avec raison d'un désaccord qui ne devrait pas exister». Lettre au p. Dassy, à Nancy, Marseille, le 28 mars 1848, dans *Écrits oblats*, X, p. 209. Ici encore, le scandale ou l'édification du prochain est provoqué par le manque ou la présence de témoignage d'unité. Ce qui est dit au p. Boisramé va dans le même sens. «Je vois avec peine que vous ne vous entendez guère avec le supérieur. Il me semble pourtant que votre position est bien dessinée. Il serait fâcheux qu'on pût s'apercevoir d'une désunion qui produirait un très grand mal». Lettre au p. Boisramé, maître des novices à Sicklinghall, Marseille, le 11 novembre 1860, dans *Écrits oblats*, III, p. 170.

³⁴ Lettre à Mgr Buissas, évêque de Limoges, Marseille, le 20 février 1848, dans *Écrits oblats*, XIII, p.163-164.

³⁵ Lettre à Mgr Pavy, Marseille, le 4 décembre 1848, dans *Écrits oblats*, IV, p. 165. Voir aussi lettre au p. Gaudet, à Brownsville, Marseille, le 28 août 1858, *ibid.*, II, p. 200.

³⁶ Lettre au p. Semeria, à Jaffna, Marseille, le 29 septembre 1853, dans *Écrits oblats*, IV, p. 114. Le passage fait écho à ce qu'on trouve, la même année, dans l'instruction sur les missions étrangères. «Quel que soit le point du globe où nos Missionnaires déploient leur zèle, ils ne devront jamais perdre de vue que leur désir de la perfection devra être

d'autant plus ardent qu'ils sont retenus, contre leur gré, plus loin de la société de leurs frères et, d'autre part, ils se montreront d'autant plus attachés à leurs obligations religieuses et aux exercices de la piété chrétienne qu'ils se trouvent plus souvent sevrés des avantages de la vie en commun». *Instruction*, p. 8.

³⁷ Ce qu'il écrit à Mgr Taché va aussi dans ce sens: «Si j'ai été édifié de vos travaux, j'ai été peiné en voyant que vos missionnaires ne sont pas toujours deux comme je l'ai tant recommandé; il est alors bien préférable d'avoir moins de missions». Lettre à Mgr Taché, Rome, le 29 novembre 1854, dans *Écrits oblats*, II, p. 88.

³⁸ Lettre au p. Viala, à N.-D. de Lumières, Marseille, le 2 novembre 1853, dans *Écrits oblats*, XI, p. 174.

³⁹ Lettre à Mgr Guigues, provincial du Canada, Marseille, le 20 janvier 1857, dans *Écrits oblats*, II, p. 144. Le Fondateur, dans ses lettres, revient une dizaine de fois sur cette conviction.

⁴⁰ Lettre au p. Tempier, Visiteur extraordinaire au Canada, Marseille, le 24 juin 1851, *ibid.*, p. 16.

⁴¹ Lettre circulaire n 2, Marseille, le 2 février 1857, dans *Écrits oblats*, XII, p. 196.

⁴² Lettre à Mgr Joseph-Marie Bravi, coadjuteur du Vicaire Apostolique de Colombo, dans *Écrits oblats*, IV, p. 143.

⁴³ Lettre au p. Etienne Semeria, à Ceylan, Marseille, le 25 janvier 1848, dans *Écrits oblats*, IV, p. 7.

⁴⁴ Lettre au p. Courtès, à Aix, Marseille, le 19 septembre 1837, dans *Écrits oblats*, IX, p. 55.

⁴⁵ Lettre au p. Mille, à Billens, Marseille, le 27 mai 1831, dans *Écrits oblats*, VIII, p. 25.

⁴⁶ Lettre au p. Courtès, à Limoges, Marseille, le 26 février 1848, dans *Écrits oblats*, X, p. 203.

⁴⁷ Lettre au p. Courtès, à Aix, Marseille, le 19 septembre 1837, dans *Écrits oblats*, IX, p. 55.

⁴⁸ Lettre au p. Faraud, St-Louis près Marseille, le 28 mai 1857, dans *Écrits oblats*, II, p. 156.

⁴⁹ Lettre au p. Honorat, Marseille, le 1 mars 1844, dans *Écrits oblats*, I, p. 83.

⁵⁰ Lettre au p. Guigues, Marseille, le 19 et 23 novembre 1845, *ibid.*, p. 130. «... ne perdons pas de vue que les sujets de notre Société veulent et doivent vivre en communauté». Lettre à Mgr Guigues, Marseille, le 26 septembre 1848, *ibid.*, p. 212.

⁵¹ Lettre au p. Guigues, Marseille, le 30 juillet 1846, *ibid.*, p. 141.

⁵² Lettre au p. Vincens, à N.-D. de l'Osier, Marseille, le 12 novembre 1840, dans *Écrits oblats*, IX, p. 138.

⁵³ Nous avons noté, à la lecture de ses lettres, une cinquantaine de passages, parmi les plus significatifs, où il est question du caractère indispensable de la communauté, de la nécessité d'accomplir les tâches missionnaires en étant au moins deux et où il se bat contre l'isolement de ses missionnaires.

⁵⁴ Lettre à M. l'abbé Tempier, à Arles, Aix, le 15 novembre 1815, dans *Écrits oblats*, VI, p. 12.

⁵⁵ Lettre à son père et à ses oncles, à Palerme, Paris, le 28 août 1817, dans *Écrits oblats*, XIII, p. 31.

⁵⁶ Lettre au card. Franson, préfet de la S. Cong. de la Propagande, Marseille, le 8 décembre 1851, dans *Écrits oblats*, V, p. 56.

⁵⁷ F. CIARDI, *Quelques traits de la communauté à la lumière de la vie apostolique*, (A.C.C.), dans *Vie Oblate Life*, XXXVI (1977), p. 214.

⁵⁸ F. CIARDI, *Fisionomia...*, p. 270.

⁵⁹ «For us the community is the place where both these elements are brought together and aimed at achieving our twofold commitment according to the mind of the Founder». M. ZAGO, *Community*, dans *Vie Oblate Life*, XLVII (1988), p. 4.

⁶⁰ Sur ce sujet, voir: S. DUCHARME, *The Apostolic Formation of the Oblates*, dans *Études oblats*, XVIII (1959), p. 229-230; J. DROUART, *Notre propre forme de consécration à Dieu pour le service de l'Église*, dans *Études oblats*, XXVII (1968), p. 20; M. ZAGO, *Dimension missionnaire de la communauté oblate*, dans *Études oblats*, XXX (1971), p. 9-16; F. CIARDI, *Quelques traits...*, p. 203-224; *Éclairages sur les valeurs fondamentales de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée*, (A.C.C.) dans *Vie Oblate Life*, XXXVI (1977), p. 279-286; C. BREAUULT, *Mission Fulfilled in and Through Community*, dans *Vie Oblate Life*, XLIII (1984), p. 231-238; Y. BEAUDOIN, *Communauté et mission d'après Mgr de Mazenod et chez les premières générations d'Oblats en Europe*, Ottawa, 1989, p. 1-20 (texte dactylographié); L. ROY, *La communauté apostolique selon les Supérieurs Généraux*, Ottawa, 1989, p. 1-25, (texte dactylographié); G. SANTOLINI, *La mission en communauté apostolique selon nos Constitutions et Règles*, Ottawa, 1989, p. 1-27, (texte dactylographié); W. WALKOSZ, *Communauté et Mission d'après les chapitres Généraux*, Ottawa, 1989, p. 1-29, (texte dactylographié).

⁶¹ Il s'agit de diverses allusions qui insistent, soit sur la charité soit sur l'unité, comme fondement du caractère apostolique de la communauté: G. LESAGE, *Thèmes...*, p. 25; G. BLANCHARD, *Au coeur...*, p. 199; G. DE BRETAGNE, *Renouveau oblat*, dans *Études oblats*, XXVII (1968), p. 180; M. GILBERT, *Les 'novissima...*, p. 59; M. BOBICHON, *Tout oser pour faire connaître le Christ*, dans *Kerygma*, XXV (1975), p. 163; F. CIARDI, *Fisionomia...*, p. 271 et plusieurs autres.

-
- ⁶² G. SANTOLINI, *Evangelizzazione...*, p. 175.
- ⁶³ *Constitutions et Règles*, Rome, 1982, n. 37.
- ⁶⁴ Voir *Vie Oblate Life*, 59 (août 2000), p. 275 ss.
- ⁶⁵ Divers auteurs oblats mentionnent, avec plus ou moins d'insistance, la présence de Jésus dans la communauté comme fondement de son caractère apostolique- en tout cas, leurs considérations vont en ce sens: M. ZAGO, *Dimensions...* p. 10-11; *Community...*, p. 6, 9-10; *La Comunità oblata*, dans *Documentazione OMI*, CLXXII (1990), p. 9, 11; C. BREAULT, *Mission...*, p. 236; R. MOTTE, *Spiritualité oblata selon les nouvelles Constitutions et Règles*, dans *Vie Oblate Life*, XLIII (1984), p. 55; G. SANTOLINI, *Evangelizzazione...*, p. 171; *La mission...*, p. 18-19; Y. BEAUDOIN, *Communauté...*, p. 13. Il est intéressant de noter ce qu'on a écrit à propos de la communauté lors du congrès sur le charisme oblat: «Le renouveau actuel du sens de la communauté apparaît à tous comme une chance, un enrichissement, pour la vie de la Congrégation et pour sa mission évangélisatrice. La communauté n'est plus un simple rassemblement d'ouvriers apostoliques travaillant ensemble. Comme l'Église, elle s'évangélise elle-même et elle évangélise les autres. Le Christ, vivant en elle par la charité, évangélise ceux qui acceptent un vrai partage de vie, de sorte que c'est la communauté toute entière qui évangélise... À la suite du Fondateur, qui regroupe les Oblats pour ne pas affronter seul une tâche dont il découvrirait l'immensité, nous sentons le besoin de communautés réelles, vivantes, nées dans la charité, et discernant, pour en vivre toujours mieux, la présence du Christ qui réalise notre désir d'union: des communautés simples, où le partage soit réel et total, tant spirituel que matériel, des communautés qui rayonnent et suscitent autour d'elles d'autres communautés de fraternité, de partage et d'amour». *Déclaration finale du Congrès*, (A.C.C.), dans *Vie Oblate Life*, XXXVI (1977), p. 3304-305.
- ⁶⁶ R. MOTTE, *Spiritualité...*, p. 55.
- ⁶⁷ W. WALKOSZ, *Communauté...*, p. 24.
- ⁶⁸ «Elle est un 'signe', dans le sens qu'elle authentifie notre mission, tout comme, selon l'évangéliste Jean, les signes authentifient la mission du Christ». M. ZAGO, *Community...*, p. 9.
- ⁶⁹ *Constitutiones*, p. 26. Pour le commentaire de cette formule, voir F. CIARDI, *Fisionomia...*, p. 259-260; *Quelques traits...*, p. 216.
- ⁷⁰ Lettre au p. Tempier, à Aix, Paris, le 22 août 1817, dans *Écrits oblats*, VI, p. 36.
- ⁷¹ Lettre à Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, Marseille, le 10 avril 1856, dans *Écrits oblats*, XIII, p. 185.
- ⁷² A. D'ALTON, *Animation pour promouvoir des Oblats selon la préface de la Règle*, dans *Vie Oblate Life*, (A.C.C.) XXXVI, (1977), p. 225. Sur le thème de la nécessité de la cohabitation, voir aussi: G. COSENTINO, *La vie commune dans les missions étrangères, selon notre fondateur*, dans *Études oblats*, XV (1956), p. 275-280; G. BLANCHARD, *Au coeur...*, p. 207-209; G. SANTOLINI, *Evangelizzazione...*, p. 157-175.
- ⁷³ Lettre à Pierre Aubert, supérieur des O.M.I. à Saint-Boniface, Marseille, le 21 février 1846, dans *Écrits oblats*, I, p. 134.
- ⁷⁴ Voir lettre au p. Etienne Semeria, à Ceylan, Marseille, le 25 janvier 1848, dans *Écrits oblats*, IV, p. 8; XII, p. 196.
- ⁷⁵ Lettre au p. Magnan, à Ajaccio, Marseille, le 25 novembre 1849, dans *Écrits oblats*, X, p. 266.
- ⁷⁶ Lettre au p. Vincens, à N.-D. de l'Osier, Marseille, le 14 mai 1853, dans *Écrits oblats*, XI, p. 133.
- ⁷⁷ Voir *Constitutions et Règles*, Rome, 1982, p. 38.
- ⁷⁸ Lettre au p. Courtès, à Aix, Marseille, le 8 mars 1827, dans *Écrits oblats*, VII, p. 132. Remarquons comment le terme contraire, «qu'il s'ennuie» est utilisé pour indiquer le manque d'unité dans la communauté.
- ⁷⁹ Voir lettre au p. Honorat, Marseille, le 17 janvier 1843, dans *Écrits oblats*, I, p. 34.
- ⁸⁰ Lettre aux Pères Oblats du Vicariat de Colombo, Marseille, le 17 novembre 1851, dans *Écrits oblats*, IV, p. 85. «Je voudrais ensuite tant les uns que les autres que vous vous concentrassiez davantage dans votre intérieur. Quelle manie avez-vous tous de dire vos affaires à tout le monde. Soyez polis, mais excessivement réservés». Lettre au p. Honorat, Marseille, le 7 octobre 1843, dans *Écrits oblats*, I, p. 65.
- ⁸¹ Voir quelques allusions à l'intimité de la communauté, dans G. BLANCHARD, *Au coeur...*, p. 210.
- ⁸² Lettre au p. Honorat, Marseille, le 18 juillet 1844, dans *Écrits oblats*, I, p. 103.
- ⁸³ Lettre circulaire n.2, dans *Écrits oblats*, XII, p. 196.
- ⁸⁴ Lettre au p. Mouchette, à N.-D. de Lumières, Marseille, le 7 octobre 1853, dans *Écrits oblats*, XI, p. 168.
- ⁸⁵ Lettre au p. Santoni, à Montréal, Marseille, le 28 août 1851, *ibid.*, p. 49.
- ⁸⁶ Lettre au p. Honorat, Marseille, le 12 juillet 1849, dans *Écrits oblats*, I, p.232. Dans les lettres aux missionnaires du Canada, de telles pointes sont fréquentes, tout autant que les appels à l'unité.
- ⁸⁷ Lettre à Mgr Bourget, évêque de Montréal, Marseille, le 14 juillet 1858, dans *Écrits oblats*, II, p. 197.
- ⁸⁸ Lettre au p. Honorat, à Paris, Marseille, le 9 octobre 1841, dans *Écrits oblats*, I, p. 17.

-
- ⁸⁹ Voir lettre à Monsieur Courtès, prêtre, à Aix, Marseille, le 8 juin 1836, dans *Écrits oblats*, VIII, p. 212; I, p. 30.
- ⁹⁰ Sur le thème de la correction fraternelle comme expression et fruit de l'amour fraternel et en vue de l'unité, voir E. MARCOTTE, *Quelques réflexions sur la coulpe oblate*, dans *Études oblates*, XVI (1957), p. 215-235.
- ⁹¹ Lettre au p. Honorat, Marseille, le 10 janvier 1843, dans *Écrits oblats*, I, p. 32; III, p. 100.
- ⁹² Lettre au p. Honorat, Marseille, le 18 juillet 1844, dans *Écrits oblats*, I, p. 102.
- ⁹³ Lettre au p. Martin, à Aix, Marseille, le 10 janvier 1845, dans *Écrits oblats*, X, p. 91; IX, p. 89.
- ⁹⁴ Lettre au p. Honorat, Marseille, le 10 janvier 1843, dans *Écrits oblats*, I, p. 30.
- ⁹⁵ Lettre au p. Honorat, Marseille, le 17 janvier 1843, *ibid.*, p. 34-35.
- ⁹⁶ Lettre au p. Baudre, supérieur à Galveston, Marseille, dans *Écrits oblats*, II, p. 124-125.
- ⁹⁷ Sur ce thème, voir Y. BEAUDOIN, *Le Fondateur et l'observance des Constitutions et Règles d'après ses écrits*, dans *Vie Oblate Life*, XLIV (1985), p. 81-112.
- ⁹⁸ Voir lettre au p. Guigues, Marseille, le 14 et le 16 mai 1846, dans *Écrits oblats*, I, p. 136.
- ⁹⁹ «Ses exhortations sont directes, toujours nombreuses, de la même manière, soit à propos de la charité soit de la régularité». Y. BEAUDOIN, *Comunità e missione...* dans *Documentazione OMI*, CXVI (1989), p. 8.
- ¹⁰⁰ Lettre au p. Bellon, Marseille, le 18 octobre 1848, dans *Écrits oblats*, II, p. 32.
- ¹⁰¹ Lettre au p. Courtès, à Aix, Nice, le 10 janvier 1831, dans *Écrits oblats*, VIII, p. 2.
- ¹⁰² F. CIARDI, *Fisionomia...*, p. 265. L'auteur observe ensuite que, dans la communauté oblate, «la structure même de l'organisation met en lumière l'importance de la communauté et de l'unité».
- ¹⁰³ J. LEFLON, *Eugène...*, III, p. 751.
- ¹⁰⁴ J. LEFLON, *Eugène...*, III, p. 751.
- ¹⁰⁵ Voir *Vie Oblate Life*, 57 (1998), p. 220-22.
- ¹⁰⁶ Voir lettre au p. Honorat, Marseille, le 20 avril 1844, dans *Écrits oblats*, I, p. 84.
- ¹⁰⁷ Lettre au p. Courtès, à Aix, Marseille, le 5 novembre 1844, dans *Écrits oblats*, X, p. 87.
- ¹⁰⁸ Lettre à M. Aubert, prêtre, à Gap, Marseille, le 3 janvier 1836, dans *Écrits oblats*, VIII, p. 185-186.
- ¹⁰⁹ Lettre à M. Aubert, prêtre, à Gap, Marseille, le 13 juin 1836, *ibid.*, p. 214.
- ¹¹⁰ *Constitutions*, p. 65-67. Sur ce sujet, voir F. CIARDI, *Fisionomia...*, p. 262.
- ¹¹¹ Lettre circulaire n°2, Marseille, le 2 février 1857, dans *Écrits oblats*, XII, p. 196.
- ¹¹² Lettre au p. Mouchette, à N.-D. de Lumières, Marseille, le 9 juillet 1853, dans *Écrits oblats*, XI, p. 146.
- ¹¹³ Voir *Vie Oblate Life* 59 (août 2000), p. 256 ss.
- ¹¹⁴ On trouvera quelques allusions à ce sujet dans M. QUÉRÉ, *Monseigneur de Mazenod et le missionnaire Oblat*, dans *Études oblates*, XX (1961), p. 267-268.
- ¹¹⁵ Lettre au p. Honorat, Marseille, le 20 avril 1844, dans *Écrits oblats*, I, p. 84-85.
- ¹¹⁶ Nous avons noté une soixantaine de passages parmi les plus significatifs où il se préoccupe de la santé de ses fils, les invite à ne pas se fatiguer trop et où il les exhorte au repos et aux soins prescrits en cas de maladie.
- ¹¹⁷ Lettre au p. Guibert, à N^mes, Marseille, le 18 mars 1828, dans *Écrits oblats*, VII, p. 156.
- ¹¹⁸ Voir lettre au p. Honorat, à N.-D. du Laus, Marseille, le 13 mars 1827, *ibid.*, p. 133.
- ¹¹⁹ Lettre au p. Telmon, Marseille, le 26 janvier 1846, dans *Écrits oblats*, I, p. 131-132.
- ¹²⁰ On trouve quelques allusions à ce sujet dans QUÉRÉ, *Monseigneur...*, p. 268-269. Il a des réactions de vive douleur quand quelqu'un abandonne la Congrégation: «Encore un traître qu'il faut expulser! Ah! c'est bien là la croix la plus lourde que je puisse porter, la plaie la plus cuisante et qui saigne toujours». Lettre au p. Santoni, provincial du Canada, Marseille, le 28 mars 1854, dans *Écrits oblats*, II, p. 76. Quant au décès des Oblats, il le vit comme sa propre mort et il se console à la pensée de la communion des saints, que ses fils vivent alors pour jouir de sa plénitude. Participant à la communion des saints, ses fils décédés deviennent les protecteurs de la communion de la famille qui vit encore sur terre. Et pourtant, il dit que la mort de ses fils est «la plus grande des épreuves» que Dieu puisse lui imposer. Voir lettre au p. Gaudet, supérieur à Brownsville, Marseille, le 26 novembre 1858, *ibid.*, p. 215. Sa réaction face à la défection des membres de sa Congrégation et face à la mort de ses fils vient confirmer ce qui a été dit sur la perception de l'Institut comme son corps mystique. Pour engendrer ses fils au Christ dans la Congrégation, il souffre «les douleurs de l'enfantement». Lettre au f. Guibert, à Aix, Paris, le 26 juin 1823, dans *Écrits oblats*, VI, p. 127. Et par cette paternité spirituelle, il

sent qu'il continue «à vivre» et à jouir des mérites que lui procurent les œuvres de ses fils. Lettre aux Oblats du diocèse de Saint-Boniface, Marseille, le 26 mai 1854, dans *Écrits oblats*, II, p. 80. On comprend alors comment il se préoccupe tant de la santé de ses fils et pourquoi ce corps, formé de ceux qu'il a engendrés dans le Christ, il le veut uni, saint et efficace.

¹²¹ Voir lettre au p. Honorat, Marseille, le 10 mars 1843, dans *Écrits oblats*, I, p. 38.

¹²² Voir lettre à Mgr Guigues, Marseille, le 11 mars 1850, *ibid.*, p. 245-246; IV, p. 224.

¹²³ Sur le thème de l'étude en relation avec la mission, voir G. SANTOLINI, *Evangelizzazione*, p. 193-196.

¹²⁴ Lettre au p. Honorat, Marseille, le 26 mars 1842, dans *Écrits oblats*, I, p. 20.

¹²⁵ Lettre au f. Marcou, à N.-D. du Laus, Aix, le 24 juillet 1822, dans *Écrits oblats*, VI, p. 98.

¹²⁶ Voir M. QUÉRÉ, *Monseigneur...*, p. 258-270; G. SANTOLINI, *Evangelizzazione...*, p. 149-153.

¹²⁷ Voir lettre au p. Faraud, Marseille, le 10 mai 1848, dans *Écrits oblats*, I, p. 200.

¹²⁸ Voir lettre au p. Honorat, Marseille, le 7 février 1844, *ibid.*, p. 78.

¹²⁹ Lettre au p. Gondrand, à Tournay, Marseille, le 6 octobre 1858, dans *Écrits oblats*, XII, p. 98.

¹³⁰ Voir lettre aux étudiants oblats, à Aix, Château-Gombert, le 29 novembre 1820, dans *Écrits oblats*, VI, p. 74-75.

¹³¹ Lettre au p. Faraud, Marseille, le 10 mai 1848, dans *Écrits oblats*, I, p. 202.

¹³² M. QUÉRÉ, *Monseigneur...*, p. 265.